UNIVERSIDADE DE LISBOA
Faculdade de Letras

# A Linguagem na Construção da Identidade Narrativa: Um Estudo a Partir de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe

Jeovet Baca Virgínia

Orientadores: Prof. Doutora Soraya Nour Sckell
Prof. Doutor Carlos João Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Trabalho financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito de uma Bolsa Individual de Doutoramento
Nº da referência da Bolsa SFRH/2020.05664.BD

2024

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Faculdade de Letras

A Linguagem na Construção da Identidade Narrativa: Um Estudo a Partir de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe

Jeovet Baca Virgínia

Orientadores: Prof. Doutora Soraya Nour Sckell

Prof. Doutor Carlos João Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Júri:

Presidente: Doutor António Pedro Sangreman Proença de Marcelino Mesquita, Professor Catedrático e Diretor da Área de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor Fernando Rey Martinez, Professor Catedrático da Facultad de Derecho da Universidad de Valladolid - Espanha
- Doutora Sara Margarida de Matos Roma Fernandes, Investigadora Pós-Doutorada da Universidade Católica Portuguesa
- Doutor José Viriato Soromenho-Marques, Professor Catedrático Aposentado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutora Adriana Veríssimo Serrão, Professora Associada com Agregação Aposentada da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutora Soraya Nour Skell, Professora Catedrática da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa (Orientadora).

Trabalho financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito de uma Bolsa Individual de Doutoramento: SFRH/2020.05664.BD

2024

## DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à minha filha, Maria Emília do Couto Virgínia.

# AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de expressar o meu mais sincero agradecimento aos meus orientadores. À Professora Doutora Soraya Nour Sckell, da *Nova School of Law*, Universidade Nova de Lisboa, que me acolheu em 2018, com seu seminário sobre Ética e Política Pública, e me abriu as portas para um mundo mais cosmopolita. Desde então, ela tem sido uma parceira de trabalho em vários projetos, como *"Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship Without Borders"*, que me permitiram participar em diversas conferências onde apresentei e debati uma parte importante da presente tese. Eu estou muito grato por todos os seus ensinamentos, que esclareceram as minhas dúvidas e me orientaram não apenas no plano académico, mas também no plano pessoal, diante dos desafios que enfrentei ao longo deste período de pesquisa. Com muita generosidade, ela apoiou-me e incentivou-me a superá-los.

Quero expressar minha profunda gratidão ao Professor Doutor Carlos João Correia, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, por sua inestimável contribuição para a realização desta tese. Seu seminário sobre Filosofia da Arte foi um marco na minha formação académica, pois permitiu-me ampliar a minha visão sobre o problema da cultura e seus desafios. Também quero agradecer as suas publicações sobre a questão da identidade pessoal, que me inspiraram a dialogar com diferentes perspetivas e a esclarecer as minhas incertezas. Sua orientação e apoio foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Uma das maiores alegrias da minha vida foi receber a minha filha, Maria Emília do Couto Virgínia, em 2019. Ela ensinou-me muito sobre mim mesmo e sobre a humanidade e inspirou-me a ser uma pessoa melhor. Estou grato pela sua presença, que me deu um novo sentido de responsabilidade, um desafio que enfrento com entusiasmo e que me proporciona imensa felicidade. Nessa jornada, tenho a sorte de contar com a Fátima Maria Dias Ferreira do Couto, que me acompanha e me apoia nessa fase essencial na formação de nossa filha.

Meu agradecimento se estende à Ana Isabel Santos de Oliveira pela sua leitura atenta de tantos textos e pelas discussões que mantivemos, as quais contribuíram significativamente para a melhoria de muitos aspetos do meu trabalho e da minha vida. Obrigado pelo apoio, carinho e admiração ao longo desta jornada compartilhada.

Expresso minha sincera gratidão aos meus pais e irmãos, mesmo estando em Angola, por transmitirem constantemente positividade e apoio, o que foi fundamental para o sucesso da minha jornada académica. Portanto, agradeço ao meu pai João Simão Virgínia, à minha mãe Emília

Nzuzi Bento Suzana, às minhas irmãs Suzana Baca Virgínia, Virgínia João Baca, Irene Baca Virgínia, ao meu irmão Grécio Bento Dias, Suzana da Costa Jacobs e Elizabeth Calombe por todo o apoio e carinho.

Agradeço também à minha família aqui em Portugal, que desde 2015 tem tornado a minha experiência aqui mais leve e feliz. Nossas discussões e a irmandade que compartilhamos são inestimáveis. Meu agradecimento vai para João Evangelista Huvi, Adilson do Espírito Santo, André Alberto Cahango, Nilton Amaro de Manuel Will, Elias Silva e Emanuel Romão.

Expresso a minha profunda gratidão à família que me acolheu desde 2018 em seu seio. Vocês têm sido um suporte essencial na minha vida aqui em Portugal. Agradeço a Maria Manuela Horta Dias Ferreira do Couto por sua positividade e fé, ao Carlos Artur Coelho Ferreira do Couto, Humberto Dias Ferreira do Couto e Rita Maria Dias Ferreira do Couto pelo carinho e admiração.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa por me acompanharem ao longo deste período. À Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão, que desempenhou um papel fundamental na minha trajetória académica, e pelas conversas sobre o problema da cultura. Ao Professor Doutor Pedro Galvão pelos seminários sobre questões éticas. Agradeço também ao Professor Doutor José Gomes André, ao Professor Viriato Soromenho Marques, ao Professor Doutor Pedro Calafate, ao Professor Doutor Ricardo Santos e ao Professor Ricardo Mendoza-Canales pelo acolhimento no Grupo Praxis e pela organização dos seminários permanentes.

Neste momento de conclusão, quero manifestar o meu reconhecimento a toda minha família, amigos/as e aos colegas que me acompanharam nesta jornada académica na Faculdade de Letras, no doutoramento. Doutora Sara Fernandes, Doutora Moirika Requer, Doutor Rui Rego e aos colegas do Grupo Praxis do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, sou grato pelas trocas, observações e incentivo que aprimoraram o meu pensamento. Expresso a minha sincera gratidão também aos colegas do Grupo de Pesquisa *"Cosmopolitanism: justice, democracy and citizenship without borders"*, pelas discussões semanais, trabalhos e conferências, bem como pelo apoio ao longo deste tempo. Essa pesquisa foi possível graças à bolsa da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), e por isso, agradeço pelo financiamento que tornou possível todas as ponderações que pudemos discutir.

Com gratidão,

Jeovet Baca Virgínia

# RESUMO

Nesta tese, apresento uma proposta de um novo modelo linguístico que serve como fundamento para uma teoria de identidade narrativa simbólica, destacando a hibridez e multiplicidade das identidades africanas. Além disso, investigo o papel de Ernst Cassirer na problematização da identidade e como suas teorias podem enriquecer uma compreensão mais abrangente e diversificada das identidades culturais. Argumento que a identidade narrativa simbólica é uma manifestação da subjetividade humana que emerge da interação com outros, requerendo condições favoráveis de comunicação, participação e valorização das diferenças.

Analiso o papel da linguagem na formação da identidade narrativa, considerando tanto o diálogo interno quanto externo com outros indivíduos. Para isso, recorro às abordagens teóricas de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, os quais concebem a linguagem como um fenómeno cultural, social e político. Segundo essa perspectiva, Cassirer e Taylor argumentam que a linguagem é um instrumento de mediação nas sociedades plurais, ressaltando a importância da liberdade e do reconhecimento na construção da identidade. Por outro lado, Mbembe oferece uma visão crítica sobre a influência do pensamento ocidental na configuração das identidades africanas, as quais são caracterizadas como híbridas.

Demonstro também como esses três pensadores contribuíram para uma teoria da identidade narrativa, enfatizando os elementos da linguagem (tais como as formas simbólicas em Ernst Cassirer), liberdade (o afropolitanismo de Achille Mbembe) e reconhecimento (o multiculturalismo de Charles Taylor). Por meio de uma análise comparativa, revelam-se suas semelhanças, diferenças e implicações éticas, políticas e culturais para a construção de uma linguagem na identidade narrativa simbólica.

Além disso, examino outras perspectivas, como as de Axel Honneth, Kwame Anthony Appiah, e outros pensadores africanos, para aprofundar a compreensão das lutas pelo reconhecimento das identidades. Apresento a noção de como a cultura, a linguagem e o tempo moldam as identidades africanas. Portanto, esta tese busca uma compreensão mais profunda da permeabilidade das sociedades africanas à cultura ocidental, destacando as transformações resultantes para o tecido social africano. É importante destacar que essa influência é unilateral, uma vez que há resistência por parte dos antigos países colonizadores quando expostos às influências da cultura africana.

**Palavras-Chave**: Identidade Pessoal, Identidade Narrativa, Identidade Africana, Identidade Narrativa Simbólica, Multiculturalismo, Interculturalidade, Linguagem, Reconhecimento, Liberdade, Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe.

# ABSTRACT

In this thesis, I present a proposition of a new linguistic model that serves as a foundation for a theory of symbolic narrative identity, highlighting the hybridity and multiplicity of African identities. Additionally, I investigate the role of Ernst Cassirer in problematizing identity and how his theories can enrich a broader and more diversified understanding of cultural identities. I argue that symbolic narrative identity is a manifestation of human subjectivity emerging from interaction with others, needing favorable conditions of communication, participation, and appreciation of differences.

I analyze the role of language in the formation of narrative identity, considering both internal and external dialogue with other individuals. To this end, I draw upon the theoretical approaches of Ernst Cassirer, Charles Taylor, and Achille Mbembe, who conceive language as a cultural, social, and political phenomenon. From this perspective, Cassirer and Taylor argue that language serves as a mediating tool in pluralistic societies, emphasizing the importance of freedom and recognition in identity construction. On the other hand, Mbembe offers a critical view of the influence of Western thought in shaping African identities, which are characterized as hybrid.

I also demonstrate how these three thinkers contributed to a theory of narrative identity, emphasizing language elements (such as symbolic forms in Ernst Cassirer), freedom (Achille Mbembe's afropolitanism), and recognition (Charles Taylor's multiculturalism). Through comparative analysis, their similarities, differences, and ethical, political, and cultural implications for constructing a language in symbolic narrative identity are revealed.

Furthermore, I examine other perspectives, such as those of Axel Honneth, Kwame Anthony Appiah, and other African thinkers, to deepen the understanding of struggles for identity recognition. I introduce the notion of how culture, language, and time shape African identities. Therefore, this thesis aims for a deeper understanding of the permeability of African societies to Western culture, highlighting resulting transformations for the African social fabric. It is important to note that this influence is unidirectional, as resistance from former colonizing countries is encountered when exposed to African cultural influences.



**Keywords:** Personal Identity, Narrative Identity, African Identity, Symbolic Narrative Identity, Multiculturalism, Interculturality, Language, Recognition, Freedom, Ernst Cassirer, Charles Taylor and Achille Mbembe.

# ÍNDICE

**DEDICATÓRIA** ..... **I**

**AGRADECIMENTOS** ..... **II**

**RESUMO** ..... **IV**

**ABSTRACT** ..... **V**

**INTRODUÇÃO** ..... **8**

**PARTE I – O PENSAMENTO SIMBÓLICO NA OBRA DE ERNST CASSIRER** ..... **17**

**CAPÍTULO I – A RECONSTRUÇÃO DO SER HUMANO** ..... **19**

1.1 – O Ser Humano Simbólico ..... 19

1.2 – O Ser Humano Simbólico na Formação da História Pessoal e Social ..... 40

1.3 – O Ser Humano na Formação do Poder do Estado no Sistema Simbólico ..... 56

**CAPÍTULO II – A LINGUAGEM NA REALIDADE HUMANA** ..... **75**

2.1 – A Linguagem no Mundo Simbólico ..... 75

2.2 – A Língua, a Comunidade e a Cultura ..... 92

2.3 – A Linguagem e a Construção da Identidade ..... 103

**CONCLUSÃO DA PARTE I – ERNST CASSIRER E A QUESTÃO SIMBÓLICA** ..... **131**

**PARTE II – A LINGUAGEM E A IDENTIDADE NA OBRA DE CHARLES TAYLOR** ..... **144**

**CAPÍTULO I – O PROBLEMA DA FORMAÇÃO DA LINGUAGEM** ..... **146**

1.1 –A Construção da Linguagem ..... 146

1.2 – Os Contornos da Linguagem dentro da Comunidade ..... 158

1.3 – O *Self* e o Problema da Linguagem ..... 171

**CAPÍTULO II – A IDENTIDADE E A LINGUAGEM** ..... **183**

2.1 – A Construção da Identidade Narrativa como Forma de Linguagem ..... 183

2.2 -A Manifestação da Linguagem na Política do Reconhecimento ..... 200

2.3 – O Processamento da Linguagem com as Fontes Morais no Multiculturalismo e o Problema da Justiça ..... 212

**CONCLUSÃO DA PARTE II - A LINGUAGEM E A IDENTIDADE NA OBRA DE CHARLES TAYLOR** ..... **229**

**PARTE III – A REALIDADE DO MUNDO NEGRO NA OBRA DE ACHILLE MBEMBE** ..... **241**

**CAPÍTULO I – A LINGUAGEM NA RAZÃO NEGRA** ..... **243**

1.1 – A Linguagem na Construção do Ser Humano Negro e o Devir-Negro do Mundo ..... 243

1.2 – A Construção da Identidade Negra e Africana por meio da Linguagem ..... 260
1.3 – A Identificação do Outro na Política da Morte: Necropolítica ..... 274
**CAPÍTULO II - A ARTE DA DIFERENÇA: CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES SOCIAIS E O "OUTRO" ..... 287**
2.1 – A Culturalização do Outro como Inimigo ..... 287
2.2 – A Falta de Identificação do Outro na Igualdade ..... 301
2.3 – A Construção da Linguagem no Afropolitanismo ..... 316
**CONCLUSÃO DA PARTE III – A REALIDADE DO MUNDO NEGRO EM ACHILLE MBEMBE ..... 332**
**PARTE IV – A LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA – A IDENTIDADE SIMBÓLICA ..... 345**
**CAPÍTULO I – A LINGUAGEM COMO FORMA DE NARRATIVA ..... 347**
1.1 - A Linguagem como Expressão do Pensamento Simbólico ..... 347
1.2 – A Linguagem como Meio de Comunicação e Interação Social ..... 359
1.3 – A Linguagem como Instrumento de Valorização da Diferença ..... 371
**CAPÍTULO II – A IDENTIDADE NARRATIVA COMO PROJETO DE VIDA ..... 382**
2.1 – A Construção da Identidade Através da Narrativa na História e na Realidade Simbólica ..... 382
2.2 – A Identidade Narrativa como Formação do *Self* e da História Pessoal ..... 396
2.3 – O Processo de Desconstrução de Narrativas e Reavaliação das Identidades Negras e Africanas ..... 410
**CAPÍTULO III – OS DESAFIOS SOCIAIS DA IDENTIDADE NARRATIVA SIMBÓLICA ..... 429**
3.1 – A Identidade Narrativa Simbólica na Linguagem das Sociedades Modernas .. 429
3.2 – A Política de Reconhecimento e a Liberdade na Construção das Identidades Narrativas Simbólicas ..... 447
3.3 - A Narrativa Simbólica como Elemento Constitutivo da Identidade Africana ... 476
**CONCLUSÃO DA PARTE IV– A LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA – A IDENTIDADE SIMBÓLICA ..... 508**
**CONCLUSÃO GERAL DA TESE - A LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA: UM ESTUDO A PARTIR DE ERNST CASSIRER, CHARLES TAYLOR E ACHILLE MBEMBE ..... 522**
**BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL ..... 547**
**BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA ..... 550**
**ÍNDICE REMISSIVO ..... 582**

# INTRODUÇÃO

A presente tese, cujo título é *"A linguagem na construção da identidade narrativa: um estudo a partir de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe"*, tem como objetivo analisar a importância da linguagem na constituição da identidade narrativa. Partindo-se do pressuposto de que a identidade narrativa é um processo de autoconhecimento, que não se dá de forma isolada, mas que requer o diálogo, tanto interno quanto externo, com os outros, recorreu-se às reflexões de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, que entendem a linguagem como um fenómeno cultural, social e político.

O trabalho com Ernst Cassirer justifica-se por ele ser um dos pioneiros da Filosofia da Cultura, que concebe o ser humano como um agente transformador da sociedade e da realidade que o cerca, capaz de atribuir novos sentidos ao mundo. Essa perspetiva também é encontrada em Charles Taylor nos seus seguintes livros e artigos: "The Politics of Recognition" (1994); *Philosophical Papers I e II* (1985a; 1985b); *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989); *The Ethics of Authenticity* (1991); *Philosophical Papers I. Human Agency and Language* (1999); *A Secular Age* (2007), especialmente quando ele desenvolve a sua teoria sobre o multiculturalismo, na qual explora as questões da identidade, em particular a identidade narrativa, que se constrói a partir da interação entre o interior e o exterior do sujeito, e que se modifica pelas influências recebidas do meio social.

Essa abordagem relaciona-se com a crítica de Achille Mbembe ao pensamento ocidental, que teria contribuído para a formação das identidades africanas desconstruídas e híbridas, e que revela que o problema do reconhecimento não se restringe a alguns grupos sociais, mas que pode afetar a estabilidade de países e continentes inteiros.

Nesta tese, pretendo mostrar como as ideias de três pensadores, Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, podem contribuir para a elaboração de uma teoria sobre a identidade narrativa. Para isso, destaco três elementos que considero fundamentais e que aparecem nas obras desses pensadores:

- O primeiro é a linguagem, que funciona como um mediador entre os indivíduos que convivem em sociedades plurais e que buscam o diálogo intercultural;

- O segundo é a liberdade, que é um valor essencial para a construção da identidade, seja ela individual ou coletiva;

- O terceiro é o reconhecimento, que é uma condição necessária para a realização humana e que é reivindicado por muitos grupos sociais que se sentem marginalizados ou invisibilizados numa sociedade democrática.

Na minha tese proponho uma articulação entre linguagem, liberdade e reconhecimento para isso foi necessário o diálogo das obras de Ernst Cassirer, Taylor e Mbembe, e mostrar como esses três elementos elucidam a identidade narrativa como um processo dinâmico, plural e dialógico. Para tanto, será realizada uma análise comparativa das conceções desses três pensadores sobre esses temas, ao buscar destacar as semelhanças e as diferenças entre eles, bem como as consequências éticas, políticas e culturais dos seus argumentos. Com essa tese, defendo que a identidade narrativa é uma forma de expressão da subjetividade humana que se cria e se modifica através da interação com os outros, com o mundo e consigo mesmo, e que requer condições favoráveis de comunicação, participação e valorização das diferenças.

No contexto atual, a questão da identidade e seus impactos na esfera social e política é objeto de intensos debates. Nesse sentido, alguns pensadores oferecem contribuições relevantes para compreender as dinâmicas e os desafios do reconhecimento das identidades. Entre eles, destacam-se Kwame Anthony Appiah, que na sua obra *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da Cultura* (1997), analisa as relações entre cultura, identidade e universalismo; Axel Honneth, que no livro *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais* (2003a), propõe uma teoria normativa do reconhecimento baseada na intersubjetividade; Achille Mbembe, que em seus livros *Critique de la Raison Nègre* (2015b) e *Políticas da Inimizade* (2017), problematiza as formas de racialização e violência que afetam as populações negras no mundo contemporâneo. Esses pensadores, portanto, oferecem perspetivas distintas e complementares para entender as lutas por reconhecimento das identidades.

Nesta tese, discuto como as identidades são construídas e negociadas através da cultura e da linguagem, tendo como referência dois pensadores importantes: Charles Taylor e Ernst Cassirer. Taylor, em seu livro *Multiculturalismo* (1998), oferece uma análise profunda da relação entre a cultura e a linguagem, conceitos que estão presentes em outras obras suas. Cassirer, por sua vez, é um pensador que tem sido negligenciado nos debates contemporâneos sobre o multiculturalismo, mas que tem uma contribuição relevante para a compreensão das formas simbólicas que estruturam as diversas teorias antropológicas e sociais sobre o ser humano. Nessa tese, eu exploro essa contribuição e suas implicações para o estudo das identidades.

Analiso o conceito de multiculturalismo proposto por Charles Taylor, um dos principais filósofos contemporâneos a defender o reconhecimento das diferenças culturais como um valor ético e político. Para isso, tomo como referência a tese de Fabrizia Raguso, intitulada *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento. Uma leitura a partir de Charles Taylor,* na qual explora as implicações da relação entre cultura e linguagem no pensamento de Taylor. Raguso destaca que essa relação remonta à tradição de Herder, Wilhelm von Humboldt e Ernst Cassirer, mas não desenvolve essa perspetiva em profundidade (RAGUSO, 2005, p. 228). Assim, a hipótese é que o estudo mais aprofundado de Cassirer pode contribuir para uma melhor compreensão do multiculturalismo de Taylor e dos seus desafios teóricos e práticos.

Embora Cassirer seja um filósofo importante para a compreensão da cultura humana, ele é frequentemente ignorado nos debates sobre o multiculturalismo, tanto em geral quanto em relação à obra de Charles Taylor. Isso deve-se, em parte, à impressão de que Cassirer não teria nada a contribuir para esse tema, mas uma leitura atenta de sua *obra An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944) revela o contrário. Nesse livro, Cassirer explora a dimensão simbólica da cultura e as suas diversas formas de expressão, ao oferecer assim uma base filosófica para analisar e valorizar as diferenças culturais.

A obra de Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture* (2008), é uma das poucas que aborda a questão da cultura antropológica filosófica em Cassirer, um tema central para o seu pensamento. Skidelsky aponta a relevância das ideias de Cassirer para o debate sobre o multiculturalismo, mas não desenvolve essa perspetiva em profundidade, nem explora as implicações que ela teria para a relação entre cultura e linguagem na construção da identidade.

Como se pode confirmar nas obras que analisam o pensamento de Cassirer: Karl-Otto Apel (1994). *Selected Essays Volume One: Towards a Transcendental Semiotics*; Thora Lin Bayer (2001). *Cassirer´s Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*; Rudolf Carnap (1935). *Philosophy and Logical Syntax*; Carl H. Hamburg (1956). *Symbol and Reality*; Seymour W. Itzkoff (1971). *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*; John Michael Krois (1987). *Cassirer: Symbolic Forms and History*; Paul A. Schlipp (1949). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Neste trabalho, analiso como Cassirer concebe a cultura como uma forma simbólica e como isso pode contribuir para uma compreensão mais rica e plural do fenómeno cultural.

Proponho uma reflexão sobre o multiculturalismo, com foco na abordagem de Taylor, a partir da análise do papel das formas simbólicas, especialmente a linguagem, na construção da

identidade narrativa. Para isso, recorre-se à filosofia de Cassirer, que oferece uma visão ampla e dinâmica das formas simbólicas e sua relação com a cultura e o conhecimento. A partir dessa releitura de Cassirer, desenvolve-se uma reflexão original sobre o multiculturalismo, que é confrontada com a teoria multiculturalista de Charles Taylor. Assim, busca-se compreender a relação intrínseca entre a linguagem, a cultura e a construção das identidades narrativas no contexto multicultural.

Nesta releitura de Cassirer e Taylor, construi uma teoria renovada sobre o multiculturalismo e sobre o interculturalismo, que permitiu analisar os filósofos africanos como Severino Elias Ngoenha, no livro *Das independências às Liberdades* (2014), Maurice Muhata Makumba, no livro *Introdução à Filosofia Africana: Passado e Presente* (2014), Valentin-Yves Mudimbe, no livro *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (1988), e especialmente Achille Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra* (2014) e *Políticas da Inimizade* (2017). Com base nessas obras, examinou-se a construção das diversas identidades em África e os diferentes movimentos que procuraram afirmar positivamente as desconstruções que ocorreram ao longo dos séculos de colonização e escravização.

Investigo também como o ocidente exerce sua influência sobre as sociedades africanas, que são vistas como menos desenvolvidas e que precisam se adaptar ao novo paradigma da modernidade. Para isso, recorro às reflexões de Ngoenha (2014) e de Makumba (2014), que problematizam as relações entre a África e o ocidente, bem como as consequências culturais e históricas dessa interação.

Analiso como a noção de tempo homogéneo, que é própria do pensamento ocidental, entra em conflito com a diversidade das temporalidades que existem nas diferentes sociedades e culturas africanas. Assim, pretende-se mostrar que a história não é um processo linear e uniforme, mas sim um campo de disputas e contradições, que envolve diferentes perspetivas e interesses.

Compreendo igualmente como as transformações culturais que ocorrem nas sociedades africanas face à influência do colonizador, sem que isso implique a perda da sua identidade e diversidade, e como o problema da tradução tem afetado muito mais os povos que não reconhecem que os outros também podem oferecer algum contributo positivo, o que demonstra uma falta de reciprocidade. Para tanto, recorre-se aos conceitos de interculturalidade, descolonização e resistência em África, desenvolvidos por Ngoenha (2014), Makumba (2014) e Mbembe (2014; 2017). Através de uma revisão bibliográfica, examina-se como o colonizador

produziu uma narrativa histórica hegemónica e etnocêntrica, que desconsiderou ou inferiorizou as outras formas de temporalidade e de organização social presentes no continente africano.

Em seguida, abordo como as sociedades africanas respondem a essa imposição, ao procurar manter e valorizar suas tradições, saberes e expressões culturais. Por fim, indica-se os desafios e as possibilidades para uma convivência intercultural entre o ocidente e a África, que respeite as diferenças e estimule o diálogo.

O objetivo principal da tese é construir um novo modelo de linguagem para fundamentar uma teoria de identidade narrativa simbólica baseada nas filosofias das culturas, interculturalidade, reconhecimento e questões sobre a multiplicidade híbrida das identidades africanas. A hipótese desta filosofia reside a teoria de que linguagem é o meio pelo qual a identidade pessoal se constrói através dos laços sociais que se estabelecem ao longo da existência. Assim, a construção da identidade narrativa pessoal pode influenciar o desenvolvimento tanto do indivíduo quanto das sociedades e pode gerar identidades isoladas ou híbridas em relação às sociedades africanas.

O objetivo secundário desta tese consiste em desenvolver um modelo de linguagem que possa contribuir para a teoria da identidade pessoal, a partir da perspetiva narrativa e em diálogo com as ideias de Cassirer. Nesse sentido, outro objetivo daí decorrente é analisar o papel de Ernst Cassirer na discussão do problema da identidade, ao mostrar que ele não foi apenas o último filósofo da cultura, mas também um dos precursores da filosofia das culturas e suas linguagens.

A obra de Cassirer sobre a filosofia da cultura e da linguagem inspirou uma reflexão original sobre a interculturalidade e o multiculturalismo, ao enfocar a relação entre a cultura e as diferentes modalidades de linguagem (mental, oral e escrita). Além disso, propiciou um debate profícuo sobre o multiculturalismo de Charles Taylor e seus vários críticos, que pressupõe a relação intrínseca entre a linguagem, a cultura, a construção das identidades narrativas e o problema do reconhecimento.

Com base numa teoria renovada sobre o multiculturalismo e a interculturalidade, foi possível comparar as sociedades modernas ocidentais e as sociedades africanas. Assim, compreende-se as especificidades, desde as suas semelhanças e diferenças, sobre as identidades narrativas dentro destas sociedades. Além disso, reconhece-se o complexo desafio que enfrentam as sociedades em se desenvolver ao manter ou a reconstruir as suas identidades.

Ao buscar uma melhor compreensão sobre as sociedades africanas e as suas questões identitárias, este trabalho baseia-se no pensamento de Achille Mbembe e de outros pensadores africanos. Analiso como os diversos fatores internos e externos ao continente africano influenciam na construção e na preservação das identidades dos povos africanos, tanto na África quanto na diáspora (*afropolitanismo*). Além disso, pretende-se discutir como essas identidades resistem e se transformam diante dos processos históricos de colonização, escravização, descolonização, independências e globalização.

Procuro indagar sobre as questões éticas, políticas e jurídicas envolvidas no reconhecimento das identidades e das diferenças pessoais, bem como os desafios e as possibilidades do multiculturalismo e da interculturalidade na sociedade contemporânea. Para isso, utilizou-se os seguintes métodos de pesquisa filosófica.

O presente trabalho adota o paradigma qualitativo como base metodológica, pois ele permite uma análise mais crítica, dedutiva e reflexiva dos dados coletados, bem como uma maior aproximação com o objeto de estudo. O paradigma qualitativo adequa-se melhor aos objetivos da pesquisa, que visam compreender as perceções, as experiências e as significações dos sujeitos envolvidos no fenómeno investigado.

O paradigma quantitativo, por sua vez, não se mostra pertinente para esta tese, uma vez que ele se baseia em medidas numéricas e estatísticas que não captam a complexidade e a subjetividade das questões abordadas. Além disso, o método indutivo não foi utilizado com frequência nesta pesquisa, pois ele parte de observações particulares para chegar a generalizações, o que pode limitar a profundidade e a validade das conclusões de cada parte da tese.

Nesta tese, adoto uma abordagem qualitativa para investigar as seguintes questões principais:

- Como a linguagem influencia a construção da identidade?
- Qual é a importância da identidade narrativa?
- Como a cultura pode influenciar as relações dentro das sociedades?
- Como o multiculturalismo pode converter-se no interculturalismo?
- Como a tradução pode ser melhor no âmbito do problema das identidades culturais?
- Qual é a relação entre a liberdade e o reconhecimento?
- A identidade africana pode-se converter numa identidade pessoal?

- ❖ Como a identidade narrativa simbólica africana que se apresenta como híbrida, pode influenciar o desenvolvimento das sociedades africanas sem estas perderem a sua essência?

Ao decorrer da tese respondo estas questões que foram elaboradas a partir de uma revisão da literatura e de uma análise do contexto empírico em que se insere a pesquisa. Para isso, utilizou-se uma metodologia rigorosa e aprofundada, cujos procedimentos, resultados e discussões são apresentados ao longo da tese. A estrutura da tese é composta por quatro partes, que são:

- ➢ **A primeira parte é intitulada** de "O pensamento simbólico na obra de Ernst Cassirer", na qual foi apenas discutida as ideias do pensador Ernst Cassirer. No capítulo I, foram discutidas as teorias sobre a reconstrução do ser humano, abordando o conceito do ser humano simbólico, o seu papel na formação da história pessoal e social, e a influência do ser humano simbólico na constituição do poder do Estado dentro do sistema simbólico. No capítulo II, analiso "A linguagem na realidade humana" e desenvolvo as seguintes questões: a linguagem no mundo simbólico, a relação entre língua, comunidade e cultura, e a linguagem como elemento de construção da identidade. Esta parte conclui com uma síntese dos principais pontos do pensamento de Ernst Cassirer.
- ➢ **A segunda parte é intitulada** de "A linguagem e identidade na obra de Charles Taylor", foram desenvolvidos dois capítulos, o primeiro é sobre o problema da formação da linguagem, onde foram analisados tópicos sobre a construção da linguagem, os contornos da linguagem dentro da comunidade e o *self* e o problema da linguagem. O segundo capítulo aborda a identidade e a linguagem. Foram abordados os seguintes questionamentos: desde a construção da identidade narrativa como forma de linguagem, a manifestação da linguagem na política do reconhecimento e o processamento da linguagem com as fontes morais no multiculturalismo e o problema da justiça. Foi elaborada também uma conclusão onde se abordaram as principais ideias de Charles Taylor.
- ➢ **A terceira parte é intitulada** de "A realidade do mundo negro na obra de Achille Mbembe", desenvolve-se em dois capítulos. No primeiro capítulo, são levantadas questões sobre a linguagem na razão negra, exploro a construção do ser humano negro e o devir-negro do mundo, a formação da identidade negra e africana por meio da linguagem, e a identificação do outro na política da morte: a necropolítica. No segundo capítulo, desenvolvo interrogações sobre o outro, destaco a importância de abordar questões como a culturalização do outro como inimigo, a falta de identificação do outro na igualdade, e a construção da linguagem no afropolitanismo. Na

conclusão desta parte, apresento as principais linhas de pensamento de Achille Mbembe sobre o processo de descolonização, a escravatura e suas consequências, e, sobretudo, o problema da identidade africana.

- **A quarta parte é intitulada de** "A linguagem na construção da identidade narrativa – a identidade simbólica", desenvolve-se em três capítulos. O primeiro capítulo abordo a linguagem como forma de narrativa, seguindo as linhas de pensamento sobre a linguagem como expressão do pensamento simbólico, meio de comunicação e interação social, e instrumento de valorização da diferença. O segundo capítulo trato da identidade narrativa como projeto de vida, exploro a construção da identidade através da narrativa na história e na realidade simbólica, a identidade narrativa como formação do *self* e da história pessoal, e o processo de desconstrução de narrativas e reavaliação das identidades negras e africanas. O terceiro capítulo abordo os desafios sociais da identidade narrativa simbólica, desenvolvo a ideia da identidade simbólica na linguagem das sociedades modernas, a política do reconhecimento e a liberdade na construção das identidades narrativas simbólicas, e ao refletir sobre a narrativa simbólica como elemento constitutivo da identidade africana. Foi também elaborada uma conclusão desta parte, ao unir as ideias dos três pensadores discutidos ao longo da tese: Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe.

Na conclusão deste trabalho apresento as principais contribuições do pensamento de Taylor para a compreensão da identidade narrativa como uma expressão da liberdade e do reconhecimento nas sociedades multiculturais. Além disso, mostrou-se como o pensamento de Cassirer inspirou o desenvolvimento de uma teoria sobre o multiculturalismo, mas que foi superada pela proposta da interculturalidade, que considera melhores os aspetos que definem as culturas e oferece melhores soluções para os conflitos multiculturais nas sociedades formadas por diferentes povos ou por processos migratórios.

Esses diversos elementos, para Achille Mbembe, são importantes para apresentar a questão sobre o desenvolvimento da identidade africana por meio dos seus problemas antigos ou mais recentes. No entanto, essa questão não é simples nem homogénea, pois envolve diferentes perspetivas, contextos e desafios que os povos africanos enfrentam no seu passado histórico e na sua atualidade. Alguns pensadores africanos, como Kwame Appiah (1997) e Marcien Towa (2011), argumentam que a identidade africana é híbrida por sofrer ainda diversas influências ocidentais, tanto na sua cultura quanto na sua política. Essas influências, porém, não anulam a singularidade e a diversidade das expressões africanas, mas as colocam em diálogo crítico e criativo com outras tradições.

# PARTE I – O PENSAMENTO SIMBÓLICO NA OBRA DE ERNST CASSIRER

# CAPÍTULO I – A RECONSTRUÇÃO DO SER HUMANO

## 1.1 – O Ser Humano Simbólico

A filosofia é uma área do conhecimento que se dedica a estudar o ser humano, que procura compreender a sua natureza, a sua identidade e a sua relação com o mundo. Ao longo da história, diferentes conceções filosóficas foram elaboradas para definir o que é o ser humano, como por exemplo, um ser racional ou um ser simbólico. Estas conceções expressam diferentes formas de interpretar a realidade e de responder às questões existenciais, como: *Quem sou eu? De onde venho? Para onde vou?* Estas questões exigem uma reflexão pessoal e profunda, que pode levar ao auto-conhecimento.

O ser humano, ao buscar compreender o sentido da sua existência, não se limita a olhar para o seu exterior, pois, embora os outros tenham um papel importante na sua inserção social e no mundo, é no seu interior que reside a aspiração de se conhecer melhor; e, assim, ele se depara com o desejo de explorar as suas próprias capacidades e o que o cerca; ou seja, o potencial da descoberta, da transformação e do progresso.

Ao refletir sobre a natureza humana, tão complexa, que não apresenta dois seres humanos iguais na sua essência, e sobre os esforços que a ciência fez para estudar esta natureza, chega-se a conclusões desastrosas, por apresentarem soluções para todos os problemas da humanidade, esquecendo a sua individualidade. Esta individualidade humana faz com que as respostas encontradas pelas questões existenciais sejam únicas e autênticas.

No artigo “Personal Identity and Human Nature”, Carlos João Correia aborda uma das questões mais debatidas na filosofia contemporânea: a identidade pessoal. Segundo Correia, este tema envolve dois aspetos distintos, mas relacionados: um epistemológico e outro metafísico. O aspeto epistemológico, que remonta a Locke, diz respeito ao critério que permite afirmar que se é a mesma pessoa ao longo do tempo, apesar das mudanças que se sofre. O aspeto metafísico refere-se à natureza essencial, ou seja, àquilo que define o ser humano como pessoa. Correia argumenta que estes dois aspetos estão intimamente ligados, pois a conceção de pessoa depende da forma como se percebe e se reconhece como seres contínuos e distintos dos demais (CORREIA, 2019, p. 140).

A identidade pessoal é um problema da natureza humana, pois cada indivíduo é único e busca se conhecer a si mesmo. Essa busca é um processo demorado e contínuo, que envolve a

pergunta: *Quem sou eu?* A resposta não é única, mas vai se construindo ao longo da existência. Para isso, o ser humano usa a linguagem como um elemento essencial para se expressar, comunicar suas ideias e convicções sobre a realidade, e construir uma identidade própria que o capacite a enfrentar os desafios da sociedade. A linguagem é a sua "casa", mas também o seu meio de interação com o exterior, com os outros. Nessa interação, o homem conquista as liberdades necessárias para o desenvolvimento da sua personalidade e da sua identidade pessoal.

No processo de descoberta da identidade do ser humano, muitas das definições das qualidades individuais e virtudes humanas podem ser analisadas, como é o caso da bondade, justiça, temperança, coragem. Mas definir *"O que é o homem?*[1]*"* pode manifestar-se uma empreitada muito mais complexa.

Pode-se encontrar essa dificuldade de definir o ser humano em Sócrates, que mantém infindavelmente o ideal de uma realidade objetiva, absoluta e universal. Ernst Cassirer, em *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, declara o seguinte sobre essa dificuldade encontrada em Sócrates: "O único universo que ele conhece, e ao qual todas as suas investigações se referem, é o universo humano. Sua filosofia, se houver, é estritamente antropológica" (CASSIRER, 1977, p. 20).

A dificuldade de definir o ser humano resulta da complexidade da sua constituição. Para Sócrates, foi mais fácil discutir conceitos mais objetivos, como a justiça e a bondade, do que definir o ser humano. Isto deve-se ao facto de a natureza humana ser diferente da de qualquer outro ser. É por isso que Cassirer, no seu livro *"Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma Filosofia da Cultura"*, de 1977, afirma o seguinte sobre a questão de não encontrar uma definição do ser humano em Sócrates:

> Não podemos descobrir a natureza do homem da mesma maneira pela qual podemos desvendar a natureza das coisas físicas. Estas podem ser descritas em termos de suas propriedades objetivas, mas o homem só pode ser descrito e definido em termos de sua consciência, fato que origina um problema inteiramente novo insolúvel por nossos métodos usuais de investigação (CASSIRER, 1977, p. 21).

Neste ponto, posso afirmar que a dificuldade de descobrir a natureza-humana traz consigo outras consequências, entre as quais, a dificuldade de pensar num universal tão particular, que se pode construir individualmente, consoante as suas características, através da linguagem e de

[1] Um dos artigos que apresenta também essa dificuldade em definir *"Quem é o homem?",* é de Adriana Veríssimo Serrão "O que é o Homem? Introdução na Antropologia Filosófica" de 2018. Analisa dois grandes modelos de compreensão do ser humano, propostos por Max Scheler e por Ernst Cassirer, que refletem as principais questões e problemas da antropologia filosófica.

outros elementos cruciais para a formação da sua identidade. É por isso que apenas se pode ter uma visão geral do ser humano quando se convive com ele.

Esta convivência para conhecer o ser humano tem de ser feita através do pensamento dialógico ou dialético no sentido socrático. E apenas é possível quando os dois estão abertos para conhecer a verdade, que é explorada por meio da linguagem, um dos elementos essenciais para a construção e o entendimento do ser humano. Este diálogo tem de ser feito em dois sentidos: um interior e outro exterior. Como é provido da razão, este elemento distingue-o dos demais seres existentes na natureza, e, por não nascer determinado para algum tipo de função na natureza, ele vai construir e dar sentido à sua existência ao desempenhar muitos papéis para o seu desenvolvimento pessoal e do seu meio social.

Para Cassirer, a primeira resposta que se pode dar à pergunta *"O que é o homem?",* "é uma criatura que está sempre a buscar-se - ela precisa examinar cuidadosamente suas condições em cada momento de sua existência. Neste exame, nesta atitude crítica em relação à vida humana, está o verdadeiro valor da vida humana" (CASSIRER, 1977, p. 22).

A reflexão é também uma das condições necessárias para a afirmação de uma identidade que é construída através do diálogo e isso manifesta-se devido à razão que existe em cada ser humano, pois, ao ser feita uma pergunta racional, pode dar-se uma resposta racional. O processo de busca por uma resposta racional envolve não apenas a aquisição de conhecimento, mas também o reconhecimento de uma moral que pode ser questionada e avaliada internamente a partir das suas consequências. Essa moral orienta as ações e decisões do ser humano diante dos desafios e dilemas que enfrenta em sua vida. Com isso, Cassirer afirma que "é por esta faculdade fundamental, por esta faculdade de dar uma resposta a si mesmo e aos outros, que o homem se torna um ser 'responsável', um indivíduo moral" (CASSIRER, 1977, p. 22).

Posso afirmar que o ser humano não se limita a existir, sobreviver e conservar a sua espécie, mas também tem a capacidade de refletir sobre o seu papel no mundo e sobre as implicações das suas ações na transformação social. Essa capacidade implica uma "responsabilidade" que o diferencia dos animais irracionais, que agem por instinto e que visam apenas dois objetivos essenciais: a sobrevivência e a manutenção da sua espécie. Portanto, o ser humano, sendo moral e racional, deve apresentar um comportamento condizente com essa "responsabilidade", que exige uma postura crítica e consciente diante dos desafios da sociedade.

James Rachels no seu livro "*Elementos de Filosofia Moral*", apresenta a questão fundamental da ética: "*Como devemos viver?*" Esta pergunta, que exprime o anseio humano por

uma vida moralmente boa, tem sido abordada por diversas teorias ao longo da história da filosofia. A ética é um esforço para compreender racionalmente a natureza da moralidade e as exigências que ela impõe aos seres humanos. A questão sobre como devemos viver é relevante para a construção de uma sociedade que respeite as necessidades de cada um, ou seja, uma sociedade mais justa e equilibrada. No entanto, a imposição de ideologias que pretendem dar uma resposta única e universal a essa questão tem gerado muitos conflitos e violências ao longo da história da humanidade. Por isso, é preciso procurar uma resposta mais subjetiva e pessoal, que tenha em conta a singularidade de cada indivíduo e a sua identidade (RACHEL, 2012, p. 13)

O ser humano no mundo é um tema complexo e fascinante, que envolve diversos aspetos da sua identidade pessoal. Um desses aspetos é o biológico, que se refere à influência do cérebro e de outros órgãos na formação da personalidade, da memória e das emoções. O cérebro é um órgão extraordinário, que pode processar uma grande quantidade de informações e armazenar as recordações de quase todas as fases da nossa vida. A biologia, portanto, é uma ciência fundamental para compreender o ser humano, mas não é a única. A filosofia e a psicologia também contribuem para o estudo da identidade pessoal, ao abordar questões como a consciência, a liberdade, a ética e a felicidade. Além disso, é preciso considerar uma das maiores transformações que afetou o conhecimento existencial do ser humano: a evolução[2] das espécies, que nos mostra a nossa origem e o nosso destino como parte da natureza.

Com a evolução da ciência moderna, muitas teorias foram surgindo a fim de explicar a origem da humanidade e a biologia teve um papel fundamental nessa discussão através das descobertas de Charles Darwin com a publicação do livro *Sobre a Origem das Espécies* em 1859:

> A partir deste momento parece definitivamente fixado o verdadeiro carácter da filosofia antropológica. Depois de um sem-número de tentativas infrutíferas, a filosofia do homem pisa, afinal, terreno firme. Já não precisamos entregar-nos a especulações vãs, pois não estamos à cata de uma definição geral da natureza ou da essência do homem. Nosso problema se resume em reunir as provas empíricas que a teoria geral da evolução colocou à nossa disposição, farta e ricamente (CASSIRER, 1977, p. 39).

Esta era uma convicção partilhada entre os cientistas e filósofos do século XIX. Nesta obra estavam "contidas" as respostas que eles vinham a pesquisar acerca do surgimento do ser humano e da sua evolução. As ideias do livro foram partilhadas por muitos pensadores que as viam como a chave para responder a perguntas da humanidade. Contudo, para Cassirer, a

[2] Um dos livros atuais que aborda sobre a evolução humana é de Yuval Noah Harari (2014). "*Sapiens. A Brief History of Humankind"*. Neste livro, Harari explora os principais acontecimentos e transformações que moldaram a trajetória da nossa espécie, desde as origens ancestrais até os desafios atuais. Harari apresenta uma análise crítica e original sobre os aspetos culturais, sociais, políticos, económicos, ecológicos e éticos que caracterizam a história humana.

interpretação dos factos empíricos da evolução fez com que muitos pensadores começassem a refletir sobre a interpretação teórica desses factos. Isto porque

> A interpretação não era determinada, num sentido sem ambiguidades, pela própria prova empírica, mas por certos princípios fundamentais que tinham um carácter metafísico positivo. Embora raras vezes reconhecido, o modelo metafísico do pensamento evolutivo era uma força motivadora latente (CASSIRER, 1977, p. 40).

No livro de Giovanni Reale e de Dario Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média* (1990), apresentam que a teoria de evolução não era uma ideia totalmente nova no pensamento filosófico. Pode-se encontrar alguns indícios no pensamento de alguns pré-socráticos, como em Anaximandro, que imagina a forma da terra como cilíndrica e que ficaria suspensa sem ser sustentada por nada. A terra permanece firme por causa da igual distância de todas as partes por uma espécie de equilíbrio de forças e com a influência do sol, deveriam nascer do elemento líquido os primeiros animais, de estrutura elementar, dos quais pouco a pouco ter-se-iam desenvolvido os animais mais complexos. É deste pensamento que decorre a "modernidade" da ideia de que a origem da vida tenha ocorrido com animais aquáticos e, em consequência, o brilhantismo da ideia de evolução das espécies vivas (embora concebida de modo extremamente primitivo), mas suficiente para mostrar todo o caminho que o *logos* já havia avançado para além do mito. O termo que Anaximandro usa para a construção do seu pensamento é o *a-peiron*, que significa aquilo que é privado de limites, tanto externos (ou seja, aquilo que é infinito espacialmente e, portanto, quantitativamente) como internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado) (REALE; ANTISERI, 1990, p. 31-34).

Quando Charles Darwin publica a sua obra em 1859 *A Origem das Espécies*, provoca uma mudança de paradigma na maneira como se estudava o ser humano, os outros animais e as plantas. O ser humano foi retirado do "trono" central da criação do mundo e seria apenas o resultado da evolução de milhões de anos a partir de um antepassado comum com os grandes símios. Isso para época era uma notícia histórica. Antes de Darwin publicar a primeira edição do livro, apresentou um manifesto intitulado: *"*Notícias históricas: Sobre a evolução das opiniões sobre a origem das espécies antes da publicação da primeira versão em inglês desta obra", que faz parte da edição presente da obra *A Origem das Espécies* de 2011. Darwin afirmou o seguinte:

> Proponho-me noticiar a largos traços o progresso da opinião relativamente à origem das espécies. Até há bem pouco tempo, a maior parte dos naturalistas supunha que as espécies eram produções imutáveis criadas separadamente. Numerosos sábios defenderam habilmente esta hipótese. Outros, pelo contrário, admitiam que as espécies provinham de formas preexistentes por intermédio de geração regular. Pondo de lado as alusões que, a tal respeito, se encontram nos autores antigos, Buffon foi o primeiro que, nos tempos modernos, tratou este assunto de um modo essencialmente científico. Todavia, as suas opiniões variavam muito de época em época, e não trata nem das

> causas, nem dos meios de transformação da espécie, é inútil entrar aqui em maiores minudências a respeito dos seus trabalhos (DARWIN, 2011, p. 09-10).

Um dos precursores da teoria da evolução moderna foi Lamarck, que, abordou esse assunto sério na sua obra de 1809, *Philosophie Zoologique,* e em 1815, *Historie Naturelle des Animaux sans Vertèbres.* Ele vai sustentar nessas obras a doutrina de que todas as espécies, incluindo o próprio ser humano, derivam de outras espécies. Neste sentido, Darwin afirma sobre Lamarck que "foi ele o primeiro quem prestou à ciência o grande serviço de declarar que toda a alteração no mundo orgânico, bem como no mundo inorgânico, é o resultado de uma lei, e não uma intervenção miraculosa" (DARWIN, 2011, p. 10). Nessa lei de desenvolvimento progressivo, na qual todos os organismos tendem ao aperfeiçoamento, Lamarck explica a existência atual dos organismos muito simples pela geração espontânea.

Aristóteles foi um dos primeiros filósofos a propor uma teoria da evolução. No entanto, sua teoria era muito diferente da que foi desenvolvida por Charles Darwin e outros cientistas modernos. Para Aristóteles, a evolução era um processo de realização de uma forma ou essência pré-existente, que determinava o potencial e o propósito de cada ser vivo. Já para os pensadores modernos, a evolução é um resultado de variações aleatórias e seleção natural, que não pressupõem nenhum plano ou finalidade. Portanto, a teoria de Aristóteles tinha um caráter mais formal e teleológico, enquanto a teoria moderna tem um caráter mais material e causal.

No pensamento de Cassirer, sobre Aristóteles afirma o seguinte:

> Aristóteles estava convencido de que, para compreender o plano geral da natureza, as origens da vida, as formas inferiores precisavam ser interpretadas à luz das formas superiores. Em sua metafísica, em sua definição da alma como "a primeira realização de um corpo natural potencialmente dotado de vida", a vida orgânica é concebida e interpretada em termos de vida humana; seu carácter teleológico se projeta em todo o domínio dos fenómenos naturais. Na teoria moderna, inverte-se a ordem: as causas finais de Aristóteles são caracterizadas como mero "*asylum ignorantiae"*. Um dos principais escopos da obra de Darwin foi libertar o pensamento moderno da ilusão das causas finais. Precisamos buscar compreender a estrutura da natureza orgânica somente pelas causas materiais, pois, do contrário, não poderemos compreendê-la (CASSIRER, 1977, p. 40).

Para Cassirer, as causas materiais no pensamento aristotélico pertencem às causas "acidentais". Com o aprofundamento de seu pensamento nota-se que, para Aristóteles, existe uma impossibilidade de se compreender os fenómenos da vida pelas causas acidentais e que a teoria moderna aceita isso com a maior normalidade, isso porque, para Cassirer, "os pensadores modernos sustentaram que, depois de inúmeras e baldadas tentativas anteriores, conseguiram explicar, claramente, a vida orgânica com simples produto de câmbio" (CASSIRER, 1977, p. 41). Essas mudanças acidentais que ocorrem na vida de todos os organismos são suficientes para

explicar a gradativa transformação que conduz das formas mais simples de vida encontradas num protozoário às formas mais elevadas e complexas.

Para entender melhor a posição de Aristóteles sobre a sua teoria evolutiva, existe a necessidade de entrar em contato com a sua obra *Physicae Auscultaciones* traduzida por *Física I-II* (Aristóteles, livro. II, cap. VIII, 198b: 16), neste sentido, depois de perceber que a chuva não faz o trigo crescer, assim como a chuva não destrói o trigo quando um agricultor bate o trigo na plataforma de debulha, ele aplicou o mesmo argumento aos organismos e acrescentou:

> Por conseguinte, o que impediria que também as partes na natureza se comportassem desse modo – por exemplo, que, por necessidade, os dentes dianteiros se perfaçam agudos, adaptados para dividir, e os molares se perfaçam largos e úteis para aplainar o alimento, uma vez que não teriam vindo a ser em vista disso, mas antes assim teria coincidido? Semelhantemente, também para as demais partes, em todas nas quais se julga encontrar o *em vista de algo*. Assim, no domínio em que absolutamente tudo tivesse sucedido por concomitância como se tivesse vindo a ser em vista de algo, as coisas ter-se-iam conservado na medida em que se teriam constituído de maneira apropriada por espontaneidade, mas teriam perecido e pereceriam todas as coisas que não teriam vindo a ser desse modo (ARISTÓTELES, 2009, p. 57, 198b: 16).

Pode ser feita uma crítica a esta passagem de Aristóteles, pois, apesar de esboçar os primórdios da seleção natural, onde as análises sobre a configuração dos dentes indicam quanto escassamente ele compreendia estes primórdios, segundo Charles Darwin (DARWIN, 2011, p. 09, nota nº1).

Para Aristóteles, toda a modificação e atualização é explicada através de um fim ou *telos*, porque para ele todo o progresso não é de certa forma casual. Contudo, de todas as causas que produzem uma certa ocorrência, a causa final é que determina a sua finalidade, por ser a que apresenta a melhor explicação. A alma é um dos elementos que pode explicar o princípio teleológico na teoria de Aristóteles, por ser a essência da vida, como ele afirma no livro *De Anima*:

> A alma é a causa e o princípio do corpo que vive. Estas designações são ditas em vários sentidos, mas a alma é causa, da mesma maneira, nas três acepções acima distinguidas. Assim, ela é causa enquanto aquilo de que o movimento <provém>, aquilo em vista do qual e também na qualidade de substância dos corpos animados. Que o é, de facto, enquanto substância, pois a substância é a causa do ser para todas as coisas, é evidente. Ora ser, para todos os seres vivos, é viver, sendo a alma a sua causa e princípio (ARISTÓTELES, 2010, p. 71-72, 451b:8).

Aristóteles ainda acrescenta a importância do carácter teleológico da alma, quando escreve o seguinte:

> É evidente que a alma é causa também enquanto aquilo em vista do qual: tal como o entendimento age em vista de alguma coisa, a natureza age da mesma maneira, e essa coisa é o seu fim. A alma é, nos animais, um fim desse tipo, por natureza. E que todos os corpos naturais são instrumentos da alma – tanto os dos animais como os das plantas -, de forma que existem tendo como fim a alma (ARISTÓTELES, 2010, p.72, 415b:15).

A biologia de Aristóteles foi o paradigma dominante entre os naturalistas por muitos séculos. Ele propôs uma classificação dos seres vivos baseada no grau de perfeição que eles possuíam. Em sua obra *De Anima*, ele estabeleceu uma hierarquia dos seres de acordo com o critério das potências da alma, que iam desde a função de nutrição, própria das plantas, até a faculdade racional, exclusiva do ser humano. Ele também aplicou essa hierarquia ao universo como um todo, pois os seus conceitos foram formados a partir da captação das essências dos seres por meio da experiência sensível (ARISTÓTELES, 2010, 414a: 19 – 415a: 01-13).

É necessário enfatizar um ponto importante da filosofia de Aristóteles: como a matéria e a forma participam da composição das coisas. Quando se originam de coisas individuais designadas como entidades, constituem um complexo, que ele denomina de *Sinolo* no livro *Metafísica*, no qual explica as características de unidade e totalidade adquiridas por entidades:

> O que é composto de alguma coisa, de modo que o todo constitua uma unidade, não é semelhante a um amontoado, mas a uma sílaba. E a sílaba não é só as letras das quais é formada, nem BA é idêntico a B e A, nem a carne é simplesmente fogo mais terra: de fato, uma vez que os compostos, isto é, carne e sílaba, se tenham dissolvido, não existem mais, enquanto as letras, o fogo e a terra continuam existindo. Portanto, a sílaba é algo irredutível só às letras, ou seja, às vogais e às consoantes, mas é algo diferente delas. (…) Por isso, pode-se considerar que esse algo não é um elemento, mas a causa pela qual determinada coisa é carne, esta outra é sílaba, e assim para todo o resto. E isso é a substância de cada coisa: de fato, ela é a causa primeira do ser. E dado que algumas coisas não são substâncias, e todas as que são substâncias são constituídas segundo a natureza e pela natureza, parece que a substância é a própria natureza, a qual não é elemento material, mas princípio, elemento é, ao contrário, aquilo em que uma coisa se divide e que está presente na coisa como matéria, como por exemplo, na sílaba BA as letras B e A (ARISTÓTELES, 2002, p. 363-364, Z-17, 1041b: 11-30).

Conclui-se que a matéria é simplesmente aquilo de que é feito algo. Sendo assim, são matérias as letras, o fogo e a terra. E no caso dos seres vivos, a alma é a forma e o corpo é a matéria. Além disso, pode-se transferir aos elementos simbólicos produzidos pelo ser humano, como os ferros, pedras e cimentos podem ser a matéria que o construtor reúne para realizar a forma de uma ponte. Quando não tem forma, a matéria pode ser considerada indeterminada, mas existe ainda a possibilidade para adquirir a forma. É por isso que Aristóteles dizia que a matéria totalmente desprovida de forma era inexistente de modo independente.

Aristóteles, no seu livro *Física I-II,* aborda sobre alguns pré-socráticos que defendiam a teoria da evolução das espécies, como é o caso de Empédocles, que foi conduzido pela ideia da sobrevivência dos mais aptos. Mas para Aristóteles as coisas funcionavam da seguinte forma:

> Assim, no domínio em que absolutamente tudo tivesse sucedido por concomitância como se tivesse vindo a ser em vista de algo, as coisas ter-se-iam conservado na medida em que se teriam constituído de maneira apropriada por espontaneidade, mas teriam parecido e pereceriam todas as coisas que não teriam vindo a ser deste modo, como

> Empédocles menciona os bovinos de face humana (ARISTÓTELES, 2009, p. 57, 198b: 30).

Por isso que para Aristóteles, o movimento tende a durar enquanto dure a virtualidade do ser e terminava quando ele se renovava plenamente.

Uma das passagens que esclarece a posição de Darwin sobre a evolução das espécies é quando afirma o seguinte:

> Torna-se fácil de compreender a razão por que uma espécie ou um grupo de espécies, posto que afastando-se das formas aliadas por alguns traços característicos importantes, deve, contudo, ser classificada com elas; o que pode fazer-se e se faz muitas vezes, quando um número suficiente de caracteres, por insignificantes que sejam, subsiste para revelar o laço oculto devido à união de origem. Quando duas formas extremas não oferecem um só carácter comum, basta a existência de uma série contínua de grupos intermediários, ligando-os uns aos outros, para autorizar a concluir da sua unidade de origem e reuni-los numa só classe (DARWIN, 2011, p. 506).

Este princípio de Darwin não vai apenas resumir-se nos animais, mas em todos os seres orgânicos existentes na natureza, incluindo o ser humano. Ele ainda acrescenta:

> Como os órgãos que têm uma grande importância fisiológica, por exemplo os que servem para sustentar a vida nas condições de existência mais diversas, são geralmente os mais constantes, ligamos-lhe um valor especial; mas se, num outro grupo ou numa secção do grupo, vemos estes órgãos diferir muito, atribuímos-lhes imediatamente menos importância para a classificação. Veremos em breve porque, com relação a este ponto de vista, os caracteres embriológicos têm um tão elevado valor. A distribuição geográfica pode por vezes ser empregue utilmente na regularização dos grandes géneros, porque todas as espécies de um mesmo género, habitando numa região isolada e distinta, descendem, segundo todas as probabilidades, dos mesmos pais (DARWIN, 2011, p. 506).

A maneira de simplificar as coisas sobre a origem de uma vida mais inteligente e racional, que é o ser humano, pode causar certas interrogações existenciais. Ao afirmar que a origem deste ser constituído de razão é a mesma que a de todos os outros ser vivos, até mesmo do mais ínfimo que possa existir na natureza, defende-se uma maneira de eliminar qualquer diferença com os demais seres vivos. E quando se procura igualar o ser humano através da origem das espécies parece que, ao responder à questão *"Que é o homem?"*, temos de partir do primeiro organismo vivo existente no qual a humanidade teve a sua origem, que pode ser semelhante com todos os outros seres viventes que habitam na natureza.

A teoria da evolução demonstrou que as diferentes formas de vida não estão separadas por limites rígidos e arbitrários; pelo contrário, elas fazem parte de um contínuo biológico que não admite classificações hierárquicas de superioridade ou inferioridade. Assim, a vida é uma corrente ininterrupta e diversificada, que se modifica ao longo do tempo em resposta às mudanças ambientais.

Para Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, seria necessário fazer novas perguntas para entender o ser humano, entre as quais surgiram as seguintes: *Mas será que se pode aplicar o mesmo princípio à vida humana e a toda a cultura humana? E será que o mundo cultural, como o mundo orgânico, é feito de mudanças acidentais? Não contém nele uma estrutura teleológica definida e inegável?* Com estas questões surgiu um novo problema a todos os filósofos que faziam da teoria geral da evolução o seu ponto de partida. Era necessário provar que o mundo cultural, o mundo da civilização humana, pode ser reduzido a umas poucas causas gerais, que eram as mesmas para os fenómenos físicos e para os chamados fenómenos espirituais (CASSIRER, 1977, p. 42; 1944, p. 37).

Darwin sabia que sua obra provocaria muita controvérsia, mas não tinha a intenção de persuadir certos naturalistas, que possuíam certas vivências, mas que, há muito tempo, estavam acostumados a interpretar um conjunto de factos sob uma perspetiva totalmente contrária à sua. Porque, para Darwin,

> é muito fácil ocultar a nossa ignorância em expressões tais como *plano de criação, unidade de tipo*, etc.; e pensar que nos explicamos quando apenas repetimos um mesmo facto. Aquele que tiver qualquer disposição natural a ligar mais importância a algumas dificuldades não resolvidas do que à explicação de um certo número de factos, rejeitará certamente a minha teoria (DARWIN, 2011, p. 569).

Darwin e seus colegas naturalistas desafiaram um paradigma científico ao propor a mutabilidade das espécies, uma ideia contrária ao senso comum da sua época. Em *A Origem das Espécies*, Darwin expôs factos e raciocínios que colocaram em xeque as conceções vigentes sobre a origem divina, a posição privilegiada do ser humano e a estabilidade das formas de vida. Ele sabia, contudo, que sua hipótese enfrentaria oposição e preconceito, e que seria preciso um trabalho científico criterioso e objetivo para examinar os prós e contras da questão. Por isso, ele recomendava aos futuros biólogos que manifestassem suas opiniões sobre a variabilidade das espécies, se fossem persuadidos por suas observações e experimentos, pois apenas assim a questão poderia ser elucidada e progredida (DARWIN, 2011, p. 569).

Para Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura* humana, afirma que um dos problemas que se pode ver na teoria geral da evolução é onde situar a natureza humana, o que propulsa a força oculta e põe em movimento todo o mecanismo do pensamento e vontade. O principal objetivo de todas estas teorias era provar a unidade e a homogeneidade da natureza humana, as explicações apresentadas em diversas teorias existentes eram extremamente duvidosas, diferentes entre si e contradiziam-se. Estes

pensadores, por serem empiristas, estavam decididos a apresentar factos e nada mais que factos. Mas esqueceram-se que a interpretação da prova empírica contém desde o início uma suposição arbitrária e que,

> Essa arbitrariedade se torna mais e mais manifesta à proporção que a teoria se desenvolve e assume um aspeto mais requintado e complicado. Nietzsche proclama a vontade do poder; Freud assinala o instinto sexual; Marx entroniza o instinto económico. Cada teoria se transforma num leito de *Procusto*, onde se esticam os factos empíricos para que se adaptem a um padrão preconcebido (CASSIRER, 1977, p. 44).

Para compreender o pensamento de Cassirer sobre a biologia, é preciso considerar o contexto histórico em que ele viveu. Cassirer faleceu em 1945, antes de presenciar o desenvolvimento do Neodarwinismo, uma corrente de biólogos naturalistas que emergiu entre as décadas de 1930 e 1950. Portanto, suas reflexões e críticas sobre a evolução das espécies não levaram em conta as novas descobertas e teorias desse movimento científico.

Di Mare, na obra *A Concepção da Teoria Evolutiva desde os Gregos* (2002), mostra que esse novo movimento moderno do Neodarwinismo era sustentado pela definição de espécie de Ernst Mayr, pela demonstração que a evolução não se deve à mutação de um único gene por Dobzhansky  e pela sustentação através da paleontologia, que foi demonstrada por Simpson, e dai surge a ideia que "a evolução ocorre como resultado de mutações aleatórias e contínuas triadas pela seleção natural" (DI MARE, 2002, p. 129).

A teoria sintética da evolução passa, segundo os Neodarwinistas, a ser explicada em termos de três propriedades:

1. **Multiplicação** – Os indivíduos são capazes de aumentar em número permitindo desta forma que a seleção natural possa atuar;
2. **Herança** – Os indivíduos transmitem seus caracteres aos seus descendentes;
3. **Variação** – de vez em quando os descendentes são diferentes dos pais, permitindo que a seleção natural "escolha" aqueles mais aptos (DI MARE, 2002, p. 129).

Segundo Di Mare, a variação é um fenómeno necessário, mas não suficiente, para explicar a evolução. Para que as diferenças entre os indivíduos de uma população sejam relevantes para a evolução, elas devem afetar a capacidade de sobrevivência e reprodução desses indivíduos em um determinado ambiente ou conjunto de ambientes. Assim, as variações que conferem maior adaptabilidade tendem a se propagar na população, enquanto as que conferem menor adaptabilidade tendem a desaparecer. Esse processo de seleção natural, de acordo com o Neodarwinismo, é o mecanismo básico da evolução (DI MARE, 2002, p. 130).

Com o avanço da ciência biológica na segunda metade do século XX foi inaugurada uma nova relação entre a Biologia e a Química através dos meios óticos. A Biologia dá início à era

do campo experimental da microscopia e surge a Biologia Molecular, que será um campo fértil para novas ideias, tanto no campo da ciência como no pensamento filosófico (DI MARE, 2002, 130).

Quando o geneticista George Beadle e o microbiologista Edward Tatum se uniram na década de 1950 para provarem que,

> Os bloqueios no metabolismo estavam ligados à segregação de genes que controlavam a síntese de uma enzima em particular, contribuíram para a ideia, que mais tarde se torna evidente, de que os genes determinavam a sequência em que os aminoácidos deveriam ser encontrados (DI MARE, 2002, p. 132).

O material hereditário, que determina as características dos seres vivos, começou a ser esclarecido por meio de estudos nessa área. Esses estudos revelaram a estrutura e a função das moléculas responsáveis pela transmissão e expressão das informações genéticas.

Uma das conquistas da microbiologia foi a descoberta da estrutura e da função do ADN (Ácido Desoxirribonucleico), que é uma molécula orgânica que contém o código genético de todos os seres vivos e alguns vírus e que determina as características hereditárias de cada organismo. A principal função do ADN é armazenar e transmitir as informações necessárias para a síntese das proteínas e do ARN (Ácido Ribonucleico), que é outro tipo de ácido nucleico, uma cadeia linear de nucleótidos que participa de vários processos biológicos importantes, como a codificação e a decodificação do código genético durante a tradução das proteínas, a regulação e a expressão dos genes.

Os segmentos de ADN que contêm a informação genética são denominados genes. O restante da sequência de ADN tem importância estrutural ou está envolvido na regulação do uso da informação genética. Isso apenas foi mais bem explicado quando James Watson e Francis Crick relataram a dupla hélice para o ADN em 1953, através da utilização das fotografias de raios X que foram obtidas por Maurice Wilkins, dando assim início a um período de muita atividade na biologia molecular. Para Di Mare, "com a elucidação da estrutura do DNA foi possível imaginar como ele operava para orientar a construção de outras moléculas, pois cada fita de DNA podia servir de molde para outros ácidos nucleicos como o RNA" (DI MARE, 2002, p. 134).

Nos anos de 1953 e 1963 foram feitas algumas pesquisas nas quais foi encontrada a resposta que permitiu elaborar uma explicação bioquímica completa para as proteínas; percebeu-se como uma *"codificação genética"* pode dar as *"instruções"* necessárias para a formação dos tipos corretos de moléculas. Ainda para Di Mare, "assim, foi afinal descoberto o princípio básico de como uma espécie se auto-repoduz, o que trará uma série de implicações, tanto sociais como

científicas, pois conduzirá ao desenvolvimento de uma nova técnica denominada *"engenharia genética",* graças a qual as características hereditárias podem ser enfatizadas ou suprimidas na futura prole" (DI MARE, 2002, p. 134). Por isso,

> Com a formulação da Teoria Celular a célula passa a ser considerada a unidade da vida, entretanto, hoje com o aperfeiçoamento da microscopia, da química física e da biológica esta unidade está reduzida à escala molecular. As técnicas moleculares, como a tecnologia do DNA recombinante, fazem surgir uma nova etapa no conhecimento e pensamento biológico, desde a sua utilização para desvendar os mecanismos pelos quais a hereditariedade se expressa, até, logicamente, às manipulações que podem ocorrer alterando o curso evolutivo natural dos organismos. Abre-se a discussão sobre os aspectos éticos e lógicos, envolvidos através das técnicas do DNA recombinante, o que se constitui um dos maiores temas da Biologia contemporânea (DI MARE, 2002, p. 135).

Uma das contribuições mais relevantes da biologia para o conhecimento atual, como reconheceu Charles Darwin, foi a confiança na possibilidade de mudança. Os novos naturalistas, hoje chamados de biólogos, examinam com mais objetividade os argumentos favoráveis e contrários à variabilidade ou à fixidez dos seres vivos diante da teoria da evolução proposta por Darwin (DARWIN, 2011, p. 569). É poder ver que segundo Di Mare, "a teoria da evolução hoje apoia sua observação na biologia dos animais e dos vegetais para interpretar os seus ancestrais, da mesma forma que a teoria cosmológica do *Big Bang* se apoiou na observação e estudo da física das partículas para reconstruir a história do universo" (DI MARE, 2002, p. 135).

Mesmo que a síntese moderna tenha trazido um enorme consenso sobre os princípios da evolução, ainda havia espaço para desacordos em certos pontos, principalmente sobre a elucidação do material hereditário e a sua transmissão. O invariante biológico fundamental é o ADN. O gene, definido por Mendel como a unidade inalterável da herança biológica, teve sua natureza química revelada por Oswald T. Avery, R. H. MacArthur e Macleod, e sua estrutura molecular esclarecida por James Watson e Francis Crick. Esses avanços, segundo Di Mare, "representam as descobertas mais fundamentais da história da biologia. Eles também permitem compreender melhor a teoria da evolução por seleção natural, que depende da variação e da transmissão dos caracteres genéticos" (DI MARE, 2002, p. 135-136).

O conhecimento humano, quando aplicado aos fenómenos que envolvem qualidades naturais, enfrenta um paradoxo. O ser humano é parte desse domínio natural, mas também se destaca como um exemplo de existência orgânica altamente evoluída. No entanto, a pergunta "Quem é o homem?" permanece sem uma resposta satisfatória, apesar da suposta inteligência humana. Mesmo com todo o progresso científico do nosso século, não conseguimos resolver os dilemas existenciais da nossa condição. Hannah Arendt, no livro *A Condição Humana*, explica essa dificuldade de se definir a natureza humana:

> É por isto que as tentativas de definir a natureza humana levam quase invariavelmente à construção de alguma deidade, isto é, ao deus dos filósofos que, desde Platão, não passa, a uma análise mais profunda, de uma espécie de ideia platónica do homem. Naturalmente, desmascarar tais conceitos filosóficos da divindade como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas não chega a ser uma demonstração da não-existência de Deus, e nem mesmo constitui argumento nesse sentido; mas o facto de que as tentativas de definir a natureza do homem levam tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente «sobre-humana» e é, portanto, identificada com a divindade, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de «natureza humana» (ARENDT, 2007, p. 19).

Cassirer argumenta que a modernidade enfrenta uma dificuldade em encontrar um centro que oriente as respostas sobre o ser humano, pois há uma multiplicidade de soluções para o problema do homem. Essa situação contrasta com as épocas anteriores, nas quais havia uma disciplina dominante que fornecia uma perspetiva geral e unificadora, mesmo diante das divergências individuais. Ele cita como exemplos a Metafísica, a Teologia, a Matemática e a Biologia, que em diferentes momentos históricos assumiram o papel de guiar o pensamento sobre o problema do ser humano e determinar a linha de investigação. A crise do problema se manifestou quando esse poder central se perdeu e deu lugar a uma confusão de pensamentos. (CASSIRER, 1977, p. 44; 1944, p. 39).

No pensamento de Cassirer, demonstra que o tema do ser humano é um dos mais complexos e antigos da filosofia, que não possui uma solução definitiva ou consensual. Diversas áreas do saber, como a teologia, a ciência, a política, a sociologia, a biologia e a psicanálise, buscaram tratar essa questão a partir de seus próprios pontos de vista e métodos. Porém, essas abordagens não se conciliam facilmente, pois cada uma expressa a cosmovisão e os valores do seu autor. Dessa forma, o problema da essência e natureza humana continua em aberto e desafiador (CASSIRER, 1977, p. 44-45).

Algumas ciências adotam uma abordagem mais empírica e objetiva sobre o ser humano, o que pode gerar conflitos com outras que se baseiam em uma reflexão filosófica mais profunda. Esse conflito implica um dilema teórico e também um alerta ético e cultural, pois cada perspetiva pode reivindicar sua validade e sua verdade. Diante dessa situação, é preciso definir de forma objetiva “Quem é o ser humano?” para superar esse debate longo e inconclusivo. Para isso, pode-se recorrer aos ricos materiais produzidos pela história do pensamento e buscar uma conclusão que não isole o ser humano de sua cultura e de sua natureza humana, mas que reconheça as diferenças individuais, a identidade pessoal e a natureza humana, que são os principais focos da antropologia filosófica em interação com outras ciências como psicologia, antropologia, história e neurociência.

Para responder à pergunta “Quem é o ser humano?”, é preciso reconhecer que a realidade é múltipla e diversa; ela se manifesta em uma infinidade de formas. Segundo Cassirer, “cada organismo tem seu próprio padrão e plano de existência. Todo organismo, por assim dizer, é um ser monádico. Ele tem um mundo próprio, porque tem uma experiência própria” (CASSIRER, 1977, p. 47-48). A experiência existencial do ser humano difere muito da de um cão, gato ou leão e, sobretudo, da de uma outra espécie vegetal, como uma planta ou árvore. Cada um pode ter a sua história, mas somente o ser humano é capaz de expressá-la em diferentes linguagens, como nas artes[3] e mitos.

Estas afirmações proferidas por Cassirer são baseadas nos estudos de Uexkull, que desenvolve um plano original e engenhoso do mundo biológico que procura evitar as interpretações psicológicas, mas segue um método inteiramente objetivo ou behaviorista. Para ele, a única chave para a vida animal é-nos proporcionada pelos factos da anatomia comparada, porque, se conhecermos a estrutura anatómica de uma espécie animal, pode-se possuir todos os dados necessários à reconstrução do seu modo especial de experiência. Com esse estudo, ao se basear nos dados sobre a estrutura do animal, do número, da qualidade e da distribuição dos vários órgãos dos sentidos e das condições do sistema nervoso, pode-se ter uma imagem quase perfeita do mundo interior e exterior do organismo (CASSIRER, 1977, p. 48; 1944, p. 41-42).

Mas esses elementos dos animais são os que fazem com que ele se adapte melhor ao seu habitat. No entanto, apenas o ser humano é capaz de criar condições de vida em qualquer *habitat* que ele pretende explorar e onde pretende viver. Por exemplo, hoje, com a ajuda das novas tecnologias, o ser humano cria condições até onde não existe vida.

Cassirer alerta que é necessário que se tenha uma certa atenção ao estudar certas formas de organismos. Quando se começa pelos organismos inferiores, pode-se ir progredindo até aos organismos de vidas superiores. Mas essa comparação de forma superior e inferior vai sendo eliminada aos poucos quando se progride na investigação, porque “a vida é perfeita em toda a parte; é idêntica, tanto no menor como no maior dos círculos. Todos os organismos, até a mais

[3]Um texto que também discute a relação do ser humano com a arte é **“**L'art pour L'art**”**, de Georg Simmel, apresentado por Adriana Veríssimo Serrão em **“**Georg Simmel. L'art pour L'art” de 2015**.** Nesse artigo, Adriana Serrão expõe as principais ideias de Simmel sobre a arte, inserindo-as no contexto de sua filosofia da cultura e de sua metafísica da vida. Para Simmel, a arte é um processo dinâmico e complexo, que envolve a criação, a expressão e a contemplação de formas individualizadas, que surgem do movimento incessante da realidade. A arte não se limita a uma definição única ou a uma teoria geral, pois cada obra é um evento singular, que resulta da interação entre vários polos e contextos. Ela ressalta a analogia que Simmel faz entre a arte e o organismo, como uma forma de abordar o problema filosófico da relação entre o uno e o múltiplo, sem adotar uma conceção essencialista ou substancialista do ser.

rudimentar, não só se encontram adaptados, num sentido vago *(angepasst)* ao seu meio, mas também inteiramente coordenados *(eingepasst)* com o seu ambiente" (CASSIRER, 1977, p. 48).

Segundo a teoria evolutiva de Darwin, os organismos vivos se adaptam ao seu meio ambiente e desenvolvem capacidades diferentes para sobreviver. Não há, portanto, uma hierarquia de superioridade entre as espécies, mas sim uma diversidade de formas de vida que se ajustam à sua realidade. No pensamento de Uexkull, em sua teoria, respeita essa diversidade e não trata as características dos organismos como falhas da natureza, mas como expressões de sua perfeição. Cada ser vivo possui uma estrutura própria que lhe permite executar suas tarefas com harmonia em seu *habitat*. Por exemplo, os pássaros têm asas para voar, os peixes têm guelras para respirar na água e os humanos têm mãos para manipular objetos (CASSIRER, 1977, p. 49).

Sob a influência de Uexkull, Cassirer viu a necessidade de procurar esses mesmos ensinamentos na vida humana. Por isso, colocou a seguinte questão: "Será possível utilizar o plano proposto por Uexkull para uma descrição e caracterização do mundo humano?" (CASSIRER, 1977, p. 49). Este mundo humano não é formado por uma exceção às regras biológicas que governam a vida de todos os outros organismos, mas no mundo humano encontra-se uma nova característica, que parece ser a marca que torna tudo isso diferente na vida humana, porque

> O círculo funcional do homem não foi apenas quantitativamente aumentado; sofreu também uma mudança qualitativa. O homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio. Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Esta nova aquisição transforma toda a vida humana. Em confronto com os outros animais, o homem não vive apenas numa realidade mais vasta; vive, por assim dizer, numa nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inequívoca entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, a resposta dada a um estímulo exterior é direta e imediata; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento. À primeira vista, este atraso pode parecer uma vantagem, muito discutível. Inúmeros filósofos lançaram advertências contra este pretenso progresso. "*L´homme qui médite"*, diz Rousseau, "*est un animal dépravé"*: não se aprimora, mas se deteriora a natureza humana quando ultrapassa as fronteiras da vida orgânica (CASSIRER, 1977, p. 49-50).

A posição de Rousseau sobre a natureza humana encontra-se no seu livro *O Contrato Social* no "Capítulo VIII – Do Estado Civil", no qual apresenta uma visão diferente da interpretação de Cassirer, porque segundo Rousseau "A transição do estado natural para o estado conjugal causou uma mudança considerável no homem, substituindo a justiça pelo instinto em seu comportamento, e dando ao seu comportamento a moralidade que antes lhe faltava" (ROUSSEAU, 1999, p. 25). Com o processo de todas essas mudanças, os humanos assumiram a responsabilidade pela voz, não pelos impulsos do corpo e pelo direito ao apetite. A superação do

individualismo humano na natureza obriga o homem “a proceder em concordância com outros princípios e a informar-se suas razões previamente quando ouve seus desejos” (ROUSSEAU, 1999, p. 26).

O ser humano se distingue dos outros animais pela sua capacidade racional, que lhe permite buscar soluções variadas para os desafios que a natureza lhe impõe. Essas soluções envolvem a criação de ferramentas que facilitam a sua sobrevivência e que, por vezes, podem substituir algumas das suas habilidades físicas e mentais. Nesse sentido, não existe um remédio que impeça essa transformação da ordem natural. Essa transformação é um dos fatores que diferenciam o ser humano na teoria geral da evolução das espécies, pois ele não se limita a viver a realidade dada pela natureza, mas é capaz de criar uma dimensão da realidade.

A transformação da natureza pelo ser humano deve-se ao que Hannah Arendt denomina de condição humana, mas essa conjuntura humana abrange algo mais que as situações nas quais o poder vital foi dado ao ser humano, sendo isso que

> Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados (ARENDT, 2007, p. 17).

Todas as coisas que entram espontaneamente no mundo do ser humano ou o que ele traz pelo seu esforço torna-se parte da condição humana. E este impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. É neste sentido que Arendt continua a afirmar que a objetividade do mundo, isto é, o seu caráter de coisa ou objeto, e a condição humana se complementam uma à outra. O ser humano possui uma existência condicionada; a sua existência seria impossível sem as coisas e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana (ARENDT, 2007, p. 17).

A nova dimensão da realidade que Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana,* denomina como o *sistema simbólico* torna-se uma nova referência para o ser humano. É este mundo de significado mais alargado que ele vai transformar segundo as suas crenças e ideais, usando os materiais que

encontrou, transformando a natureza para melhor o *"servir"* e que entra de acordo com o pensamento de Hannah Arendt, porque a humanidade agora não reside num cosmos meramente material, mas num mundo simbólico. E este universo é constituído pela linguagem, pelo mito, pela criação, pela arte e pela prática religiosa. Estes são os diversos meios que formam a rede simbólica, rede esta que é constituída pela experimentação humana. Para Cassirer, o ser humano vai adquirindo essa experiência no contacto com a natureza e o progresso do mundo é apenas possível desde que ele descobriu o poder de moldar a realidade e, a cada dia, pode-se ver os seus efeitos na sua interferência direta no universo e no seu meio social; tudo isto se encontra- no poder da criação de símbolos (CASSIRER, 1977, p. 50; 1944, p. 43).

Mas essa criação de símbolos pode manifestar-se num problema para o ser humano, porque não é mais dado o enfrentamento imediato com a realidade, que deixa de ser vista diretamente. E parece que a realidade física retrocede proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do ser humano e em lugar de enfrentar as próprias coisas. O ser humano, em certo sentido, está a conversar consigo mesmo; para Cassirer, "envolveu-se de tal maneira em formas linguísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial. Tanto na esfera teórica quanto na prática, a situação é a mesma" (CASSIRER, 1977, p. 50).

Posso salientar que o ser humano, nesse afastamento em relação à realidade que lhe é apresentada, já não procura responder aos problemas apresentados pela natureza (a sua existência, a criação do mundo, a sua relação com os outros seres) com as soluções naturais, mas através das suas criações e essas criações causam uma certa dependência que o podem levar a distanciar-se da primeira realidade que é apresentada pelo universo. O ser humano se destaca dos demais seres por sua capacidade de refletir sobre si mesmo e sobre a realidade que o transcende. O mundo sensível não é o limite do seu pensamento, mas o ponto de partida para a busca de respostas racionais que ampliam o seu horizonte de conhecimento.

Posso afirmar que os símbolos míticos vão representar a primeira tentativa de responder às questões que o universo coloca. E essas tentativas de resposta levam-no a melhorar cada vez mais as técnicas de desenvolvimento que adquiriu ao longo da sua evolução, quando começa a usar plenamente a sua razão, o seu cérebro, como um dos elementos essenciais para a transformação da realidade. Uma das desvantagens adquiridas ao criar esse mundo simbólico é a diminuição de confiança em si próprio. Com a criação dos mitos, o indivíduo vai dar mais importância aos seres que ele cria do que a ele próprio e todas as criações não seriam apenas o

esforço de si, mas das suas criações simbólicas. Além disso, ao fugir da realidade, vai-se diferenciar cada vez mais de outros seres vivos.

Reforço a ideia de que os elementos criados no mundo simbólico são essenciais para a construção da identidade na nova maneira de observar o mundo e a realidade circundante. Todos estes elementos criados devido ao sistema simbólico ocorrem por meio da linguagem. É através da linguagem que o ser humano nomeia as suas criações e as realidades deste universo em que está inserido. O ato de nomear dá-lhe uma sensação de controle sobre a realidade, que se manifesta principalmente nas criações no sistema simbólico. Cada vez mais o ser humano se sente parte desta realidade que o universo apresenta, mas que se separa quando cria uma segunda realidade através dos símbolos. O ser humano quer o melhor controle sobre o progresso do seu mundo, de toda a realidade existente e simbólica.

Compreendo que o ser humano vive no seio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, imerso nos seus sonhos e fantasias. Mas o que perturba e alarma não são as coisas, são as opiniões e fantasias a respeito das coisas, como afirmava Epicteto. Essas opiniões, que podem variar e que muitas vezes não se coadunam no mundo com as realidades apresentadas, tornam-se fantasias que podem levar à criação de mais mitos para responder aos mitos e à realidade. Tudo isso faz com que o ser humano continue a evoluir e aprenda sobre os seus próprios limites e sobre a realidade que o rodeia.

Segundo Cassirer no seu livro "*Linguagem e Mito"*, demonstra que o ser humano apenas vive com as coisas, na medida em que vive nas configurações por si estabelecidas, pois ele abre a realidade para si mesmo e, por sua vez, abre-se para ela, quando introduz a si próprio e ao mundo neste médium útil, no qual os dois mundos não se tocam, mas se interpenetram, porque para Cassirer, as regras estabelecidas funcionam na medida em que ele [o ser humano] é capaz de rever e reproduzir os métodos de manutenção e progressão da realidade na qual está inserido. É por isso que a realidade em si e o mundo simbólico convivem entre si através da existência do ser humano (CASSIRER, 1992, p. 24).

Com tudo isso, é possível retificar e aumentar a definição referencial do ser humano. Ernst Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, demonstra que a definição do ser humano como *animal rationale*[4]

[4] O artigo de Soraya Nour, intitulado "Um Público Crítico: A condição da Paz" de 2004c, explora as ideias de Immanuel Kant sobre o Reino dos Fins, a questão dos seres racionais e o simbólico. Nour destaca a abordagem kantiana da metafísica, que difere da filosofia tradicional ao dividir-se em metafísica da natureza e metafísica dos costumes, sendo esta última composta pela Doutrina do Direito e da Virtude. Para Kant, o princípio da moralidade

não perdeu a sua força, porque a racionalidade, com efeito, é uma característica inerente a todas as atividades humanas e é por isso que "a própria mitologia não é, pura e simplesmente, um conjunto vulgar de superstições ou de grosseiras ilusões. Não é puramente caótica, pois possui forma sistemática ou conceitual. Mas, por outro lado, fora impossível caracterizar como racional a estrutura do mito" (CASSIRER, 1977, p. 51).

É preciso compreender que a linguagem conceitual também possui uma linguagem emocional, além da linguagem lógica ou científica, existe também uma linguagem poética da imaginação. Cassirer destacou que o sistema linguístico não expressa pareceres ou ideias, mas expressa emoções e sentimentos. Vê-se que a religião "dentro dos limites da razão pura", como a concebeu e elaborou Kant, não é mais que uma simples abstração, que vai transmitir apenas a configuração ideal, a sombra de uma genuína e concreta vida religiosa (CASSIRER, 1977, p. 51; 1944, p. 44).

Os pensadores que definiram o ser humano como um *animal rationale* não eram empiristas e não tentaram oferecer uma explicação empírica da natureza humana. Nota-se que por meio desta definição expressavam antes um imperativo moral fundamental porque, para Cassirer, entende que a

> razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto, em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos definilo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar a sua diferença específica e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da civilização (CASSIRER, 1977, p. 51).

reside na razão e é deduzido do conceito universal de um ser racional. A vontade, distinguindo-se da natureza, é caracterizada pela capacidade de agir conforme princípios, tornando-se a base para os imperativos hipotético e categórico. O imperativo categórico exige que a máxima da ação seja universalmente aplicável. Kant argumenta que os seres racionais existem como fins em si mesmos, possuindo dignidade absoluta. Isso leva à formulação do segundo imperativo categórico, que instrui a tratar a humanidade sempre como fim e nunca apenas como meio. A autonomia da vontade é introduzida como o princípio de toda vontade humana, na qual o ser racional se submete à lei moral como seu próprio autor. A noção de ser racional autónomo implica o conceito de reino dos fins, uma união sistemática de seres racionais por leis comuns. Os seres racionais, ao agirem como fins em si mesmos, formam uma totalidade interligada pela lei moral, constituindo o reino dos fins. A ideia de pessoa autónoma destaca-se por sua dignidade absoluta e sociabilidade, sendo membro do reino dos fins. O imperativo categórico na forma do reino dos fins representa apenas a forma da vontade, enquanto o bem é derivado da lei moral. Kant inverte a abordagem tradicional, determinando primeiro a lei moral e, a partir dela, derivando o bem. O bem é um objeto material, a própria boa vontade, que busca sua própria perfeição e constitui a virtude. A virtude e a felicidade são integradas no soberano bem, com a virtude sendo condição incondicional da felicidade. A realização do reino dos fins na prática é vista como simbólica, pois é impossível alcançar completamente. O conceito de hipotipose simbólica é introduzido para permitir um uso empírico da ideia, proporcionando uma intermediação entre o infinito e o finito. A realização do soberano bem na experiência ocorre por analogia, simbolizando a ideia racional infinita no sensível finito. Nour conclui que, embora a razão exija a realização do soberano bem, essa realização completa é impossível na experiência. O esquema simbólico serve como uma ponte entre a ideia racional e o mundo sensível.

O pensamento de Roger Yabiku, no artigo “Introdução à Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer”, procura demonstrar que este conjunto das formas simbólicas é uma das maneiras que o ser humano tem de se auto-libertar, num processo progressivo que compreende cultura, mito, linguagem, estética e ciência. Com essa capacidade simbolizante ele distingue-se dos outros animais quando constrói um mundo próprio a partir da criação de símbolos, que se vai manifestar como a principal atividade humana e que não se pode viver sem os expressar. O ser humano é um animal simbólico, que constrói a sua existência pelas conjugações do “sensível” e do “intelectual”, que são expressas nas suas manifestações culturais, para atingir, por meio delas, a liberdade (YABIKU, 2015, p. 01).

Essa nova abertura que Cassirer faz na definição do *“homem como um animal simbólico”* faz com que se abram mais fronteiras do estudo sobre as diversas criações do ser humano e a relação entre elas. O ser humano continua a criar diversas realidades e universos e com a arte é visível que a criatividade humana não tem limites.

É por isso que Anselmo Borges, no artigo “Homem: Animal que Fala”, explana como a imaginação simbólica e a inteligência do ser humano dão abertura à reflexão, ao pensamento abstrato e ao mundo da cultura, que é composto pelo mundo poético, imaginativo, mítico, religioso, artístico, científico, matemático, filosófico. Mas é através da linguagem que o ser humano se abre ao mundo, ao ser, à história, ao que existe e ao que não existe, a diversas possibilidades, à transcendência; faz a distinção entre o bem e o mal, constrói comunidades, torna-se cada vez mais humano. E, quando se fala em linguagem, ela é um mundo e quando o ser humano tem a posse de várias línguas ele descobre mais mundos. A linguagem é um dos bens maiores da existência do ser humano; pode ser a faca de dois gumes, cria e destrói (BORGES, 2011, p. 01).

Contudo, posso afirmar que, quando o ser humano não se prende apenas nesta realidade, é muito mais fácil estudar a civilização humana através da história por ser contínua e, a cada etapa da vida social ou individual, vai descobrir-se e entender melhor o seu lugar no mundo, através do seu diálogo com o interior, da busca de uma identidade mais autêntica que o possa diferenciar ou igualar a um determinado grupo ou mesmo um outro ser humano. O símbolo pode ser a maior criação do ser humano para contar a sua história e entendê-la; na formação de várias civilizações foram construídas diversas categorias simbólicas para marcar um certo acontecimento ou uma época, como as maravilhas do mundo antigo. Mas não se pode estudar apenas esses marcos separados sem estudar a humanidade que os construiu; existe uma relação muito forte entre a evolução de uma sociedade e o ser humano deste mesmo meio social.

## 1.2 – O Ser Humano Simbólico na Formação da História Pessoal e Social

No pensamento de Ernst Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, afirma que o novo caminho aberto para o ser humano, o da civilização, traz novos desafios para a compreensão do ser humano como um ser social (CASSIRER, 1977, p. 51). A socialização é possível através de regras estabelecidas pelo indivíduo, em conjunto com os outros, para uma convivência mais pacífica e justa. Ao longo do pensamento político surgiram várias teorias sobre como a mudança do estado natural para o estado social a partir de um contrato social.

Na ideia de Paul Strathern, no seu livro *Rousseau em 90 minutos*, a revolução científica e o iluminismo nos primeiros anos do século XVIII estavam no primórdio de enormes revoluções intelectuais e, no centro dos novos avanços tecnológicos, muitos pensadores tinham a consciência de que estavam a começar a perder o contacto consigo próprios, ao perder a noção de quem realmente eram. Rousseau surge nessa época para confrontar esta inarticulada autoconsciência e foi ele que instituiu que se deveria buscar a verdadeira natureza do ser humano que estava a perder-se (STRATHERN, 2004, p. 07).

Uma das características dos escritores do século das luzes é a desmitificação do ser humano em todas as suas formas e o levantamento de alguns questionamentos essenciais para uma melhor convivência dentro da sociedade, bem como a promoção de uma maior igualdade e liberdade. Nessa perspetiva, no artigo de Wilson Alves Paiva "A Formação do Homem no Emília de Rousseau" apresenta a ideia de Starobinski, que está contida no livro *The Invention of Liberty*, onde retrata que os homens do século das luzes não se contentavam simplesmente em experimentar o prazer proporcionado pelas obras de arte; queriam avaliar as características particulares dessas obras e situá-las na perspetiva de um plano universal de desenvolvimento da humanidade (PAIVA, 2007, p. 326).

No artigo "A Propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjectividade", Alejandra Ciriza apresenta a ideia de que antes do século XVI a legitimidade do exercício do poder político se baseava no nascimento e na tradição Este modelo de governo começa a desmoronar-se sob o peso dos acontecimentos. As influências foram a reforma protestante, a revolução inglesa, as guerras de religião e a defesa de altos privilégios que em França a nobreza continuava a exercer, contribuindo todas elas para criar um clima político e intelectual que

favoreceu o contratualismo como tentativa de codificar a ordem presente para construir outra sobre alicerces mais seguros (CIRIZA, 2006, p. 88-89).

As determinações do homem enquanto homem (pode-se incluir o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento moral) não são atributos naturais ou pré-sociais, elas resultam do processo de socialização. Para Carlos Nelson Coutinho, no seu artigo "Crítica e Utopia em Rousseau", a estipulação do contrato social não tem como meta a conservação de um mundo de indivíduos privados garantido por uma esfera pública especializada e separada, como em Hobbes[5] e Locke. Em Rousseau, a sociabilidade torna-se um elemento constitutivo imanente ao próprio indivíduo: a vontade geral e o interesse comum não se impõem ao indivíduo como algo externo, mas são uma emanação da sua própria individualidade (COUTINHO, 1996, p. 07).

O ser humano, antes da construção social, teve uma longa caminhada até à sua materialização; o presente das sociedades apenas pode ser entendido quando se estuda o passado das civilizações, mas este estudo deve ter em conta que o ser humano é a figura principal dessa história. No livro *Emílio*, Jean-Jacques Rousseau afirma o seguinte:

> É preciso estudar a sociedade através dos homens, e os homens através da sociedade: aqueles que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca compreenderão nada, nem de uma nem da outra. Começando por observar as relações primitivas, vê-se como os homens se devem sentir afectados por elas, e as paixões a que elas dão origem; vê-se que, reciprocamente, é pelo progresso das paixões que essas relações se multiplicam e se estreitam. É menos a força dos braços que a moderação dos corações, o que torna os homens independentes e livres. Aqueles que deseja pouca coisa afeiçoa-se a pouca gente; mas, confundindo sempre os nossos fúteis desejos com as nossas necessidades físicas, aqueles que fizeram destas últimas os fundamentos da sociedade humana têm sempre tomado os efeitos pelas causas e não fizeram mais do que confundir todos os raciocínios (ROUSSEAU, 1990, p. 37).

O estudo do ser humano e da sociedade é fundamental para compreender o seu contexto histórico, pois cada ser humano é único e possui uma construção simbólica que se pode diferenciar dos demais seres humanos. Essa construção depende dos hábitos e costumes da sociedade em que vive, mas também da sua própria individualidade. Além disso, as sociedades

[5] No artigo de Soraya Nour e Claus Zittel "O Historiador e o Teórico. A Historiografia de Hobbes na Teoria das Relações Internacionais" de 2003. os autores mostram como Hobbes combina análise teórica e histórica, e como uma nova interpretação de Hobbes pode contribuir para superar problemas atuais em relações internacionais. Hobbes entende as leis naturais como obrigações de foro interno (que vinculam o Soberano), racionalistas e de caráter ético (relacionadas à sociabilidade e à boa vida). Portanto, as leis naturais fornecem um critério racional e ético de conduta (isto é, o comportamento não se guia apenas por desejo e aversão). Também não se sustenta a associação de Hobbes à prudência racional, ou seja, à cooperação entre egoístas racionais no contexto do "dilema da segurança", visão elaborada hoje pela teoria dos jogos. Para Hobbes, a cooperação entre egoístas racionais não é capaz de tirá-los do estado de natureza. A prudência que sempre se adapta não pode gerar paz e ordem (a literatura sobre dissuasão nuclear ilustra como a agregação pode levar à guerra). Somente o Leviatã garante estabilidade. Pela mesma razão, não se pode concordar com a leitura liberal de Hobbes feita por Kenneth Waltz, segundo a qual não há nenhum orientador para o comportamento internacional – exceto a prudência, que Hobbes rejeita.

humanas não evoluíram da mesma forma ao longo da civilização, havendo casos de dominação e influência cultural entre as sociedades conquistadas e as conquistadoras. Assim, um novo sistema simbólico pode surgir a partir do contato entre diferentes povos e culturas.

Cassirer mostra-nos que um dos marcos da especulação filosófica começa com o conceito de existência. Quando este conceito é construído desta forma, ao contrário da diversidade das coisas existentes, a consciência desperta para a unidade da existência; neste momento surgiu uma forma filosófica específica de pensar o mundo. O problema do ser encontra-se na obra *A Filosofia das Formas Simbólicas: Primeira Parte: A Linguagem*, Cassirer afirma que existe uma dificuldade de se pensar no mundo porque ao longo do tempo a forma de refletir sobre ele estava ligada à esfera das coisas existentes e é necessário libertar e superar essa maneira de ver o mundo. Quando não se processa esta libertação, as respostas encontradas sobre o princípio e a origem, os fundamentos derradeiros de todo o ser, não são suficientes para a enunciação mais aprofundada e mais genérica do dilema (CASSIRER, 2001, p. 11).

Um dos passos dados no pensamento filosófico sobre o estudo do ser foi feito por Platão, quando se diferenciou nas perguntas propostas pelos pré-socráticos sobre a origem do mundo. A vantagem de Platão, seja de um ponto de vista sistemático ou histórico, é que, pela primeira vez, o pressuposto espiritual básico para a compreensão filosófica e qualquer interpretação filosófica do mundo é apresentado de maneira clara. Pode-se dizer que: "O que Platão busca em nome da «ideia», na primeira tentativa de explicar o mundo presente na escola Eleata, na escola de Pitágoras, em Demócrito; mas Platão foi o primeiro a perceber esse princípio e seu significado, e ele próprio considerou esse fato como sua principal contribuição para a filosofia" (CASSIRER, 2001, p. 12).

Cassirer encontra as referências do estudo do ser nas últimas obras de Platão, expondo com clareza a diferença entre os pensadores anteriores e ele. Para os pré-socráticos, ser entendido como uma entidade individual constitui um claro ponto de partida e, pela primeira vez, Platão considerou a existência de um problema. Ele não se preocupou em simplesmente perguntar sobre a organização, composição e estrutura desta existência. Em vez disso, levanta a questão do seu conceito e significado. E quando as pessoas comparam com precisão o rigor do seu interrogatório e requisitos, todas as teorias apresentadas acima são apenas fábulas, mitos sobre a existência. Portanto, as explicações mitológicas e cosmológicas devem ser superadas pelas explicações verdadeiras e dialéticas, não mais se limitando à simples existência da existência, mas esforçando-se para tornar visíveis o significado intelectual, o sistema e a organização teleológica (CASSIRER, 2001, p. 12-13).

De acordo com Cassirer, o conceito de existência adquire novos e mais profundos significados quando se define claramente o sentido da pergunta e o pensamento assume um valor e um caráter de princípio bem determinados. Nesse caso, o princípio não é apenas um acompanhamento ou um reflexo da existência, mas sim a sua própria forma interna que condiciona a forma interna da existência (CASSIRER, 2001, p. 13).

A existência é um conceito filosófico que se refere à condição de ser ou estar no mundo. Existir significa ter uma realidade objetiva ou subjetiva, uma identidade ou uma essência que define o que algo ou alguém é. A filosofia se ocupa de estudar as diferentes formas de compreender e explicar a existência, bem como as suas implicações éticas, estéticas e políticas.

Neste sentido posso afirmar que a construção da narrativa histórica ajuda na edificação da identidade e da condição de ser ou estar no mundo; é através da linguagem que conseguimos desvendar o problema do ser. Alguns problemas encontrados quando não se transcende as coisas existentes derivam de se pensar sobre o que se denomina essência; a substância do ser seria apenas um fragmento deste universo. Um aspeto da existência, individual, característico e reduzido, é separado e a partir dele deve-se deduzir e explicar toda a sua constituição. Na forma geral, a explicação permaneceria permanentemente enquadrada nas análogas metas de metodologias, mesmo que se possam alterar os seus conteúdos. Isto porque, para Cassirer,

> Num primeiro momento, determinado elemento sensível, uma "matéria primeva" concreta são apresentados como fundamento último da totalidade dos fenómenos; em seguida, a explicação volta-se para o domínio do ideal, e a matéria é substituída por um "princípio" puramente intelectual de dedução e fundamentação. Mas, também, este princípio, se analisado mais detidamente, flutua ainda entre o "físico" e o "espiritual". Por mais que possua o colorido do ideal, ele está, por outro lado, intimamente ligado ao mundo das coisas existentes (CASSIRER, 2001, p. 11-12).

Segundo Ernst Cassirer, a intuição artística é um domínio exclusivamente humano, que depende da capacidade de criar os elementos básicos da forma. Esses elementos são os meios pelos quais os seres humanos podem conceber e expressar formas estéticas no mundo sensível, refletindo sua visão pessoal e sua sensibilidade. No entanto, a compreensão das formas espaciais depende, em última instância, das atividades internas que as produzem e das leis que regem essa produção. Cassirer afirma que a atividade mental mais elevada e pura conhecida pela consciência é regulada por certos padrões de atividade sensível. Assim, a vida verdadeira e essencial das ideias puras apenas se revela nos reflexos coloridos dos fenómenos. O sistema de manifestação múltipla do espírito é incompreensível, a menos que se acompanhe as diferentes direções da sua força de imagem original; a essência do espírito está incorporada nele e se manifesta na configuração de materiais sensíveis (CASSIRER, 2001, p. 35).

Para Cassirer, a criação de sistemas simbólicos sensíveis, como os mitos, a arte[6] e a linguagem, expressa uma atividade espiritual pura. Esses símbolos não são meras manifestações da consciência individual, mas possuem uma objetividade e um valor próprios desde o seu surgimento. Embora as afirmações baseadas nesses símbolos possam ser questionadas pela filosofia crítica e pelo conceito de verdade que dela deriva, elas não deixam de fazer parte da essência e das características da forma básica de simbolização. Os criadores desses símbolos não apenas acreditam na sua eficácia e objetividade, mas também os consideram como o centro da realidade (CASSIRER, 2001, p. 35). O ser humano cria uma realidade através dos elementos simbólicos, mesmo que certas realidades no sistema simbólico possuam descrições subjetivas; elas podem ser estudadas objetivamente, como é o caso dos mitos, da religião e da linguagem.

Enquanto estudava história, Cassirer percebeu algumas características das primeiras manifestações ingénuas e indiscretas do pensamento linguístico e do conhecimento mitológico. Em ambos os casos, o conteúdo e o significado das coisas não são muito diferentes, mas misturados. O nome de uma coisa é inseparável da própria coisa, palavras ou imagens simples contêm um poder mágico através do qual a essência das coisas pode ser revelada. Quando se transfere o conceito real para o ideal, do material para a função, descobre-se, de facto, o cerne da legitimidade. Tal acontece porque, no desenvolvimento interior do espírito, a aquisição de símbolos representa sempre os primeiros e necessários passos para o conhecimento objetivo da essência das coisas. Mas para a consciência, o símbolo constitui a primeira etapa e a primeira prova da objetividade, já que interrompe a modificação constante do conteúdo da consciência, definindo e enfatizando algo permanentemente (CASSIRER, 2001, p. 35-36).

O conceito de símbolo tem uma origem etimológica interessante, que remonta à palavra grega que se referia a um pedaço de madeira que era partido em dois e que podia ser reunido posteriormente, permitindo assim a identificação das pessoas que possuíam cada metade. Essa ideia está presente no artigo "Arte e Representação" de Carlos João Correia, que defende que simbolizar é um ato de unificação, de junção de partes dispersas e divididas, em oposição ao que é diabólico, ou seja, aquilo que separa e fragmenta (CORREIA, 2013, p. 35).

Carlos João Correia defende que os símbolos não são realidades fixas e independentes, mas sim operações que transformam a experiência humana. Ao seguir a perspetiva de Ernst

[6] Um dos livros que discute sobre o problema da linguagem da arte é de Nelson Goodman (1984). *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols.* Nessa obra, Nelson Goodman, desenvolve uma teoria geral dos símbolos, ao abordar as relações entre arte, ciência e filosofia. Goodman defende que a arte é uma forma de comunicação simbólica, que utiliza diferentes modos de representação e expressão. Ele analisa as propriedades e funções dos símbolos artísticos, bem como os critérios de validade e interpretação das obras de arte.

Cassirer, Correia sustenta que os símbolos apenas têm significado na sua função, pois fazem parte do universo do sentido humano. Por isso, não se deve confundir um símbolo com aquilo que ele simboliza, pois isso implicaria uma atribuição mágica e irracional de sentido a algo que não o tem. Correia exemplifica esta ideia com o caso da montanha como símbolo literário na obra de Thomas Mann. Segundo ele, o que importa não é investigar as propriedades escondidas das formações geológicas, mas sim compreender como esse elemento simbólico contribui para a expressão da condição humana no mundo que o escritor criou (CORREIA, 2013, p. 36).

É por isso que, uma vez que qualquer conteúdo da consciência pertence ao passado e é substituído por outros, ele não se repetirá exatamente da mesma maneira, tendo em consideração que, uma vez que desaparece da consciência, nunca mais será o mesmo. No entanto, essa mudança constante na natureza do conteúdo da consciência opõe-se à unidade de si mesma e da sua forma. Nesse sentido, creio que a identidade não se prova pelo que dá ou possui, mas pelo que faz. Por meio dos símbolos associados ao conteúdo, ela adquire uma nova consistência e uma nova continuidade. Ao contrário das mudanças reais no conteúdo específico da consciência, os signos têm o significado ideal de persistência, porque, como Cassirer mostrou,

> Ele não é, como a simples sensação dada, algo particular e único, representando, ao invés, uma totalidade, um conjunto de conteúdos possíveis, e é em face de cada um deles que ele representa, portanto, uma primeira "universalidade". Na função simbólica da consciência, tal como ela se manifesta na linguagem, na arte e no mito, determinadas formas fundamentais invariáveis, de natureza em parte conceitual, em parte puramente intuitiva, se destacam em primeiro lugar do fluxo da consciência; a fluidez do conteúdo é substituída pela unidade da forma, fechada e permanente em si mesma (CASSIRER, 2001, p. 36-37).

Para Cassirer, o procedimento de resolução é o método que permite analisar como cada forma simbólica se constitui e se relaciona com as outras, revelando assim o desenvolvimento histórico e cultural da consciência. Nesse processo, o conteúdo que é transmitido pelo signo linguístico, pela imagem mítica ou pela obra de arte[7] é fixado na mente, sem que se perca ou se multiplique. Esse é o primeiro passo para a compreensão do mundo e de si mesmo. O signo não acrescenta ao conteúdo a que se refere, apenas o retém e o repete na sua essência. No que se refere à história evolutiva psicológica da arte, acredita-se que ela possa comprovar a existência do estágio da pura rememoração artística, que inclui a configuração do artista, apenas destacando

[7] No artigo de Carlos João Correia "O que é a arte? Esboço de uma Resposta" de 2017b, apresenta duas atitudes fundamentais nas teorias filosóficas sobre a arte: A primeira afirma que é possível definir o que caracteriza uma obra de arte; A segunda, ao contrário, recusa essa possibilidade e argumenta que só se pode estabelecer uma semelhança familiar entre as propriedades dos objetos artísticos. Diante dessa divergência, pode-se questionar se há uma definição consensual do que é uma obra de arte, e se isso seria desejável ou necessário em Filosofia. Correia defende que a busca pela definição da arte não é um mero exercício de rotulação sem sentido, mas sim um esforço para compreender a natureza e o valor da experiência estética.

certos aspetos da perceção sensível que podem existir na imagem criada pela própria memória. Deve ser lembrado que quanto mais claras as diferentes direções básicas são descritas quanto à sua energia específica, mais óbvio é o facto de que cada cópia tem como premissa o trabalho original e autónomo da consciência (CASSIRER, 2001, p. 37).

Considero que a reprodução do conteúdo em si está vinculada à produção de um signo para si mesmo; é um processo no qual a consciência age de maneira livre e independente. É por isso que o conceito de memória tem um significado mais rico e profundo, pois para Ernst Cassirer demonstra que,

> para lembrar um determinado conteúdo, a consciência deve estar antes, não apenas por meio do sentimento ou da percepção, de internalizar o conteúdo. Aqui, não basta simplesmente repetir os factos consagrados noutra época. Ao contrário, nesta repetição, é imprescindível que um novo conceito e configuração se mostrem ao mesmo tempo (CASSIRER, 2001, p. 37).

No pensamento de Cassirer, em seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, defende que a reprodução dos conteúdos simbólicos envolve um processo reflexivo crescente. Segundo ele, a consciência não se limita a perceber o conteúdo como um dado presente, mas também o projeta como um resíduo do passado, que não se extinguiu completamente. Essa relação dinâmica confere ao conteúdo e à própria consciência um significado ideal transformado, que se manifesta de forma mais nítida e elaborada, pois o mundo e a natureza da imagem se singularizam. Por isso,

> O *Eu* não apenas exerce uma atividade original formadora de imagens, como ao mesmo tempo aprende a compreendê-las cada vez mais profundamente. E é somente assim que as fronteiras entre o mundo "subjetivo" e "objetivo" se delineiam claramente. Uma das tarefas fundamentais da crítica geral do conhecimento consiste em demonstrar as leis, de acordo com as quais, mediante os métodos do pensamento científico, se realiza esta delimitação no campo puramente teórico. Ela mostra que o ser "subjetivo" e o "objetivo" não se contrapõem, desde o início, como esferas rigidamente distintas e totalmente determinadas quanto ao conteúdo, mas que, ao invés, ambos adquirem a sua determinação tão somente no processo do conhecimento. Assim, a distinção categorial entre o *"Eu"* e o *"Não Eu"* evidencia-se como uma função essencial e sempre atuante do pensamento teórico, enquanto a maneira pela qual esta função se realiza, o modo, portanto, pela qual os conteúdos do ser "subjetivo" e do ser "objetivo" se delimitam mutuamente, variam de acordo com o nível de conhecimento alcançado (CASSIRER, 2001, p. 38).

Quando se depara com a visão teórica científica do mundo, vale a pena destacar que a objetividade da experiência consiste nos seus próprios elementos constantes e necessários. No entanto, tudo isso depende dos padrões metodológicos gerais aplicados ao pensamento e à experiência, bem como da sua experiência e do conjunto de perceções teoricamente garantido.

O mundo empírico é configurado e construído de forma natural a partir da oposição entre o que é subjetivo e o que é objetivo. No entanto, essa oposição pode não resolver os problemas

de conhecimento, mas sim criar outros. Para compreender melhor essa oposição, é preciso analisá-la não apenas do ponto de vista do pensamento teórico e dos seus conceitos, mas também das suas implicações e complexidades internas.

Para Cassirer, a ciência não é o único campo que cria um mundo real e significativo para os seres humanos. A linguagem, a mitologia, a arte e a religião também o fazem, cada uma com seus próprios materiais e métodos. Esses campos não podem ser reduzidos a meras construções subjetivas, mas devem ser entendidos como expressões da existência humana, que se configura de formas diversas em cada caso. Assim, cada função simbólica tem seus próprios critérios e normas, que determinam os resultados que ela produz (CASSIRER, 2001, p. 39).

Cassirer continua a afirmar que o conceito científico de verdade e realidade não se confunde com o conceito de religião ou arte. Esses diferentes modos de compreender o mundo e o *eu*, estabelecem uma relação fundamental, singular e incomparável, que transcende a oposição entre o "interno" e o "externo", entre a existência do sujeito e a existência do objeto. Diante dessas múltiplas perspetivas e interpretações, que se entrecruzam e se contradizem, é preciso diferenciá-las com clareza e rigor, sem subordinar uma à outra. Cada uma deve ser avaliada por seus próprios critérios e exigências, não pelos de alguém mais. Somente após essa análise, podemos indagar se e como essas diversas formas de conceber o mundo e o *eu*, podem se harmonizar, sem que elas reproduzam a mesma e única realidade, mas que se complementem para constituir um todo, um sistema integrado de atividade espiritual (CASSIRER, 2001, p. 39-40).

Cassirer participa na discussão ao afirmar, na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura* humana, que "o mundo humano não é uma entidade separada nem uma realidade que só depende de si mesma. O homem vive num meio físico, que exerce constante influência sobre ele e imprime sua marca em todas as formas de sua vida" (CASSIRER, 1977, p. 316). A realidade que é apresentada ao ser humano pode ser modificada devido às suas capacidades racionais a fim de melhorar o seu meio social, ao desenvolver e aperfeiçoar as técnicas de criação do seu sistema simbólico, que podem ser constituídos de vários elementos: linguagem, mito, religião, arte. Todos estes elementos ajudam o ser humano na criação de símbolos que marcam cada civilização estudada ao longo do tempo histórico.

Existe uma diferença entre o estudo da natureza para descobrir e formular as leis da natureza que não necessitam da interferência direta do ser humano e no estudo da natureza para

a descrição de eventos do passado, presente e a possibilidade de previsão de eventos futuros que dependem do estudo dos seres humanos. Na conceção de Cassirer, no desenvolvimento do pensamento científico, o elemento antropomórfico é progressivamente deixado para segundo plano até desaparecer de toda a estrutura ideal da física. Com a história acontece de maneira muito diferente, pois ela apenas pode viver e respirar no mundo humano. Como a linguagem ou a arte, a história é fundamentalmente antropomórfica e tentar apagar-lhe os aspetos humanos seria destruir-lhe a natureza e o carácter específicos. Contudo, o antropomorfismo do pensamento histórico não representa nenhuma limitação e nenhum impedimento à sua verdade objetiva (CASSIRER, 1977, p. 300-301).

Cassirer defende que a história não consiste no conhecimento de fatos ou eventos externos, mas sim numa forma de autoconhecimento. Para isso, não se pode buscar transcender a si mesmo, superar a própria sombra; é preciso seguir o caminho inverso. Por isso, na história, o ser humano retorna constantemente a si mesmo, procura resgatar e atualizar toda a sua experiência passada. Assim, o *eu* histórico não é apenas um *eu* individual, ele é antropomórfico, não egocêntrico. De modo mais paradoxal, pode-se afirmar que a história se dedica a um "antropomorfismo objetivo". E quando se reconhece o polimorfismo da existência humana, liberta-se das singularidades e preconceitos de um momento específico e isolado. No entanto, é esse enriquecimento e ampliação do *eu* cognitivo e sensível, não o seu aniquilamento, que é o objetivo do conhecimento histórico (CASSIRER, 1977, p. 301).

Nesta tese, busco relacionar a conceção de história de Cassirer com a noção de identidade pessoal, pois acredito que a história de cada ser humano é construída a partir de sua existência e experiência. A história é fundamental para se estudar o ser humano e compreender sua personalidade e identidade. Cassirer mostra a relevância da história para o entendimento do ser humano em sua totalidade, não apenas como um ser vivo, mas como um criador de histórias. Porém, a história individual de cada ser humano não se confunde com a história universal ou de um determinado povo, pois tem suas fases. Contudo, observa-se na história da humanidade que algumas personalidades conseguiram influenciar os destinos de muitas nações e povos.

A construção histórica é uma das etapas da narração de fatos na vida de um ser humano. Ela permite falar de uma identidade pessoal, baseada na memória histórica que revela elementos fundamentais da trajetória de um indivíduo. Para conhecer-se realmente, é preciso buscar a verdade objetiva, sem falsear consciente ou inconscientemente os factos. Para isso, é necessário desapegar-se das coisas e dos acontecimentos e enxergar a sua verdadeira forma. Essa forma é a descoberta de si mesmo ao longo do tempo, através das aprendizagens que se obtêm com a

realidade que se modifica a cada dia, em função das ações que o ser humano tomou no passado e que continua a tomar no presente.

Segundo Cassirer, o pensamento histórico tem uma natureza distinta do pensamento científico, pois não se baseia apenas na busca de causas naturais ou leis universais. Mesmo que conhecêssemos todas as leis da natureza e todas as regras estatísticas que se aplicam ao ser humano, isso não seria suficiente para captar a sua singularidade e especificidade, pois o ser humano vive em um universo de símbolos que exigem uma interpretação própria. Para compreender o sentido dos símbolos, precisamos de métodos hermenêuticos, que não se confundem com os métodos das ciências naturais. A história, portanto, pertence ao domínio da hermenêutica, não ao da ciência natural (CASSIRER, 1977, p. 306).

A interpretação dos símbolos precede a coleção de factos históricos. Sem ela, a verdade histórica não pode ser desvendada. Mas, nem tudo o que o ser humano viveu em toda a sua história tem importância para chegar a essa verdade, é por isso que para Cassirer "um facto se torna historicamente importante quando repleto de consequências" (CASSIRER, 1977, p. 307).

Para Cassirer, durante a segunda metade do século XIX, alguns historiadores, como Henry Thomas Buckle no seu livro *História da Civilização na Inglaterra* e Karl Lamprecht nos doze volumes da sua *História Alemã,* revelaram esperanças miraculosas em relação à introdução de métodos estatísticos. E com o uso correto deste novo método poderia surgir uma nova era de pensamento histórico, porque, se fosse possível descrever todos os fenómenos históricos em termos estatísticos, isso seria um efeito revolucionário sobre o pensamento humano; conseguir-se-ia um bom objetivo: a existência de uma matemática da natureza humana. Esses pensadores queriam usar esses métodos no estudo da moral e da civilização, porque, se existe uma estatística sociológica ou económica, então nenhum departamento da vida humana estaria isento de regras numéricas rigorosas, que se poderiam estender a todos os campos da ação humana (CASSIRER, 1977, p. 309).

Posso afirmar que não se pode resumir a natureza humana em estatísticas, porque seria um erro. Esse método não analisa o ser humano na sua individualidade, mas apenas o vê como simples números que podem ser manipulados para chegar a conclusões gerais. Esse princípio viola por completo a forma como se tem vindo a tratar a descoberta do ser humano, mesmo na sua condição de ser inserido numa sociedade, onde há normas a serem seguidas por todos. A identidade individual não pode ser sacrificada em nome de uma estatística que tem como pretensão a uniformização das ações de todos os seres humanos.

Não se pretende negar a relevância da estatística, importante em certas áreas do conhecimento humano e que pode ser usada para auxiliar os estudos dos fenómenos sociológicos ou económicos. Cassirer, na obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, demonstra que, no campo da história, pode-se admitir certas uniformidades e a regularidade de certas ações humanas. Mas a "história não nega que estas ações, sendo como são o resultado de causas simples e gerais, que atuam sobre o agregado da sociedade, produzem certas consequências sem relação com a vontade dos indivíduos de que se compõe a sociedade" (CASSIRER, 1977, p. 310). Contudo, quando se trata de descrever historicamente um ato individual, tem de se enfrentar um problema totalmente diferente, que passa pela própria natureza do ser humano, porque os métodos estatísticos se restringem aos fenómenos coletivos. As regras estatísticas não se destinam a determinar um caso isolado, elas apenas tratam de casos coletivos.

Com isso, entendo que não se pode usar a estatística para responder às questões existenciais. Cada ser humano conhece a sua história e cada um pode apresentar respostas diferentes para questões semelhantes, o que demonstra a diversidade do pensamento de cada ser humano ao apresentar a sua história. É por isso que "a realidade da história não é uma sequência uniforme de acontecimentos, mas a vida interior do homem. Esta vida pode ser descrita e interpretada depois de ter sido vivida; não pode ser antecipada numa fórmula geral abstrata e não pode ser reduzida a um rígido plano de três ou cinco atos" (CASSIRER, 1977, p. 314).

Com essas ideias de Cassirer, compreendo que os métodos de estudo do ser humano têm de ser diferentes dos métodos usados para estudar a natureza e os fenómenos naturais, porque apresentam características diferentes, além da criação de uma realidade à parte através do sistema simbólico. O ser humano pela sua característica individualista é um destaque na sua própria história e, na construção de sua identidade, é muitas vezes influenciado pelo meio em que está inserido, no diálogo que ele mantém com o exterior e, principalmente, com o seu interior.

A história humana é complexa e dinâmica, não se reduzindo a uma sequência linear de factos ou a uma identidade fixa e acabada. Cada indivíduo tem a sua própria história, que continua a se desenvolver enquanto houver consciência e reflexão sobre ela. A identidade de cada um é construída de forma contínua, a partir da experiência vivida e das relações sociais. A diversidade de histórias e identidades individuais enriquece a sociedade e contribui para o progresso humano. Por isso, é preciso respeitar a liberdade individual de cada um para se desenvolver, se descobrir e se afirmar, sem impor ideologias coletivistas que violam essa liberdade e empobrecem a humanidade.

Segundo Cassirer, os historiadores naturalistas reconhecem que os factos históricos não se reduzem ao facto físico. Os documentos e monumentos são mais do que coisas materiais, são representações simbólicas que expressam uma ideia por trás da arquitetura. Assim,

> É evidente que todo elemento simbólico - uma construção, uma obra de arte, um ritual religioso - possui seus aspetos materiais. O mundo do ser humano não é uma realidade independente, nem uma realidade subordinada. A pessoa vive em um ambiente físico, que exerce um efeito constante sobre ela e deixa uma marca em todas as suas formas existenciais (CASSIRER, 1977, p. 316).

Uma forma de entender as produções simbólicas do ser humano, no seu universo de significados, é considerar essa influência. As criações humanas não são apenas fruto da razão ou da imaginação, mas também da emoção e da afetividade. O ser humano se expressa por meio de símbolos que revelam sua visão de mundo, sua cultura e sua identidade.

Se se olhar para a definição de ciência elaborada por Kant, segundo a qual, no sentido próprio do termo, apenas se pode denominar "ciência" um conjunto de conhecimentos cuja certeza é apodítica, pode-se concluir que não se pode falar em ciência histórica, porque todo o saber é, nesse caso, subjetivo ou histórico ou racional quando se abstrai de todo o conteúdo do saber. Porque Immanuel Kant, na *Crítica da Razão Pura*, afirma que

> O conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional, *cognitio ex principiis.* Qualquer conhecimento dado originalmente, seja qual for a sua origem, é histórico naquele que o possui, quando esse não sabe nada mais do que aquilo que lhe é dado de fora, seja por experiência imediata, ou por uma narração, ou mesmo por instrução (de conhecimentos gerais). Por isso, aquele que aprendeu especialmente um sistema de filosofia, por exemplo o de Wolff, mesmo que tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e demonstrações, assim como a divisão de toda a doutrina e pudesse, de certa maneira, contar todas as partes desse sistema pelos dedos, não tem senão um conhecimento histórico completo da filosofia wolffiana. Sabe e ajuíza apenas segundo o que lhe foi dado. Contestai-lhes uma definição e ele não sabe onde buscar outra (KANT, 2001, p. 671, A836 – B864).

Os conhecimentos que se podem adquirir ao estudar os filósofos ao longo dos tempos não fazem com que as pessoas se tornem grandes pensadores, mas apenas bons imitadores das teorias aprendidas. Kant comenta, a este propósito, que a capacidade de imitação não é a faculdade de criação, porque

> O conhecimento não resultou nele da razão e embora seja, sem dúvida, objetivamente, apenas histórico. Compreendeu bem e reteve bem, isto é, aprendeu bem e assim a máscara de um homem vivo. Os acontecimentos da razão, que são objetivamente (isto é, que originariamente podem apenas resultar da própria razão do homem), só podem também usar este nome, subjetivamente, quando forem hauridos nas fontes gerais da razão, donde pode também resultar a crítica e mesmo a rejeição do que se aprendeu, isto é, quando forem extraídos de princípios. (KANT, 2001, p. 672, A837 – B865).

Todo o saber racional é construído por meio de conceitos ou alicerçado na edificação de conceitos, sendo o primeiro denominado filosofia e o segundo denominado matemática. É por

isso que "o conhecimento pode, portanto, ser filosófico objetivo e histórico subjetivo, assim como a maioria dos discípulos e todos aqueles que nunca irão além da escola e se tornarão discípulos para toda a vida" (KANT, 2001, p. 672, A837-B865). O conhecimento matemático, não importa como seja aprendido, também pode ser considerado como conhecimento racional subjetivamente e não pode ser distinguido da mesma forma que o conhecimento filosófico, porque

> A causa reside em que as fontes de conhecimento, que só o mestre pode alcançar, apenas se encontram nos princípios essenciais e verdadeiros da razão, e, portanto, não podem ser extraídos de outra fonte pelos discípulos, nem podem ser de qualquer modo contestados e isto porque o uso da razão não se faz aqui a não ser *in concreto*, embora *a priori*, a saber, numa intuição pura e por isso mesmo infalível, excluindo toda a ilusão e todo erro. Entre todas as ciências racionais (*a priori)* só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a filosofar (KANT, 2001, p. 672, A837 – B865).

Aprender a filosofar é ter a capacidade de usar a razão com as suas devidas regras de raciocínios lógicos. Mas, quando se quer expor um saber como ciência, deve-se circunscrever primeiramente o caráter que o distingue das demais ciências ou, como Kant continua a explicitar no seu livro *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura* , essa nova ciência deve expor o que ela não tem de semelhante com mais nenhuma outra ciência, bem como o que a torna especial; "de outro modo, os limites de todas as ciências confundem-se e nenhuma delas pode ser tratada a fundo, segundo a sua natureza" (KANT, 1988, p. 23, A23). Mas esta peculiaridade consiste na diferença de objeto ou das fontes de conhecimento, de algumas ou de todas essas coisas; é sobre ela que se funda, acima de tudo, a ideia da ciência possível e do seu domínio. É por isso que,

> Em primeiro lugar, no tocante às fontes do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os seus conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência. Portanto, não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura (KANT, 1988, p. 23-24, A23-A24).

Cassirer, em sua obra *"Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana"*, defende que o nome que se dá à história não é relevante, desde que se compreenda a sua essência. A história não é uma ciência exata, mas ocupa um papel fundamental no conjunto do saber humano. O seu objetivo não é descrever uma realidade externa, mas revelar a própria condição humana (CASSIRER, 1977, p. 318).

Não há como negar que toda obra histórica de relevância contém ou sugere alguns elementos artísticos, mas isso não a transforma numa obra de ficção. Na busca da verdade, de

acordo com Cassirer, o historiador deve seguir as mesmas regras rigorosas que o cientista; deve empregar todos os métodos da pesquisa empírica, coletar todas as evidências disponíveis e examinar, sem deixar de criticar todas as fontes. Ao aplicar os métodos rigorosos, ele não pode ignorar nem omitir nenhum facto importante. No entanto, o ato final e decisivo é sempre um ato da imaginação produtiva (CASSIRER, 1977, p. 319).

Ainda segundo Cassirer, com a evolução da ciência moderna, que a torna muito mais suscetível à exigência da verdade empírica, corre-se frequentemente o risco de se perder de vista a verdade ideal das coisas e das personalidades (uma verdade ideal quando não se encontra uma verdade empírica). É necessário que haja um justo equilíbrio entre estes dois momentos, que vai depender da visão do historiador, mas que não pode ser reduzido a uma regra geral. Pode ter havido algumas alterações na consciência moderna que modificaram a proporção, mas os elementos permanecem os mesmos. No que concerne à distribuição e ao vigor das duas forças, não é difícil de notar que qualquer historiador tem a sua equação pessoal na hora de escrever sobre algum acontecimento (CASSIRER, 1977, p. 321).

Para Cassirer, há uma distinção entre a idealidade histórica e a idealidade artística. A arte é capaz de criar uma representação ideal da vida humana, por meio de uma espécie de processo alquímico que transforma a vida empírica do ser humano nas dinâmicas das formas puras. Já a história não opera dessa maneira, pois ela não transcende a realidade empírica das coisas e dos acontecimentos, mas apenas lhe confere uma nova forma ao atribuir-lhe a idealidade da memória. Ao narrar uma história, percebe-se que "a vida continua sendo um grande drama realista, com todas as suas tensões e conflitos, sua grandeza e miséria, suas esperanças e ilusões, seu espetáculo de energias e paixões. Esse drama, porém, não é apenas sentido; é intuído" (CASSIRER, 1977, p. 321). E ao contemplar esse espetáculo no espelho da história, enquanto ainda se vive nesse mundo empírico de emoções e paixões, o ser humano adquire a consciência de um sentido interior de clareza e tranquilidade, da clareza e serenidade da pura contemplação.

Existe uma mudança de sentimento ao estudar a história, porque, para Cassirer, o que em alguma época foi alegria e tristeza precisa de se converter em conhecimento. Com as ideias de Jakob Burckhardt no livro *Reflexões Sobre a História do Mundo*, Ernst Cassirer demonstra que essa transmutação acontece quando se possui uma recordação que viaja através das idades do mundo. Mas este estudo não é apenas um direito e um dever; reveste-se de uma necessidade extrema, por ser a liberdade do ser humano na própria consciência da servidão universal e na corrente das necessidades (CASSIRER, 1977, p. 322). É por isso que, "escrita é lida pela maneira

correta, a história nos eleva a esta atmosfera de liberdade no meio de todas as necessidades de nossa vida física, política, social e económica" (CASSIRER, 1977, p. 322).

A filosofia da história é uma teoria especulativa e construtiva do próprio processo histórico. Mas uma análise da cultura humana não tem necessidade de entrar na questão especulativa, deve-se propor a uma tarefa mais modesta e simples. Para proceder a esta análise é necessário determinar o lugar do conhecimento histórico no organismo da civilização humana. A história é essencial para entender esse elo da evolução do organismo dentro das sociedades em que os seres humanos se encontram. A arte e a história são os mais poderosos instrumentos que o ser humano possui para investigar a natureza humana. Com tudo isso, Cassirer no seu livro *"Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana"* escreve o seguinte:

> Que saberíamos nós sobre o homem se nos faltassem estas duas fontes de informações? Ficaríamos na dependência dos dados de nossa vida pessoal, que só nos podem proporcionar uma visão subjetiva e que, na melhor das hipóteses, nada mais são que pedações do espelho quebrado da humanidade. Na realidade, se desejássemos rematar o quadro sugerido por estes dados introspetivos, poderíamos apelar para métodos mais objetivos; realizar experiências psicológicas ou coligir dados estatísticos. Mas, apesar disto, nossa imagem do homem permaneceria inerte e sem cor, apenas encontraríamos o homem "médio" – o homem de nosso convívio cotidiano, prático e social (CASSIRER, 1977, p. 322-323).

Cassirer mostra que o homem convencional pode ser visto atrás das máscaras devido às grandes obras da história e da arte, na medida em que apresentam os traços do homem real, individual. Existe a necessidade de recorrer aos grandes historiadores, aos grandes poetas e, principalmente, aos autores trágicos, como Eurípedes ou Shakespeare, aos comediantes, como Cervantes, Molière ou Lawrence Stern, aos modernos, como Dickens ou Thackeray, Balzac ou Flaubert, Gogol ou Dostoievski. Tudo isso porque "a poesia não é uma simples imitação da natureza; a história não é uma narrativa de factos e acontecimentos mortos. A história, como a poesia, é um órgão do nosso auto-conhecimento, um instrumento indispensável à construção de nosso universo humano (CASSIRER, 1977, p. 323).

No artigo de Charles-Olivier Carbonell "O Contributo da história da historiografia", o autor defende que a nova história, surgida no século XX, representou uma rutura com o método histórico tradicional, baseado nas ciências auxiliares de interpretação e de ação, como epigrafia, paleografia, numismática, sigilografia, diplomática. Ao invés de se limitar a essas fontes e técnicas, a nova história incorporou os métodos e as perspetivas de outras ciências, como sociologia, economia, geografia, demografia, linguística, etnologia, antropologia, biologia, genética, psicanálise. Essa abertura interdisciplinar permitiu ampliar o campo de estudo da

história e renovar seus objetos e problemas. No entanto, isso também implicou uma perda de especificidade e de autonomia da história como ciência, pois ela passou a depender dos conhecimentos e das técnicas de outras áreas. Além disso, o passado deixou de ser um domínio exclusivo dos historiadores profissionais e passou a ser abordado por outros especialistas que se interessam por aspetos históricos de suas disciplinas. Carbonell reconhece que a nova história não é mais tão nova assim, pois já tem mais de meio século de existência, mas afirma que ela continua atual e relevante, pois soube se adaptar às mudanças sociais e culturais sem perder sua essência original (CARBONELL, 1988, p. 190).

### 1.3 – O Ser Humano na Formação do Poder do Estado no Sistema Simbólico

De acordo com a tradição contratualista, as sociedades modernas se originaram de vários processos de civilização que ocorreram ao longo da história. Essas sociedades, baseadas num sistema de poder coletivo, apresentavam uma maior organização social e capacidade de defesa do que o homem que vivia isolado daquela realidade. No entanto, para que essa organização fosse efetiva, foi preciso estabelecer um primeiro contrato social, que regulasse a relação de confiança entre os indivíduos e os soberanos.

Nesse contrato, o ser humano abria mão da sua liberdade natural, que era ilimitada, para obter a liberdade civil, que era limitada por leis e obrigações necessárias para uma melhor convivência na sociedade. Antes do contrato, o ser humano era senhor de tudo e possuía uma liberdade absoluta, mas o contrato social o levou a fazer um pacto com os outros seres humanos e a compartilhar o poder com um governante. Assim, ele perdia a liberdade natural e ganhava a liberdade civil, com direitos e deveres perante a sociedade.

O contratualismo é uma corrente filosófica que busca explicar a origem e a legitimidade do poder político a partir de um acordo entre os indivíduos. Essa perspetiva surge na idade moderna como uma resposta a questões como: *"De onde vem o poder político?"*, *"Como o ser humano se tornou um animal social?"*, *"Como se perdeu a liberdade natural e se ganhou a civil?"*. Essas questões revelam a preocupação dos contratualistas com a organização social e as condições de vida dos membros da sociedade.

Neste sentido, o contratualismo é uma das alternativas mais aceitáveis para a construção teórica que não se baseia na autoridade divina ou na tradição. Entre os principais pensadores contratualistas, destacam-se: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant[8] e Rawls. Cada um deles apresenta diferentes ideias sobre o modo de vida pré-contrato e o que aconteceu depois do pacto social, mas a ideia de um contrato está presente em todos eles.

De modo distinto da tradição contratualista, posso afirmar que o ser humano não é apenas um animal *racional* e *social*, capaz de manter relações com os seus semelhantes na natureza,

[8] No artigo de Soraya Nour "O Filósofo, o Político e o Público" de 2000. Nour analisa o aspeto democrático do pensamento jurídico-político de Kant, que se baseia na ideia de liberdade como autonomia. A maioria dos estudos sobre Kant se concentra na elaboração racional do seu direito público, mas há outro aspeto importante: a aplicação desse direito na prática. Para isso, Kant propõe o princípio da publicidade, que permite a transição da teoria à práxis. Esse princípio consiste na crítica pública do direito positivo, quando ele se afasta do direito racional, ou seja, do direito que o povo considera justo e que ele mesmo se daria. Nour defende que, para Kant, a crítica pública é o meio legítimo de se promover o progresso do direito, e não a revolução: "a liberdade de escrita é o único paládio dos direitos do povo".

como também um ser capaz de criar símbolos que orientam a sua vida e a de todos os outros dentro da sociedade. É neste sentido que Cassirer, na sua obra *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, acrescenta que explicar o ser humano apenas como racional não consegue abranger todos os aspetos da humanidade, isto é, as formas da vida cultural que se apresentam em toda a sua riqueza e variedade e definem o ser humano como um animal simbólico (CASSIRER, 1944, p. 44).

O ser humano se distingue dos outros animais pela sua capacidade de criar e interpretar símbolos, conforme propôs o filósofo Cassirer. Esses símbolos permitem ao ser humano construir diferentes formas de compreender e representar a realidade, que se manifestam na poesia, na mitologia, na religião, na arte, na ciência, na matemática e na filosofia. Todos esses modos de expressão simbólica se comunicam por meio da linguagem, que é o instrumento fundamental da cultura humana.

Por isso que afirmo que é na interação com a natureza que o ser humano reconhece o seu caráter simbólico e questiona o sentido da sua existência. Essas indagações levam a diversas questões existenciais, tais como: *Qual é o meu lugar no mundo? Qual é a minha identidade? Há outras realidades além desta? Posso transformar as minhas ideias em realidades?* É através do ato de questionar a natureza que o ser humano se transforma e se dá a fundamentação da cultura e de todas as diversas formas simbólicas. Nos termos de Cassirer:

> Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos (CASSIRER, 1977, p. 50).

O ser humano[9] está inserido na natureza e a partir desse ponto inicia a sua transformação para que a realidade seja melhor para a sua sobrevivência e socialização. Em alguns pontos da

[9] A história da evolução do ser humano pode também ser encontrada na obra de Yuval Noah Harari (2017) *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow.* Nesse livro, Harari, explora as possíveis consequências da revolução científica e tecnológica que o ser humano vive atualmente, e como isso pode afetar o futuro da sua espécie. Harari apresenta uma visão crítica e provocativa sobre os desafios éticos, políticos e existenciais que o ser humano enfrenta em um mundo onde a inteligência artificial, a biotecnologia e a nanotecnologia podem transformar radicalmente a sua natureza.

sua existência é capaz de imaginar coisas inexistentes no mundo real, mas isso não tira o mérito do seu desenvolvimento ao querer aproximar a natureza real no seu ideal imaginário e, através disso, começa a desenvolver a ideia de progresso e superação, uma coisa que nos diferencia muito de outros animais existentes na natureza.

Para Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura* humana, demonstra que os animais não fazem parte do mundo simbólico humano, baseando-se na distinção proposta entre o sistema linguístico proposicional e o sistema linguístico emocional. Segundo Cassirer, esse é o limite fundamental entre a realidade humana e a realidade animal, que aparece em diferentes obras de outros pensadores. Embora alguns animais possam expressar emoções e até mesmo alguns símbolos, eles não conseguem avançar do sistema linguístico subjetivo para o objetivo, da afetividade para a proporcionalidade. Assim, mesmo os macacos antropoides, que apresentam alguns modos simbólicos em seu desenvolvimento, não alcançam o nível da realidade humana (CASSIRER, 1977, p. 54-55).

Ernst Cassirer defende que há uma diferença fundamental entre sinais e símbolos, que marca a distinção entre o ser humano e os outros animais. Segundo ele, os sinais são elementos do mundo natural, que se relacionam com o ser físico, enquanto os símbolos são elementos do mundo cultural, que se relacionam com o significado humano. Ele escreve: "Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado" (CASSIRER, 1977, p. 60).

Com essa afirmação, Cassirer pode demonstrar como os seres humanos e os animais interpretam a realidade de modos distintos. O ser humano cria os seus elementos simbólicos de forma consciente; extrai da sua imaginação e concretiza na realidade e, dessa forma, as ferramentas criadas têm uma finalidade ou, em termos aristotélicos, possuem um *telos*.

Cassirer continua ao afirmar que "os sinais são «operadores» e os símbolos são «designadores». Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm um valor funcional" (CASSIRER, 1977, p. 60). Encontra-se aqui a principal distinção que separa o mundo natural dos animais e o mundo humano da cultura, porque os animais têm uma perceção do mundo através dos instintos enquanto o ser humano consegue criar um mundo próprio com os significados simbólicos que vai atribuir e através dos quais vai delinear a sua perceção de realidade.

Posso reforçar essa ideia sobre o símbolo para que possamos compreender melhor como o ser humano vai ser capaz de criar novas realidades a serem usadas dentro da sociedade e assim regulamentar a sua interação com a natureza e o mundo em geral. Porque, para Cassirer, é uma "nova característica, que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não foi apenas quantitativamente aumentado; sofreu também uma mudança qualitativa. O homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio" (CASSIRER, 1977, p. 49).

Para que essa adaptação seja possível é necessário notar que existe o sistema simbólico que muda toda a conceção de realidade no ser humano, porque "entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como sistema simbólico. Esta nova aquisição transforma toda a vida humana" (CASSIRER, 1977, p. 49). Quando o ser humano se confronta com os outros animais, demonstra que ele não vive apenas numa realidade mais vasta, vive numa nova dimensão da realidade.

As formas simbólicas são diversificadas por constituírem um sistema que é concebido por uma constante produção de significado através da dinâmica cultural. Neste sentido, Cassirer afirma que "um símbolo é não só universal, mas também extremamente variável. Posso expressar o mesmo sentido em várias línguas; e, mesmo nos limites de uma única língua, certo pensamento ou ideia podem ser expressos em termos totalmente diversos" (CASSIRER, 1977, p. 67).

Esses componentes podem ser elementos simbólicos usados dentro da política e no direito, quando se pensa numa constituição de um Estado, nos vários tipos de direitos, nas diferentes leis positivas, nos deveres do ser humano dentro da sociedade e até na própria identidade humana, porque "um símbolo humano genuíno não é caracterizado por sua uniformidade, mas por sua versatilidade. Não é rígido e inflexível, e sim, móvel" (CASSIRER, 1977, p. 67). Os símbolos têm significados que se transcendem a si próprios; quando são criados podem alargar o seu campo quase sem nenhum limite de atuação.

Os símbolos que o ser humano cria podem ser usados para organizar o conhecimento da realidade à sua volta, porque os símbolos representados não permitem a separação entre o signo e o seu objeto, por isso que o conhecimento não se resume a uma construção mental, ao invés resultando de uma capacidade dinâmica ou força para a realização da realidade, o que provoca ligação entre as ideias concebidas pelo ser humano e o seu mundo real. Esse mesmo símbolo é concebido como um meio para a criação do significado dentro do âmbito da experiência.

Na conceção de Susanne Langer, no seu livro *Filosofia em Nova Chave*, faz algumas observações interessantes sobre a questão dos signos e dos símbolos. Ela afirma o seguinte:

> É claro que uma palavra pode ser usada como signo, mas não é seu papel primário. Seu caráter *significo* precisa ser indicado por alguma modificação especial – por um tom de voz, um gesto (tal como apontar ou fitar), ou pela posição de um cartaz que apresenta a palavra. Em si, ela é um símbolo, associado a uma concepção, não diretamente a um objeto público ou evento. A diferença fundamental entre signos e símbolos é esta diferença de associação e, consequentemente, o uso pelo terceiro *participie* (*sic*), para a função de significado, o sujeito: os signos lhe anunciam seus objetos ao passo que os símbolos o levam a conceber seus objetos (LANGER, 2004, p. 71).

O ser humano é atualmente o único animal que formula uma reflexão e representação. Ele tem a consciência da realidade quando observa um certo fenómeno, ele pensa sobre esse acontecimento, é capaz de tirar conclusões que podem ser tanto subjetivas como objetivas, pode expressar-se ou não sobre esse fenómeno. Nesta perspetiva, o ser humano busca as maneiras de situar as suas conceções e entender o mundo que o circunda através de formas simbólicas, como a política, a linguagem, a religião.

Para Cassirer, o conhecimento do ser humano é, por natureza, um conhecimento simbólico. Para tal, a perceção humana necessita de símbolos, como se fossem imagens, ou de outras realidades diversas para representar o mundo à sua volta, onde o símbolo é algo que se caracteriza pela sua versatilidade representativa.

Pode-se confirmar essas afirmações de Cassirer no seu livro póstumo, *O Mito do Estado*, quando aponta que o desenvolvimento do ser humano deu um novo passo sempre que as emoções se tornaram muito mais específicas e se referiam a uma classe especial de objetos. Neste sentido, os seres humanos e os outros animais pertencem a tipos diferentes e um dos fatores que mais o distingue dos outros animais é o seu carácter simbólico. Isso acontece porque, para Cassirer,

> No despontar e evoluir da cultura humana pode seguir-se passo a passo essa fundamental mudança de significado. O homem descobriu um novo modo de expressão: a expressão simbólica. É esse o denominador comum em todas as atividades culturais: no mito e na poesia, na linguagem, na arte, na religião e na ciência (CASSIRER, 2003, p. 65-66).

Por mais que essas atividades sejam diferentes, para Cassirer, elas preenchem uma e a mesma tarefa, que ele designa de objetivação, porque, em linguagem consegue-se objetivar as perceções sensoriais e no próprio ato de expressão linguística as perceções revestem-se de uma nova forma, deixando, portanto, de ser dados isolados e sendo designados por termos gerais. Cassirer acrescenta que "o ato de *«designar por um termo»* não se limita a acrescentar um sinal meramente convencional a uma coisa já existente - a um objeto anteriormente conhecido. É antes,

um pré-requisito da verdadeira conceção dos objetos; da ideia de uma realidade empírica objetiva" (CASSIRER, 2003, p. 66).

Quando o ser humano consegue interpretar a realidade através dos símbolos e dar novos significados as coisas existentes, ele é capaz de mudar as relações dentro das sociedades ao criar certas limitações que possam não apenas ajudá-lo a superar todos os outros seres existentes através do poder e da força. Ademais, quando se pensa nisso, o símbolo torna-se uma das ferramentas essenciais para a conquista e a manutenção do poder dentro no Estado.

Essa maneira de analisar o Estado é baseada nos escritos de Maquiavel com a publicação de sua obra *Il Principe*, de 1532, quando lançou os alicerces de uma nova modalidade de ciência política. Cassirer vai desenvolver as teorias de Maquiavel na sua obra *O Mito do Estado,* no capítulo XI-XII, quando procura explicar as origens de diversos estados autoritários e a formação de vários mitos dentro da construção de personalidades políticas em diversos tipos de Estado.

Mas, para entendermos como todo esse processo é conduzido até ao poder do Estado simbólico, pretendo retomar o tema sobre as teorias contratualistas para que possamos entender essa formação das sociedades, quando o ser humano conseguiu congregar muitas pessoas dentro de um *Estado*, ao sair do estado natural para o estado social.

Neste ponto em específico trago para a discussão o pensamento de Jean-Jaques Rousseau sobre o contrato social ao contrapor as ideias de Cassirer, principalmente na questão do poder simbólico do Estado. Algumas ideias contratualistas contextualizam melhor alguns pontos sobre os elementos simbólicos tratados na obra de Cassirer.

No artigo "The Question of Jean-Jaques Rousseau", Cassirer, procura apresentar alguma interpretação sobre as obras de Rousseau, começando por afirmar que uma qualquer pessoa, ao penetrar com profundidade nesta obra e procurar reconstruir a partir dela uma visão de Rousseau, do homem, do pensador e do artista, poderá sentir imediatamente como era o esquema abstrato de pensamento que é normalmente apresentado como sendo os ensinamentos de Rousseau, por ser insuficiente para apreender a abundância interior que nos é revelada. O que se pode ver nesta obra não é uma doutrina fixa e definida, mas trata-se, antes, de um movimento de pensamento que se vai renovar continuamente. Este movimento é constituído de tal força e paixão, que parece quase impossível, diante dele, refugiar-se na quietude da contemplação histórica objetiva (CASSIRER, 1954, p. 378).

Para Ernst Cassirer, o pensamento de Rousseau pode ser um pouco complexo na medida em que possa levar a algumas interpretações erróneas sobre as suas ideias, mas é necessário inserir sempre o autor no seu contexto histórico e cultural. Rousseau exerceu um poder de influência no seu tempo como pensador. O século XVIII acabou por se apoiar num universo imóvel e definido de configurações, no qual a realidade das coisas se enraizava e onde o seu valor era determinado e garantido por ele. Esse século exultava com a inequívoca precisão das coisas nos seus contornos claros e definidos e nos seus limites seguros, e defendia a faculdade de traçar tais limites precisos com a mais alta força subjetiva do homem e, ao mesmo tempo, com o poder básico da razão (CASSIRER, 1954, p. 379-380).

Na compreensão de Cassirer, Rousseau foi o primeiro pensador que não questionou apenas esta certeza como também recriou os seus próprios fundamentos, porque repudiou e destruiu os moldes segundo os quais ética e política, religião, assim como literatura e filosofia se sustentavam. Mas tudo isso poderia ser um problema que levasse o mundo a ser novamente afundado na sua falta primordial de forma no estado de "natureza" e, deste modo, mergulhar no caos. Mesmo sabendo desse caos em que o mundo poderia entrar, Rousseau tinha evocado o seu singular poder criativo, que foi testado e aprovado (CASSIRER, 1954, p. 380).

Rousseau, quando procura formular as suas ideias, deu início a uma corrente agitada por novos impulsionamentos e definida por novas energias, mesmo que os objetivos deste movimento, no princípio, fossem desconhecidos por não poderem ser caracterizados abstrata e isoladamente, ou antecipados como pontos de destinação estabelecidos e já dados.

Para Cassirer, quando Rousseau tentou fazer algumas antecipações, elas nunca foram além de formulações vagas e frequentemente contraditórias, porque o que para ele estava estabelecido, aquilo a que tentou agarrar-se com toda a força do pensamento e do sentimento, não era o objetivo em direção ao qual se dirigia, mas o impulso que seguia. Desta feita, ele ousou entregar-se a este impulso de modo que o pensamento essencialmente estático do século se opôs à sua dinâmica completamente peculiar de pensamento, sensibilidade e paixão; mesmo assim, esta dinâmica ainda hoje mantém os pesquisadores presos ao seu fascínio (CASSIRER, 1954, p. 380).

Sempre que se depara com a doutrina de Rousseau pode-se notar que não é objeto de mera curiosidade académica, nem de exame puramente filológico ou histórico. Quando o contentamento termina através da examinação dos seus resultados, dá-se início à preocupação

com os pressupostos fundamentais, porque a sua doutrina surge como um meio integralmente vivo e hodierno de considerar os problemas.

Por isso que para Cassirer, as questões que Rousseau colocou para o seu século não se tornaram de modo algum antiquadas; elas não foram simplesmente descartadas, mesmo para nós. As suas formulações podem frequentemente ser significativas e compreensíveis somente num sentido histórico, mas o seu conteúdo não perdeu nada da sua atualidade (CASSIRER, 1954, p. 380).

Essas ideias de Cassirer podem ser confirmadas por Manuel João Celestino de Matos na sua obra *Rousseau e a Lógica da Democracia*, na qual ele afirma que o pensamento de Rousseau vai dispensar recomendação, por ele ser o primeiro e o maior teórico da desigualdade social. O mais puro teórico do contrato social do século XVIII (e também o mais profundo crítico contratualista depois de Hume), o maior escritor cidadão depois de Platão, o mais profundo conhecedor da dialética do "mestre" e do "escravo" depois de Aristóteles e antes de Hegel (é um dos fundadores da dialética do "reconhecimento"), o mais importante predecessor de Kant quanto à autonomia da vontade, o maior confessor depois de Santo Agostinho, um dos primeiros, senão o primeiro teórico da democracia, antes dela ser imposto de vez no mundo ocidental. Mas não termina por aqui. Os estudos e interpretações que foram produzidos ao longo dos tempos sugerem que o seu pensamento não pode ser reduzido num único estereótipo ou categoria, porque Rousseau, tal como Platão, Hobbes ou Locke, merece ser considerado como um dos maiores, mais profundos e complexos pensadores políticos do mundo ocidental (MATOS, 2008, p. 13).

No artigo de José Óscar de Almeida Marques "A Questão da Liberdade na Filosofia Política de Jean-Jacques Rousseau", compara as conceções de liberdade e segurança de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Para Marques, Hobbes parte do pressuposto de que os seres humanos vivem em um estado de natureza marcado pelo medo da morte violenta e pela guerra de todos contra todos. Para superar essa situação, Hobbes propõe que os indivíduos renunciem a uma parte da sua liberdade natural e transfiram-na a um soberano absoluto, que garantiria a ordem e a paz social. Rousseau, por outro lado, considera que os seres humanos são naturalmente livres e bons, mas se corrompem em contato com a sociedade civil. Para Rousseau, a liberdade é o bem mais precioso do homem e não pode ser alienada sem que ele perca a sua essência e dignidade. Por isso, Rousseau defende que o único pacto social legítimo é aquele em que os indivíduos se submetem à vontade geral, que expressa o interesse comum e preserva a liberdade de todos (MARQUES, 2008, p. 01).

No pensamento de Rousseau, as determinações do homem enquanto homem (pode-se incluir o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento), que são os elementos encontrados também no pensamento de Cassirer, não são atributos naturais, pré-sociais, mas resultam do processo de socialização e, principalmente em Cassirer, são características do sistema simbólico.

Carlos Nelson Coutinho, no seu artigo "Crítica e Utopia em Rousseau", demonstra que existe a necessidade de enquadrar todos esses elementos num todo ordenado, capaz de diferenciar o homem de outros seres; é por isso que a estipulação do contrato social não tem como meta a conservação de um mundo de indivíduos privados garantido por uma esfera pública especializada e separada, como em Hobbes e Locke. Para Rousseau, a sociabilidade torna-se um elemento construtivo imanente ao próprio individuo: a vontade geral e o interesse comum não se impõem ao indivíduo como algo externo, mas são uma emanação da sua própria individualidade (COUTINHO, 1996, p. 07).

Como o ser humano é capaz de criar realidades ou aperfeiçoar as coisas existentes através do seu sistema simbólico, pode pensar melhor na organização do seu ambiente com os outros seres humanos para uma melhor cooperação entre eles. Um dos elementos que o ser humano mais usou ao longo de sua existência para explicar a realidade é o mito.

Para Cassirer, no livro *O Mito do Estado*, o mito não se basta em estar distante de uma realidade empírica, ela encontra-se muitas vezes em contradição com a própria realidade e parece criar um mundo completamente imaginado a partir das fantasias do ser humano. Não obstante, apesar de tudo isso, Cassirer afirma que "até o mito tem um certo aspeto "objetivo" e uma função objetiva definida. O simbolismo linguístico conduz a uma objetivação das impressões sensórias; o simbolismo mítico leva a uma objetivação de sentimentos" (CASSIRER, 2003, p. 66). É por isso que o ser humano já não se satisfaz com fazer certas coisas – coloca o problema do "significado" dessas coisas, quer saber o porquê e onde, tenta compreender a origem e o destino destas mesmas coisas.

Neste sentido, Rousseau formula o seu pacto social, com o qual procura resolver o problema da formação das sociedades e a emancipação do cidadão e apresenta essa ideia na obra *Do Contrato Social*, na qual afirma que "cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral: e recebemos, em conjunto, cada membro como parte indivisível do todo" (ROUSSEAU, 1968b, p. 88).

Uma das explicações que se pode apresentar sobre a vontade geral é a seguinte: cada indivíduo aliena todos os seus direitos à comunidade. Mas cada um se torna, ao mesmo tempo, membro da comunidade; como parte da comunidade, recebe como garantia os direitos de todos os outros membros, indivisivelmente ligados ao todo. Nesse sentido, o indivíduo é considerado sob dois aspetos diferentes: primeiro como particular, depois como parte do soberano (Cf. Nota do nº 47 tradutor. In: ROUSSEAU, 1968b, p. 88).

Mas, contudo, Cassirer descarta essa possibilidade e vê que o livro de Rousseau *Do Contrato Social* proclama e glorifica um absolutismo do Estado completamente irrestrito. Porque para Cassirer, no seu livro *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, "toda vontade particular e individual é esmagada pelo poder da *volonté générale*. O próprio ato de integrar-se ao Estado significa a renúncia completa a todos os desejos particulares. O homem não se entrega ao Estado e à sociedade sem se entregar a ambos completamente" (CASSIRER, 1954, p. 393). Somente quando o indivíduo se funde nesta unidade e desaparece nela é possível falar sobre a verdadeira "unidade" do país, o que não é o que acontecia no contrato social de Rousseau, porque ele expressa que,

> É tão errado que, no contrato social, os indivíduos não desistam propriamente, como resultado do contrato, a sua situação é realmente mais desejável do que a situação anterior, e eles não estão alienados, e não fizeram alterações. Em vez disso, ele troca métodos incertos e instáveis por métodos melhores e mais seguros, troca independência natural por liberdade, troca o direito de prejudicar os outros pela sua própria segurança, troca o poder que outros podem superar, troca direitos e posição invencível de unidade social (ROUSSEAU, 1999, p. 42).

A interpretação de Cassirer pode ser diferente da intenção original de Rousseau sobre o ser humano na dedicação ao Estado; existe uma relação de complementaridade entre eles. O ser humano não poderia renunciar a si mesmo, negando a sua existência total e permitindo assim a existência apenas do Estado; deste modo, o ser humano perderia a sua liberdade, que é uma das suas características fundamentais para que exista o contrato.

Cassirer, no livro *O Mito do Estado*, retrata o pensamento político do século XVII em que a doutrina do Estado-Contrato se tornou num axioma, mencionando como a história da questão dos contratos marca um grande e decisivo passo. Quando se adota essa posição ao reduzir a ordem social e legal a atos individuais livres, à uma submissão contratual livre da parte dos governados; o mistério desaparece, por não existir coisa mais misteriosa do que um contrato. Porque um contrato deve ser feito com perfeito conhecimento do sentido que envolve e das consequências que postula, o que pressupõe que se tenha um livre consentimento das partes

contratantes. E quando se atribui ao Estado uma tal origem, ele torna-se um facto perfeitamente claro e compreensível (CASSIRER, 2003, p. 206).

Para Cassirer, a visão racional trazida pelos contratualistas não se pode ver como uma visão histórica, por não assinalar o momento exato da história em que o Estado apareceu pela primeira vez. E essa falta de conhecimento histórico não interessa aos teóricos do Estado-Contrato, uma vez que o problema abordado nos seus estudos é analítico e não histórico. Compreendem o termo origem num sentido lógico e não cronológico; o que vão procurar não é o começo, mas o "princípio" do Estado, isto é, a sua razão de ser (CASSIRER, 2003, p. 206-207).

O contrato social de Rousseau é uma proposta teórica para superar o caos que a sociedade estabelecida impôs à humanidade. O contrato é um mal necessário porque surge de um pacto voluntário em que alguns indivíduos renunciam a tudo para assegurar a liberdade dos cidadãos, para que a propriedade e a segurança sejam mais bem distribuídas. O contrato é um estado transitório e pode estar sujeito à corrupção, o que exigirá a elaboração de novos contratos. Foi por meio dele que se originou a ideia de sociedade, que também transformou os homens em cidadãos. Ao se submeter à ordem da lei, ingressa-se na ordem da humanidade.

O pensamento de Rousseau, na sua obra *Do Contrato Social*, demonstra que a ordem do contrato significa uma série de operações. Por meio dessas operações, o indivíduo abandona o instinto, o produto de possuir poder e os seus interesses especiais. Em benefício da razão, da lei, da propriedade e da liberdade universal, pode-se esperar que o apetite já não seja a única restrição (ROUSSEAU, 1999, p. 25-26).

Neste sentido que Alejandra Ciriza, no seu artigo "A Propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjectividade", conclui que o estado social deve ser construído de forma moderada, caso contrário, ao invés de substituir a desigualdade natural pela igualdade social, apenas vai concretizar a legalização dos abusos que são inúteis para os humanos (CIRIZA, 2006, p. 90).

Tudo isso vai relacionar-se em Rousseau ao afirmar, na sua obra *Emílio*, a necessidade de estudarmos as sociedades através dos seres humanos e vice-versa. Quando os pesquisadores o tratam de forma separada da política e da moral, nunca compreendem ambas as coisas. Consequentemente, podem observar-se as relações primitivas e verificar como tudo isso pode ter afetado o ser humano. Além disso, as paixões que surgem através desses contactos são diversificadas e reciprocamente, afirma Rousseau, é pelo avanço das paixões que essas analogias

se ampliam e se apertam (ROUSSEAU, 1990a, p. 37). Na linguagem de Cassirer, pode-se afirmar que não se pode pensar no ser humano sem o seu sistema simbólico, porque através dele o ser humano procura melhor o sentido da sua existência através das interpretações que vai dar à realidade que o rodeia.

Quando se pensa no ser humano como animal simbólico é para retratar a sua relação com as realidades paralelas que cria e que procura inserir dentro da natureza, em muitos casos através da sua mente, e os elementos criados podem ser variados, incluindo linguagem, poesias, mitos, religião, política, filosofia, direito. O ser humano continua a usar a sua razão e a sua emoção para a construção de todos estes sistemas simbólicos. Cassirer, no livro *"O Mito de Estado"*, vai afirmar que "no pensamento e imaginação míticos não encontramos confissões individuais. O mito é uma objetivação da experiência do homem, não da sua experiência individual" (CASSIRER, 2003, p. 68).

Por isso que é a maneira como o ser humano procede que faz toda a diferença e neste sentido que Rousseau afirma o seguinte: "é menos a força dos braços que a moderação dos corações, o que torna os homens independentes e livres" (ROUSSEAU, 1990, p. 37). É necessário pensar como a educação para aprender a interpretar e criar os elementos simbólicos pode fazer toda a diferença nos seres humanos que habitam uma certa realidade dentro da sociedade.

No pensamento de Rousseau, encontramos dois conceitos de homem, que se relacionam com a ideia do homem simbólico de Cassirer. Segundo essa perspetiva, cada homem, em sua época, cria seus próprios símbolos a partir da natureza que o rodeia. Assim, o primeiro conceito de homem que Rousseau propõe é o homem natural, que é o homem primitivo, aquele que vive em um estado anterior à formação da sociedade e da história humana. Ele se distingue por ter uma sensibilidade chamada de "bondade", que é uma das características essenciais que, junto com a sua retidão, a sua capacidade de reconhecer os próprios limites, o fazem um ser real, pois expressa todas as potencialidades de um indivíduo e toda a criatividade de uma pessoa no mundo real e concreto.

Neste sentido, Rousseau afirma que "no estado natural, há uma verdadeira e indestrutível igualdade de facto, porque nesse estado é impossível que a única diferença de um homem para o outro seja suficientemente grande para tornar-se dependente do seu semelhante" (ROUSSEAU, 1990a, p. 37). Os elementos simbólicos criados nessa fase podem corresponder à sua necessidade

de sobrevivência, podendo assim nascer os mitos para explicar certos acontecimentos, a religião natural e a linguagem primitiva de alerta do perigo para o seu bando ou tribo.

As coisas ganham um novo sentido quando se trata do segundo tipo, o homem civil. Mas Rousseau vai apresentá-lo como burguês e cidadão. O burguês é o que possui os privilégios que resultam da dominação sobre o seu semelhante e da usurpação da propriedade, porque Rousseau nota que "no estado civil há uma igualdade de direito que é quimérica e vã, porque os meios destinados para a manter servem para a destruir, e porque a força pública – que apoia o mais forte, para oprimir o fraco – quebra a espécie de equilíbrio em que a natureza os colocara" (ROUSSEAU, 1990a, p. 37).

Consegue-se ver esse funcionamento no *Ancien Régime*, quando o ser humano produziu alguns elementos simbólicos para dividir a sociedade numa pirâmide hierarquizada: o primeiro estado era representado pelo clero (bispos, abades, padres, frades e monges); o segundo estado era representado pela nobreza e pela família real; e o terceiro estado representava a burguesia, os camponeses e toda a população em geral.

Mas para Rousseau, o cidadão é o homem ideal, o ser coletivo, a unidade fracionária e fruto do contrato social. O que ele chama de homem total é a junção do homem autêntico com o cidadão, o qual supera o burguês em todos os vícios que o levam ao desvirtuamento das paixões. É por isso que Wilson Alves Paiva, no artigo "A Formação do Homem no Emília de Rousseau", desenvolve a ideia de que essa superação do homem burguês acontece quando se rejeita o mundo das aparências e do disfarce, criado pela multiplicidade de sinais representativos cuja positivação legitimou uma realidade contrária à ordem natural (PAIVA, 2007, p. 327).

Nessa fase, os elementos simbólicos se transformam para favorecer o funcionamento da sociedade, estabelecendo leis que garantam a igualdade entre todos, uma constituição que delimite os deveres e os direitos de uma nação ou Estado e a possibilidade de todos os seres humanos escolherem o seu papel dentro da sociedade, ou seja, a liberdade.

A liberdade adquire uma dimensão que nos leva ao nível social e histórico; ela não é apenas entendida como autonomia, isto é, uma ação conforme as leis que o próprio ser humano cria enquanto parte do todo social. No artigo de Carlos Nelson Coutinho "Crítica e Utopia em Rousseau" pode ler-se que esta liberdade é passível de ser denominada como positiva e que se pode articular ontologicamente com o carácter dinâmico do ser humano, com a sua plasticidade histórica. A liberdade em Rousseau, ainda que tenha uma origem natural, atualiza-se na prática

social que vai manifestar-se mais como um processo do que um estado (COUTINHO, 1996, p. 12).

No primeiro capítulo *Do Contrato Social*, Rousseau anuncia uma das máximas para a constituição dos direitos humanos, quando afirma o seguinte: "O homem nasceu livre e está toda a parte a ferros. Aquele que se crê o senhor dos outros, nem por isso deixa de ser mais escravo do que eles. Como se efetuou esta mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver esta questão" (ROUSSEAU, 1968b, p. 74-75).

Nesta passagem deparo com a defesa da liberdade, mas para Rousseau existem também alguns elementos que podem condicionar essa mesma liberdade. Todavia, para Cassirer no seu livro *O Mito do Estado*, demonstra que quando Rousseau se pôs a responder a essa pergunta, construiu uma teoria bastante complicada, porque teve de percorrer um longo caminho, que o levou da sua atitude negativa original, quando se refere à sociedade humana, até um novo princípio, este positivo e construtivo. Essa atitude fez com que Rousseau passasse de um polo ao outro, desde a sua obra *Discurso a seu Contrato Social* (CASSIRER, 2003, p. 134-135).

Rousseau, no seu livro *Do Contrato Social*, apresenta o que o ser humano ganha e perde com o contrato social: "o que o homem perde pelo contrato social, é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que tenta e que ele pode atingir; o que ele ganha, é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui" (ROUSSEAU, 1968b, p. 93).

Quando o ser humano se encontra no estado de natureza é muito difícil manter uma ordem por existirem várias, como funciona na criação de símbolos e significados. Quando não se chega a um consenso, tal impede que o ser humano se oriente, porque cada um tem o direito sobre tudo e ninguém o impede de conquistar tudo o que precisa, pois não existem regulamentações, leis ou legislações no estado que se encontra.

Os ganhos que surgem com a liberdade civil estão na implementação de uma sociedade em que cada um tem o direito de possuir o que quer, mas sem prejuízo para os seus semelhantes, bem como o direito à propriedade privada, um dos benefícios que fora considerado na filosofia política de Locke.

Existem limitações aos dois tipos de liberdades apresentadas por Rousseau, porque a liberdade natural apenas tem limites nas forças do individuo, pois ele é o senhor das próprias leis e ninguém é capaz de se opor às suas ideias, por não existir uma regulamentação como centro de uma sociedade. A liberdade civil é limitada pela vontade geral, através do pacto social, e isso é

um ganho muito maior por não existirem violações de alguns sobre os outros (ROUSSEAU, 1968b, p. 93).

A liberdade civil garante ainda outros ganhos referidos por Rousseau, como por exemplo a questão da liberdade moral, que ele afirma ser "a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo; porque o impulso do só apetite é escravidão e a obediência civil à lei que o homem prescreve a si próprio é a liberdade" (ROUSSEAU, 1968b, p. 93-94).

A liberdade moral é um dos meios de libertar o ser humano da escravidão, principalmente dos prazeres naturais, pois não se pode ser apenas como os animais irracionais, que se deixam levar pelos instintos e que fazem tudo sem se importar com nada; não existe a noção do bem e do mal em seus atos. Esse tipo de comportamentos apenas é admissível num Estado de natureza, sem nenhuma restrição dos atos humanos, porque o indivíduo pensa que faz o bem em todas as suas ações e nisso deve diferenciar-se do ser humano que ganha a liberdade civil e que se apresenta como um ser bastante promissor nas suas ações.

No estado civil existem leis que lhe permitem fazer apenas o que é certo e que o levam a distinguir o bem e o mal dentro da sociedade quando cria símbolos necessários para essa mesma distinção; em suma os mitos coletivos, através dos quais todos compartilham do mesmo ideal.

Essa certa tendência para sacrificar a liberdade individual em favor da liberdade civil está presente na obra de Rousseau. Mas ele justifica quando apresenta a teoria da vontade geral dentro do pacto social, afirmando o seguinte:

> A fim de que este pacto social não seja um vão formulário, ele encerra tacitamente este compromisso, que só pode dar força aos outros, que se quem for que se recuse a obedecer à vontade geral, a tanto será coagido por todo o corpo: o que somente significa que o forçarão a ser livre; porque tal é a condição que, dando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e que é a única a tornar legítimos os compromisso civis, os quais, sem isso, seriam absurdos, tirânicos, e sujeitos aos maiores abusos (ROUSSEAU, 1968b, p. 92).

Os seres humanos criam sociedades para cooperar entre si e se comunicar por meio de sistemas simbólicos. Essas sociedades se baseiam em regras que são estabelecidas e compartilhadas pelos seus membros, as quais expressam uma autoridade coletiva. Essa autoridade é fundamentada em mitos que dão sentido e legitimidade às normas sociais. Portanto, é essencial que os seres humanos respeitem as regras que eles mesmos criaram, pois elas visam o progresso e o bem-estar da sociedade. A liberdade humana não implica em desobedecer ou contestar a autoridade coletiva, mas sim em aceitar e contribuir para o bom funcionamento da sociedade, respeitando o pacto social.

Nos Estados, o poder político é dirigido por um governo, que pode influenciar diretamente os acontecimentos dentro da sociedade. Rousseau nota isso quando escreve o seu livro *Les Confessions*, de 1782-1789, ao afirmar o seguinte:

> Das diferentes obras que eu tinha em preparação aquela que mais tempo ocupou o meu pensamento, na qual trabalhei com mais empenho e a que desejei dedicar toda a minha vida e que, na minha opinião, iria confirmar a minha reputação, foi Instituições Políticas (…). Eu tinha descoberto que todas as coisas se encontravam radicalmente ligadas com a política e que, qualquer que seja o procedimento do individuo, um povo será forçosamente aquilo que dele faz o seu governo" (ROUSSEAU, 1968c, Livro IX, p. 392).

Para Jean-Jaques Rousseau estava interessado em descobrir qual seria o melhor governo para as pessoas em diferentes contextos sociais. Ele se perguntava como o governo poderia influenciar na formação de um povo virtuoso, esclarecido, sábio e excelente. Ele buscava compreender a relação entre a natureza do governo e a natureza humana.

Na compreensão de Rousseau esta questão poderia relacionar-se com uma outra questão ao interrogar-se: *Qual é o governo que, pela sua natureza, se conserva sempre mais perto da lei? Mas o que era a lei?* E tinha mais questões da mesma importância, porque ele via que isso levava a grandes verdades, uteis à felicidade do ser humano, mas sobretudo à da sua pátria, na qual, durante alguma viagem que fez, não tinha encontrado as noções das leis e da liberdade suficientemente justas e claras, por isso julgava que tinha encontrado a maneira indireta de apresentar algumas reflexões sobre isso, sem magoar o amor-próprio (dignidade) dos membros da sociedade de seu país (ROUSSEAU, 1968c, p. 392).

Ernst Cassirer, no livro *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, demonstra que foi ao atribuir a ética à política que se empreendeu a tarefa de tornar o povo melhor. Do mesmo modo, quando subordina a política a este imperativo ético, Rousseau conseguiu realizar um ato verdadeiramente revolucionário e com esse ato conseguiu erguer-se, solitário, no seu século (CASSIRER, 1954, p. 404).

Apesar de Rousseau ter conseguido apresentar esse ato revolucionário no mundo das ideias políticas e sociais, a questão da liberdade sempre foi um problema para os seus críticos. Isaiah Berlin, na sua obra *Rousseau e os outros cinco inimigos da liberdade*, nota que a liberdade e a autoridade em Rousseau não podem opor-se, uma vez que são apenas uma e é por isso que são coincidentes; são o reverso e o inverso da mesma moeda. E é por isso que existe uma liberdade que é igual à autoridade e é possível ter-se uma liberdade individual que signifique o mesmo que controlo total pela autoridade. Portanto, quanto mais livres formos, mais autoridade

teremos e mais obedeceremos também, e quanto mais liberdade, maior é o controlo (BERLIN, 2005, p. 61).

A sociedade civil é um lugar onde cada cidadão procura manifestar a sua própria humanidade através dos seus atos, mas sempre com a intenção da escolha do bem, definido através das interpretações dos símbolos, e que pode variar de sociedade para sociedade, sendo, por conseguinte, fruto da moral. Rousseau manifesta a liberdade como uma das maiores conquistas no Estado civil, a obrigação de ser livre consiste em procurar libertar o ser humano do estado de natureza para o estado civil, no qual a vontade geral tende a reinar com maior facilidade.

Rousseau, no seu livro *Do Contrato Social*, indica que dentro da sociedade nenhum ser humano deve renunciar à sua liberdade, porque, para ele, quando se renuncia à liberdade, renuncia-se automaticamente à qualidade de ser humano, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres. Não existe uma reparação para quem a tudo renuncia e é incompatível com a natureza humana. A realização desta renúncia retira toda a liberdade à sua vontade e, por isso, desaparece qualquer moralidade nas suas ações (ROUSSEAU, 1968b, p. 81).

Quando Rousseau considera a liberdade como a essência da natureza humana, demonstra que é contra qualquer tipo de escravatura, pois isso seria entrar em contradição com a própria natureza. Faz a seguinte questão na sua obra de 1754, *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*: "que direito teria contra mim o meu escravo, visto que me pertence tudo quanto ele tem e sendo meu o seu direito, esse direito de mim é uma palavra sem nenhum sentido?" (ROUSSEAU, 1968a, p. 81).

Rousseau reitera a ideia ao afirmar que,

> Não me deterei a investigar se, sendo a liberdade a mais nobre das faculdades do homem, não será degradas a sua própria natureza colocar-se ao nível de animal, escravo do instinto, e ofender até o autor do seu ser, quando se renuncia, sem reserva, ao mais preciosos dos dons, quando se sujeita a cometer todos os crimes para comprazer a um senhor feroz ou insensato (ROUSSEAU, 1968a, p. 374).

Segundo Cassirer, Rousseau não se preocupava em estabelecer os limites do Estado, pois em sua obra *Do Contrato Social,* ele defendia e exaltava um absolutismo estatal total e ilimitado. Cassirer argumenta que isso se deve ao facto de que a vontade geral prevalece sobre as vontades particulares e individuais, e que o próprio ato de se tornar parte do Estado implica a renúncia total a todos os interesses privados.

Assim sendo, Cassirer, no livro *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, demonstra que o ser humano não consegue entregar-se ao Estado e à sociedade sem se entregar a ambos completamente e apenas surge uma verdadeira unidade do Estado se os indivíduos se fundirem nesta unidade e nela desaparecerem (CASSIRER, 1954, p. 393). Porque nas palavras do próprio Rousseau no livro *Do Contrato Social* (Livro I, Capítulo VI): "Já que a alienação se faz incondicionalmente, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem mais nada a reclamar" (ROUSSEAU, 1968b, p. 313).

É por isso que Isaiah Berlin, no livro *Rousseau e os outros cinco inimigos da liberdade*, conclui que não é paradoxal afirmar que Rousseau tenha reivindicado ter sido amante mais ardente e apaixonado defensor da liberdade humana que alguma vez viveu e que tenha procurado libertar todas as amarras, os constrangimentos da educação, da sofisticação, da cultura, da convenção, da ciência, da arte, de tudo o que seja, por ver que todas essas coisas de algum modo o violavam, todas essas coisas de algum modo limitavam a sua liberdade natural como homem. No entanto, apesar de todo o seu esforço, Rousseau "foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno" (BERLIN, 2005, p. 74).

Pese embora todas as conclusões apresentadas por Cassirer e Isaiah Berlin, devem-se reconhecer os argumentos que Rousseau apresentou para defender as suas ideias sobre a questão da liberdade e igualdade dentro da sociedade. Os elementos apresentados por Rousseau ajudam a ver como a sociedade humana é moldada por símbolos e que o ser humano tem a capacidade de criação e cooperação com os seus semelhantes para o bem ou para o mal da sociedade.

Segundo Cassirer, o ser humano é o representante por excelência dos elementos simbólicos, que são capazes de guiar a visão do Estado Social de uma maneira mais abrangente. Esses elementos simbólicos podem ter origem de mitos, que são narrativas que explicam a origem e o sentido das coisas. A partir dos mitos, surgem os diversos conceitos que regulamentam o funcionamento dos Estados, como as constituições, os direitos civis, os direitos humanos, a moral, a ética, os diversos costumes, enfim, tudo aquilo que forma a cultura humana. Assim, é possível ver as coisas não apenas como criação da natureza, mas como uma parte da realidade partilhada entre os seres humanos dentro de uma sociedade.

Um exemplo claro desse mito partilhado encontra-se na "Declaração da Independência[10]" dos Estados Unidos, apresentada maioritariamente por Thomas Jefferson[11] em 1776, quando se afirma o seguinte:

> Consideramos como verdades evidentes que todos os homens foram criados iguais; que pelo seu Criador lhes foram dados certos direitos inalienáveis; que entre estes se encontra o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade. Que para assegurar esses direitos se instituíram os governos, derivando os seus justos poderes do consenso dos governados (JEFFERSON, 1776, p. 01; 2014).

Este excerto esclarece bem a ideia que pretendo transmitir sobre os mitos partilhados dentro da sociedade e sobre o modo como o contratualismo é fundamental para entender essa transmissão de poderes para a formação do poder do *Estado Simbólico*. O próprio ser humano simbólico elabora projetos para limitar as liberdades de outros através dum contrato, como se pode ver na teoria do contrato social de Rousseau, e a realidade pode ser moldada consoante as crenças de diferentes sociedades.

[10] Um dos livros que aprofunda esse tema é de Viriato Soromenho-Marques (2002). *A Revolução Federal: Filosofia Política e Debate Constitucional na Fundação dos EUA*.

## CAPÍTULO II – A LINGUAGEM NA REALIDADE HUMANA

### 2.1 – A Linguagem no Mundo Simbólico

No prefácio da obra *A Filosofia das Formas Simbólicas. Volume I – Linguagem*, Ernst Cassirer apresenta algumas dificuldades em estudar o conteúdo de filosofia da linguagem sob análise de um "sistema" filosófico determinado e que dificilmente era estudado depois do aparecimento dos trabalhos fundamentais de Wilhelm von Humboldt. Quando em 1805 Wilhelm von Humboldt escreveu uma carta dirigida a Wolf, tinha declarado, segundo Cassirer, que havia

> Descoberto a arte de utilizar a linguagem como veículo capaz de percorrer o que há de mais elevado, de mais profundo e de mais diverso no mundo; no entanto, as tendências da linguística e da filosofia da linguagem que se desenvolveram no século XIX parecem ter enfraquecido progressivamente tal pretensão (CASSIRER, 2001, p. 03-04).

No pensamento de Cassirer, a linguagem não é apenas um veículo do conhecimento filosófico, mas também uma fonte de poder e de ceticismo. Cassirer reconhece que a crítica linguística pode levar à negação e à dissolução do conteúdo espiritual da filosofia, mas não aceita essa conclusão. Para ele, a Filosofia da Linguagem não pode prescindir de uma fundamentação filosófica que recorra aos instrumentos da pesquisa psicológica (CASSIRER, 2001, p. 04).

Para Cassirer, a origem e a natureza da linguagem estão relacionadas aos primeiros questionamentos sobre o ser e o mundo. A primeira reflexão consciente sobre a totalidade do mundo não diferenciava linguagem e ser, palavra e sentido, pois eles formavam uma unidade inseparável. A linguagem é um pressuposto e uma condição da reflexão, pois é nela e por meio dela que o sentido filosófico se manifesta. Para Cassirer "A consciência primeira do espírito sempre encontra a linguagem presente como uma realidade dada, como uma 'efetividade' comparável à realidade física, e de igual valor" (CASSIRER, 2001, p. 79-80).

É neste sentido que o ser humano busca compreender-se a si próprio através dos questionamentos que faz sobre a sua própria existência e a da realidade à sua volta. Essa sede de conhecimento faz com que o símbolo seja uma das características fundamentais para identificar o ser humano, porque ele é influenciado pela realidade natural e cria uma realidade simbólica que pode ser manifestada de diferentes maneiras. No princípio usou o mito para exprimir quase tudo o que não compreendia, formou clãs, tribos, sociedades, estados, religiões, leis, artes, etc. Mas tudo isso foi possível através dum elemento simbólico essencial, que é a linguagem.

O mundo da linguagem capta o ser humano a partir do primeiro instante em que encaminha o seu olhar para ele, dando assim a conhecer com a mesma determinação, necessidade e objetividade que definem o seu encontro com o mundo das coisas. Nesse mundo da linguagem, o ser humano depara-se com uma totalidade que possui em si mesma a sua própria essência e as suas próprias relações, que são livres de qualquer arbitrariedade individual. Neste primeiro nível de reflexão, o ser e a significação das palavras, a natureza das coisas ou até mesmo a natureza imediata das impressões sensíveis, não remontam a uma livre atividade do espírito, porque, segundo Cassirer,

> A palavra não é uma designação e denominação, não é, tão pouco, um símbolo espiritual do ser, e sim uma parte real do mesmo. A conceção mítica da linguagem, que em toda a parte precede a filosófica, caracteriza-se sempre por esta indiferença entre palavra e coisa. Para ela, a essência de cada coisa está contida no seu nome (CASSIRER, 2001, p. 80).

Compreendo que a linguagem tornou-se para o ser humano num elemento de conexão e separação entre as duas realidades existentes. Ela torna-se um elemento de conexão por ser usado como meio de descoberta da realidade natural que nos rodeia, o que faz com que o ser humano, com a sua razão, descubra as leis universais do funcionamento do cosmos, estabeleça uma melhor interação entre todos os elementos de uma sociedade, faz com que o próprio ser humano se conecte consigo próprio na descoberta da sua identidade e se consiga manifestar.

A linguagem vai tornar-se um elemento de separação quando o ser humano cria uma nova realidade, isto é, a realidade simbólica, que se manifesta por dar início a uma nova interpretação do real, isto é, na busca de sentido, com a criação de vários elementos que se possam manifestar como criação unicamente dos seres humanos.

A manifestação da realidade pode ser feita através das diferentes formas da linguagem que o ser humano conseguiu desenvolver: escrita, oral, gestual. É também uma das características da realidade simbólica que o diferencia dos outros animais. Essas diversas maneiras de linguagem fazem com que os mitos compartilhados se disseminem numa sociedade e fazem com que o pacto social continue a ser reforçado com a adição de vários elementos que confirmem o poder da vontade geral, como diversas leis, direitos humanos, direitos dos animais e a adaptação ou a eliminação de vários elementos culturais.

Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, realçou a definição do ser humano como animal simbólico, porque "o pensamento simbólico e o comportamento simbólico figuram entre os traços mais característicos da vida humana, e que todo o progresso da cultura humana se baseia nessas

condições" (CASSIRER, 1977, p. 53). Cassirer questiona se esse comportamento peculiar é exclusivo dos humanos ou se também se aplica a outros organismos vivos. Essa indagação pode ter diversas respostas, especialmente com o avanço da psicologia animal e das pesquisas sobre a senciência e os direitos dos animais.

O ser humano possui a capacidade de criar novas realidades e isso faz com que não viva em apenas uma realidade como os outros animais. Esta capacidade de adaptação é muito superior de todos os outros animais existentes. E essa diferença é bem visível quando se observa a natureza e se analisam as diferentes sociedades humanas e de animais.

Pode-se observar que o ser humano consegue viver em todo canto da natureza quando cria elementos que o auxiliam na sua proteção e alimentação, ao invés de outros animais, para os quais a mudança de ambiente e alimentação pode ser fatal. A realidade simbólica que ele constrói manifesta a sua capacidade de adaptação e, assim, consegue dominar toda a realidade à sua volta e manifestar as suas intenções e ações através da linguagem.

Mas na ideia de Cassirer "a linguagem não é um fenómeno simples e uniforme. Consiste em diferentes elementos, que, tanto biológica quanto sistematicamente, não se encontram no mesmo nível" (CASSIRER, 1977, p. 56). Cassirer procura apresentar da seguinte maneira essas várias camadas sobre a linguagem:

1. A linguagem das emoções – grande parte de toda a expressão oral humana pertence a esta camada;

2. A linguagem teórica ou proposicional – as formações das palavras não representam apenas uma interjeição, por não serem uma expressão involuntária de sentimento, mas partem de uma oração que têm estrutura sintática e lógica definida, embora possam ser conectadas às emoções.

3. A linguagem formal pura da matemática – não apresenta matriz afetiva ou emocional determinada, sendo completamente diferente da primeira camada.

Quando se apresentam algumas analogias em paralelo com o mundo animal sobre a linguagem emocional, os animais sencientes são capazes de manifestar algumas expressões de raiva, terror, desespero sofrimento, súplicas, desejo, prazer. Mas para Cassirer, "falta um elemento, característico de toda a linguagem humana e indispensável a ela: não encontramos sinais que tenham uma referência ou um significado objetivo" (CASSIRER, 1977, p. 57). Essa

capacidade de dar significado as coisas, e que se diferencia completamente o mundo humano e o mundo animal.

Não há evidências científicas de que os animais possuam uma linguagem com significado, capaz de expressar conceitos abstratos e relações lógicas. Segundo Cassirer, essa é a diferença fundamental entre a linguagem humana e a comunicação animal. A linguagem humana é objetiva e proporcional, enquanto a comunicação animal é subjetiva e afetiva. Por isso, os animais não desenvolvem uma cultura, que depende da capacidade de simbolizar e transmitir conhecimentos. (CASSIRER, 1977, p. 58)

Existe a necessidade de não confundir a questão genética com a questão analítica e fenomenológica, porque para Cassirer:

> A análise lógica da linguagem humana sempre nos conduz a um elemento primordial, que não tem paralelo no mundo animal. A teoria da evolução não se opõe, de maneira alguma, ao reconhecimento deste fato. Até no campo dos fenómenos de natureza orgânica aprendemos que a evolução não exclui uma espécie de criação original; deve-se admitir o fato da mutação súbita e da evolução em termos do primitivo darwinismo; nem explica da mesma maneira as causas da evolução. Podemos admitir sem dificuldade que, no desenvolvimento de certos processos simbólicos, os macacos antropoides deram um significativo passo para a frente. Mas tornamos a insistir em que não chegaram ao limiar do mundo humano. Entraram, por assim dizer, num beco sem saída (CASSIRER, 1977, p. 59).

O processo de evolução das espécies depende muito da capacidade de adaptação e sobrevivência. Os seres humanos foram capazes de se adaptar em quase todos os lugares da natureza e tornaram-se um perigo para as outras espécies. Por mais que certos animais consigam manifestar um certo tipo de linguagem, esta difere muito do mundo humano nas suas diversas aplicabilidades e principalmente nas formações de sociedades e na descoberta de si.

Quando Cassirer apresenta o conceito de inteligência, esta capacidade de adaptação ao meio ambiente ou a modificação adaptativa do meio, ele atribui aos animais uma inteligência bem desenvolvida. Ele reconhece ainda que nem todas as ações dos animais são governadas pela presença de um estímulo imediato, por o animal ser capaz de toda a sorte de rodeios em suas reações. Alguns animais são capazes de aprender a usar certos instrumentos e a inventá-los para os diversos fins. Pode-se afirmar que certos psicólogos de animais falam numa imaginação criadora ou construtiva dos animais. A inteligência e a imaginação dos animais são opostas às do ser humano; logo, pode-se afirmar que o animal possui uma imaginação e uma inteligência prática, ao passo que o ser humano criou uma nova forma: uma imaginação e uma inteligência simbólica (CASSIRER, 1977, p. 62).

Com essas novas formas que o ser humano criou, ele é capaz, segundo Cassirer, de "construir seu mundo simbólico com os materiais mais pobres escassos" (CASSIRER, 1977, p. 66). Ele usa os materiais existentes à sua volta para se desenvolver. E quando se coloca na realidade da linguagem, esses poucos materiais que podem ser usados transformam-se na função simbólica geral que dá vida aos sinais materiais e que o ser humano usa para falar.

Portanto, para Cassirer, se não existisse este princípio que dá vida ao mundo humano, ele permaneceria surdo e mudo; é por isso que "até o mundo de uma criança surda, muda e cega pode tornar-se incomparavelmente mais vasto e mais rico do que o mundo do animal mais altamente desenvolvido" (CASSIRER, 1977, p. 66).

O mundo do ser humano é bastante desenvolvido e apresenta diversas criações simbólicas. Uma das características que encontramos nesse mundo é de o ser humano atribuir um nome a tudo o que existe de uma forma real e imaginária. Para Cassirer, "a aplicabilidade universal é uma das maiores prerrogativas do simbolismo humano" (CASSIRER, 1977, p. 66). Uma das outras características dos símbolos é o facto de não ser apenas universal, mas também variável, porque os seres humanos podem expressar o mesmo significado em várias línguas, e mesmo dentro de um mesmo idioma pode-se apresentar uma ideia de diferentes formas.

Neste sentido, Cassirer afirma que "um sinal está relacionado, com a coisa a que se refere, de forma fixa e única. Qualquer sinal concreto e individual se refere a certa coisa individual" (CASSIRER, 1977, p. 67), enquanto "um símbolo humano genuíno não se caracteriza pela uniformidade, mas pela versatilidade. Não é rígido nem inflexível, é móvel" (CASSIRER, 1977, p. 67). O ser humano tem a consciência desta mobilidade, que se apresenta como uma conquista no seu desenvolvimento intelectual e cultural.

Cassirer faz um estudo sobre os problemas da linguagem em Herder e apresenta algumas conclusões, porque Herder explana o seu pensamento como um filósofo da humanidade e procurou colocar a questão em termos completamente "*humanos*", rejeitando toda a tese metafísica ou teológica de uma origem sobrenatural ou divina da linguagem. Algumas das conclusões que ele notou nos estudos de Herder são as seguintes:

1. A linguagem não é um objeto nem uma coisa física, para qual a tenhamos de procurar uma causa natural ou sobrenatural;

2. A linguagem é um processo, uma função geral da mente humana, que não pode ser descrito psicologicamente com a terminologia usada por todas as escolas psicológicas do século XVIII;

3. A linguagem não é uma criação artificial da razão, nem deve ser explicada por um mecanismo especial de associações;

4. A reflexão ou pensamento reflexivo é a capacidade do ser humano que consiste em discernir, na correnteza dos fenómenos sensoriais que flutuam como massa indiscriminada, certos elementos fixos a fim de os isolar e concentrar a atenção sobre eles (CASSIRER, 1977, p. 71-72; 2001, p. 124-126).

É neste sentido que Segatto, no seu livro *Breve nota sobre Wilhelm von Humboldt e a Filosofia Alemã,* demonstra que von Humboldt, em conjunto com Johann Georg Hamann e Johann Gottfried von Herder, deu início à tradição do pensamento que ficou conhecido como ponto de viragem linguística muito antes da sua consolidação. Estes pensadores realizaram uma crítica decisiva da conceção de linguagem que vigorara em toda a história da filosofia e apresentaram uma nova maneira de pensar as relações entre pensamento, razão e linguagem. Os seus pensamentos são representados pelas expressões de Hermann "*razão é linguagem, logos*" ou "*sem a palavra, não há razão – nem mundo*", bem como pela afirmação de Herder que diz que "a linguagem é o critério da razão" (SEGATTO, 2009, p. 193).

No seu artigo "O adeus à Essência. Natureza, Cultura e Carácter na Antropologia Filosófica da Época Moderna", Adriana Veríssimo Serrão analisa a antropologia filosófica da época moderna e o seu afastamento da ideia de essência humana. Ela destaca o papel da linguagem na formação do carácter humano, segundo a perspetiva de Herder. Para Herder, a linguagem é a expressão da singularidade humana, que se diferencia dos outros seres pela capacidade de criar e interpretar significados. A linguagem não é apenas um instrumento de comunicação ou de imitação, mas uma forma de estar no mundo, de dialogar consigo mesmo e com os outros, de construir uma cultura. A linguagem é, ao mesmo tempo, pensamento e palavra, sentido e som, interioridade e exterioridade. A razão humana não é uma faculdade isolada ou abstrata, mas uma força viva que integra e orienta todas as outras forças do ser humano, manifestando-se de forma diversa e dinâmica (SERRÃO, 2000, p. 143).

Para Adriana Serrão, a antropologia comparativa da deficiência funda, em Herder, uma antropologia unitária do humano, contrária à substancialização e ao dualismo que via na razão ou na alma uma força autónoma ou separada da sensibilidade. A razão conceptual como

faculdade dos raciocínios e das argumentações é alvo de crítica dada a aridez da sua função analítica e abstratizante, tal como o é a antiga definição do "animal racional", ou seja, a função de complemento da razão, como um acréscimo à animalidade que o homem ainda transportaria consigo. Em contrapartida, Herder propõe uma conceção de razão sensível, que se manifesta na diversidade das formas de expressão humana, como a linguagem, a arte, a religião e a história. Nessa perspetiva, a deficiência não é vista como uma falta ou uma limitação, mas como uma diferença que enriquece a pluralidade da condição humana (SERRÃO, 2000, p. 143-144).

Verifica-se uma circularidade da tentativa de dilucidação dos mecanismos básicos de estruturação da linguagem, uma vez que a circunscrição de notas características parece ser interpretada enquanto finalidade da linguagem, quando deveria explicar a origem da mesma. No artigo de Moisés David Ferreira "A questão das Origens da linguagem na obra linguagem e mito de Ernst Cassirer", considera que existe outra tentativa de classificação das camadas mais profundas da linguagem, através da qual Cassirer se opõe à tipologia de Humboldt, segunda a qual importa não tanto o problema da origem da linguagem, mas sim o da sua especificidade. A linguagem vai tomar uma determinada forma por força de um modo específico de denotar, que será determinado pela peculiaridade de uma visão do mundo particular (FERREIRA, 2010, p. 03).

A função da linguagem é meramente a expressão de algo prévio com um propósito específico, que pode ser a designação de pensamentos pré-linguísticos que já estão constituídos antes do seu advento. Para Humboldt, a linguagem surge depois da atividade de representação; de um ponto de vista semântico, a linguagem como atividade revela-se no facto de que por meio dela se criam novos "conceitos", novos "conteúdos", através dos quais o mundo se faz acessível. A linguagem é parte constitutiva da atividade de representar (SEGATTO, 2009, p. 196).

Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, demonstra que, para Humboldt, o que se pode apresentar imediatamente na imagem da linguagem é, primordialmente, a separação do espírito individual e do espírito "objetivo", e essa imagem supera esta separação. Subsequentemente, na medida em que cada ser humano fala a sua própria língua, serve-se da sua liberdade e adquire a consciência de uma união espiritual interior. É por isso que a linguagem tem sempre a função de intermediador, em primeiro lugar entre a natureza infinita e finita e depois entre um indivíduo e outro, e, ao mesmo tempo, através destes atos, ela torna a união possível e nasce da mesma forma (CASSIRER, 2001, p. 141).

A linguagem é a expressão mais evidente e o indicador mais confiável de que o ser humano não é um ente isolado e que o "eu" e o "tu" não são apenas categorias relacionais, mas que se mostram idênticos. Uma nação é também uma manifestação espiritual da humanidade que se distingue por uma língua específica, diferenciada em relação ao conjunto ideal. Para Cassirer no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana* demonstra que "ao indivíduo, não importam o lugar e o tempo em que viva, e qualquer que seja o seu modo de viver, é um fragmento desprendido do todo de sua raça, e a linguagem demonstra e conserva este eterno vínculo que governa os destinos dos indivíduos e a história do mundo" (CASSIRER, 2001, p. 142).

Se o ser humano, segundo o pensamento de Cassirer, não criasse o simbolismo, a sua vida seria semelhante à dos prisioneiros da caverna de Platão. Os seres humanos ficariam encerrados dentro dos limites de suas necessidades biológicas e dos seus interesses práticos, não podendo, por conseguinte, encontrar um acesso ao "mundo ideal", acesso esse que lhes permitiria descortinar as várias vertentes da religião, da arte, da filosofia, da ciência (CASSIRER, 1977, p. 74).

Neste processo de encontrar um acesso ao "mundo ideal" existe uma aproximação muito peculiar entre a linguagem e o mito, que Cassirer vai afirmar serem "parentes próximos". Nas etapas da construção da cultura humana assiste-se a uma maior aproximação entre esses dois "parentes", que cooperaram muito ao longo dos tempos, sendo maior parte das explicações da realidade do mundo baseadas em mitos traduzidos pela linguagem, razão pela qual é difícil separá-los, por serem "dois ramos diferentes duma e mesma raiz", segundo Cassirer. O mito é uma característica do mundo humano que se manifesta através da codificação linguística (CASSIRER, 1977, p. 175).

A explicação encontrada para justificar a proximidade entre linguagem e mito é viável devido ao desenvolvimento da Antropologia como ciência; foram feitos muitos estudos sobre linguagem e mito, e cada civilização desenvolveu uma linguagem e mitos próprios, mesmo na falta da linguagem escrita, pois os povos transmitiam as tradições e os seus conhecimentos de geração em geração pela via oral. E algumas identidades históricas de certos povos foram formadas através de mitos.

Pode-se afirmar que a mitologia é natural e inevitável, como pensa Max Müller no livro *The Philosophy of Mythology. Appended to Introdution to the Science of Religion*, citado por Ernst Cassirer na sua obra *Linguagem, Mito e Religião* por representar uma necessidade que está

ligada à linguagem, principalmente quando se reconhece a maneira externa sob a qual se apresenta um pensamento. Um mundo mítico é obscura sombra da linguagem ao discorrer sobre o pensamento. Esta sombra não desaparece enquanto a linguagem e o pensamento não impuserem os limites e projetarem o que lhes é apresentado, o que dificilmente acontece por alguns acreditarem que seja tudo real. A mitologia surgiu com mais força nos tempos mais remotos da história do pensamento humano, mas ela não desapareceu neste tempo atual. Verifica-se uma diferença entre a mitologia existente atualmente e a que existiu no tempo de Homero, porque não se repara na existência dela e vive-se na sombra da sua mitologia; existe um regresso a luz que ilumina a verdade. Quando se pensa no significado da palavra mitologia, pode-se dizer que é o real poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, por ser um facto que se efetiva em todas as esferas possíveis da atividade mental (CASSIRER, 1946, p. 05; 1976, p. 11-13).

Essa característica da mitologia e da linguagem fazem com que o mundo humano seja um campo aberto de interpretações e criações do mundo simbólico. Se a mitologia se efetiva em todas as esferas possíveis da atividade mental, posso afirmar que a construção social, a identidade, as leis, os direitos, a religião e a política são influenciados por essa característica, a que chamo de mitos compartilhados para a criação da realidade simbólica.

No pensamento de Max Müller, no livro *Contributions to the Science of Mythology*, referenciado por Cassirer no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, desenvolve-se a ideia de que uma das realidades simbólicas cuja interpretação pode ser um pouco complexa é a religião, quando se busca desvendar os mistérios que a envolvem desde o seu princípio mais remoto. Quando o objetivo principal é o estudo da religião, a linguagem antiga torna-se numa ferramenta que pode custar a utilizar. É quase impossível exprimir ideias abstratas na linguagem do ser humano, exceção feita às metáforas, o que leva a que os dicionários das diversas religiões antigas sejam feitos de metáforas. Essas metáforas têm os seus lugares nas diversas religiões e pertencem à mitologia do mundo antigo e a sua interpretação pode variar consoante a pessoa que a interpreta, sendo possível mudar por completo o simbolismo de cada metáfora (CASSIRER, 1977, p. 176).

Cassirer, no seu livro *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (que foi traduzido para o inglês como *Language and Myth* e em português como *Linguagem, Mito e Religião*), procura abordar esse ponto de partida que parece ser realmente comprovável por mais que se diferenciem entre si os conteúdos do mito e da linguagem. Atua em ambos uma mesma forma de conceção mental, a forma que, resumidas as contas, se pode denominar de

pensar metafórico. A metáfora é o vínculo intelectual que une a linguagem e o mito (CASSIRER, 1946, p. 84; 1976, p. 140).

O pensamento de Cassirer demonstra no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana* que

> A linguagem é, pela sua própria natureza e essência, metafórica. Incapaz de descrever as coisas diretamente, recorre a modos indiretos de descrição, a termos ambíguos e equívocos. É a esta ambiguidade inerente da linguagem que, segundo Max Müller, o mito deve a sua origem e foi nela que ele encontrou o seu alimento mental (CASSIRER, 1977, p. 175).

Pela nossa criatividade mental, somos capazes de criar realidades abstratas que apenas se conseguem explicar através de mitos. O mito alimentou durante bastante tempo os seres humanos que não conseguiam explicar a realidade sem a ele recorrer. É por isso que Cassirer confirma, no seu outro livro *Linguagem, Mito e Religião*, que "O homem, tendo-o ou não desejado, foi levado a falar metaforicamente, e isto, não porque não pudesse travar a sua fantasia, mas porque tinha de esforçar-se, o mais possível, para encontrar a expressão adequada às necessidades sempre crescentes, do seu espírito" (CASSIRER, 1976, p. 143).

Não se pode julgar negativamente os antigos por apresentarem as suas ideias através do mito, como mera monstruosidade ou como uma espécie de doença mental. Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, faz uma crítica a Müller, ao afirmar que o mito seria uma doença do pensamento por se tratar de uma questão psicológica que se torna objetiva através da linguagem. Neste contexto, o mito é uma doença da linguagem e não uma doença do pensamento, mas como a linguagem e o pensamento são inseparáveis, uma doença da linguagem é, consequentemente, uma doença do pensamento (CASSIRER, 1977, p. 176).

Essa ideia pode ser encontrada no livro de Max Müller, no seu livro *The Philosophy of Mythology. Appended to Introdution to the Science of Religion*, e que foi referenciado por Ernst Cassirer no livro *Linguagem, Mito e Religião,* onde afirma que o mundo mítico é essencialmente um mundo de ilusão, de uma ilusão que é apenas explicável quando descobrimos o original e infalível autoengano do espírito, onde nasce o erro. E este autoengano enraíza-se na linguagem, que sempre prega partidas de mau gosto à mente humana e conduz sucessivamente àquela ambiguidade, colorida de significações, que é herança do mundo mítico (CASSIRER, 1976, p. 12).

Quando se deduz um ato fundamental do ser humano como uma simples disformidade, isto é, como uma doença mental, existe uma possibilidade de não se interpretar este mesmo ato com o valor merecido. Para Cassirer, no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, o mito e a linguagem, para os seres humanos antigos, eram como se fossem irmãos gémeos, por ambos se basearem na experiência geral e antiga da humanidade que é a natureza social do que é puramente físico. A mitologia surge para responder a algumas questões existentes na natureza social e física, respostas estas que foram passadas ao logo de gerações, possibilitando que a sua base de verdade possa ser interrogada à medida que o ser humano foi descobrindo novas formas de responder as questões levantadas de uma maneira mais empírica e racional (CASSIRER, 1977, p. 176).

O desenvolvimento do ser humano é feito por etapas e, à medida que uma criança cresce, muito antes de aprender a falar, ela descobre outros meios simples de comunicar com as outras pessoas. A linguagem que ela usa para comunicar os seus sentimentos através de gritos de desconforto, de dor e fome, de medo ou terror, existem também noutras criaturas vivas, isto é, do mundo orgânico, mas no sentido humano leva a um novo rumo e assume um aspeto diferente, por já não serem simples reações instintivas e por serem usados de modo mais consciente e intencional (CASSIRER, 1977, p. 176).

Ao longo do crescimento, quando é deixada sozinha, a criança recorre a sons mais ou menos articulados e, através da presença da ama ou da mãe, toma consciência de que os seus pedidos surtem os efeitos desejados. É neste sentido que

> O homem primitivo transfere esta primeira experiência social elementar para a totalidade da natureza; para ele, a natureza e a sociedade não estão apenas interligadas por laços estreitos; formam um todo coerente e indistinguível. Nenhuma nítida linha de demarcação separa os dois reinos. A própria natureza não é senão uma grande sociedade - a sociedade da vida (CASSIRER, 1977, p. 177).

Posso afirmar que a linguagem é uma das principais formas de expressão do ser humano. Através dela, podemos comunicar nossos pensamentos, sentimentos, desejos e necessidades. Mas a linguagem também tem outras funções, como a de representar o mundo, interpretar a realidade e influenciar o comportamento. Neste sentido, a linguagem pode ser vista como um instrumento de conhecimento e de poder. Uma das formas mais antigas de usar a linguagem como meio de conhecimento e de poder é a magia.

A magia é uma forma de lidar com problemas que o ser humano enfrenta tanto no plano visível quanto no invisível da realidade. Cassirer argumenta que a crença na magia se baseia na ideia de que há uma solidariedade entre todos os seres vivos. Assim, o espírito primitivo acredita

que a palavra tem um poder social, natural e sobrenatural, capaz de influenciar as coisas que estão fora do seu controle direto, como os fenómenos naturais. Diante de um mundo cheio de perigos, o ser humano busca uma forma de vencê-los, ao usar a palavra como um instrumento para invocar os poderes da natureza. Ele acredita que, se pronunciar as palavras certas, a natureza irá atender aos seus pedidos e ajudá-lo a superar as dificuldades (CASSIRER, 1977, p. 177).

O homem primitivo confiava na magia para influenciar a natureza e atender aos seus desejos. Porém, ele se deparou com uma dificuldade quando percebeu que essa confiança era ilusória e que a natureza implacável não se deixava abalar pelos seus encantamentos, pois não entendia a sua linguagem. Esse choque deve ter abalado a sua vida intelectual e moral, levando-o a buscar novas orientações para superar esse impasse que inviabilizava a magia. Ao fracassar na tentativa de dominar a natureza pela palavra mágica, o ser humano passou a ver a relação entre a linguagem e a realidade sob uma nova perspetiva (CASSIRER, 1977, p. 178).

Na linha desse pensamento, Cassirer acrescenta também no livro *Linguagem, Mito e Religião* que este vínculo originário entre a consciência linguística e a mítica-religiosa se expressa sobretudo no facto de todas as estruturas verbais aparecerem também como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de a palavra se converter numa espécie de potência primária, donde procede todo o ser e acontecimentos. Em todas as cosmogonias míticas, por mais que recuemos na história, constataremos esta posição de supremacia da palavra (CASSIRER, 1946, p. 44-45; 1976, p. 80).

Quando se pensa na função mágica da palavra nota-se que ela foi eclipsada e substituída pela função semântica, como demonstra Cassirer no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. A palavra não será mais usada para conferir poderes misteriosos, deixando assim de ter uma das características fundamentais dos seres humanos primitivos, que é a influencia física e sobrenatural. Deste jeito, o ser humano já não pode mudar a natureza das coisas existentes e não pode coagir a vontade de deuses ou demónios. Para o ser humano primitivo, todas as palavras emitidas no processo envolviam uma simbologia que tinha significado e era potente. Não se pode confundir a palavra como um "*flatus vocis"*, isto é, um mero sopro de ar. Para Cassirer, "a sua feição decisiva não é o seu carácter físico, mas lógico. Fisicamente a palavra pode ser declarada impotente, mas logicamente é elevada a nível superior, ao mais alto na verdade. O *Logos* torna-se o princípio do universo e o primeiro princípio do conhecimento humano" (CASSIRER, 1977, p. 178).

No âmbito do pensamento mítico-mágico perdem a importância a referência e a significação, processos mediatos que conferem relevo à transformação dos conteúdos projetados na consciência em formas vivas da existência – a concentração, a compreensão, a intensificação da experiência das quais antes se falava.

No artigo "A questão das Origens da linguagem na obra linguagem e mito de Ernst Cassirer", Moisés David Ferreira responde que o conteúdo não é aqui alvo de uma dissecação analítica e de uma elucidação sistemática por parte da consciência; pelo contrário, este vai colocar-se diante de conteúdo com uma posição mais recetiva do que propriamente transformativa e que se deixa irromper na sua força. Este conteúdo não é desdobrado visando a clarificação da teia de relações sobre a qual possa assentar, mas aproximar-se-á de uma matriz sobre a qual a consciência irá repousar (FERREIRA, 2010, p. 09).

Esta mudança acontece nos primórdios da filosofia grega e Heráclito pertence à classe de pensadores gregos a que Aristóteles se refere na *Metafísica* como os antigos fisiólogos, cujo interesse se concentrava inteiramente no mundo fenomenal, por não admitir que acima do mundo fenomenal, o mundo do devir, exista uma esfera superior duma ordem ideal ou eterna de puro ser. Acrescenta Cassirer no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*:

> Ele não se satisfaz com o mero facto de mudança, procura o princípio, não se encontra numa coisa material. Não no mundo material, mas o humano é que é a chave para a interpretação correcta da ordem cósmica. Neste mundo humano a faculdade da fala ocupa um lugar central. Devemos, portanto, entender o que significa a fala para entender o «significado» do universo. Se não conseguirmos achar este caminho – o caminho através dos fenómenos físicos – não acharemos a porta da filosofia. Mesmo no pensamento de Heráclito, a palavra, o logos, não é um fenómeno meramente antropológico. Não se confina aos limites estreitos do nosso mundo humano, possui verdade cósmica universal. Mas em vez de ser um poder mágico, a palavra é entendida na sua função semântica e simbólica. "Não me escutem a mim – escreve Heráclito -, mas à Palavra e confessem que todas as coisas são una". (CASSIRER, 1977, p. 178-179).

Pode-se dizer que a filosofia grega antiga evoluiu de uma investigação sobre a natureza para uma reflexão sobre a linguagem. Nesse processo, emergiu a questão controversa do sentido do sentido. Cassirer argumenta que o sentido precisa ser compreendido a partir do ser ou da essência, pois é uma noção mais abrangente que se relaciona com a verdade e a realidade. Uma palavra, ao ser pensada, deve remeter a algo, pois tem uma identidade específica entre as demais. Deve-se supor que há uma conexão natural entre o símbolo e o seu referente, e não apenas convencional; sem essa conexão, uma palavra da língua humana não poderia exercer sua função e se tornaria ininteligível. Não se pode conceber uma palavra sem sentido, pois isso tornaria a

linguagem uma teoria de sons imitativos. Essa teoria poderia servir para analisar alguns ruídos de animais e estabelecer uma ponte de comunicação sobre os abismos entre os nomes e as coisas, mas a ponte humana corre o risco de se romper na primeira tentativa de uso (CASSIRER, 1977, p. 179-180).

A linguagem é um fenómeno social complexo e coeso, que não se deixa desfazer facilmente. Para compreender a sua forma individual, é preciso enfrentar muitos desafios e questões, sem ter certezas. Não se pode cair em extremos, nem negar a possibilidade de uma filosofia da linguagem que busque os traços comuns da fala humana, nem simplificar esses traços a partir de uma perspetiva empírica. Como diz Cassirer, na tradição filosófica grega, o *Logos* expressa a relação profunda entre o falar e o pensar, entre a gramática e a lógica. Essa relação persiste mesmo nas lógicas modernas que se afastam do modelo aristotélico (CASSIRER, 1977, p. 201).

A origem da linguagem sempre despertou a curiosidade e o fascínio dos seres humanos. Para Cassirer, desde os primórdios da sua inteligência, o ser humano procurou imaginar como aprendeu a se comunicar com a divindade ou com a ajuda de um mestre celestial. Esse interesse se explica pelo modo de pensar próprio do mito, que busca explicar o presente a partir de um passado remoto e originário. No entanto, é estranho e paradoxal que essa mesma tendência persista no pensamento filosófico. Durante muito tempo, a questão da origem da linguagem ofuscou a questão do seu funcionamento e da sua estrutura. Acreditava-se que, ao desvendar a génese da linguagem, todos os outros problemas seriam resolvidos facilmente (CASSIRER, 1977, p. 188-189).

Na filosofia, não basta observar o fluxo das coisas e a cronologia dos eventos. É preciso adotar a definição platónica de conhecimento filosófico, que consiste em um conhecimento do ser, e não do devir. Alguém poderia argumentar que a linguagem não está fora nem além do tempo, pois ela não pertence ao reino das ideias eternas; por isso, a mudança fonética, analógica e semântica são elementos essenciais da linguagem. No entanto, mesmo que se estude todos esses fenómenos, eles não são suficientes para compreender a função geral da linguagem (CASSIRER, 1977, p. 189).

O empirismo filosófico trata a linguagem como um fenómeno empírico, que se origina e se destina a expressar a experiência sensível, sem recorrer a ideais lógicos ou metafísicos. Cassirer, em seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, defende que os empiristas buscam compreender a linguagem em sua facticidade, ou seja, em sua

forma simples e sóbria de representar a realidade. Eles não pretendem que a linguagem transcenda a sua função psicológica de comunicar o conhecimento empírico. Nesse sentido, eles se diferenciam dos racionalistas, que atribuem à linguagem um papel de revelar verdades universais e necessárias (CASSIRER, 2001, p. 104).

Cassirer, na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, afirma que todas as formas de fala humana são perfeitas na medida em que conseguem exprimir sentimentos e pensamentos humanos de maneira clara e apropriada. É de tamanha importância referir que as chamadas linguagens primitivas são tão congruentes com as condições da civilização primitiva e a tendência geral do espírito primitivo como as linguagens mais civilizadas têm como fim o aperfeiçoamento e a sofisticação da cultura. Nas linguagens da família *Bantu*, cada substantivo pertence a uma classe definida e cada classe dessas é caracterizada pelo seu prefixo especial, e estes prefixos não aparecem apenas nos nomes, mas têm de ser repetidos de acordo com um sistema muito complicado de concordâncias e congruências em todas as partes da proposição que se referem ao nome (CASSIRER, 1977, p. 216).

Segundo Ernst Cassirer na sua outra obra *Linguagem, Mito e Religião*, demonstra que os sons da linguagem se esforçam por "expressar" o acontecer subjetivo e objetivo, o mundo "interno" e "externo"; o que captam não é a vida e a plenitude individual da própria existência, mas apenas a sua abreviatura morta (CASSIRER, 1976, p. 14).

É necessário que haja dados históricos para que se analise todas as formas simbólicas. É por este motivo que Cassirer, na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, se questiona sobre o mito, religião, a arte, a linguagem, aos quais não se pode responder de maneira puramente abstrata, por uma definição lógica. Nos estudos sobre a religião, a arte e linguagem encontram-se problemas estruturais gerais pertencentes a um tipo diferente de conhecimento. Estes são os problemas que devem ser tratados em separado; não se pode tratá-los e resolvê-los com investigações meramente históricas (CASSIRER, 1977, p. 189-190).

A propósito das diferentes teorias da linguagem, Cassirer explicita no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem* que existem várias maneiras de abordar o problema da linguagem e cada uma das teorias pode caracterizá-la de maneira diversa, quer sejam as empiristas, racionalistas, psicológicas ou lógicas. Todavia, existe um elemento que os une. Para Cassirer "todas elas consideram a linguagem essencialmente pelo seu conteúdo teórico,

ou seja, de acordo com o lugar que ela ocupa dentro da totalidade do conhecimento, e em função da sua contribuição para a ampliação deste conhecimento" (CASSIRER, 2001, p. 127).

Estas teorias podem conceber a linguagem como a obra da razão, sendo um dos seus órgãos indispensáveis, como palavra interpretada como uma simples camada que oculta os conteúdos básicos do conhecimento, as verdadeiras perceções originais do espírito; o que se considera o fim da linguagem, pela qual se determina o seu valor positivo ou negativo, é sempre o saber teórico e a expressão deste saber.

Neste sentido, Cassirer acrescenta,

> As palavras são signos das ideias, estas últimas são vistas ou como conteúdos objetivos e necessários do conhecimento, ou como "representações" subjetivas. Entretanto, quanto mais o conceito da "subjetividade", elaborado progressivamente pela filosofia moderna, se alarga e se aprofunda – quanto mais nitidamente dele emerge uma conceção realmente universal da espontaneidade do espírito que, simultaneamente, se revela como espontaneidade do sentimento e da vontade, bem como do conhecimento – tanto mais se torna necessidade imperiosa ressaltar um outro fator constitutivo da linguagem. Se procurarmos acompanhar a trajetória da linguagem, remontando aos seus primórdios, verificaremos que ela, aparentemente, não se constitui apenas um signo representativo de ideias, mas também um signo emocional dos sentimentos e dos instintos sexuais (CASSIRER, 2001, p. 127).

Segundo algumas teorias da linguagem na antiguidade, a linguagem se origina das emoções, sentimentos, do prazer e do desprazer dos seres humanos e dos animais. Para Epicuro, era preciso resgatar a forma original e natural da linguagem, que teria se perdido com o tempo. Cassirer defende que a linguagem não é uma convenção arbitrária, mas sim uma necessidade natural, tão fundamental quanto a sensação imediata. Assim, ver, ouvir, sentir prazer ou dor são experiências que fazem parte da humanidade desde as suas origens e que se manifestam na linguagem (CASSIRER, 2001, p. 128)

Na tese de doutoramento de Maria da Conceição Videira Lopes, *A Consciência da Linguagem: Perspetivação histórica da gramática seguida de reflexões sobre gramática e linguagem*, de 2015, faz-se uma associação entre a linguagem e a consciência, porque a linguagem é o que torna possível a consciência de si e a autorreflexão, que apenas se encontram nos seres humanos e não noutros animais. Ela justifica ao dizer que

> incidindo na anatomia do cérebro humano e em experiências realizadas com pacientes a quem era laqueada a ligação entre os dois hemisférios, concluem que a recursividade, ou seja, a interligação entre hemisfério direito e esquerdo, é essencial para existir coerência linguística. Sem coerência linguística, não acontece experiência consciente (LOPES, 2015, p. 203-204).

No pensamento de Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, constata-se que as emoções dos seres humanos são diversas e mudam em virtude

da variedade da organização física e de acordo com as diferenças espirituais e étnicas. Deste modo, surgem obrigatoriamente sons diversificados que, ao longo do tempo, sofreram algumas modificações e foram confinados a formas mais gerais de palavras e linguagens que tinham como objetivo a simplificação e a compreensão mútua (CASSIRER, 2001, p. 128).

Posso afirmar que a linguagem se torna um elemento fundamental para a compreensão da realidade do próprio ser humano e do mundo à sua volta. É esta capacidade que torna o ser humano capaz de dominar o mundo simbólico e fazer com que seja possível a interpretação diversificada por outros indivíduos em outras áreas do saber e da vida. O mundo simbólico é construído a partir da conceção que o ser humano apresenta através da linguagem e essa conceção é diversificada por não existir uma representação igual de cada ser humano; cada ser humano é único na sua essência e identidade.

## 2.2 – A Língua, a Comunidade e a Cultura

As várias línguas faladas pelos seres humanos caracterizam-se por serem heterogéneas, à medida que os tipos linguísticos são estudados de maneiras diversas do ponto de vista filosófico e científico. O linguista procura aprofundar essa variedade ao mergulhar na realidade da fala humana, sem considerar a sua verdadeira profundidade e ramificações. Ao longo da história do pensamento filosófico, segundo Cassirer, a filosofia caminhou na direção oposta, ao procurar estudar a unificação da linguagem e a criação de uma lógica simbólica universal.

Pode-se afirmar que, mesmo que essa tarefa fosse realizada, uma filosofia da cultura humana teria de assumir a resolução do problema da linguagem. Na análise da cultura humana devem-se aceitar os factos concretos que são apresentados em toda a sua diversidade e divergência. Neste sentido, a filosofia da linguagem encontra o mesmo dilema que surge no estudo de todas as formas simbólicas.

No livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, Cassirer demonstra que existe a mais elevada e única verdade na tarefa de todas as formas simbólicas, que é unir os seres humanos, mas nenhuma delas consegue realizar esta união sem ao mesmo tempo os separar e dividir. É por isso que o que seria viável para a assegurar a harmonia da cultura se transformou na fonte das mais profundas discórdias e dissensões dentro de diversas sociedades. Essa antinomia existente na realidade social e na dialética da vida religiosa é a mesma dialética que surge na fala humana, porque sem fala não haveria comunidade de homens. E não existe mais sério obstáculo a tal comunidade do que a diversidade da fala (CASSIRER, 1977, p. 206; 1995, p. 116).

Para Cassirer, por mais que exista esse obstáculo, o mito e a religião não consideram esta diversidade como um facto necessário e inevitável. Estas duas formas simbólicas atribuem-na antes a uma falta ou culpa do ser humano e não à sua constituição original e à natureza das coisas. Porque pode-se encontrar em muitas mitologias analogias que impressionam para explicar essa diversidade linguística, como a história bíblica da Torre de Babel. Até aos tempos modernos, o ser humano conservou sempre a nostalgia profunda daquela idade de ouro em que a humanidade estava ainda na posse de uma linguagem uniforme; ele olhou para esse primeiro estado como para um paraíso perdido segundo essa visão mitológica da unificação e diversificação da linguagem humana (CASSIRER, 1977, p. 206; 1995, p. 116).

Os linguistas modernos têm estudado a realidade da diversidade linguística com muito mais afinco através dos materiais recolhidos ao longo dos tempos das diversas civilizações que existiram e de comunidades nativas em diversos continentes. Pode-se observar o caso da língua *Bantu* no continente africano, isto é, a língua dos povos do sul de África, na qual os linguistas encontraram muita semelhança em diversos dialetos, o que os leva a suspeitar de que podem derivar de uma mesma raiz que é a língua *Bantu*, apoiando-se no facto de que a algumas palavras são semelhantes juntamente com os seus significados. Daqui decorre que, em determinada época, todos esses povos viviam numa mesma região e se espalharam depois ao longo dos tempos. Ao mesmo tempo que a língua une diversos povos numa comunidade, separa-os de outras.

A linguagem tornou-se para o ser humano num dos elementos fundamentais para a formação de sociedades e para a criação de diversas realidades simbólicas. Mas, contudo, se a verdadeira unidade da linguagem existisse, não poderia ser substancial, deveria ser antes definida como unidade funcional e esta unidade não pressupõe uma identidade material ou formal. E Cassirer vai afirmar no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, que "duas linguagens diferentes podem representar extremos opostos tanto em relação aos seus sistemas fonéticos como aos seus sistemas das partes do discurso. Isto não as impede de cumprir a mesma tarefa na vida da comunidade linguística" (CASSIRER, 1995, p. 116; 1977, p. 207).

A diversidade linguística é um facto incontestável no mundo atual, onde existem milhares de línguas faladas por diferentes povos e culturas. Cada língua tem sua própria história, estrutura, vocabulário e simbolismo, que refletem a identidade e a visão de mundo de seus falantes. Por isso, não há como hierarquizar ou comparar as línguas, pois todas elas têm o mesmo valor e a mesma função de expressar e comunicar ideias, sentimentos, conhecimentos e experiências.

No entanto, a comunicação entre falantes de línguas distintas nem sempre é fácil ou possível sem o auxílio de uma tradução, que consiste em buscar equivalências ou aproximações entre os sistemas linguísticos envolvidos. A tradução é uma atividade complexa e desafiadora, que requer um estudo aprofundado das línguas e das culturas em questão, bem como um respeito pela diversidade e pela singularidade de cada uma delas.

O pensador Paulo Roberto Monteiro Araújo, na sua tese de doutoramento com o título *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, afirma que os estudos linguísticos podem ter lugar numa comunidade de seres humanos que partilham a mesma sociedade, com os seus ritos e tradições formados ao longo do tempo. Esta congregação é um dos resultados do uso da

linguagem pelo ser humano. Pode-se dizer que a linguagem proporciona o intercâmbio de informações com os outros numa comunidade desde a sua formação. Neste sentido, as falas e as expressões dos indivíduos possuem desde sempre a sua origem gravitacional numa comunidade linguística. A comunidade é a condição de possibilidade da linguagem e, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade para que os agentes humanos a aprendam e também a utilizem no curso das suas existências e nas relações com os outros (ARAÚJO, 2003, p. 34).

A linguagem apenas pode ser compreendida numa conceção não instrumental, como escreve Martin Heidegger no livro *Carta sobre o Humanismo*, ao afirmar que "o homem, porém, não apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando o homem existe enquanto pertence à verdade do ser" (HEIDEGGER, 1998, p. 56). Pode-se dizer que existe uma maior possibilidade de conhecer e compreender o ser humano através da linguagem por ser um enunciado de um todo de sentido.

Essa é uma possibilidade quando se pensa no ser humano como construtor da sua história através dos elementos que ele transforma na natureza e à medida que se descobre a si próprio na busca da sua autenticidade. Quando se fala dos elementos simbólicos, a sua visibilidade é mais nítida analisando a sua utilização, como nas artes, nos ritos religiosos, na elaboração de leis, em manifestações culturais, etc. A linguagem torna-se um dos elementos essenciais para o estudo da identidade cultural de um determinado povo e para a formação da identidade individual através da narração.

Ao estudar a obra de Ernst Cassirer, Vladimir Fernandes explora, no seu artigo "Pensando a Ética da Perspectiva das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer", a ideia de que a linguagem é o elemento comum do qual a vida social depende e a partir do qual se desenvolve, na medida em que é um dos fundamentos da organização social e uma das condições para a existência de acordos contratuais entre os seus membros. Quando ele prioriza a linguagem como base da comunidade, opõe-se à conceção hegeliana da supremacia do Estado. É neste sentido que Cassirer afirma que a linguagem é a base que poderá permitir ao individuo tornar-se um ser livre e assumir a responsabilidade inerente a essa liberdade (FERNANDES, 2012, p. 117).

A linguagem é um fenómeno complexo e diverso, que pode ser empregada de diferentes formas para comunicar informações ou histórias. No entanto, o que importa não é a quantidade ou a variedade dos meios linguísticos, mas sim a sua adequação e coerência com o objetivo proposto. Esse objetivo pode ser alcançado com maior ou menor grau de perfeição, ao depender

do tipo de linguagem escolhida. Por exemplo, no estudo das civilizações antigas, há uma dificuldade maior em compreender os povos que não deixaram registos escritos, pois a linguagem oral é mais suscetível a alterações ao longo do tempo. Outro exemplo é a investigação sobre a identidade pessoal, que é realizada por diferentes áreas do conhecimento, como psicologia[12], filosofia e literatura. Cada uma dessas áreas pode apresentar as suas respostas de forma distinta, mas todas devem buscar a adequação e a coerência da linguagem com o seu campo de estudo, seja em um artigo científico, em um romance ou em um estudo de caso.

A linguagem varia conforme os povos que a usam. Isso pode levar a comparar as diferentes línguas que existem no mundo. Mas, para fazer isso, precisa-se superar os preconceitos e valores culturais. Cassirer, no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, defende que devemos adotar uma postura de desapego frio, mas interessado, quando analisamos línguas distintas, como o francês e as dos hotentotes (CASSIRER, 1995, p. 116; 1977, p. 207-208). Cada povo constrói o seu mundo por meio de sua própria linguagem, e a tradução é um recurso que pode nos ajudar a compreender essa realidade

Na compreensão da realidade existe a necessidade de se ter em conta que a tarefa da fala humana não é apenas copiar ou imitar a ordem dada ou pronta e acabada das coisas; é apenas nesse sentido que se conseguiria manter o desapego na compreensão do estudo da linguagem de diferentes povos e, se não existir esse desapego, corre-se o risco de chegar a conclusões desastrosas, como por exemplo: que no fim de contas entre duas cópias diferentes uma deve ser melhor, uma deve aproximar-se mais e a outra afastar-se mais do original, atribuindo assim mais valor à língua mais conhecida e dando-lhe um poder mais elevado do que à linguagem desconhecida.

Portanto, para Cassirer, quando se atribui à fala uma função mais produtiva e construtiva do que uma função simplesmente reprodutiva, consegue-se pensar de maneira completamente diferente, porque, neste sentido, ela não é obra da linguagem, mas sua energia que é de suprema importância. E esta energia pode ser medida quando se estuda o próprio processo linguístico em

[12] Uma das contribuições mais importantes da psicologia para o entendimento do desenvolvimento humano foi a teoria de Erik Homburger Erikson, que enfatizou o papel da identidade na formação da personalidade. Erikson foi um dos primeiros psicólogos a estudar as crises de identidade, que ocorrem em diferentes fases da vida, desde a infância até a velhice. Em seus livros, ele descreveu as características e os desafios de cada estágio do desenvolvimento psicossocial, bem como as formas de superar as crises e alcançar um equilíbrio entre o eu e o mundo. Alguns dos livros que apresentam suas teorias são: (1975). *Childhood and Society*; (1969). *Identity, Youth and Crisis*; (1969). *Identity and The Life Cycle*.

vez de analisar simplesmente o seu rendimento, o seu produto e resultados (CASSIRER, 1995, p. 116-117; 1977, p. 208).

Por isso que Ernst Cassirer no seu outro livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, demonstra que a linguagem de acordo com o conceito de Humboldt não é apenas uma obra *(Ergon),* mas uma atividade (*Energeia*). É neste sentido que reforça a definição de linguagem, porque apenas pode ser geneticamente definida. Além disso, quando uma língua é regida por certas leis, a linguagem pode ser entendida em termos da sua função e aplicação geral e o conteúdo que constitui o seu conteúdo material e ideal pode ser encontrado (CASSIRER, 2001, p. 148-169; 1977, p. 192).

Para Cassirer, no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, reafirma que alguns estudos de psicologia demonstram que sem uma visão da verdadeira natureza da fala humana o nosso conhecimento do desenvolvimento do espírito humano tornar-se-ia superficial e inadequado. Esses estudos revelam que tudo isso começa quando é introduzida a função que o nome tem na formação mental da criança. E se uma criança, ao aprender a falar, tivesse apenas de aprender um certo vocabulário, que em resumo seria imprimir no espírito dela e na memória uma grande massa de sons artificiais e arbitrários, esse processo seria completamente mecânico; e isso seria muito mais difícil e cansativo, ao exigir um esforço maior para que a criança o fizesse sem certa resistência, visto que dela se espera que aprenda, embora estivesse complementa desligada das suas capacidades biológicas e dos significados (CASSIRER, 1995, p. 117-118: 1977, p. 208).

Neste contexto, Cassirer reafirma que a fome das palavras surge da necessidade de autodescoberta e na busca de sentido das coisas que existem ao seu redor, mas não adiantaria apenas decorar os nomes sem saber o seu real significado; os nomes revelam a descodificação do sentido abstrato ao concreto. Quando se pensa na palavra

> Cadeira, temos uma noção abstrata e mental do que queremos exprimir e que encontramos uma cadeira particular no mundo real, que o ser humano por meio da linguagem deu um significado simbólico e que podemos encontrar em diferentes línguas, mas em todas elas o significado é o mesmo ao se referir um objeto que serve para sentar (CASSIRER, 1995, p. 117-118).

Posso afirmar que a criança quando aprende a nomear as coisas não junta simplesmente uma lista de sinais artificiais ao seu conhecimento prévio de objetos empíricos prontos e acabados. Ao invés, ela aprende a formar os conceitos desses objetos, a entender-se com o mundo objetivo, procura encontrar-se num terreno mais firme e é por isso que as suas perceções vagas,

incertas, flutuantes e os seus sentimentos confusos começam a assumir novo contorno à medida que vai descobrindo o real significado das coisas.

Quando se pensa na linguagem, esta deve ser considerada no seu todo, por ser a porta para um novo mundo de descoberta e de transformação da realidade simbólica. Para Cassirer, todo esse progresso abre uma nova perspetiva e alarga e enriquece a experiência do ser humano de uma maneira mais concreta. Esse enriquecimento pode provocar no ser humano uma ansiedade e entusiasmo por aprender a usar a fala, mas essa vontade pode aprofundar-se ainda mais quando é marcada pelo desejo da descoberta e da conquista de um modo mais objetivo (CASSIRER, 1995, p. 118; 1977, p. 210-211).

O ser humano, ao aprender a usar a fala e a discorrer sobre a função de um nome limita-se a apresentar um aspeto peculiar de uma coisa e é necessariamente desta restrição e limitação que o valor do nome vai depender. É neste sentido que Cassirer vai salientar o papel da função do nome, cujo propósito não é referir-se de uma maneira repetitiva a um certo aspeto e fixar a atenção sobre ele. Isto ocorre no isolamento deste aspeto que é um ato não negativo, mas positivo, porque no ato de denominar, o ser humano seleciona, multiplica e apresenta uma difusão dos aspetos sensoriais de certos centros fixos de perceção e estes centros não são os mesmos que no pensamento lógico ou científico (CASSIRER, 1995, p. 119; 1977, p. 213-214).

Neste sentido, compreendo que Cassirer procura fazer uma distinção do uso do nome em diferentes esferas da sociedade humana, salientando que a denominação de certas coisas se vai diferenciar paulatinamente nos vários campos sociais e principalmente nas várias áreas do saber. Isso ocorre normalmente no uso de métodos científicos nos estudos de certos problemas da realidade à nossa volta. À medida que o ser humano vai aprofundando a reflexão sobre essa diversidade da linguagem, vai igualmente enriquecendo o seu conhecimento sobre o mundo e consegue denominar certas coisas consoante a sua utilização ou fins, mas essa perceção pode ser diferente quando a utilização do nome é usada para diferenciar os aspetos já existentes, que vão sendo descobertos pelo ser humano depois de muitos estudos. Esta vertente do ato de nomear produz nomes que dificilmente se encontram em todas as línguas, por não existirem ao longo do seu desenvolvimento, o que provoca novamente um processo de denominação que possa fazer sentido numa comunidade de falantes de um determinado idioma.

A análise da linguagem fornece uma quantidade de materiais para estudar o carácter dos processos mentais que levam finalmente à realização desta tarefa. Pode-se ver que a fala humana evolui de um primeiro estado comparativamente concreto para um estado mais abstrato. Neste

sentido, os primeiros nomes que o ser humano usa são mais concretos, ligam-se à apreensão de factos ou ações particulares. E para Cassirer, o processo de ascensão dos conceitos e categorias universais é muito mais lento no desenvolvimento da fala humana, na medida que a cada novo começo nesta direção leva uma perspetiva que possibilita uma maior compreensão e, assim, uma melhor orientação e organização do mundo percetual (CASSIRER, 1995, p. 121; 1977, p. 214-215; 2001, p. 370).

No livro *Linguagem, Mito e Religião*, Cassirer explica como a mente humana cria conceitos a partir da observação de objetos que compartilham características similares. Segundo a lógica, ao pensar e abstrair, a mente seleciona e destaca os aspetos comuns entre os objetos, ignorando as diferenças. Assim, ela forma a ideia geral da classe ou categoria a que esses objetos pertencem. Cassirer ilustra esse processo com exemplos e análises (CASSIRER, 1976, p. 44).

Para Vladimir Fernandes, no seu artigo "Pensando A Ética Da Perspectiva Das Formas", confirma a necessidade de se ter em conta que deve existir no ser humano a liberdade para criar a sua própria realidade; é neste sentido que a sua liberdade pressupõe reconhecer-se a si como um criador do seu próprio mundo. E, na medida em que se reconhece como criador, torna-se consciente da sua própria liberdade de agir e da sua responsabilidade, mas acontece que, para Cassirer, a liberdade não é simplesmente uma dádiva do céu concedida gratuitamente ou algo que pertença intrinsecamente à natureza humana; essa liberdade deve ser conquistada, exercitada e mantida, o que para muitos se torna um fardo e não um privilégio. Esse é um dos problemas que ocorrem no nosso século: a renúncia à própria liberdade no seio da crise do conhecimento (FERNANDES, 2000, p. 06).

Para a explicação desse tópico sobre a liberdade do ser humano por meio da linguagem, Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, recorre aos ensinamentos de Humboldt, porque o que para ele se vai apresentar de imediato na imagem da linguagem tem de ser, em primeiro lugar, a separação do espírito individual e do espírito objetivo; assim sendo acontece a superação desta separação. Quando se refere à fala humana, nota-se que cada um fala a sua própria língua e, consequentemente, presume-se que haja a liberdade para que se possa usar a linguagem e assim ter consciência de uma certa linha que une o espírito interior do homem. Essa é uma das características da linguagem por ela desempenhar a função de mediadora entre a natureza infinita e finita, e depois entre um indivíduo e outro. É capacidade deste mesmo ato que torna a união possível e nasce da mesma a formação de várias sociedades, a construção de identidades culturais, mitos compartilhados, etc., (CASSIRER, 2001, p. 141).

Na compreensão de Cassirer, a linguagem deve ser pensada de uma maneira mais unificadora do que uma separação daquilo que ela designa; isso quer dizer que o nome de um ser humano pode ser abstrato em relação à sua pessoa por ser um código que foi previsto e combinado. Mesmo sendo um produto da reflexão e de um acordo, o nome torna-se uma manifestação humana à medida que ele estabelece os seus limites e as coisas ficam conhecidas pelo seu nome e podem ser partilhadas numa comunidade de falantes de uma mesma língua (CASSIRER, 2001, p. 141).

Os nomes que as pessoas carregam não podem justificar o resumo de quem elas são, mesmo sendo atribuídos pelos outros, porque a capacidade de desenvolvimento pessoal vai além do nome; a descoberta da identidade pessoal não se poderia sustentar se fosse baseada apenas no nome; se assim fosse, bastaria ter um nome para justificar as ações de qualquer ser humano. A capacidade de interpretação da realidade através dos elementos simbólicos, entre os quais a linguagem se engrandece como elemento primordial, demonstra que o ser humano consegue entrar em contato com tudo à sua volta e ser influenciado pelo seu meio social, modificando-se o seu interior consoante a sua interpretação; os nomes das coisas são meros atalhos para o aprofundamento das suas essências.

No livro *A Filosofia das Formas Simbólicas, Volume III, sobre a Fenomenologia do Conhecimento,* no capítulo III: "Linguagem e Ciência – Sinais de coisas e sinais de ordens", Cassirer procura manifestar a ideia de que o nome se torna um elemento secundário e externo à medida que o teor do conceito pertencente à estrutura relacional pura vai sendo construído pela lógica moderna (CASSIRER, 2011, p. 558).

No livro *A Filosofia das Formas Simbólicas*, Ernst Cassirer aborda a questão do conceito, baseando-se na obra *Reflexões Sobre a História do Mundo*, de Jakob Brukamp. Para Brukamp, o conceito é uma cadeia de relações que se aplica a uma multiplicidade infinita de coisas. Ele é uma unidade de pensamento que, quando se torna relevante, recebe um nome. Porém, o nome não é idêntico ao conceito, assim como o meu nome não é a minha identidade. O nome é somente um sinal externo que expressa o conceito. O conceito, por sua vez, é uma função que descreve o modo de operação de algo, independentemente de ter ou não um nome. Essa função pode ser transferida para diferentes contextos e situações, constituindo assim o conceito. Cassirer concorda com essa perspetiva e afirma que o conceito é uma forma simbólica que representa a realidade de modo abstrato e universal (CASSIRER, 2011, p. 558).

Ao seguir as ideias de Burkamp, Cassirer, em seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, busca resolver a questão da origem do conhecimento em um sentido mais restrito, ao demonstrar que ele emerge quando o ser humano rompe o envoltório que a língua e a palavra tendem a formar ao seu redor, tornando-o cada vez mais isolado. Para conhecer algo, é preciso ir além da superfície e investigar a essência que o ser humano procura revelar por meio da linguagem, desvendando os enigmas da existência do objeto em si. Há uma conexão entre a construção linguística e a construção científica do conceito, pois ambos seguem uma dialética similar que se manifesta em contextos intelectuais distintos, como na transição da consciência mítica para a religiosa, e que pode gerar uma oposição e um conflito entre eles (CASSIRER, 2011, p. 559).

Na sequência dessa ideia, Cassirer continua a afirmar que quando se procura separar a particularidade da linguagem humana das formas e tipos da semântica, pode-se chegar a um resultado semelhante ao verificar-se como ela se desenvolveu no reino animal. Neste sentido, é notável observar como, na vida das comunidades animais, o indivíduo se comunica com os seus semelhantes por meio de diversos sinais (CASSIRER, 2011, p. 563-564).

Com as características apresentadas sobre a linguagem, pode-se ver que ela é um dos indícios mais claros e a prova mais segura de que o ser humano não possui uma individualidade isolada, como reitera Cassirer no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*: "que *Eu* e *Tu* não são apenas conceitos que se complementam mutuamente, mas ao contrário, se revelariam perfeitamente idênticos, se nos fosse possível retornar até o ponto em que se separaram" (CASSIRER, 2001, p. 141-142). Existem também provas da existência de esferas da individualidade que vão desde o indivíduo fraco, indefeso e efémero, até à estirpe primeva da humanidade e se fosse ao contrário não se conseguiria compreender por toda a eternidade porque não haveria elementos suficientes de estudos se os seres humanos não desenvolvessem a linguagem.

Uma nação também pode ser pensada como uma forma espiritual da humanidade ao ser caracterizada por uma língua especifica e por ser individualizada em relação à totalidade ideal. Assim sendo, esta individualidade vai fragmentar-se e provoca um sentimento de unidade. Para Cassirer, o ser humano possui, no seu mais profundo ser, a aspiração de uma unidade e totalidade e gostaria de transpor as barreiras da sua individualidade, mas existe apenas uma possibilidade para que ele possa conseguir intensificar a luta pelo seu objetivo (CASSIRER, 2001, p. 142).

Para Cassirer, a linguagem auxilia o ser humano na busca da unificação ao mesmo tempo que individualiza. Não obstante, na camada da expressão mais individual mora a possibilidade da compreensão universal. Não importa o lugar e o tempo em que uma pessoa vive, nem qual seja o seu modo de viver; ela é um fragmento que se desprende da sua origem e a língua, mais uma vez, demonstra e conserva este eterno vínculo que vai governar os destinos dos seres humanos e a história do mundo (CASSIRER, 2001, p. 142).

Ernst Cassirer reforça essa ideia no seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, e que continua a relatar o pensamento de Humboldt na questão que se refere à linguagem, principalmente quando afirma que a palavra é imprescindível para que o conceito se transforme num indivíduo no mundo do pensamento. Esse conceito possui a importância de ter um significado próprio, isto é, à medida que se define a ideia, a palavra é aprisionada dentro de certos limites. Nota-se que existe uma dependência entre o pensamento e a palavra, que se torna mais clara quando se entende que as línguas não são formas de representar a verdade que se conhece; na verdade, a língua é usada para descobrir meios para chegar às verdades que são desconhecidas (CASSIRER, 2001, p. 145).

No meio de toda a diversidade das línguas pode-se dizer que ela não concerne aos sons e signos, mas sim às conceções de mundo que lhes são inerentes. Na conceção de Cassirer, isso quer dizer que, do ponto de vista histórico, se nota um processo que pode servir de ensinamento, tendo em consideração que as ideias filosóficas que produziram muitas discussões têm uma influência permanente que pode transcender a formulação imediata que lhes foi dada pelos primeiros autores. Essa interpretação pode variar consoante a pessoa que entrar em contacto com tais obras devido ao seu meio, à sua formação cultural, aos seus princípios e à utilização de meios diferentes de interpretação. As ideologias políticas formuladas por diversos pensadores ao longo dos tempos e aplicadas em diferentes países, produzindo diferentes resultados, são exemplo disto (CASSIRER, 2001, p. 145).

A fala é uma manifestação da linguagem que expressa a singularidade de cada indivíduo, e que está sujeita a uma análise mais subjetiva. Porém, a aspiração pela verdade é um anseio compartilhado por todos os seres humanos, e que requer um julgamento mais objetivo. Nesse sentido, é importante reconhecer que existem diferentes formas de abordar a questão da verdade, e que há grupos que questionam ou negam a sua possibilidade, como os céticos e os negacionistas. Cassirer defende que "a subjetividade de toda a humanidade se torna, em si mesma, algo objetivo" (CASSIRER, 2001, p. 146), pois é fruto de um processo de formação do espírito, que não se limita a reproduzir o que é dado, mas que cria e transforma a realidade.

A linguagem é um fenómeno complexo e dinâmico, que envolve vários fatores e níveis de análise. Não basta estudar apenas as palavras e as regras que as combinam, pois elas são apenas formas abstratas que derivam e medeiam a estrutura da linguagem. É preciso também considerar o som que as palavras produzem e o pensamento que elas expressam, pois são esses os elementos que revelam a natureza e a direção da linguagem. Para isso, é necessário reconstruir a linguagem a partir dos seus fatores, ao reconhecer a sua diversidade e a sua completude (CASSIRER, 2001, p. 147).

Segundo Cassirer, o espírito não pode ser concebido como uma entidade estática, mas como uma atividade dinâmica que se manifesta em cada existência particular que ele conecta. Assim, a essência e a forma da linguagem não são coisas fixas e uniformes, mas o resultado do trabalho do espírito para transformar um som articulado na expressão de um pensamento. Alguns elementos linguísticos podem parecer substanciais, como as palavras simples isoladas nas orações, mas elas não transmitem conceitos prontos, apenas estimulam a capacidade de formá-los por si mesmo e de modo próprio (CASSIRER, 2001, p. 147).

Cassirer baseia-se nas ideias de Humboldt para argumentar que os seres humanos não se comunicam efetivamente apenas confiando nos signos que remetem às coisas ou em algum outro critério que suponha que todos produzam os mesmos conceitos ao entrarem em contato uns com os outros pelo mesmo elo da cadeia de suas perceções sensoriais e de suas elaborações conceituais internas. O que explica essa comunicação, segundo ele, é a existência de um mesmo instrumento espiritual que permite que surjam em cada um conceitos correspondentes, mas não idênticos. Assim, quando esse instrumento é acionado pelo elo, o sistema inteiro entra em ressonância e emerge da alma um conceito que se harmoniza com tudo o que o elo individual abrange, desde os elementos mais próximos até os mais distantes (CASSIRER, 2001, p. 147-148).

O que Cassirer nota aqui é o fundamento e garantia da objetividade da harmonia na produção infinita de múltiplos vocabulários de uma língua e dos seus conceitos e não apenas a simplicidade de uma realidade específica que pode ser replicada. Por isso que para Cassirer, os verdadeiros meios de significado da linguagem não é a palavra isolada, mas sim a oração, porque para ela revela força bruta baseada na síntese de todas as palavras e de toda a compreensão (CASSIRER, 2001, p. 148-169; 1977, p. 192).

## 2.3 – A Linguagem e a Construção da Identidade

Uma forma de abordar a linguagem a partir das teorias de Cassirer é reconhecer que ela é um fator essencial para a formação de vários conceitos e, sobretudo, para a construção das identidades. Cada indivíduo expressa sua linguagem de forma singular. Nesse sentido, há um princípio básico que relaciona a linguagem oral e as diversas modalidades de linguagem que podem se manifestar de maneiras e formas distintas. Isso se observou tanto na questão da subjetividade e objetividade da linguagem, quanto na maneira como cada povo desenvolveu características próprias que os integram em uma sociedade e os diferenciam de outras. Contudo, o distanciamento ao analisar essas realidades impede que se estabeleça uma hierarquia entre os tipos de linguagem. Muitos linguistas e filósofos prosseguem o debate sobre esse problema da linguagem e a questão da universalidade pode gerar certas ruturas em suas interpretações.

Os questionamentos sobre a formação de conceitos e o nominalismo podem causar um certo estranhamento em relação ao problema da linguagem, pelo facto de o nominalismo não resumir em si toda a essência do ser. Isto quer dizer que não se pode buscar a essência de uma coisa no seu nome e que os conceitos que se podem formar através da linguagem podem também variar em diversos locais devido à interpretação subjetiva. Quando se atribui um nome a uma pessoa, ela não é o seu nome; esse simbolismo representa a forma que o ser humano tem de olhar a realidade e procurar símbolos que o possam ajudar a entender melhor a realidade à sua volta.

Segundo Carlos João Correia, no livro *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*, traz uma perspetiva muito mais abrangente sobre as ideias de Cassirer, quando o apresenta como sendo o primeiro autor que alerta sobre a ilusão de um *"simbolismo natural",* para explicar que o símbolo vai representar uma operação de sentido, por não ser possível uma leitura substancial ou arquetípica dos símbolos (CORREIA, 1999, p. 597).

Por isso que Carlos Correia reafirma que quando se chega a conclusões completamente opostas entre a função e substância dos símbolos, Cassirer vai demonstrar que o simbolismo está do lado da função. Esta é uma operação intrínseca do ser humano que designa todas as formas que articulam a totalidade da sua experiência. Assim sendo, o conjunto das formas simbólicas, como a linguagem, o mito, a arte, a religião, a história e a ciência, constituem a experiência cultural do espírito humano; mais do que determinar as condições de possibilidade do conhecimento, as formas simbólicas permitem traçar a morfologia do espírito (CORREIA, 1999, p. 597).

Cassirer defende que o ser humano não pode ser reduzido à sua racionalidade, pois ele também é um animal simbólico que cria e interpreta a realidade à sua volta. Essa capacidade simbólica se manifesta na história da humanidade desde os tempos mais remotos, quando os seres humanos criavam mitos para compreender o mundo e expressar suas crenças religiosas. Além disso, a linguagem simbólica está presente nas formas de organização social, nas leis e, principalmente, na arte. Portanto, o problema da linguagem em Cassirer é entender como o ser humano representa e dá significado à realidade, levando em conta as variações culturais existentes nas diversas sociedades humanas.

A forma simbólica deve ser entendida, segundo Cassirer no livro *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, como toda a energia que constitui o espírito e em virtude do seu conteúdo espiritual possui um significado que está conectado por um signo de sentido real que lhe foi atribuído interiormente (CASSIRER, 1975, p. 163).

Segundo Cassirer no seu livro *Linguagem, Mito e Religião,* as diversas realidades simbólicas, como a arte e a linguagem, possuem uma relação muito próxima com o mito e essa unidade concreta e individuada apenas começou a desfazer-se num trio de modos separados da criação espiritual. Por outras palavras, a semelhante animação e suposição mítica que surgisse nas palavras da linguagem humana aplicar-se-ia também às imagens e a todas as espécies de criações artísticas, principalmente na área da visão mágica do mundo, na qual a magia verbal aparece acompanhada pela magia da imagem (CASSIRER, 1976, p. 161-162).

Contudo, para Sylvio Fausto Gil Filho e Márcia Alves da Silva no artigo “Espacialidades de Conformação Simbólica”, a imagem apenas atinge a sua função puramente representativa e especificamente estética quando o círculo mágico, que limita a consciência mágica, se romper e for reconhecido, não como uma forma mítica-mágica, mas sim como uma particular espécie de formulação (FILHO; SILVA, 2019, p. 92).

A natureza sempre foi uma fonte de vida e de conhecimento para o ser humano, que dependia dos seus recursos e dos seus mistérios. Entre eles, os quatro elementos fundamentais que sustentavam a existência da flora e da fauna: terra, fogo, ar e água. Ao explorar esses elementos, o ser humano descobriu que eles tinham uma origem e um poder que transcendiam a sua compreensão, e que podiam ser influenciados pela palavra, dando origem à magia verbal.

A partir dessa perceção, surgiram diversas formas de explicar a origem do mundo e a visão de cada povo sobre o cosmos, baseadas nesses elementos, que foram expressas por meio de várias artes antigas. No entanto, com o tempo, essas explicações se tornaram mais espirituais

e menos materiais, pois se acreditava que o criador da matéria não poderia ser material, e que apenas poderia ser invocado pela palavra. Assim, o ser humano desenvolveu ritos para se comunicar com esse poder fora da natureza, e a imagem passou a ser apenas uma representação simbólica do que era invocado.

O pensar mítico era o solo nativo comum da linguagem e da arte, mas elas se desconectaram dele ao longo do tempo. No entanto, elas ainda podiam alcançar uma unidade ideal e espiritual em um nível mais alto, se a linguagem se tornasse um veículo do pensamento, uma expressão de conceitos e juízos. Essa evolução exigia a renúncia à riqueza e à plenitude da expressão imediata, que deixava a linguagem com pouco mais do que um simples esqueleto do seu conteúdo concreto de sensações e sentimentos.

Na conceção de Cassirer, no livro *Linguagem, Mito e Religião*: "há, porém, um reino intelectual em que a palavra, não apenas conserva o seu poder criador original, como também a renova, cada vez mais, permanentemente, dentro destes confinamentos, experimenta uma espécie de *palingenesia* constante, de renascimento ora sensorial, ora espiritual" (CASSIRER, 1976, p. 163).

Neste processo, a linguagem converte-se numa espécie de caudal da expressão artística, que faz com que assuma a sua amplitude vitalizadora, apesar de uma existência não subjugada ao mítico, mas que, de uma forma mais estética, a solta de diversas interpretações que muitas das vezes não correspondem com a realidade.

No mundo artístico, segundo Cassirer, a poesia lírica representa uma das maneiras de conectar a linguagem, o mito e a palavra, porque a poesia lírica reflete mais claramente o desenvolvimento ideal por não se assentar apenas em princípios de motivos míticos, continuando, ao invés, a sua conexão com o mito que é produzido, até à sua elevação e aplicabilidade pura. Na poesia lírica, o poeta expressa os seus sentimentos, estados de consciência e perceções, dirigindo-se diretamente ao leitor. Assim, o poema funciona como uma fotografia, que capta as emoções e sentimentos do "eu lírico", a voz que se manifesta no poema e que pode corresponder ao "eu" do próprio poeta ou de outro ser (CASSIRER, 1976, p. 163).

Para Cassirer, dois poetas líricos que se destacam por transmitir seus sentimentos através das poesias são Hölderlin e Keats, pois eles mostram uma visão mítica que se manifesta com intensidade e objetividade. No entanto, essa objetividade não depende de nenhum elemento material, pois o espírito se expressa nas palavras e nas imagens míticas, sem ser subjugado por elas. O que a poesia lírica revela não é a palavra em si, nem a imagem mítica que se relaciona

com os deuses ou os demónios, nem a verdade lógica das abstrações. A poesia cria um mundo à parte, um mundo de ilusão e fantasia, onde o sentimento puro pode se comunicar e alcançar sua plenitude e concretude (CASSIRER, 1976, p. 163-164).

No artigo "A arte e linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Ernst Cassirer", Christian Mockel analisa como Cassirer concebe a perceção estética como uma expressão de uma unidade e de uma totalidade de vida. Para o artista, as cores e os sons não são apenas elementos isolados, mas revelam uma dimensão pré-existente de vitalidade que permeia a perceção. Se o ser humano pudesse captar essa dimensão em cada perceção, sem o filtro da abstração, seríamos todos artistas. Cassirer entende o mítico e o estético como aspetos inseparáveis de toda perceção plena e integral. Por isso, ele não os reduz a meras formas primitivas de significação, mas os reconhece como formas originárias e irredutíveis da perceção humana do mundo e de si mesmo. Desse modo, ele estabelece o triângulo espiritual formado pelo mito, pela linguagem e pela arte (MOCKEL, 2011, p. 331-332).

Segundo Mockel, o pensamento de Cassirer revela uma profunda afinidade entre a arte e a linguagem, que se expressa na singularidade da forma artística. Para ele, a obra de arte não se limita a reproduzir um ser pré-existente, mas sim a criar uma nova visão do mundo inteiro. Nesse sentido, há uma relação interna e sistemática entre o problema fundamental da estética e os problemas da filosofia da linguagem (MOCKEL, 2011, p. 335).

Para Cassirer, no seu livro *Linguagem, Mito e Religião*, a palavra e a imagem mítica, que ao princípio se opunham à mente humana como duas forças realistas, perdem enfim toda a realidade e eficácia; existe uma transformação em éter leve e brilhante, dentro do qual o espírito se move livremente e sem obstáculos; essa libertação não se produz enquanto a mente desprezar as formas sensoriais da palavra e da imagem, mas ao usá-las como órgãos e ao reconhecê-las como realmente são: formas da sua própria autorrevelação (CASSIRER, 1976, p. 164).

Quando essa espécie de *palingenesia*, isto é, o eterno retorno, renovação, regeneração, se manifesta nas sensações e no espiritual, o ser humano consegue manifestar esse renascimento devido às suas diversas expressões por meio da linguagem e de diversas formas simbólicas. Segundo Araújo na sua tese sobre *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, a expressão é uma reação ao modo de sentir do ser humano ou a forma como ele experimenta o mundo, que se carrega na sua expressão de reação face ao mundo e a realidade que o rodeia. A expressão humana não restringe o mundo a formas pré-definidas de significação, mas permite que ele se revele em sua diversidade e complexidade. Segundo Cassirer, o ser humano é um

criador simbólico, que interpreta o real e o transforma em uma nova realidade, mais rica e dinâmica. Nesse processo, o ser humano também se constitui como um sujeito expressivo, que articula os elementos do real e do imaginário, individual e coletivo, em sua identidade (ARAÚJO, 2003, p. 36).

Afirmo que a linguagem é um dos meios de interação com as coisas que rodeiam os seres humanos e sua respetiva interpretação. Através da linguagem, os seres humanos podem construir uma nova realidade, compreender o significado real das coisas e entender-se como um ser possuidor de uma realidade interior. Essa realidade interior se manifesta através da consciência de si próprio e permite dar a conhecer aos outros um pouco da sua identidade, mesmo que não seja por completo, por estar em processo de descobrimento do real sentido e significado da sua própria existência.

Portanto, a linguagem é um instrumento que o ser humano emprega para interpretar a realidade material que o rodeia e para torná-la mais inteligível quando interage com ela. Através da linguagem, ele pode transmitir as suas vivências de conhecimento aos demais e nomear cada coisa, mesmo sabendo que o nome é apenas um símbolo e não uma descrição da essência, que pode se expandir ainda mais. É na relação entre o conhecimento e a comunicação pela linguagem que o ser humano antevê a formação de uma comunidade linguística com os outros que falam a mesma língua e, consequentemente, a consolidação de uma cultura.

Cassirer, em seu artigo "El linguaje y la construccion del mundo de los objetos", resume as principais teses de sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas - Primeira Parte: A Linguagem*, ao enfatizar o papel da linguagem na construção da realidade simbólica. Segundo ele, existem duas formas de abordar a relação entre a realidade moral e intelectual: uma que considera a linguagem como uma cópia fiel dessa realidade, e outra que reconhece a linguagem como uma criação original que molda essa realidade. Cassirer defende a segunda forma, que não implica na existência de dois mundos opostos, como o real e o ideal em Platão, mas sim na interação dinâmica entre os símbolos e os objetos (CASSIRER, 1967, p. 19).

Quando Cassirer apresenta a sua explicação sobre esses dois caminhos torna mais acessível a compreensão, porque, para ele, o caminho da cópia vai corresponder à ideia que se tem do mundo, onde o que é real se une com as diversas funções apresentadas pelo seu objeto, que se apresenta como uma coisa concluída em toda a sua existência e estrutura, captando o ser humano apenas a realidade da coisa que se dá a conhecer. Para o nosso pensador, o que existe e subsiste fora do ser humano deve ser transportado de alguma forma à consciência para ser

transformado em algo interno, sem que esta mudança congregue uma nova característica ao indivíduo.

No pensamento de Cassirer demonstra que "o mundo reflete-se na consciência como num espelho; mas quanto mais pura e fiel for esta imagem, mais se limita a reproduzir as determinações que pré-existiam como tal no objeto e que estavam claramente separadas umas das outras no mesmo"[13] (CASSIRER, 1967, p. 19). Quando se pensa como se pode adquirir o conhecimento nota-se a presença da repetição e de outras formas simbólicas que utilizam esse mesmo recurso, como a arte ou a própria linguagem, sendo então possível compreender os valores de todas essas funções.

A descoberta da identidade é também um processo de repetição, pois é uma maneira que o ser humano tem de aprofundar o conhecimento de si mesmo (*self*). Este processo é conduzido através da linguagem, que se torna objeto quando se pretende compreender o problema da identidade pessoal, fazendo do ser humano tanto sujeito como objeto.

Na medida em que se observa a realidade e se estabelece a relação das coisas existentes que ocorre na nossa consciência e conseguimos interpretar e dar mais sentido e significado às coisas, o mesmo também pode acontecer com a construção da identidade; o meu ser que é apresentado aqui e agora pode ser desvendado consoante as interpretações do *"eu"* real e do *"eu"* ideal que se procura descobrir perante a sua existência e os conhecimentos que o "eu" adquire de si próprio. A consciência interior dialoga com a realidade exterior para que o *"eu"* real, o exterior, não se possa diferenciar bastante do *"eu"* ideal interior e para que se possa manifestar como um espelho, uma realidade que reflete o conhecimento de si.

Por isso que para Cassirer, esse espelho não deve ser observado apenas como um simples reflexo da realidade, mas sim como uma força que possui a capacidade de criar uma realidade original, através da linguagem, da arte e de outros elementos simbólicos. Na construção da realidade simbólica, o ser humano possui muitas imagens sobre o universo na sua mente (espírito), que adquiriu através da linguagem. Cassirer cita Leibniz para dizer que são "espelhos vivos do universo"[14] (CASSIRER, 1967, p. 20).

Cassirer procura assim demonstrar que as coisas que estão nas nossas mentes não são simplesmente passivas, pois constituem atos concretos dos seres humanos, e que a nossa

[13] Tradução minha
[14] Tradução minha

interpretação do mundo é muitas vezes baseada nas coisas que observamos e assumimos como reais nas nossas vidas. Nesse sentido, é possível determinar o mundo objetivo e uma identidade mais autêntica do ser humano, na medida que cada um tem a sua. Posso basear-me na expressão de Cassirer quando diz o seguinte: "tais imagens não procedem simplesmente de um objeto acabado, mas conduzem para ele e para ele: são condições constitutivas da sua possibilidade"[15] (CASSIRER, 1967, p. 21).

O ser humano simbólico não nasce perfeito e as possibilidades da construção da sua identidade são diversas. Durante a sua existência, ele vai se autodescobrindo e formando a sua identidade, que não se completa por si só. Por estar inserido numa sociedade e numa família, sofre influências de diversos lugares e a sua história de vida constitui um pressuposto importante para o acontecimento de uma identidade autêntica com base na sua relação com o interior e o exterior, nesse diálogo que acontece através da linguagem.

A nossa consciência é um mundo à parte de todas as possibilidades existentes. Essa voz interior que se declara como uma força criadora e de muita imaginação, manifesta as suas ideias quando apresenta a sua interpretação do mundo real, não apenas como uma interpretação mitológica, mas como uma interpretação bem sintetizada por meio da razão e do símbolo. A consciência pode projetar coisas irrealizáveis no mundo real, como ter uma imagem imprecisa de si próprio para a construção da nossa identidade. É neste sentido que as influências dos outros nas nossas vidas podem confirmar ou não esses factos quando são apresentados por nós.

Existe uma fração das nossas vidas que é desconhecida por nós, não como um esquecimento de nossa parte, mas porque existem alguns comportamentos externos que se observam melhor fora de nós e algumas características podem ser herdadas através dos genes dos nossos pais; independentemente da sociedade que estamos inseridos, podemos apresentar diversos comportamentos típicos. Mas os comportamentos adquiridos numa sociedade podem variar e mudar ao longo das nossas vidas por estarmos num processo constante de autodescoberta da nossa própria identidade.

A personalidade humana se adapta ao contexto social em que vive, sem que isso signifique falsidade ou negação de si mesmo. Ao interagir com o ambiente, o ser humano é influenciado por ele, mas também o interpreta e o transforma por meio de símbolos. Esses símbolos, expressos pela linguagem e outras formas de comunicação, revelam que o ser humano

[15] Tradução minha

não se define apenas pela razão, mas também pela imaginação e pela emoção. Assim, a identidade humana é dinâmica e complexa, e depende tanto dos fatores internos quanto dos externos.

A identidade de uma pessoa não é algo fixo e imutável, mas sim uma construção dinâmica e complexa que envolve diversos fatores. Entre eles, podemos destacar a razão, que permite ao ser humano refletir sobre si mesmo e sobre o mundo, mas também as emoções, que expressam os sentimentos vivenciados em diferentes situações. As emoções são fundamentais para que o ser humano encontre o sentido da sua própria vida e construa a sua identidade com base no que sente. O desespero, a alegria, a tristeza e a infelicidade são exemplos de emoções que vão moldando o ser humano e a forma como ele se manifesta na sociedade, sendo também influenciado por ela e pelos outros.

Para a interpretação desta sociedade e do mundo interior surge a necessidade de ter uma linguagem que se possa manifestar e que todos os elementos de uma mesma sociedade possam usar para se compreenderem e comunicarem entre si. A linguagem torna-se um elemento essencial para a formação de comunidades e para a formação da identidade de um povo, isto é, a manifestação cultural que o possa diferenciar dos demais; o processo é o mesmo que acontece com os seres humanos na formação da sua identidade.

As diferentes línguas que existem no mundo mostram a multiplicidade existencial do ser humano e das diversas sociedades criadas ao longo dos tempos. Cada sociedade apresentou maneiras diversas de interpretar o mundo com os elementos simbólicos que via à sua volta e cada uma teve um desenvolvimento diferente, principalmente no que concerne a criação das línguas e dos vários dialetos de cada povo ou tribo.

As palavras de cada idioma inventado se referem a coisas do nosso mundo, sejam elas reais ou imaginárias. A palavra é um código que representa algo para ser compreendido por todos em uma mesma sociedade e, quando usamos esse código (palavra), a mente de quem o pronuncia não tem outra intenção senão expressar o que o objeto real significa. Esse código não capta toda a essência do ser puro, é apenas uma simplificação que pode ser ampliada com outras palavras para comunicar um mesmo facto.

Neste sentido apresento o seguinte exemplo: A chuva é um fenómeno meteorológico que consiste na queda de água, em estado líquido ou sólido, das nuvens para a superfície terrestre. A chuva pode ter diferentes nomes conforme a sua intensidade e os elementos que a acompanham. Por exemplo, quando a chuva é fraca e fina, chamamos de sereno. Quando a chuva é forte e vem com vento, trovão e relâmpago, chamamos de temporal.

As identidades dos povos revelam processos diversos da formação, na medida que constroem uma identidade cultural para que todos os que vivem nessa sociedade se possam com ela identificar. Existe também em paralelo a formação da identidade pessoal de cada ser humano, cujo objetivo não é apenas procurar diferenciar-se dos demais, mas também compreender-se melhor a si próprio; apesar das influências gerais da comunidade, cada indivíduo tem a sua voz interior e uma história própria de vida além da comunidade ou da nação.

A construção da identidade não pode ser vista como algo acabado; é um processo contínuo que acontece durante toda a nossa existência. Assim também é a linguagem e, segundo Cassirer em seu artigo "El linguaje y la construccion del mundo de los objetos", ao estudá-la, não nos podemos fixar nas suas formas, mas antes buscar a lei interna da sua formação, isto é, apesar da noção que se pode ter sobre a linguagem, ela continua a expandir-se num processo vivo, criam-se novas palavras e modificam-se as existentes e, muitas vezes, muda o sentido de algumas ao longo do tempo. Cassirer, confirma esse processo quando afirma que não se pode considerar a linguagem como uma coisa acabada ou vê-la como um produto. Ao invés, deve ser vista como uma produção, um trabalho do espírito que se repete continuamente (CASSIRER, 1967, p. 23-24).

Essa produção contínua pode-se observar no mundo na maneira como o ser humano não se limita à criação das realidades simbólicas e à sua interpretação. Pensemos na arte, na música, nas leis, na própria linguagem; a todo o momento surgem novas coisas, novas criações. O ser humano não se basta na criação de alguma coisa, quer sempre evoluir e melhorar em todos os seus aspetos.

A ligação que encontro aqui entre a linguagem e a identidade é por serem ambas formadas pelos processos contínuos e por não se fecharem no processo de manifestação, tanto interior como exterior. Pode-se contemplar a diversidade nesse mesmo processo por não existir uma mesma identidade em todas as pessoas e que a forma como cada um articula a sua linguagem também é diferente; é por isso que os artistas não param de criar novas obras e diferentes das demais. E o ser humano em si assume-se continuamente como um animal simbólico na criação de novas realidades.

As manifestações culturais variam entre as diferentes sociedades do mundo. Muitas delas conseguiram preservar a sua identidade, mesmo diante dos processos de colonização e globalização. No entanto, para que uma sociedade se transforme completamente em outra, seria preciso que os seus membros renunciassem à sua história, aos seus costumes, à sua língua e à sua

singularidade, adotando uma identidade alheia. Isso implicaria em uma perda de originalidade e de autonomia, pois essa sociedade seria vista apenas como uma cópia inferior da outra, sem nunca alcançar o seu modelo ideal.

As pessoas precisam afirmar a sua identidade, mas também se adaptar a outras culturas. Nesse processo, elas podem desenvolver novos traços, mas sem perder totalmente a sua origem. A história de cada povo é única e deve ser preservada. Isso inclui a sua língua, que é um património cultural e um símbolo de identidade. Se uma língua é esquecida, a sua história também se perde. Além disso, os elementos simbólicos daquela sociedade podem ser mal interpretados por outras culturas.

Uma das principais teses apresentadas por Cassirer no artigo "El lenguaje y la construcción de los objetos", versa sobre a relação existente entre o exercício basilar da linguagem e como esses objetos são representados neste processo:

> A representação "objetiva" - e é isto que tentarei explicar - não é o ponto de partida do processo de formação linguística; é antes o objetivo a que este processo conduz; não é o seu termo *ad quo*, mas o seu termo *ad quem*. A linguagem não entra num mundo de perceções objetivas apenas para atribuir "nomes" que seriam sinais puramente externos e arbitrários a objetos individuais dados e claramente delimitados uns dos outros. É em si mesmo um mediador na formação de objetos; é, num certo sentido, o mediador por excelência, o instrumento mais importante e precioso para a conquista e construção de um verdadeiro mundo de objetos[16] (CASSIRER, 1967, p. 25).

Esta tese volta a reafirmar como a linguagem assume uma função importante na construção do mundo e, principalmente, na realidade simbólica. Essa verdade exterioriza-se quando o ser humano procura compreender a realidade, tanto externa e interna, e a sua manifestação é feita através da linguagem como meio de representar as coisas a que ele atribui um significado, um símbolo. A objetividade acontece quando o que ele traduz é compreendido por todos e quando se adota, se partilha dentro de uma mesma comunidade. Como Cassirer tem afirmado, um nome não representa por completo uma realidade, por ser apenas uma forma de codificação, sendo, portanto, possível expandir muito mais a sua compreensão.

Algumas coisas podem expandir a sua compreensão fora da sua realidade de criação e serem interpretados por todos os outros povos que não entendem a língua original; é o caso da música, que pode manifestar sentimentos semelhantes em quase todas as pessoas mesmo não entendendo a mensagem, isto é, a letra, por se tratar de uma linguagem mais universal. As artes em geral têm a capacidade de possuírem uma linguagem universal; algumas imagens já provaram o seu significado e quase todos as interpretam no mesmo sentido, por exemplo, uma cruz, que

[16] Tradução minha

simboliza um cristão, ainda que, no momento da sua na criação, este símbolo não o representasse. Porém, sofreu a transformação da linguagem ao longo do tempo, começando por significar uma morte desonrosa, mas, com a morte de Cristo, passou a significar outra coisa (sacrifício e salvação); modificou-se a realidade simbólica. A interpretação de Carlos João Correia, no seu livro *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*, elucida a visão simbólica de Cassirer, ao afirmar que "o símbolo, ou função simbólica, não dispensa a sua expressão material, mas não se identifica com ela" (CORREIA, 1999, p. 16).

Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, demonstra que os mitos compartilhados constituem a formação de uma sociedade através da linguagem, na medida que um mesmo povo forma a sua comunidade com elementos de uma mesma história, com elementos culturais semelhantes e com uma mesma língua. A linguagem manifesta-se como um elemento fundamental de unificação e de partilha e os objetos que surgem e que foram nomeados representam a capacidade do ser humano em interpretar a realidade do mundo, porque cada coisa tem um nome (CASSIRER, 2011, p. 565).

Segundo Cassirer, no artigo "El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos", a linguagem possui a capacidade de representar, definir e destacar o objeto de forma precisa e eficaz. Essa capacidade não se limita a criar uma imagem meramente teórica do mundo; ela também se manifesta na prática e nos princípios morais que orientam a vontade do mundo e revelam o seu verdadeiro poder (CASSIRER, 1967, p. 31-32).

Destas afirmações posso ressaltar, por um lado, a influência que a linguagem tem na sociedade, não apenas como componente teórico da sua formação, mas por, na realidade, atuar como um dos elementos essenciais desde a sua formação e, por outro lado, a criação de elementos que servem de guias para todos, como as leis, a arte, os costumes, a cultura e os princípios morais que são compartilhados para uma melhor convivência.

Segundo Cassirer, a linguagem tem uma função essencial que vai além da expressão e da comunicação dos sentimentos e da vontade humana. A linguagem é também um ato criador que molda o mundo da vontade e o mundo da representação. Assim, para Cassirer, a linguagem não é apenas um instrumento que permite a interação entre os seres humanos, mas também um fator decisivo na formação da consciência da vontade (CASSIRER, 1967, p. 32).

Por mais que essas emoções, segundo Cassirer no artigo "El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos", à medida que o ser humano aprende a expressar-se, apercebe-se que algumas das suas expressões perdem a força da coerção imediata que exerciam sobre ele, não

apenas num sentido teórico, mas também prático, através da direção que ele impõe à sua reflexão (CASSIRER, 1967, p. 34). Isso faz com que o ser humano não seja apenas um animal que reage por instinto, que faz tudo que lhe vem à mente, mas filtra o que pode fazer ou não, tendo sempre em conta os princípios básicos da convivência dentro da sociedade e consigo próprio. Esse processo ajuda também a desenvolver a criação de novas formas verbais e de novas maneiras de manifestar as suas emoções, evitando que seja dirigido por impulsos.

Quando se pensa no mundo real é necessário termos em conta que o ser humano tem a capacidade de manifestar as suas ideias de formas variadas e que estas se formam por diferentes influências. A consciência apresenta-se como possuidora de uma voz interior, que se manifesta com a própria linguagem com a qual se comunica com o exterior. Ao aplicar a mesma linguagem à consciência, esta vai possuir os mesmos princípios lógicos de uma determinada língua. Quando se consegue aprender uma nova língua e pensar nessa mesma língua, o nosso cérebro usa os princípios lógicos desse mesmo idioma, fazendo assim uma diferença enorme para quem apenas conhece certas palavras novas e não pensa na língua que está a tentar expressar.

A linguagem de um determinado povo pode esconder diversos segredos que apenas se consegue entender quando se consegue realmente dominar a língua destes povos. A interpretação do real e, por conseguinte, a manifestação simbólica do ser humano funde-se na linguagem que ele manifesta ao apresentar as suas criações e interpretações. Os sentimentos, pensamentos e vontades podem ser manifestados através da linguagem, o que ajuda a dar um sentido mais objetivo dentro de uma mesma comunidade de língua.

Essa função que a linguagem exerce na formação da consciência da vontade pode-se aplicar também na formação da identidade pessoal, para uma melhor interpretação do próprio ser humano, do seu interior e da sua manifestação exterior. Isso funciona para que a imagem que o ser humano quer passar sobre si não difira muito do seu "eu" real e do seu "eu" ideal e para que a sua autenticidade não seja um princípio de crise de identidade, partindo da sua própria negação.

O que se pode notar com as diretrizes da linguagem é que a humanidade não se basta apenas por ser um animal racional e simbólico, mas apresenta-se também como um ser constituído de emoções, sentimentos e vontades, que o ajudam a compreender melhor tudo à sua volta e até a si próprio. É por isso que Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, sublinha que o ser humano usa a linguagem de diferentes formas para manifestar a expressão desses sentimentos, vontades e emoções. É interessante observar que, no indivíduo, a raiva e a alegria, por interferência de alguns estímulos externos ou internos,

pode ser expressa através de palavras, gritos, choros e até mesmo através de uma simples modificação física no rosto (CASSIRER, 2001, p. 177).

Essa capacidade de controle de si varia em todos os seres humanos e não se pode exigir uma igualdade para todos; por mais que todos tenham sempre a última palavra sobre a formação da sua identidade, as manifestações da linguagem são diversas. Nem todas as pessoas reagem da mesma forma perante um certo acontecimento. A capacidade do ser humano em manifestar ou não as suas emoções que depende muitas vezes do meio em que está inserido.

Esse é um processo que acontece muito cedo, desde que o ser humano está inserido na sociedade com os outros seres. A criança, quando começa a ter uma noção da sua consciência simbólica, começa a questionar tudo para aprender e apreender o significado do mundo à sua volta. Esse acontecimento aguça a vontade da descoberta do real, ao mesmo tempo que a interpretação do mundo começa a ter mais significado.

A linguagem que ele emprega pode ser a mais simples, mas o conhecimento é enorme; cada coisa existente tem um nome, assim como ele, e pode assim perguntar-se «quem sou eu?» Enfrentar todos os dilemas que a realidade possa apresentar não faz apenas com que se busque o sentido da vida e o seu significado, mas ajuda a melhorar a interação entre a linguagem e os objetos apresentados na construção do conhecimento mais objetivo e prático.

O ser humano entra em contacto com os objetos externos presentes neste mundo e também com os do seu mundo interior, isto é, do seu *eu pessoal*, e esse contacto é possível por meio da linguagem, que ele usa também para conquistar o mundo social onde está inserido, por estar aberto a novas experiências e ter a capacidade de sociabilidade muito presente em si.

Para Cassirer no artigo “El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos”, esse processo acontece porque o ser humano busca o caminho da objetividade no conhecimento dos objetos presentes neste mundo social, por não serem apenas simplesmente coisas existentes sem nenhum significado apesar do ser humano lhes atribuir diversas características e utilidade e principalmente, na sua interpretação sobre a criação dos elementos simbólicos. Na interação social, é notável que a presença do “*tu*” como um outro existente faz com que essa relação do “*eu*” e do “*tu*” seja uma relação de descoberta no mundo social e tudo isso é apenas possível por meio da linguagem (CASSIRER, 1967, p. 38).

Quando se pensa no “*outro*” como “*tu*”, existe essa reciprocidade de conhecimento entre eles, por estarem presentes neste mundo de significados. Surge assim a necessidade da

objetivação do conhecimento, para que essa relação seja sustentada no mundo social. Quando duas realidades entram em contacto, existe a necessidade de encontrar um denominador comum para que seja possível a compreensão entre os dois. Em diversas sociedades foram criados diversos elementos simbólicos para objetivarem essa relação: por exemplo, o dinheiro, usado como uma linguagem universal de troca; atualmente, por mais que existam diversos tipos de moedas, o seu uso é universal dentro da economia. Pode-se ver que essa relação com os outros é apenas possível quando os meios usados são objetivos, o que ajuda na construção de uma sociedade mais harmoniosa, por meio de linguagens que transformam o mundo das coisas subjetivas e objetivas.

O "*outro*" não é um ser desconhecido. Quando pensamos que o "*eu*" se transforma num "*outro*" em diversas posições de conhecimento mais objetivo, isto é, pode mudar de posição facilmente dentro da sociedade. A nossa interpretação do mundo baseia-se em factos que demonstram que a nossa realidade pode ser descodificada por outros seres e que não temos o controlo sobre os seus objetivos, pois podem criar diversos elementos que constituirão elementos indispensáveis para a nossa sobrevivência como sociedade. A busca da identidade também ocorre nesse mesmo processo; o meu "*eu*" pessoal vai diferir do "*eu*" do outro, por ser um "*tu*", um "*outro*" para nós.

A influência dos outros na construção da identidade pessoal está tão presente nas vidas dos seres humanos por estes serem sociáveis e possuidores de linguagem. A este propósito, Cassirer afirma o seguinte: "a linguagem é a aurora desta consciência social e, mesmo nas suas formas mais subtis e elevadas, aparece sempre como que banhada na sua luz"[17] (CASSIRER, 1967, p. 38).

Posso afirmar que a linguagem auxilia o ser humano na interpretação do mundo à sua volta e que muitas vezes se define consoante o meio no qual ele se encontra inserido. Essa transformação constitui a sua formação pessoal e o destino do seu próprio mundo. Ele constrói a sua história e manifesta a sua visão interior para o exterior. Essa manifestação concretiza-se por ele ter aprendido a demonstrar as suas capacidades de aprendizagem de língua, que o ajudam a manter uma relação com a sua própria consciência e com os outros.

Uma das confirmações que se pode encontrar em Cassirer é o facto de ele procurar transmitir a ideia de que não se pode ver a língua como uma coisa que é simplesmente transmitida como um objeto pertencente ao outro. Antes de qualquer pensamento deve-se pensar que, para

[17] Tradução minha

aprender uma língua, existe a necessidade de empreender um esforço pessoal. Uma vez que a linguagem humana não se pode adquirir por uma simples imitação, o ser humano tem de empreender o esforço de a conquistar e adaptar-se (CASSIRER, 1967, p. 39-40).

Como se pode notar que, apesar da linguagem ser um produto mais universal que pode apresentar diversas características entre as pessoas, deve-se ver que a língua é mais um elemento subjetivo da própria linguagem, na medida que cada pessoa aprende de forma diferente a adaptar-se consoante a sua própria realidade. Esta linguagem a que me estou a referir é a linguagem verbal, que é bastante viva e que se pode modificar ao longo dos tempos, para que não se torne uma língua morta. A língua escrita e a língua falada progridem em diferentes velocidades; enquanto a língua falada sofre muitas alterações em pouco tempo, a língua escrita leva muito tempo para adotar as novas formas que a comunidade linguística adota.

A aprendizagem da língua pode variar principalmente na relação entre a idade da pessoa e as diferentes dificuldades que a língua pode apresentar. Para uma criança, é mais fácil aprender uma língua devido à sua capacidade de descoberta e de querer aprender mais, saber o sentido das coisas. A criança descobre que, através da língua, tem acesso a diversas realidades simbólicas e começa a adquirir diversos conhecimentos que o ajudam não apenas a inserir-se na sociedade, mas a conhecer-se a si própria, na sua relação com os outros e consigo mesma. Quando ela pergunta o nome das coisas é um princípio claro de que necessita de uma resposta; esse processo forma uma relação entre o que ele conhece e o que ainda falta descobrir e isso acontece numa relação dentro da comunidade social.

O conhecimento de si possui diversas camadas enquanto o ser humano está em crescimento e em desenvolvimento; quando a criança procura saber o "*porquê*?" das coisas, como se afirmou, ela quer aprofundar o seu conhecimento sobre uma determinada coisa, e, sendo assim, aumenta o seu conhecimento. À medida que esse processo avança, existem outras perguntas que o ser humano coloca a si próprio, para aprender a interrogar-se a si próprio, como por exemplo: *Quem sou eu? Para onde vou? De onde vim?* Todas essas questões necessitam de uma resposta e, neste sentido, o ser humano torna-se o interrogador e o interrogado, isto é, sujeito e objeto do seu próprio estudo, sendo a linguagem muito importante para a formação dessas perguntas e para a busca das respostas consoante o conhecimento do mundo exterior e interior.

Ao longo do tempo o ser humano apenas foi tendo respostas um pouco incompletas sobre a sua própria existência. Urge voltar a si próprio e saber traçar uma linha de começo da sua

história, para que a formação da sua identidade seja autêntica e não dependa apenas de respostas que os outros lhe foram dando ao longo da sua existência.

A comunidade linguística auxilia o ser humano a ter primeiro uma identidade cultural e, a partir desse ponto, ele expande muito mais a sua identidade pessoal. Esse é um processo que Cassirer vai denominar de espiritualização das relações sociais. Um indivíduo que deixa a sua comunidade linguística é excluído da comunidade social em geral por não se identificar novamente com ela (CASSIRER, 1967, p. 42). Esse é um processo muito presente em comunidades atuais que apresentam características culturais muito fortes, nas quais cada membro tem de se identificar e quem recusa a identidade é visto como um estrangeiro, por aceitar que a influência externa o corrompesse totalmente.

Quando se nega uma identidade cultural assume-se uma outra, por mais que não seja de imediato. É de salientar que esse é um processo natural de descoberta da identidade do ser humano, quando os elementos culturais de uma comunidade linguística não o identificam na sua maneira de ser; com a liberdade que cada um possui na construção da sua identidade pode recusar e assumir o que considera melhor e aquilo que faça sentido em relação à sua realidade interior.

Algumas culturas têm valores que podem violar os direitos humanos, como a liberdade individual e a consciência crítica. Esses valores são impostos às pessoas sem que elas possam questioná-los ou contestá-los. No entanto, a realidade simbólica de uma sociedade não é fixa nem imutável. Ela é construída coletivamente e pode se transformar ao longo do tempo, de acordo com as mudanças sociais. Assim, aspetos como leis, arte, ética e moral podem variar conforme o contexto histórico e cultural. A realidade simbólica, portanto, não é totalmente objetiva, mas também depende de interpretações subjetivas.

A natureza humana possui uma característica simbólica que nos diferencia dos demais seres vivos: a capacidade de criar e inovar. A partir dessa habilidade, desenvolvemos novos sentidos, propósitos e descobertas para a nossa existência. Essa singularidade também nos permite construir uma identidade pessoal própria, que busca ser autêntica e distinta de todas as demais.

Uma das características que Cassirer atribui à linguagem no artigo “El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos”, é a construção da consciência; não simplesmente coopera na construção dos objetos no mundo, mas também ajuda na perceção e na intuição objetiva que é indispensável para a construção da imaginação pura do mundo (CASSIRER, 1967,

p. 43; 2001, p. 175). Na maneira como é apresentada a linguagem, pode-se notar que as imagens que temos são as que criamos nas nossas consciências e que são influenciadas pela linguagem.

O mundo real desperta a capacidade do ser humano de projetar coisas que superam as coisas naturais ou que potencializam certas características que lhe são inerentes ou que se encontram em coisas que servem pela sua utilidade. A materialização das ideias que o ser humano tem na consciência, ou apenas projeções, possuem uma importância na construção de certas identidades, principalmente no que toca aos elementos que formam essas identidades; por exemplo, através da linguagem é possível a partilha de certos mitos, fábulas, canções de iniciações, cânticos que invocam seres superiores para que as suas crenças sejam creditadas, quando são usados dentro de uma mesma comunidade.

Para que a nossa realidade interior seja consistente e não sofra alterações drásticas, é preciso que o diálogo que estabelecemos com a nossa consciência seja coerente. O ser humano tem a consciência de que é ele quem controla a sua própria realidade e a sua liberdade, e isso faz com que esse diálogo se torne mais intenso para afirmar a sua identidade e a sua visão de um mundo real que lhe apresenta desafios. Esses desafios devem ser superados para que o ser humano possa alcançar o seu bem-estar e o seu aperfeiçoamento contínuo ao longo da sua existência.

A linguagem é um elemento fundamental na formação da consciência humana, segundo Cassirer. No entanto, ele também defende no artigo “El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos”, que há uma diferença essencial entre a fantasia e a realidade, entre a imagem e a coisa, entre o que é representado e o que é real. Essas distinções nem sempre são claras ou evidentes, podendo gerar situações de indiferença ou confusão. Mas, com o tempo, o ser humano desenvolve suas capacidades cognitivas e transforma sua imaginação em pensamento analítico, que se expressa através da linguagem, especialmente quando comunica suas ideias (CASSIRER, 1967, p. 43; 2001, p. 174).

Quando se pensa na criação da realidade simbólica, o ser humano deve ser capaz de separar a realidade da fantasia nas suas interpretações, por mais que durante muito tempo tenha usado os mitos para explicar o mundo e a realidade à sua volta. Existem diversos métodos científicos que auxiliam o ser humano nesse processo de superação e de explicação da realidade e que o ajudam a separar-se das fantasias que ele é capaz de criar através de mitos, filmes, músicas, jogos, em suma pela arte. Por isso que projetar isso não implica a existência no mundo real.

No pensamento de Carlos Correia no livro *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*, afirma que os estudos de Cassirer, podem mostrar que a principal diferença existente entre o pensamento mítico e a representação científica do mundo reside na exigência de uma racionalização integral da totalidade da experiência, principalmente por parte do mito que apresenta um contraste com o compromisso científico de aceitar um nível de realidade que é submetido ao acaso e ao acidente e que, neste sentido, ele vai declarar que a contingência vai constituir um horizonte transcendental, sem o qual não existiriam regras causais da visão científica, sendo irrealizáveis (CORREIA, 1999, p. 192).

A imagem que o ser humano tem sobre uma coisa pode diferenciar-se bastante, dependendo do ponto de vista. Não se tem uma imagem geral sobre uma coisa, quando não se tem a capacidade de vê-la em todas as dimensões e analisar cada detalhe. Essa dificuldade pode-se também encontrar na formação da identidade pessoal; não temos uma visão geral sobre nós mesmos, por mais que o esforço em se conhecer seja feito com uma maior intensidade, existem alguns elementos que podem escapar e, desse jeito, torna-se necessário o reconhecimento dos outros para que auxiliem nesse procedimento de asserção da plena identidade.

Para a construção do conhecimento é essencial que se tenha em conta o que é real e o que é representado para que isso seja compatível e para que não exista uma certa contradição. Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, afirma que os elementos que o ser humano cria na sua consciência podem não corresponder à pessoa real que ele é. Existem algumas dificuldades em concentrar os esforços para que o ideal seja mesclado no real; por mais que nem todos consigam atingir essa conexão, isso não implica desistir por completo dos ideais traçados, mas sim melhorar ou descobrir novos caminhos e objetivos (CASSIRER, 2001, p. 176).

Para o processo de formação da identidade, é importante descobrir novos caminhos e novos objetivos que estejam alinhados com a nossa essência. Uma ferramenta que pode nos ajudar nessa jornada é a narrativa pessoal, que consiste em contar a nossa própria história de forma honesta e reflexiva. Ao narrar a nossa história, podemos separar as fantasias dos acontecimentos reais que marcaram a nossa vida e entender melhor quem somos e o que queremos.

No artigo de Carlos João Correia “Personal Identity and Eastern Thought” discute como a questão da identidade pessoal é abordada de forma diferente nas culturas ocidental e oriental. Ele ilustra essa diferença com um exemplo: quando queremos saber a identidade de um artefacto

ou objeto natural, procuramos identificar aquilo que o torna o mesmo ao longo do tempo, independentemente das mudanças que possa sofrer. Para isso, adotamos uma perspetiva externa e objetiva, que busca captar uma essência distintiva do objeto. Essa foi a mesma perspetiva que a cultura ocidental usou para definir o conceito de "pessoa" como uma "substância individual de natureza racional", seguindo a definição clássica de Boécio. Contudo, Correia, não se propõe a avaliar se essa definição é adequada ou não; o seu ponto é mostrar que ela reflete uma forma de pensar a pessoa como uma entidade entre outras, com uma identidade fixa e invariável (CORREIA, 2009, p. 64).

Os acontecimentos vivenciados por cada um, ou por uma certa comunidade, ajudam na sua identificação e na sua superação; quando o indivíduo conhece a sua verdadeira história, consegue ter uma visão do passado, ao rever os erros e projetar um futuro com menos erros, afirmando-se no presente como realmente é, sem medo de não ser reconhecido.

Cassirer, no artigo "El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos", reforça a ideia de que se deve ver a linguagem não apenas como uma maneira de comunicar os pensamentos preexistentes, mas que ela serve como uma mediadora indispensável para a formação do pensamento, como um devir interno (CASSIRER, 1967, p. 50; 2001, p. 233). A linguagem não é apenas uma transposição do pensamento na forma verbal. A formação do pensamento depende de muitos fatores e, principalmente, da linguagem como sendo um ato primitivo que serve como uma ponte de união entre a realidade existente exteriormente e interiormente.

A ideia é uma forma de expressão da nossa mente, que se articula com a linguagem e por meio dela. Para Cassirer, não há uma separação entre a ideia e a linguagem, pois elas se constituem juntas e se influenciam mutuamente. Neste sentido, a ideia é uma fala que emerge na nossa consciência (CASSIRER, 1967, p. 50). Essa fala pode assumir diferentes formas, dependendo do que ela representa: algo real ou imaginário, concreto ou abstrato, lógico ou fantasioso. Ela pode ser também uma voz interior que dialoga connosco, que nos ajuda a testar e selecionar as ideias que queremos comunicar para o mundo exterior.

O ser humano interpreta o mundo e constrói elementos simbólicos para representá-lo. Para que essa interpretação não seja apenas uma opinião sem fundamento, é preciso testar as teorias que propõem explicar a natureza e outras realidades. Existem várias formas de fazer isso, mas esse não é o tema central desse debate. O que importa é reconhecer que o caminho do conhecimento tem diferentes diretrizes e critérios.

A construção da identidade pessoal também possui essas nuances peculiares, desde o diálogo interno que cada ser humano mantém consigo mesmo até à sua relação com o meio e com os outros que fazem parte da sua realidade mais próxima ou distante, consoante as informações que recolheu ao longo da sua existência. A linguagem manifesta-se como um dos pontos chaves para compor essa história narrativa da vida do ser humano e ligar todos esses pontos que se constituíram elementos da existência individual ou coletiva através das interpretações simbólicas.

A identidade pessoal é uma questão complexa e multifacetada, que envolve diversos aspetos da nossa experiência, história e cultura. Para expressar e afirmar quem somos, precisamos da linguagem, que é o meio pelo qual comunicamos as nossas ideias, sentimentos e valores. A linguagem nos permite formular a pergunta *"Quem sou eu?"* e buscar uma resposta coerente e consistente, que reflita a nossa essência e singularidade. Nessa busca, entram em jogo os nossos conhecimentos, crenças, valores e princípios, que foram construídos ao longo da nossa vida e que influenciam a nossa forma de ver e interagir com o mundo. Assim, a identidade pessoal é um processo dinâmico e contínuo, que se baseia na linguagem para se manifestar e se transformar.

No livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, Cassirer discute a questão de como as leis da linguagem se originam e se elas seguem princípios científicos ou históricos. Ele também analisa o papel dos factores físicos e espirituais na constituição da linguagem e a interação entre eles. O objetivo é compreender em que medida os processos conscientes e inconscientes colaboram na formação da linguagem, pois o conceito de organismo linguístico não parece suficiente para explicar a complexidade do fenómeno. Cassirer propõe então uma posição intermediária que não reduz a linguagem nem à natureza nem ao espírito, nem à atividade inconsciente nem à criação consciente, mas reconhece que há um intercâmbio dinâmico entre esses aspetos, que pode variar conforme a metodologia adotada. Ele exemplifica como certas mudanças metodológicas podem afetar profundamente o equilíbrio entre os fatores envolvidos na linguagem (CASSIRER, 2001, p. 152).

Com a influência recebida de Schleicher, Cassirer desenvolve o seu pensamento sobre as leis que regem a língua, quando afirma o seguinte:

> Se as línguas são seres da natureza, forçosamente as leis que regem a sua evolução devem ser as das ciências naturais, e não as que servem de fundamento à história. De facto, o processo histórico e o processo formador da linguagem o completamente de linguagem não são virtualidades concomitantes, mas s humano. Isso porque a História é obra da vontade consciente de si mesma, enquanto a linguagem é a obra de uma necessidade inconsciente. Se naquela está representada a liberdade que se toma

> realidade por si mesma, a linguagem, por outro lado, faz parte do lado não livre, natural do ser humano (CASSIRER, 2001, p. 156).

Ao analisar esse processo de formação da linguagem, é necessário reafirmar que a linguagem se forma inconscientemente e, à medida que o ser humano começa a interpretar o mundo e a ter consciência da sua presença nele, começa a expandir mais as suas capacidades de formação de elementos simbólicos. Os elementos que vão começar a captar o mundo real e a sua interpretação são coisas que formam a sua consciência. Mas, contudo, é necessário ver que o ser humano, ao ser lançado à existência, tem a sua própria história e que cada um tem consciência disso. Constata-se que a sua manifestação individual depende da linguagem com a qual ele codifica esses mesmos acontecimentos e coisas.

Para Cassirer, a linguagem é um processo dinâmico e histórico, que envolve a interação entre o espírito humano e a natureza. A linguagem não é uma criação puramente espiritual, mas sim uma expressão da relação do ser humano com o mundo natural, que ele transforma e utiliza como meio de comunicação. A linguagem tem um início pré-histórico, quando o ser humano produz sons para se comunicar, mas também tem um fim histórico, quando esses sons se desgastam e perdem sua capacidade de expressar o pensamento. Por isso, Cassirer afirma que "a formação das línguas é anterior à história, e a sua decadência ocorre no período histórico" (CASSIRER, 2001, p. 156).

Uma das afirmações de Cassirer que explica com maior rigor o que se quer transmitir sobre a linguagem é a seguinte: "a linguagem é para o espírito humano o que a natureza é para o espírito universal: a condição de ser diferente" (CASSIRER, 2001, p. 156). Cada pessoa tem uma identidade pessoal única, que se expressa e se desenvolve na linguagem. A linguagem é a casa do ser humano, onde ele se encontra com sua diferença.

Neste sentido, Cassirer ainda afirma que, "uma vez que o ser humano formou uma imagem precisa do próprio corpo, compreendendo-o como um organismo completo e estruturado em si mesmo, ele lhe serve, por assim dizer, de modelo segundo o qual ele constrói para si mesmo a totalidade do mundo" (CASSIRER, 2001, p. 222). Ao conhecer-se a si próprio, inserido numa realidade material que interage com ele de diversas maneiras, esta situação é descoberta. E essa sensação é mais esclarecedora quando ele nota que essa relação com o mundo real pode ser feita através da sua visão de mudança e progresso.

Cassirer buscou compreender a linguagem a partir de como suas diferentes categorias moldaram o mundo objetivo da intuição. No entanto, ao analisar as categorias objetivas, ele

percebeu que elas também remetiam à esfera subjetiva. Assim, a cada nova determinação que a linguagem atribuía ao mundo dos objetos, essa determinação se refletia igualmente na determinação do mundo do *eu*.

No entendimento de Cassirer demonstra que a realidade consistia em esferas de intuições correlativas, que se influenciavam mutuamente em seus limites. Dessa forma, uma nova esfera objetiva, que envolvia, por exemplo, a sua assimilação e diferenciação espacial, temporal ou numérica, implicava também em uma imagem modificada da realidade subjetiva, pela qual o ser humano descobria novos aspetos do seu mundo puramente interior (CASSIRER, 2001, p. 297).

Para compreender o mundo exterior, enfrentamos algumas limitações, não apenas pelo sentido que damos às coisas, mas também pela possibilidade de cada um interpretar de maneira distinta um mesmo fenómeno no âmbito subjetivo. Nesse contexto, Cassirer afirma que a linguagem possui meios próprios, que servem exclusivamente para revelar e configurar essa outra existência, que é a subjetiva. No entanto, esses meios não são menos fundamentais nem menos originários do que as formas pelas quais ela capta e representa o mundo das coisas (CASSIRER, 2001, p. 297).

Na formação da identidade pessoal o conceito do *"eu"* está muito presente. Por conseguinte, deve ter-se em conta que a expressão do *eu* e da individualidade, segundo Cassirer, se devem apoiar na esfera nominal, do domínio da intuição substancial-objetiva, da qual apenas se consegue libertar com alguma dificuldade. A linguagem manifesta muito bem o sentimento de si mesmo e verifica-se que este está completamente ligado à intuição concreta do próprio corpo e dos seus diversos membros. Essa manifestação pode ser observada quando se expressa em determinadas categorias espaciais, temporais e numéricas, que são direcionadas pela existência física e, mais especificamente, pelo corpo humano (CASSIRER, 2001, p. 300).

A interpretação da realidade é uma capacidade humana que possibilitou a descoberta de muitos fenómenos e recursos que foram utilizados para a criação de novas coisas. Alguns exemplos são o uso do fogo, o cultivo da terra, a caça, o conhecimento de alguns medicamentos e a invenção da escrita.

Segundo Cassirer, em seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: O pensamento mítico,* essas invenções não foram fruto de um raciocínio lógico, mas de um presente de poderes míticos. O ser humano compreende a sua ação quando se distancia de si próprio e se projeta para fora. Nessa projeção, surge a figura de *deus*, que se diferencia de uma mera força da natureza e se afirma como herói da civilização, um portador da luz e da salvação. Para Cassirer, as figuras de

salvadores foram a primeira expressão mítica concreta do despertar progressivo da consciência-de-si da cultura (CASSIRER, 2004, p. 344; 2011, p. 720).

O culto é uma característica essencial do progresso cultural, pois marca a diferença entre o domínio técnico da natureza e a dimensão espiritual da humanidade. Segundo Cassirer, o mito, a linguagem e a arte são instrumentos fundamentais para estabelecer a relação entre o *eu* e o mundo. Essa relação se expressa na figura do *deus* ou *salvador*, que ao mesmo tempo que separa o *eu* do mundo, também os aproxima, pois, o verdadeiro *"eu"* humano apenas se revela através do *eu* divino. Nesse sentido, a evolução de um deus especial, restrito a um campo específico de atividade, para um deus pessoal, que representa a subjetividade pura e livre, é um passo importante na compreensão da identidade humana (CASSIRER, 2004, p. 345).

O corpo humano é o meio pelo qual interagimos com as coisas reais deste mundo e estabelecemos uma maior conexão com elas. Além disso, a nossa existência depende da nossa perceção de nós mesmos e da nossa interação com o que nos rodeia, especialmente com os outros seres humanos. Nesse sentido, quando afirmamos *"Eu sou",* temos a noção da nossa identidade, que não se limita apenas ao nosso corpo, mas abrange todos os órgãos vivos que interagem entre si e, sobretudo, a consciência, que deve reconhecer a sua própria existência.

Quando um ser humano afirma "*eu não sou apenas o meu corpo*", o que procura transmitir é que não se deve pensar a pessoa como encerrada dentro dos limites da realidade do seu corpo. O ser humano vai além da matéria pura; também é constituído de pensamentos, sentimentos e conduzido pela busca do sentido da vida e pela formação de uma identidade pessoal que é única, composta por diversos elementos e acontecimentos, através também da relação que mantém com os seus semelhantes e da sua inserção numa sociedade.

Ernst Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, demonstra que a forma do pensamento linguístico e a forma do pensamento instrumental podem apresentar uma íntima inter-relação e interdependência, porque tanto na linguagem como no instrumento, o ser humano conquista uma nova direção fundamental do comportamento "mediato", que é intimamente peculiar. E que, através dessa representação do mundo em sua ação sobre ele, o ser humano vai tornar-se livre do peso do impulso sensorial e da necessidade imediata. E essa apreensão direta dará lugar a um outro tipo de apropriação, de domínio teórico e prático, que trilha o caminho que vai da apreensão física (*Greifen*) à compreensão (*Begreifen*) (CASSIRER, 2011, p. 474).

Para entender melhor essa conceção da formação da identidade pessoal através da linguagem é necessário ter a noção apresentada por Cassirer na construção da definição do ser humano que não se mantém apenas como um animal racional, mas também simbólico. Assim sendo, não se encerra o ser humano na razão, mas também na construção e interpretação da realidade à sua volta. A sua interação com os outros através da linguagem, na formação de sociedades, tendo um corpo, uma mente, uma consciência que se expande com as suas experiências, que vai adquirindo ao longo da sua existência.

Para Cassirer, no seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Segunda Parte: O pensamento mítico*, o sentido do mundo apenas se desvenda quando o ser humano se eleva a uma perspetiva a partir da qual se considera todo o ser e acontecer ao mesmo tempo como racional e como simbólico (CASSIRER, 2004, p. 429).

A linguagem, o mito e a arte são modos de expressão que revelam um mundo próprio, criado a partir da atividade espontânea do espírito. No entanto, essa atividade não é consciente de si mesma, pois o espírito não se reconhece como o princípio criador das formas que produz. Por isso, essas formas se tornam mundos exteriores e autónomos para ele. Cassirer afirma que o "eu" não se reflete nas coisas, mas cria um mundo objetivo em seus próprios produtos, no qual pode se contemplar. As divindades do mito, por exemplo, são manifestações da consciência mítica, que ainda está presa ao instante e submetida aos impulsos momentâneos (CASSIRER, 2004, p. 364).

Para compreender a realidade, é preciso considerar vários aspetos, entre eles a formação interna do ser humano. Essa formação é fortemente afetada pelo meio social em que o indivíduo vive, o que gera elementos inconscientes, que escapam ao seu domínio, e que muitas vezes são fundamentais para a construção da sua identidade. O indivíduo possui um microcosmo próprio, que se relaciona com o macrocosmo em que está inserido, pois ele é um ser social, mas que não se limita a essa relação.

Nas conclusões do livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, Cassirer apresenta uma mudança de pensamento sobre a realidade humana, quando descortina que o ser humano não se deve considerar apenas como uma simples substância que existe em si mesma e que deve ser conhecida por si mesma. A sua alteração surge quando se pensa que a sua unidade deve ser concebida como funcional e não pressupõe a homogeneidade dos diversos elementos que aparecem constantemente e que isso acontece por se apresentarem com uma multiplicidade e graças à multiformidade das partes que

a constituem; essa unidade dialética apenas se realiza através de elementos contrários (CASSIRER, 1977, p. 348).

Compreendo que a constituição do ser humano não se resume aos elementos que combinam com a sua maneira de estar e agir. Os contrários fazem parte da sua formação por habitar numa sociedade onde cada um tem a sua própria identidade e personalidade. Esta sociedade pode apresentar diversos elementos de moral ou valor que não se coadunam com a realidade que constitui a minha formação interior; ao explorar outros elementos, torno possível a harmonia entre os contrários.

A cultura humana é marcada por contradições desde a sua origem até a sua manifestação, pois envolve elementos muito subjetivos que se aplicam a uma coletividade. Cassirer, no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, destaca que, se há um equilíbrio nessa cultura humana, ele é dinâmico e não estático, pois resulta de forças opostas, sem eliminar a antiga harmonia (CASSIRER, 1977, p. 348). A cultura não é apenas um fator de conflito na sociedade, mas também precisa ter bases bem fundamentadas para que possa ser aplicada. Contudo, mesmo que algumas explicações sejam baseadas em mitos, elas não perdem a sua relevância, principalmente quando são elementos de conciliação e de união.

Por isso que segundo Aristóteles o ser humano é um ser social, mas segundo Cassirer nota que a sociabilidade não é suficientemente ampla para definir o ser humano, por apresentar apenas uma definição muito genérica e não a diferença específica, tendo em consideração que existem diversos animais na natureza que têm igualmente uma organização social e uma divisão de trabalho, como as formigas e as abelhas. Por isso, para Cassirer, “a sociabilidade como tal não é característica exclusiva do homem, nem seu único privilégio” (CASSIRER, 1977, p. 349).

O ser humano se diferencia dos outros animais por sua capacidade de pensar, sentir, criar e agir. Essas habilidades se manifestam em diferentes formas de expressão cultural, como a linguagem, o mito, a arte, a religião e a ciência, que Cassirer considera os elementos primordiais da sociabilidade humana. Esses elementos não são apenas produtos da natureza orgânica, mas também fatores que moldam a vida social e a consciência coletiva. Para isso, o ser humano realiza um duplo movimento: ele se identifica com um grupo específico, ao mesmo tempo em que se distingue de outros grupos que possuem características distintas. Assim, ele constrói o seu próprio microcosmos (CASSIRER, 1977, p. 349).

A interpretação de Edward Skidelsky[18], na obra *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, demonstra que Cassirer introduz uma nova antropologia, que implicava uma nova teoria da cultura, porque o que diferencia a humanidade dos outros seres vivos não é apenas a sua posse de uma faculdade especial, que é a racionalidade, mas a sua capacidade de autoexpressão. Não é de despropositado afirmar que os demais animais apenas vivem as suas vidas e que somente o ser humano expressa a sua vivência através da linguagem, da arte, do mito, etc., (SKIDELSKY, 2008, p. 121).

Por isso que essa ideia Ernst Cassirer reafirma no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, que não se pode ter consciência da individualidade humana sem o intermédio da vida social. Esta é uma força determinante, porque, em comparação com os outros animais, o ser humano possui mais exigências na sua convivência, devido às mudanças das formas da vida social e por se submeter às normas sociais, tendo, contudo, uma colaboração mais preponderante na sua produção. Esse tipo de evolução pode não ser bastante visível desde os primeiros tempos da existência humana; existem diversos níveis de desenvolvimento e de formação social, principalmente nas diversas formas da cultura que o ser humano desenvolveu e pratica nas diversas sociedades existentes (CASSIRER, 1977, p. 349).

Segundo Cassirer, um dos elementos essenciais para que o ser humano continue a propagar as suas ideias para diversas gerações é a linguagem, porque ele não pode viver sem expressar as suas obras (CASSIRER, 1977, p. 350). E esse é um dos princípios de continuidade social, essa capacidade que o ser humano tem de manter o seu legado para diversas gerações e continuar a sustentar a sociedade com diversos princípios, bem como a sua dominação de outras espécies vivas ou minerais.

Na linha de argumentação de Cassirer nos textos encontrados em *Nachgelassene Manuskripte un Texte* [*Manuscritos e Textos Póstumos*[19]], Skidelsky reforça a ideia de que a linguagem não é apenas um meio de comunicar a natureza das coisas, mas também um modo de

[18] No artigo de Edward Skidelsky "From Epistemology to Cultural Criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer" de 2003, compara as teorias da modernidade de dois pensadores alemães: Georg Simmel, sociólogo, e Ernst Cassirer, filósofo. Segundo Skidelsky, Simmel e Cassirer concordaram que a modernidade se caracterizava por uma mudança de uma conceção substancialista para uma conceção funcionalista do mundo, mas divergiram sobre as implicações filosóficas e culturais dessa mudança. Enquanto Simmel adotou um fenomenalismo baseado em Mach, que o levou a uma visão pessimista da modernidade como uma forma de alienação da vida subjetiva e a um apoio à ação coletiva radical, Cassirer defendeu um objetivismo baseado em uma leitura própria de Kant, que o levou a uma visão otimista da modernidade como uma expressão da capacidade humana de criar símbolos e a uma rejeição do irracionalismo político.

[19] Tradução minha

revelar a natureza humana. Nesse sentido, há uma dupla relação entre o sujeito e o objeto: por um lado, a expressão de uma afeição implica uma vontade e uma capacidade de objetificar o que se sente; por outro lado, a objetificação de uma afeição depende da forma como se interpreta e se representa o que se sente (SKIDELSKY, 2008, p. 193).

Cassirer, no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, reforça a ideia de que a própria linguagem é uma das forças conservadoras mais resistentes da cultura humana, porque sem esse conservadorismo, não poderia realizar a sua principal tarefa, que é a comunicação, mas que são necessárias regras estritas, pois os símbolos e as formas linguísticas necessitam de ter uma estabilidade e constância para resistirem à influência dissolvente e destrutiva do tempo (CASSIRER, 1977, p. 352-353).

Contudo, a mudança fonética e a mudança semântica não são apenas aspetos acidentais no desenvolvimento da linguagem, são condições inerentes e necessárias do mesmo, porque para Cassirer, a linguagem é transmitida de geração a geração e nessa transmissão ela sofre algumas mudanças por não ser estática. Quando alguém aprende uma linguagem, é necessária uma atitude ativa e produtiva (CASSIRER, 1977, p. 352-353). Não basta apenas uma imitação; na linguagem é necessário a compreensão daquilo que se diz, e da sua aplicabilidade no mundo real, e do sentido das coisas.

Para Cassirer, a cultura humana tende a ser vista como um processo da autolibertação progressiva do ser humano, sendo que a linguagem, a arte, a religião e a ciência constituem partes desse processo. Com isso, ele descobre e testa um novo poder, o de construir um mundo próprio, isto é, um mundo ideal. Mas este mundo ideal é composto por diversas forças que entram em conflito entre si por obedecerem a diferentes princípios. Deve-se ter em conta que todas essas multiplicidades e disparidades podem não constituir uma discórdia e desarmonia, por existir uma possibilidade de essas funções se poderem complementar (CASSIRER, 1977, p. 357).

Assim, como existe a posição subjetiva de cada um, existe a possibilidade de uma convivência pacífica dentro de uma sociedade com diferentes pessoas que pensam de modo diferente; essa é uma das características da humanidade, que leva à ideia de Cassirer sobre o dissonante estar em harmonia consigo mesmo, pois os contrários não se excluem mutuamente, sendo antes interdependentes (CASSIRER, 1977, p. 357).

A filosofia de Cassirer, em muitos aspetos, dá continuidade ao projeto dos pensadores da Escola de Marburg, que buscavam humanizar a ciência e inseri-la num contexto mais abrangente. Cassirer recorria às ideias dos românticos, mas somente quando elas contribuíam para esse

propósito. Assim, ele traçava as suas ideias com base numa visão ampla e crítica da cultura e do conhecimento humano.

Para Skidelsky, no livro *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, o objetivo final de Cassirer era o de revelar a ciência como sendo uma expressão da mesma capacidade simbólica subjacente à linguagem, à arte e ao mito e, desse jeito, absolveria as acusações comuns de frieza e desumanidade. Neste sentido, a filosofia é uma tentativa de explorar as energias ambíguas do romantismo alemão em nome do iluminismo, por isso na linguagem de Skidelsky, isso era uma tentativa de criar um romance de ciência, um "mito da razão" (SKIDELSKY, 2008, p. 124).

Contudo, compreendo que Cassirer defendia que a ciência não era apenas um conjunto de fatos e leis, mas uma forma de interpretar o mundo através de símbolos matemáticos e lógicos. Esses símbolos, assim como os da linguagem, da arte e do mito, expressavam a capacidade humana de criar sentido e ordem a partir da diversidade e do caos da experiência. Para Cassirer, a ciência era uma manifestação da cultura, não uma ameaça a ela. Por isso, ele buscava mostrar como a ciência se relacionava com as outras formas de expressão simbólica, sem reduzi-las ou subordiná-las. Nesse sentido, ele tentava conciliar o espírito crítico e racional do iluminismo com a sensibilidade estética e emocional do romantismo, criando um "romance da ciência" que valorizava tanto a razão quanto a imaginação.

## CONCLUSÃO DA PARTE I – ERNST CASSIRER E A QUESTÃO SIMBÓLICA

O ser humano é um ser multifacetado, que não pode ser reduzido a uma única definição ou característica. O ser humano é capaz de criar, transformar, comunicar, sentir, imaginar e questionar a realidade que o rodeia. O ser humano é também um ser histórico, que se insere em diferentes contextos e culturas, e que se relaciona com os outros e consigo mesmo. O ser humano é, enfim, um ser em busca de sentido, que procura compreender a sua origem, o seu destino e o seu papel no mundo. Por isso, a questão sobre o que define o ser humano é uma questão aberta, que exige uma reflexão constante e crítica.

A capacidade do ser humano em possuir a razão vai demonstrar a sua aptidão de descoberta e da procura de sentido da sua própria vida e de tudo que o rodeia; por não ser um individuo determinado, ele vai descobrir-se ao longo da sua existência para melhorar o seu desenvolvimento pessoal e o seu meio social.

O livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, de Cassirer, revela a complexidade e a riqueza do fenómeno humano, que se manifesta na capacidade de criar e interpretar símbolos em diversas áreas do conhecimento e da expressão. O ser humano, nessa perspetiva, é um ser que se questiona, que se critica e que se transforma ao longo da sua trajetória histórica e cultural. Essa conquista de si mesmo e do mundo, no entanto, implica também uma responsabilidade ética e social, que exige o respeito à diversidade e à dignidade humana. Assim, a obra de Cassirer nos convida a refletir sobre o sentido e o valor da vida humana, bem como sobre os desafios e as possibilidades da nossa condição simbólica (CASSIRER, 1944, p. 21; 1977, p. 22).

O ser humano enfrenta diferentes desafios ao longo da sua existência, que dependem do contexto histórico, social e cultural em que vive. Esses desafios também estão relacionados com a evolução das espécies, um conceito revolucionário introduzido por Charles Darwin em 1859, na sua obra *Sobre A Origem das Espécies*. A teoria de Darwin mudou a forma como a humanidade se compreende no mundo e abriu novas questões sobre a identidade pessoal, que envolvem áreas como a Psicologia, a Biologia e as Neurociências.

A teoria da evolução das espécies propõe um novo paradigma para compreender a origem e a natureza do ser humano, que não se baseia na ideia de uma criação especial ou de uma perfeição inata. Essa perspetiva contrasta com as conceções criacionistas, que defendem que o

ser humano foi criado por Deus à sua imagem e semelhança e que não possui nenhum parentesco evolutivo com os demais seres vivos que habitaram a Terra ao longo de milhões de anos.

As confirmações da teoria da evolução para a resolução do problema do ser humano foram realmente solucionadas quando se encontrou a resposta no DNA, descoberta que ajudou a encontrar diversas semelhanças entre o DNA humano e o de outras espécies. Com os estudos comparativos de James Watson, Francis Crick e Maurice Wilkins, os autores conseguiram perceber como os códigos genéticos conseguem fornecer as instruções necessárias para formar os tipos corretos de moléculas que compõe os seres vivos e que o DNA é transmitido de geração em geração.

Mas é verdade que, por mais que se estude o DNA dos seres humanos, não se pode chegar a uma conclusão satisfatória para os problemas existenciais de cada indivíduo. O ser humano consegue expandir cada vez mais a sua realidade e abordar problemas novos e com maior dificuldade de entendimento, e a razão não consegue explicar tudo e começa a recorrer a outros meios que possam facilitar o entendimento das coisas que o rodeiam e da sua construção da identidade pessoal.

No livro *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Cassirer propõe uma revisão e uma ampliação do conceito que define o ser humano, pois considera insuficiente a noção de animal *rationale*. Segundo ele, o ser humano nem sempre age de forma racional e, muitas vezes, recorre aos mitos e às superstições para compreender a realidade e organizar a sociedade. Dessa forma, Cassirer defende que o ser humano é um animal racional e simbólico, capaz de criar diferentes formas de expressão e de cultura (CASSIRER, 1944, p. 44; 1977, p. 51).

É neste sentido que Cassirer vai declarar que o ser humano precisa de um complemento não apenas como animal racional, mas também simbólico, para albergar toda a riqueza e diversidade de todas as formas de vida cultural humana e, neste sentido, vai abrir um novo caminho para ele, que vai ser o caminho da civilização (CASSIRER, 1944, p. 44; 1977, p. 51). O conjunto das formas simbólicas é uma maneira que o ser humano tem de se libertar a si próprio através de um processo progressivo que engloba cultura, mito, linguagem, estética e ciência. Todos estes elementos criados no mundo simbólico são essenciais para a construção da identidade pessoal que muda a maneira de observar o mundo e a realidade que o rodeia.

O ser humano vive no mundo com os outros seres existentes e a sua relação com eles pode influenciar a formação da sua identidade ao fazerem parte da sua história pessoal e social.

Quando se aprofunda o pensamento sobre o "ser", nota-se que ele é bastante abrangente e que na filosofia de Cassirer se inscreve como um ponto essencial a desenvolver através das teorias de Platão.

A capacidade do ser humano de criar novas realidades procura novos princípios sobre esse mesmo conceito de "ser". De acordo com Cassirer, o ser humano, por ser um ser simbólico, possui a capacidade de criar novas coisas e realidades que não estão contempladas na realidade material e que podem ser conjugados com diversas formas de realidade simbólicas. Por não serem materiais como as leis, algumas artes, como a música, provocam um grande impacto na vida em sociedade e na descoberta do "*self*".

O ser humano pensa sobre si mesmo e manifesta a construção da sua própria história sob a forma de narração, por ser uma das formas através das quais se consegue desvendar o problema do "ser" através da linguagem. Essa característica é essencial para a formação da identidade.

A narração da própria história é uma expressão do espírito humano, que transcende o plano material e se manifesta em diferentes formas simbólicas. Entre elas, estão os mitos, a arte e a linguagem, que revelam a capacidade criativa e interpretativa dos seres humanos. Ao narrar a própria história, o indivíduo se reconhece como parte de uma cultura e de uma identidade coletiva.

As criações de sistemas simbólicos podem começar num âmbito subjetivo, mas algumas podem servir de inspiração para diversas outras realidades dentro da sociedade, como é o caso dos mitos fundadores de sociedades, da religião e da linguagem de um determinado povo; tudo isso faz parte da compreensão do *"ser"* através dos elementos simbólicos que o ser humano desenvolve.

As ideias que Cassirer desenvolve sobre o *"ser"* encontram-se na sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas: Primeira Parte: A Linguagem*, onde se pode ler que essa manifestação na busca de entendimento sobre o *"ser"* o conduz ao caminho da essência e, quando se busca a essência do ser humano através dos elementos que ele cria por meio dos símbolos e da razão, a sua subjetividade leva-nos à compreensão da objetividade no seu meio social.

O ser humano cria a sua própria história pessoal ao modificar a realidade através da sua capacidade racional a fim de melhorar o seu meio social. Deste modo, quando desenvolve e aperfeiçoa as técnicas de criação do seu sistema simbólico, melhora a compreensão de si próprio e dos outros.

A história pessoal é mais do que o conhecimento de factos ou eventos externos. É a forma como eles moldaram o seu desenvolvimento pessoal e revelaram aspetos da sua personalidade. Para se superar, o ser humano precisa se conhecer, reconhecer seus limites e desafios. Narrar a própria história é uma oportunidade de mergulhar na própria sombra e fazer uma introspeção para descobrir como superar obstáculos e encontrar o verdadeiro sentido da sua identidade.

Na obra *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture,* Cassirer procura destacar que, durante a narração da sua história, o ser humano tem a tendência de retornar a si mesmo, ao buscar lembrar e atualizar as experiências passadas; todavia, é necessário salientar que o *"eu"* histórico não se apresenta como simplesmente um *"eu"* individual, pois apresenta características antropomórficas, e não se pode concentrar apenas nele mesmo. Quando se compreende melhor a expansão desses dois *"eus"* da existência humana, dá-se início à libertação das diversas singularidades e preconceitos, não apenas sobre si, mas também sobre os outros, e é por isso que o processo de narração é importante para o enriquecimento e para a expansão sobre o conhecimento de si e do seu contexto histórico.

A construção histórica é uma etapa importante da narração de fatos da vida de um ser humano, pois permite falar de sua identidade pessoal. Através da memória histórica, o indivíduo pode conhecer o seu *"eu"* e construir elementos fundamentais para a sua existência. No entanto, para ver a realidade em sua verdadeira forma, às vezes é preciso perder o interesse pelas coisas e pelos acontecimentos, evitando assim distorções ou preconceitos.

Pode-se notar que a história humana é fluida e com vários acontecimentos e nem todos têm o mesmo impacto na existência de cada um; quanto mais o tempo avança, mais as coisas terão impacto sobre a vida do ser humano, razão pela qual não se pode definir a identidade humana como sendo completa e acabada. Posso afirmar que a história individual continua a acontecer enquanto existir a consciência da mesma e a sua influência na construção da identidade é conjugada de uma maneira contínua. É por isso que a individualização da experiência vivida por cada ser humano enriquece a sociedade, na qual a subjetivação pode ter um princípio objetivo à medida que a sua interpretação se vai tornando universal e influencia outras sociedades através de certos acontecimentos históricos.

Através da capacidade de narrar a história sobre diversos acontecimentos e construir coisas através dessas memórias, o ser humano possui a capacidade de construir valores pessoais que podem ter impactos universais. Porém, sendo o ser humano um animal *racional e simbólico*, consegue pensar como essa unificação pode ser benéfica para a fundação de uma sociedade.

Neste sentido, a teoria do contrato social é essencial para entender esse princípio da formação da sociedade e da distribuição do poder.

Rousseau, no seu livro *Emílio,* escreve sobre a necessidade de estudar a vida do ser humano dentro da sua sociedade e, principalmente, dentro do seu contexto histórico. Estes estudos são necessários por reconhecerem a individualidade de cada ser humano no seio de determinada sociedade com hábitos e costumes diferentes. A construção simbólica de cada sociedade diferencia-se de outra por haverem sido escolhidas opções diferentes no seu desenvolvimento.

Quando se pensa na tradição contratualista, nota-se que as formações das sociedades modernas passaram por diversos processos de civilização ao longo da história do ser humano. As sociedades que eram formadas por um sistema de poder coletivo apresentavam uma melhor organização social e defendiam-se melhor do que o ser humano que decidia viver só ou numa comunidade sem organização. Mas, para pensar nessa organização social, houve a necessidade de um primeiro contrato social, através do qual todos pudessem confiar o seu poder a um soberano, perdendo a liberdade natural para ganhar a liberdade civil, constituída por direitos, leis e obrigações para serem cumpridas dentro da sociedade para uma melhor convivência.

Portanto, tudo isso foi possível por duas razões que tenho vindo a apresentar. Em primeiro lugar, o ser humano racional é capaz de fazer perguntas racionais e dar respostas racionais, mesmo que no princípio o mito fosse o seu primeiro refúgio. O segundo princípio baseia-se no simbolismo para sustentar as ideias. Nota-se que a formação de uma sociedade apenas é possível se existir algo que una os seus elementos. Inicialmente pensamos ser a língua e depois surgem outros elementos simbólicos: mitos fundadores, a existência de antepassados comuns, um hino, as leis, a distribuição de poder e algo que se possa trocar e que sirva de moeda.

Em suma, o ser humano se diferencia dos outros animais pela sua capacidade racional e simbólica, que lhe permite criar diversas realidades a partir do seu pensamento e reflexão. Essas realidades, por sua vez, se relacionam com a natureza e geram os mitos compartilhados, que são as formas de expressão cultural e intelectual da humanidade, como a poesia, os mitos, a religião, a arte, os conhecimentos matemáticos e filosóficos. Essas expressões são mediadas pela linguagem, que é o instrumento fundamental para a comunicação e a construção do sentido. Assim, Cassirer defende que o ser humano é um ser criador de realidades e de cultura.

Nessa construção de pensamento pode-se notar que é na natureza que o ser humano entende o seu sentido simbólico e dá início ao questionamento sobre a sua condição de vida.

Essas interrogações podem transformar-se numa fundamentação da cultura e de todas as diversas formas simbólicas. Porque, nas palavras de Cassirer, os seres humanos já não vivem numa realidade unicamente física, mas numa realidade simbólica. Com essa ideia sobre o símbolo o ser humano será capaz de criar novas realidades a serem usadas dentro da sociedade e assim regulamentar a sua interação com a natureza e o mundo em geral.

A reflexão sobre os estudos feitos a propósito do contratualismo e da realidade simbólica de Cassirer, levam-me a concluir que o símbolo constitui um dos elementos para a formação do poder do Estado por se transformar numa estrutura dialética que remete o indivíduo para um mundo que o transcende, ao mesmo tempo que é individual. As formas simbólicas são diversificadas por constituírem um sistema que é concebido por uma constante produção de significados através da dinâmica cultural. Os símbolos têm significados que se transcendem a si próprio após a criação e que podem alargar o seu campo quase sem nenhum limite de atuação.

Quando o ser humano consegue interpretar a realidade através dos símbolos e dar novos significados às coisas existentes, ele é capaz de mudar as relações dentro das sociedades ao criar certas limitações que possam não apenas ajudá-lo a superar os outros seres existentes através do poder e da força; o símbolo torna-se, assim, uma das ferramentas essenciais para a conquista e a manutenção do poder dentro do Estado.

Quando os seres humanos pensaram em criar uma sociedade a fim de cooperarem entre si através dos seus sistemas simbólicos, surgiu a necessidade de aprenderem a respeitar as regras estabelecidas; se cada um manifestasse a sua autoridade sem ser através dos mitos compartilhados, seria o início da decadência da comunidade civil, uma vez que as leis existem para o progresso das sociedades e para o bem dos cidadãos.

O ser humano se destaca por sua capacidade de criar e interpretar elementos simbólicos, como afirmou Cassirer. Esses elementos influenciam a forma como ele compreende o Estado Social e as coisas, não apenas como produtos da natureza, mas como partes de uma realidade construída e compartilhada socialmente. Essa realidade tem origem nos símbolos coletivos, que dão origem aos diversos conceitos que regulam o funcionamento dos Estados.

Para Cassirer, a linguagem é um elemento fundamental na formação do pensamento simbólico, pois é através dela que o espírito humano expressa e interpreta a realidade. A linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas também uma forma de construir e compreender o mundo. A linguagem é, assim, uma realidade própria, que tem uma lógica e

uma validade que não dependem da realidade física, mas que se baseiam na capacidade simbólica do ser humano.

A linguagem é uma dimensão fundamental da existência humana, que estabelece uma relação profunda entre o sujeito e o mundo. Essa relação não é meramente instrumental, mas expressiva e criativa, pois revela a capacidade humana de dar sentido e significado às coisas. A linguagem não é um produto arbitrário de convenções sociais, mas um reflexo da essência e das relações que constituem o ser. Por isso, a linguagem não pode ser reduzida a um conjunto de signos isolados, mas deve ser compreendida como um todo orgânico e dinâmico, que envolve o pensamento, a sensibilidade e a ação humana.

Portanto, para Cassirer, a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas também de construção da realidade. A palavra não se limita a designar um objeto, mas contribui para a sua significação e interpretação. Assim, o nome não é um mero reflexo da existência, mas um elemento constitutivo dela. Essa perspetiva nos permite compreender que o ser humano é um ser simbólico, que busca dar sentido à realidade e a si mesmo através das questões que formula sobre sua própria existência.

O ser humano possui uma sede de conhecimento que o leva a buscar o significado das coisas e a expressar a sua visão de mundo. Para isso, ele utiliza o símbolo como uma ferramenta que lhe permite representar e interpretar a realidade natural, bem como criar uma realidade simbólica que se manifesta de diferentes formas, como a arte, a religião, a ciência e a linguagem. A linguagem, por sua vez, é um sistema simbólico que possibilita ao ser humano comunicar-se, interagir e construir conhecimento, mas também estabelecer distinções e conflitos entre as diversas realidades existentes. Assim, pode-se afirmar que o símbolo é uma característica essencial para a identificação do ser humano e para a sua relação com o mundo.

Quando se pensa a linguagem como um elemento de conexão é por ela ser usada como meio de descoberta da realidade natural que circunda a existência do ser humano e isso faz com que ele, com a sua razão, possa descobrir diversas coisas, como as leis universais do funcionamento do universo, permitindo uma melhor interação entre todos numa sociedade com o desenvolvimento de diversas teorias e práticas de políticas públicas. Desta forma, é possível que o ser humano se consiga conectar consigo próprio na descoberta da sua personalidade e da sua identidade, conseguindo assim manifestar-se e relacionar-se com os outros.

A linguagem torna-se, através dos elementos simbólicos, um elemento de separação quando o ser humano cria uma nova realidade e essa manifestação ocorre através de uma nova

interpretação do real, na busca de sentido, com a criação de vários elementos que se possam manifestar como unicamente criação dos seres humanos, como a religião, a arte, a política, as leis para uma melhor organização social e os diversos mitos compartilhados que possam ser usados para uma identidade cultural.

A linguagem é um dos elementos simbólicos mais importantes que Cassirer analisou em suas teorias. Por meio da linguagem, o ser humano pode expressar e interpretar a realidade de diferentes formas, seja pela escrita, pela oralidade ou pela gestualidade. A linguagem também permite a criação e a transmissão de mitos, que são narrativas simbólicas que dão sentido à existência humana e à sua relação com o mundo. Os mitos, por sua vez, contribuem para a formação e a manutenção do pacto social, que é o acordo tácito entre os indivíduos para viverem em sociedade.

O pacto social se baseia na vontade geral, que é a expressão da soberania popular e da legitimidade política. Para garantir o cumprimento do pacto social, a sociedade estabelece leis, direitos e deveres, que podem ser adaptados ou eliminados de acordo com as mudanças culturais e históricas. Assim, a linguagem é um instrumento fundamental para a compreensão e a transformação da realidade humana, conforme demonstrou Cassirer em suas obras.

A linguagem é um elemento fundamental para a constituição do ser humano, pois revela a sua capacidade de se comunicar, de se expressar e de se relacionar com os outros. A linguagem não é apenas um instrumento de transmissão de informações, mas também de construção de sentidos, de valores e de identidades. A linguagem é, portanto, uma forma de interação entre o "eu" e o "tu", que implica uma dependência existencial recíproca, pois os seres humanos precisam uns dos outros para se desenvolverem pessoalmente e socialmente.

Nesse sentido, o autoconhecimento não é um processo isolado, mas sim dialógico, que envolve o reconhecimento da alteridade e da diversidade. A busca de reconhecimento é, assim, uma dimensão ética e política da linguagem, que implica o respeito mútuo entre as diferentes realidades, tanto internas quanto externas, que compõem o ser humano.

A linguagem é um fenómeno social que reflete e molda a identidade dos indivíduos e dos grupos. Cassirer defende que a linguagem é o mais integrado e resiliente dos fenómenos sociais, pois sem ela não há como preservar a memória, a cultura e os valores de uma comunidade. No entanto, a linguagem não é um sistema homogéneo e estático, mas sim um conjunto de signos que variam conforme o contexto, o interlocutor e a intenção. Por isso, existe uma língua comum que permite a interação entre os falantes, mas que também se adapta às necessidades e às

influências de cada época e lugar. Essa adaptação é mais evidente na linguagem oral, que é mais espontânea e criativa, do que na linguagem escrita, que segue padrões mais fixos e normativos.

Contudo, é necessário notar que a linguagem se torna um elemento fundamental para a perceção da realidade do universo e do próprio ser humano e é essa capacidade que torna possível ao ser humano dominar o mundo e outras realidades que ele cria através dos elementos simbólicos. O mundo simbólico é construído a partir da conceção que o ser humano apresenta através da linguagem e essa conceção é diversificada por não existir uma representação semelhante para todos os seres humanos.

A construção do mundo simbólico é a realidade com que o ser humano melhor se identifica e que reconhece como sua, e isso forma a base da constituição de diversas comunidades de uma mesma língua e de diferentes identidades culturais, porque a linguagem se tornou um dos elementos fundamentais para a formação de uma sociedade e para a criação de diversas realidades simbólicas.

É inerente a este pensamento que a linguagem fornece intercâmbio de informações com os outros numa comunidade desde a sua formação, porque as palavras e expressões individuais geram uma certa aceitação na comunidade linguística. Neste sentido, é necessário lembrar que a comunidade não é somente a condição de possibilidade da linguagem, mas também a condição de possibilidade dos atores humanos aprenderem e usarem a linguagem na relação com os outros no curso da sua existência.

No decorrer da compreensão da linguagem, o ser humano é visto como o construtor da sua história através dos elementos que usa para transformar a natureza, o seu interior e o exterior, que se revelam na busca da sua autenticidade.  Os elementos que o ser humano usa são mais visíveis nas artes, nos ritos religiosos, na elaboração de leis, nas manifestações culturais e no seu próprio autoconhecimento e é por isso que a linguagem se destaca como um dos elementos básicos no estudo da identidade cultural de um determinado povo e na formação de uma identidade pessoal através da narração, porque, para Cassirer, a linguagem é a base para que o individuo alcance uma existência livre e responsável.

Quando se fala de linguagem, o que se deve ter em mente não é a variedade de meios que se podem usar para transmitir uma certa informação ou história, mas a sua adequação e coerência com o propósito que se tem, desde a sua forma inicial. Este propósito comum é alcançado em diferentes graus de perfeição nos mais variados tipos linguísticos. A nossa capacidade de transformar uma informação e de a expressar por vários meios tem as suas vantagens, quando a

mensagem chega ao seu destino exatamente como foi programado e a sua interpretação seja feita do mesmo modo por todos.

Não obstante, quanto mais se avança nos estudos sobre a linguagem, descobre-se a sua profundidade e as diferentes formas que ela assume na realidade de outras línguas que são faladas por diferentes povos. Assiste-se assim a um despertar da curiosidade por uma certa comparação entre eles e é necessário ter a capacidade de aceitar o diferente.

Quando se aceita que as diferenças apresentadas por uma certa língua não tornam uma língua superior ou inferior a outra, é importante não esquecer que as construções dos elementos simbólicos variam e que essa construção não acontece ao mesmo tempo por causa da individualidade de cada realidade.

Quando se compreende esta realidade, deve-se pensar que a tarefa da linguagem humana não é apenas copiar ou imitar a ordem estabelecida ou completa das coisas, mas que também é possível manter um certo desprendimento. Existe a necessidade de haver um certo desligamento ao comparar certas línguas, porque, segundo Cassirer, se não houver esse distanciamento na compreensão dos estudos linguísticos de diferentes povos, podem tirar-se diversas conclusões catastróficas, que geram certos conflitos que perturbam o convívio pacifico entre diferentes povos e culturas.

As línguas são formas de expressar a diversidade do mundo e do conhecimento humano. Para compreender as coisas que ainda são desconhecidas, é preciso aprofundar e enriquecer o nosso saber sobre as diferentes línguas e culturas. No entanto, a linguagem também apresenta problemas, como o uso do nome. Nomear não é apenas atribuir uma realidade a uma coisa, mas também diferenciar os seus aspetos existentes. Esses aspetos são descobertos pelos seres humanos após estudos e observações, e nem sempre têm correspondência em todas as línguas. Por isso, é necessário um processo de denominação e tradução que faça sentido para uma comunidade de falantes de uma determinada língua.

O problema dos nomes não se refere apenas às coisas ou objetos, aplica-se igualmente às pessoas, porque os nomes que cada um carrega não podem justificar a sua essência, pois são atribuídos pelos outros. Além disso, a capacidade de desenvolvimento pessoal vai além do nome e a descoberta da identidade pessoal não se poderia sustentar se fosse baseada apenas no nome.

A realidade é composta por elementos simbólicos que exigem a capacidade de interpretação dos seres humanos, sendo a linguagem o principal deles. A linguagem não apenas

expressa, mas também constrói a relação dos seres humanos com o mundo, pois eles não são meramente influenciados pelo seu meio social, mas também modificam os seus interiores conforme as suas interpretações. Os nomes das coisas não são simples rótulos, mas sim caminhos para o aprofundamento das essências humanas.

Quando se aprofunda o estudo sobre a linguagem, pode-se notar que ela ajuda os seres humanos a procurarem a unidade durante o processo de individualização. Deve-se pensar que, numa camada de expressão mais individualizada, existe a possibilidade de compreensão universal. Pese embora todos os seres humanos sejam fragmentos separados das suas origens, a linguagem demonstra e preserva um eterno laço que governa o destino e a história da humanidade.

Neste pensamento, é importante ressaltar que a expressão humana não restringe o mundo a formas significativas de sentimentos e experiências, mas é por meio dela que o mundo pode se configurar em termos significativos. O ser humano, ao interpretar a realidade, revela-se como criador de uma nova realidade por meio de formas simbólicas, como afirma Cassirer. Nessa construção da nova realidade, o ser humano tem a capacidade de moldar sua própria identidade expressiva com base nos elementos encontrados na realidade e no imaginário coletivo e pessoal.

Nesta pesquisa, pude aprofundar a minha compreensão de como o ser humano usa a linguagem para atribuir sentido ao mundo. Quando nos deparamos com as coisas que fazem parte da realidade material que nos envolve, buscamos esclarecer o que elas são e o que significam para nós. Além disso, temos a capacidade de comunicar as nossas experiências de descoberta aos outros e de nomear as coisas, embora o nome seja apenas uma representação simbólica que não esgota a sua essência, pois as coisas podem sempre se transformar e se ampliar.

Neste sentido, pode notar-se que existe uma ligação entre a descoberta e a partilha de significados por meio da linguagem e que o ser humano pré-sinaliza a formação de uma comunidade linguística com os outros que partilham a mesma linguagem, chegando, por fim, à afirmação de uma cultura. Essa partilha acontece dentro da sociedade na qual um conjunto de seres humanos estão inseridos através da busca de um reconhecimento da sua identidade, que vai ser construída ao longo da sua existência.

O conhecimento de si mesmo e da realidade que o cerca depende de uma relação dialética entre a repetição e a verificação dos factos. Esses elementos são essenciais para esse processo, pois a busca da identidade envolve também um movimento de repetição, que permite ao ser

humano aprofundar o seu autoconhecimento. Esse movimento se realiza por meio da linguagem, que torna o indivíduo ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua própria investigação.

O conhecimento e o sentido da vida são construídos a partir da interação do ser humano com a realidade. Nessa interação, o indivíduo revela sua identidade, que é influenciada pelo contexto em que vive e pelos seus ideais. Para não se enganar com falsas lembranças, é preciso distinguir o verdadeiro do falso, o real do ideal, e buscar um equilíbrio entre eles.

Contudo, é necessário notar que o ser humano simbólico não nasce perfeito e as possibilidades da construção da sua identidade são diversas. Ao longo da sua existência, ele vai descobrir-se e formar a sua identidade, que não se completa por si só. O ser humano, por estar inserido numa sociedade e em grupos sociais como a família; sofre influências de diversos lugares e a sua história de vida constitui um pressuposto importante para o florescimento de uma identidade autêntica com base na sua relação com o interior e o exterior, diálogo esse que acontece através da linguagem.

Recorrendo aos estudos de Cassirer consegue-se demonstrar que a consciência é um mundo à parte de todas as possibilidades existentes, pois essa voz interior que se declara como uma força criadora e de muita imaginação pode manifestar-se através das ideias que são apresentadas na interpretação do mundo real. Contudo, não se trata de uma interpretação mitológica, e sim de uma interpretação bem sintetizada por meio da razão e do símbolo.

Segundo Cassirer, a linguagem tem uma capacidade de representar, definir e destacar o objeto, que vai além de uma mera reprodução teórica da realidade. A linguagem está intimamente ligada à ação e aos valores morais que orientam a vontade do mundo. Nesse sentido, a linguagem revela o seu verdadeiro poder de expressar e transformar o mundo.

Contudo, pode-se afirmar que a linguagem não serve apenas para a expressão e a comunicação dos sentimentos e sua volição, pois, segundo Cassirer, esse é o ato através do qual a vontade se torna determinação; vemos assim que a linguagem também constitui uma das funções essenciais que se manifesta na vida do ser humano através dos sentimentos e da vontade, porque o mundo da vontade é uma obra da linguagem, como o mundo da representação.

Quero ainda salientar que, no pensamento de Cassirer, a linguagem não é o único meio através do qual se produzem todas as trocas de sentimentos, vontades e pensamentos, porque ela desempenha um papel muito presente na formação da consciência da vontade.

Em suma, a realidade simbólica é uma dimensão complexa e dinâmica da existência humana, que envolve tanto os elementos que se harmonizam com a sua forma de ser e agir, quanto os que se opõem ou contradizem. Nesse sentido, o ser humano é um ser social, que vive em uma sociedade plural e diversa, onde cada um tem a sua própria identidade e personalidade. Assim, a sociedade pode apresentar diversos símbolos morais ou valores que não se ajustam à realidade que cada um constrói dentro de si. Por isso, é fundamental que cada ser humano tenha a liberdade de poder explorar outros elementos simbólicos, para que possa alcançar a harmonia do seu interior com o seu exterior.

# PARTE II – A LINGUAGEM E A IDENTIDADE NA OBRA DE CHARLES TAYLOR

## CAPÍTULO I – O PROBLEMA DA FORMAÇÃO DA LINGUAGEM

### 1.1 –A Construção da Linguagem

A linguagem é um recurso fundamental para a interação e a expressão dos seres humanos em sociedade, bem como para a construção de seus pensamentos e identidades. Cada grupo social manifesta sua linguagem de forma singular, ao buscar estabelecer uma conexão entre o discurso oral e a elaboração das ideias, e entre estas e sua materialização simbólica. Diante da complexidade e da importância da linguagem, diversos filósofos e linguistas, como Heidegger, Wittgenstein, Derrida, entre outros, dedicaram-se a estudar a linguagem como o foco de suas reflexões filosóficas ao longo da história[20].

O problema da linguagem situa-se em diversas áreas, como se pode notar nos estudos de Ernst Cassirer sobre as formas simbólicas que podem ser encontradas no livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, uma vez que ela se torna uma das principais formas para a criação da realidade simbólica e tendo em consideração que o ser humano não a usa apenas para descrever a realidade à sua volta, mas também para criar uma nova realidade repleta de novos significados e interpretações, construindo e narrando assim a sua própria história.

Charles Taylor na obra "*The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*", retoma muitas reflexões dos pensadores do século XVIII, como Hamann, Herder e Humboldt, que ele vai denominar de "HHH". Diversas ideias apresentadas por Taylor foram desenvolvidas por Cassirer nas suas diversas obras sobre a questão das Formas Simbólicas. Mas, nessa obra em questão de Charles Taylor, procura igualmente relacionar diversas teorias da Filosofia da Linguagem que foram desenvolvidas por Hobbes, Locke e Condillac, que ele vai denominar de "HCL" (TAYLOR, 2016, p. 08).

Para Taylor, a ideia principal é apresentar uma história da filosofia da linguagem ao passar por diversos pensadores ao longo do tempo, desde os pré-socráticos, como Heráclito com o problema do *Logos*, Sócrates com o problema dos significados, Platão com o problema do "ser",

[20] Neste trabalho, pretendo analisar as contribuições de três autores relevantes para o estudo da cultura e da identidade: Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe. Embora existam muitas outras teorias sobre esses temas, optei por focar nessas três por considerá-las mais adequadas ao meu objeto de pesquisa. Na Bibliografia final, indico algumas obras que fornecem uma visão geral dos pensamentos desses autores.
.

Aristóteles com o problema da razão, Descartes com o problema do *Cogito* até aos pensadores contemporâneos, como Wittgenstein com o problema da linguagem dos jogos e dos significados e Martin Heidegger quando desenvolve a ideia da linguagem que se manifesta como "a casa do ser".

Charles Taylor expressa o seu interesse pela natureza da linguagem, um tema que explorou ao longo dos anos, como afirma no prefácio da obra *Argumentos Filosóficos*. Nas suas pesquisas, Taylor observou que existia uma tendência, especialmente nos estudos da tradição ocidental, para caracterizar os seres humanos como animais de linguagem. No entanto, a tradução da frase de Aristóteles encontrada no livro Ética, que define o homem como "*zoion ekhon logon*", ou seja, de forma geral, como "animal racional" (TAYLOR, 2000, p. 08), não abrange por inteiro o ser humano.

Quando se pensa em definir o ser humano apenas como um animal racional existem alguns elementos que ficam de fora e uma das respostas apresentadas por Cassirer no seu livro *An Essay on Man* foi acrescentar o *simbólico* para abranger mais realidades e, principalmente, a descoberta do caminho da civilização (CASSIRER, 1944, p. 44).

Segundo Taylor, a partir da Renascença ocorreu uma transformação na forma de estudar o ser humano, de modo que a linguagem passou a ser vista como um elemento essencial para compreender a natureza humana. No entanto, ele observa que esse novo significado da linguagem se manifestou de maneiras diferentes em dois momentos históricos distintos. No primeiro significado notou que havia uma certa preocupação no século XVII, que se pode conferir nos estudos de Locke, de que a linguagem era um instrumento fundamental na construção do quadro do mundo, às vezes usada com bastante adequação, mas muitas vezes também de forma ansiosa ou com a presença de um potencial abuso, porque, para Hobbes, Locke e Condillac, o lugar da linguagem estava centrado na teoria do conhecimento (questão epistemológica), por ser um instrumento crucial para a sua criação e manifestação (TAYLOR, 2000, p. 08).

Para Taylor, o segundo significado que a linguagem adquiriu foi o expressionismo e a compressão artística do período romântico, que criticava as ideias de Locke, a tradição epistemológica, e tentava propor um conceito muito diferente de criatividade, sendo um dos seus pensadores fundamentais a desenvolver essas ideias foi Herder. Devido à importância da linguagem na definição do ser humano, há a necessidade de ampliar a compreensão da linguagem em diferentes campos, como estética, poética, crítica literária, filosofia e humanidades. Dessa forma, o debate vai além de dois lados e sua importância para a teoria romântica reside em um

olhar mais profundo sobre a natureza constitutiva da linguagem, no sentido em que a linguagem não é vista primordialmente como algo que usamos para organizar as coisas e o mundo, mas sim como aquilo que permite que os seres humanos tenham o mundo que têm. Todos esses acontecimentos apenas são possíveis devido a linguagem, que se torna o desvelamento do mundo humano (TAYLOR, 2000, p. 08-09).

Segundo Taylor, a linguagem é uma dimensão essencial da condição humana, pois permite que os seres humanos construam e reconstruam o mundo em que vivem. Essa construção é fruto da capacidade humana de criar e interpretar símbolos, que expressam não apenas a racionalidade, mas também a sensibilidade e a imaginação. Taylor denomina essa visão de linguagem como "romântica", pois valoriza a criatividade e a liberdade dos sujeitos (TAYLOR, 2000, p. 09-10).

Quando Charles Taylor no livro *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity,* apresenta essas diversas teorias reforça algumas ideias apresentadas por Cassirer, mesmo que o tenha apenas citado duas vezes em todo seu livro quando trata do problema das *"symbolic forms"* na socialização dos indivíduos (TAYLOR, 2016, p. 90 e p. 483).

Por mais que Charles Taylor não tenha desenvolvido muito mais sobre esse tópico do pensamento de Cassirer, algumas reflexões poderiam cruzar-se, principalmente quando trata dos dois principais pensadores que encontramos também desenvolvidos na obra de Cassirer "*A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem"*, que são Herder e Humboldt, ambos desenvolvidos na obra de Charles Taylor *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, mais especificamente na primeira parte do livro com o título "Language as Constitutive".

O conhecimento sobre a linguagem torna-se necessário para o desenvolvimento das teorias sobre o conhecimento humano e a sua relação dentro da sociedade por ser um elemento de conexão e criação. Para esses pensadores, Herder e Humboldt, saber a origem da linguagem é muito importante, não apenas para conhecer a sua evolução, mas também a evolução do próprio ser humano. Charles Taylor e Ernst Cassirer conseguiram explorar muito bem esses elementos nas suas obras.

Charles Taylor defende uma perspetiva filosófica que valoriza as contribuições de Herder e Humboldt na sua obra *Argumentos Filosóficos*, quando demonstra que esses pensadores inauguraram uma nova teoria da linguagem no final do século XVIII, que reconhece o papel fundamental da linguagem para o pensamento humano e para a expressão da sua identidade.

Além disso, eles enfatizaram que a linguagem é uma atividade social e histórica, que se realiza no âmbito de uma comunidade de fala. Essa visão contrasta com a tradição epistemológica, que concebe a linguagem como um instrumento lógico e abstrato, desvinculado da realidade concreta e dos valores humanos (TAYLOR, 2000, p. 25).

No livro *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, Charles Taylor defende a tese de que a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas uma forma de constituir a realidade e a identidade humana. Para Taylor, a linguagem é uma atividade expressiva, criativa e normativa, que envolve o uso de palavras, símbolos e gestos para dar sentido ao mundo e às relações sociais. A linguagem é, assim, uma dimensão essencial da condição humana, que se desenvolve e se transforma ao longo da história. Taylor chama essa perspetiva de "visão constitutiva" da linguagem, em contraste com a "visão designativa", que reduz a linguagem a um sistema de signos que representam objetos e factos (TAYLOR, 2016, p. 480).

Neste sentido, pode-se notar que a formação de regras das diversas linguagens ocorre ao longo do tempo e que as mudanças são inseridas ao longo da convivência entre os seres humanos dentro de uma sociedade. Constata-se ainda que a língua é um ente vivo, que sofre muitas alterações, e que ao longo do tempo se formam diversas regras e significados para a sua melhor execução, desde as gramáticas e dicionários até ao uso cotidiano.

Por mais que todas essas regras sejam evidentes na base de cada língua, o que assume uma dimensão mais relevante é perceber que ela não se esgota no âmbito dessas regras e que Taylor vai apresentar a ideia de que "a linguagem também é usada para criar, alterar e quebrar conexões entre as pessoas" (TAYLOR, 2016, p. 480).

Essas manifestações da linguagem podem-se notar bem durante a convivência dos seres humanos no seio da sociedade, desde a sua organização até ao modo como todos os indivíduos de uma sociedade se relacionam. Neste sentido, pode-se notar que a linguagem não é apenas um simples elemento dentro da sociedade, mas como um pilar fundamental para a sua manutenção que se converte em diversas formas simbólicas. Para Taylor, a linguagem abre novos espaços de significados humanos ao introduzir novos termos e expressões que se manifestam, primeiro entre um grupo restrito de pessoas e que depois são alargados a toda a sociedade. Muitos dos novos significados podem ser manifestações metafóricas de outras coisas, o que é bem notório nas obras de artes quando se renovam todas as suas formas (TAYLOR, 2016, p. 480-481).

Na obra *Argumentos Filosóficos*, Charles Taylor discute a origem da linguagem a partir da perspetiva de Étienne Condillac, um filósofo francês do século XVIII que defendia a teoria designativa de Locke. Em seu livro *Essai sur Vorigine des connoissances humaines*, Condillac segundo Taylor, recorre a uma fábula para explicar como os seres humanos começaram a se comunicar por meio de sons e gestos. Ele imagina duas crianças abandonadas no deserto que, ao sentirem afeto ou dor, emitem gritos e fazem movimentos que expressam seus sentimentos. Ao observarem uma à outra, elas aprendem a associar esses sinais a certas situações ou objetos, criando assim os primeiros símbolos da linguagem. Taylor afirma que esse processo de aprendizagem simbólica é o que marca o nascimento da língua, que se desenvolve gradualmente à medida que novas palavras são inventadas para nomear as coisas do mundo (TAYLOR, 2000, p. 94).

Um dos focos que se deve ter quando se estuda a linguagem é a sua relação com a mente, na formação de ideias, por serem muitas das vezes uma representação da realidade externa. Porque no pensamento de Taylor, como é apresentado na obra *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, "O conhecimento consiste em ter a representação enquadrada com a realidade" (TAYLOR, 2016, p. 18). Isso apenas acontece quando se une as ideias segundo um procedimento responsável e tendo em conta que as nossas crenças são formadas através de uma síntese entre a realidade e a mente, depois de terem sido aplicados os diferentes métodos para adquirir o conhecimento científico ou *práxis*.

Na construção das ideias deve ressaltar-se a importância da linguagem por desempenhar um papel fundamental. Que para Taylor, este processo acontece quando as palavras recebem significados e são anexadas às coisas que representam por meio das "ideias" que se manifestam na mente. Essa inserção de palavras melhora a combinação das ideias com a imagem da coisa que ela representa (TAYLOR, 2016, p. 18).

Esse processo de interação por meio da linguagem entre ideias, palavras e coisas manifesta a criação dos significados de que o ser humano simbólico é capaz na interpretação da realidade. Não se limita apenas à criação interna, isto é, na sua mente, mas traz para a realidade coisas projetadas pela sua mente através das ideias, que se formam através da interação de diversas formas simbólicas.

A relação do homem com as outras formas simbólicas representa essa necessidade de interação dentro da sociedade para a descoberta não apenas de si, mas da realidade à sua volta. Por mais que algumas respostas sobre a realidade não tenham sido científicas, os mitos fizeram

parte da vida do ser humano durante bastante tempo. Os usos dos mitos produziram a organização social de muitas sociedades antigas para explicar algo que a realidade apresentava, mas não tinham nenhuma ideia sobre a sua origem, tal como acontece com religiões. À medida que o ser humano conseguiu relacionar melhor os acontecimentos, através dos estudos desses mesmos fenómenos por meio de métodos científicos, começaram a surgir diversas respostas e diversas palavras para descrever esses eventos.

De acordo com Taylor, quando se entra na dimensão semântica compreende-se que a linguagem não serve apenas para descrição. Na altura de expressarmos um sentimento, não apenas se quer manifestar o que isso provoca, mas tentar influenciar os outros através dos atos e das palavras. Esse processo não pode ser visto apenas como uma descrição independente do objeto, porque muda o sentido das coisas que são observadas consoante as ideias que estão na mente de cada ser humano, que ele vai acumulando ao longo de sua existência (TAYLOR, 2016, p. 50).

A capacidade que o ser humano tem de moldar e ser influenciado pela realidade é imensa, na medida em que alguns limites apenas são encontrados na realidade existente e não na sua mente, que pode imaginar certas coisas que não existem no mundo real e conseguir descrever o que o rodeia e manifestar-se através da arte, podendo até explorar o subconsciente às vezes adormecido. A linguagem manifesta-se como um conjunto de diversas realizações e, mesmo quando não consegue expressar as coisas em palavras, o ser humano descobre outros meios para se manifestar, como a tecnologia.

No pensamento que Taylor apresenta no livro *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, os seres que possuem a linguagem têm a capacidade de usufruírem novos sentimentos que se manifestam através das sensações que experimentam pela riqueza que esse mundo apresenta. E esses sentimentos não são simplesmente fúria, mas também repulsão; não apenas vontade, mas afeto e surpresa. É neste sentido que se pode afirmar que, quando manifesta uma resposta emocional, o ser humano não se pode separar do sentimento que causa essa mesma situação (TAYLOR, 2016, p. 54).

No seio do convívio social e consigo próprio, o ser humano depara-se com diversos acontecimentos que podem influenciar a sua existência; como ele vai reagir perante as dificuldades da vida depende, muitas vezes, da forma como ele se prepara para os problemas que existem, não apenas a satisfação de todas as necessidades, mas também os problemas de identidade, personalidade, convivência e aceitação do seu "ser" como ele é. A manifestação dos

seus sentimentos para com os outros resulta na interação que ele estabelece, podendo surgir na sociedade muitas manifestações de indignação por causa de um problema comum que precisa de ser resolvido. Toda a linguagem envolvida para insinuar a insatisfação ou realização manifesta-se na sua demonstração e não pode ser pensada fora daquela realidade ou corre-se o risco de pensar o ser humano fora do seu contexto.

Segundo Taylor, a linguagem pode ter se originado, hipoteticamente, quando os seres humanos aprenderam a utilizar de maneira mais controlada o sinal natural que envolvia a fala, o grito, que poderia provocar algum tipo de angústia (TAYLOR, 2016, p. 54).

Essas conexões foram feitas há milhões de anos atrás quando o ser humano estava em desenvolvimento. O cérebro humano é capaz de distinguir diferentes sons e produzir uma reação consoante o seu envolvimento com diversos tipos de emoções e sentimentos. A ânsia de desenvolver a linguagem para que todos numa sociedade se possam compreender, ajuda não apenas na comunicação, mas também na organização social.

Para Taylor, os seres humanos são capazes de relacionar o seu conhecimento da realidade com base na sua formação dos valores morais e de outros valores importantes. Mas as formações desses valores dentro das sociedades podem variar consoante as crenças de cada sociedade na criação dos seus elementos culturais. Essa criação leva-nos a pensar na distinção existente entre o ser humano e os outros animais, devido a essa capacidade de criar culturas e valores (TAYLOR, 2016, p. 55).

A construção dos valores encontrados na sociedade começa, muitas das vezes, por ser uma crença individual que depois se alastra a toda a sociedade, quando os seus membros acreditam que aquilo é o mais certo a ser feito. Contudo, verifica-se a formação dessas crenças através dos mitos compartilhados que toda a sociedade aceita como verdade e que existem para melhorar a organização social e, frequentemente, para aumentar o espírito patriótico de pertença a uma sociedade, através de certos valores conquistados pelos antepassados.

Os valores encontrados na sociedade são todos denominados e apresentam significados claros que possam ser entendidos da mesma forma por todos os cidadãos pertencentes a uma sociedade ou cultura. Esses valores, como a coragem, a resiliência, a bondade, a amizade, a sinceridade, o respeito, etc. são traduzidos por meio da linguagem, que também está na origem da definição dos seus limites e princípios para que não haja contradição entre o pensamento e a realidade.

Por mais que os outros animais possam manifestar certas emoções e valores que os seres humanos consideram como tal, eles não conseguem traduzir em palavras ou apresentar uma noção mais clara sobre as suas próprias emoções. Já o ser humano consegue não apenas pensar sobre elas, mas abrir um leque de significados e partilhá-los com os outros através das formas simbólicas.

Um dos problemas que se pode pensar na dimensão linguística é o "ser" ou a "existência", porque, segundo Taylor, quando o ser humano reflete sobre o "ser" na dimensão linguística, não apenas permite um novo tipo de consciência das coisas que o cercam, como também aprimora um senso mais refinado de significados que se manifestam como uma variedade de emoções mais complexas. Essa dimensão do ser que está presente na realidade externa diferencia-se muito da compressão que as ideias sofrem internamente, que pode causar uma certa mudança no ser humano que entra em contacto com tais objetos existentes. A dimensão linguística produz um efeito ainda maior no ser humano por torná-lo capaz de criar novos tipos de relações, novos tipos de pedidos que se podem destacar uns de outros, como é o caso de intimidade e distância, hierarquia e igualdade (TAYLOR, 2016, p. 55).

Essa capacidade do ser humano de explorar diferentes dimensões da convivência social através da linguagem mostra-nos um panorama de como é muito importante essa dimensão simbólica que marca um princípio de descoberta e criação de novos significados. As relações estabelecidas pelas novas criações devem ser comunicadas a toda a comunidade e urge saber a diferença entre elas para que exista uma harmonia e para que todos possam entender o real significado das coisas numa mesma linguagem.

A comunicação depende de vários fatores, entre eles o uso do mesmo canal e do mesmo contexto pelos interlocutores. Se essas condições não forem atendidas, pode haver ruído na comunicação e dificultar o diálogo. Outro fator importante é a linguagem utilizada pelos interlocutores, que deve ser compreensível para ambos. Quando há diferenças linguísticas, é necessário recorrer à tradução, que não se limita a substituir palavras por equivalentes em outra língua, mas sim preservar o sentido da mensagem original até chegar ao recetor. Assim, a tradução contribui para a efetividade da comunicação e para a compreensão mútua entre os interlocutores que compartilham a mesma dimensão linguística.

Na obra *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity,* Taylor defende que a fala é uma manifestação do pensamento e que há uma relação intrínseca entre eles, porque não se pode reduzir a fala a um mero instrumento externo que poderia

prescindir do pensamento. É preciso reconhecer que a fala é fruto de um pensamento reflexivo, ou seja, um pensamento que se articula linguisticamente e que é capaz de lidar com os seus propósitos na esfera da linguagem. Taylor afirma que há um momento de distinção entre o pensamento, que se origina da sua expressão pública e até da sua constituição como linguagem natural, e a fala, que nos coloca em contato com o potencial da linguagem, que se realiza pelo uso cotidiano em todas as ações em que o ser humano não só comunica, mas também age. (TAYLOR, 2016, p. 59).

Mas esse pensamento é baseado nos estudos de Taylor sobre as obras de Herder e encontra-se desenvolvido na obra *Argumentos Filosóficos*, porque, na reflexão de Taylor, Herder reforça a ideia que se deve ter em conta e compreender a razão e a linguagem humana como pertencentes à sua forma de vida. É neste sentido que se reforça a ideia de que a linguagem surge como uma postura nova, que possui um caráter cogitativo em conexão com as coisas. E com isso desperta as atitudes anteriores dos seres humanos para com os objetos de anseio ou de temor e para com as coisas que se representam como barreiras, bases e coisas dessa ordem (TAYLOR, 2000, p. 105).

Taylor, com base no pensamento de Herder, desenvolve ainda que as atitudes dos seres humanos são ações ou atitudes corporais de um modo literal, que recaem sobre os objetos ou sobre a relação com eles. E todas as novas atitudes possíveis devem estar associadas a um gesto ou a uma ação corporal, mas esta ação tem de ser distinta das demais ações; quando é conhecida a sua origem, elas podem ser definidas fora da dimensão linguística e podem ser vistas como mais do que um ato de expressão, um ato de renovação dessa atitude reflexiva de como ela pode ser apresentada em outros espaços públicos, que produz as nossas atitudes em relação às coisas na dimensão linguística. É por isso que Taylor vai concluir que esta ação, ao ser expressa, vai atualizar essa nova atitude que será a fala e é por isso que a fala é a expressão do pensamento. Deve-se apontar que isso não é apenas um simples revestimento exterior de alguma coisa que possa existir independentemente (TAYLOR, 2000, p. 105-106).

Com base nos estudos da linguagem efetuados por Taylor, pode-se seguir a linha de raciocínio que traduz uma certa capacidade simbólica do ser humano em realizar atos através da dimensão linguística. Essa realização que o ser humano empreende na realidade pode não afetar apenas uma pessoa, mas toda uma comunidade, quando os novos significados são nela inseridos.

Neste sentido, afirmo que a linguagem é um instrumento que permite aos seres humanos atribuir novos significados à realidade, por meio de diferentes formas de expressão e interação.

A linguagem se manifesta em diversas áreas da vida humana, como as artes, o direito, a política, a música e, principalmente, a cultura, que engloba os diversos mitos compartilhados pelas sociedades. Assim, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também um meio de transformação, que reflete os princípios e valores dos indivíduos e grupos sociais.

Na criação de novos significados e princípios é necessário termos em conta que a dimensão linguística não é apenas uma realização do ser humano dentro da comunidade, nem a sua capacidade de comunicar com os outros, ela também pode inserir-se na construção da sua própria identidade como "*the language of the self*", denominação que lhe é dada por Taylor na obra *The Language Animal: The Full Shape of The Human Linguistic Capacity*. Essa linguagem do "eu" desenvolve-se no interior e que traduz os seus ideais morais na formação da sua identidade. Como a construção da identidade corresponde a uma parte particular, apesar das influências externas, pode não ser muito compreensível por outras pessoas que não pertencem a uma mesma cultura, porque a linguagem ajuda o ser humano a moldar os seus princípios individuais e, muitas das vezes, podem entrar em contradição com o que uma sociedade acredita ser o certo através dos ideais morais (TAYLOR, 2016, p. 76).

Posso afirmar que a formação de identidade envolve, para muitos seres humanos, o reconhecimento da voz interior. Essa voz, que pode ser chamada de consciência, razão ou outro nome, ecoa pensamentos e ideias que influenciam o desenvolvimento pessoal. No entanto, nem sempre é fácil controlar o fluxo dessa voz e distinguir entre a realidade e a ficção que se cria na mente. Por isso, é preciso ter discernimento para saber quando a linguagem do "eu" reflete um benefício para o crescimento humano, baseado em princípios que correspondem à realidade, e quando se trata de fantasias inatingíveis no mundo real. Nesse caso, pode-se buscar formas de expressar essas ideias por meio de diversos recursos digitais que permitem criar diferentes cenários imaginários, mas sem confundi-los com a própria identidade.

Uma das frases que Taylor usa para descrever a linguagem de uma forma mais abrangente e complexa é a seguinte: "a linguagem é existencialmente constitutiva em mais do que seus modos expressivos" (TAYLOR, 2016, p. 77). É compreensível que os seres humanos busquem novos caminhos de significados para a compreensão da realidade à sua volta e que exista um certo complemento entre o que é expressivo e descritivo. Taylor admite que certos significados entram no mundo do ser humano logo no princípio do treinamento linguístico, quando as crianças começam a ser ensinadas a expressar-se através do comportamento corporal e a imitar certas atitudes através da observação, incluindo as boas e até as más que a sociedade rejeita, mas tudo

isso apenas faz sentido quando ele consegue entender cada expressão ou comportamento, senão seriam vazias e sem efeito.

Pode-se notar que, acompanhando as ideias de Taylor, tudo isso faz sentido quando os seres humanos aprendem a linguagem desde muito cedo, isto é, desde que são crianças, e que os significados são compreendidos naturalmente quando se encontram desde logo inseridos. Neste caso, começam a aprender-se os valores culturais e princípios éticos da sociedade e a expandir diversos significados que, muitas vezes, apenas são compreensíveis dentro de determinada comunidade, o que ajuda no desenvolvimento mental da criança e na sua inserção na sociedade.

Segundo Charles Taylor, as crianças são inseridas numa cultura e aprendem os significados que a estruturam. Nesse processo, a cultura transmite à criança hábitos e costumes adequados à sua sobrevivência e convivência social, aproveitando a capacidade humana de expressar diferentes formas de comportamento corporal. Essas formas de comportamento revelam modos de respeito e apresentação que codificam as posições sociais, as fontes de prestígio e os valores morais de cada cultura (TAYLOR, 2016, p. 78).

No artigo "A Política de Reconhecimento em Charles Taylor", Alysson Assunção Andrade analisa a conceção de Taylor sobre o papel da linguagem na formação da identidade humana. Segundo Andrade, Taylor defende que a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas também um meio de criação e transformação do pensamento e da sensibilidade. Assim, a fala não se limita a expressar o que já existe, mas contribui para moldar o mundo e a subjetividade dos indivíduos que a utilizam. Para Taylor, portanto, a fala é uma dimensão fundamental da existência humana, que possibilita o acesso, a construção, a participação e a manifestação da realidade e da própria identidade (ANDRADE, 2013, p. 132).

A linguagem é um fenómeno complexo e dinâmico, que não se limita a uma mera expressão de ideias. A linguagem também é afetada pelo contexto, pela intenção e pelo sentimento de quem fala ou escreve. Assim, o mesmo enunciado pode ter significados diferentes ao depender de como, quando e por quem é proferido. Por exemplo, há expressões que variam de sentido conforme o humor, a emoção ou a atitude de quem as usa, como alegria, tristeza, raiva, desprezo, empatia, etc. Taylor reconhece essa diversidade de modos de expressão da linguagem e afirma que ela é constitutiva da sua essência (TAYLOR, 2016, p. 77).

Na tese de Paulo Roberto Monteiro Araújo intitulado *"*Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*"*, discute-se a questão da expressão que possibilita a própria configuração do ser humano e que é essencial para a sua manifestação. Neste sentido, Araújo, com base no

pensamento de Taylor, acrescenta que a expressão se manifesta, acima de tudo, como uma reação perante o modo de sentir ou de experimentar o cosmos. O mundo não se limita às configurações de expressividade do ser humano como simples conformações significadoras de sensibilidades e da sua vivência. Contudo, é através da expressividade que a realidade se pode adaptar a marcos significativos, quando se pensa que o real pode surgir por meio de formas simbólicas executadas pelo ser humano, que podemos encontrar no pensamento de Ernst Cassirer (ARAÚJO, 2003, p. 36).

Araújo propõe-se a reforçar a ideia de Taylor de que essa construção da realidade surge por meio das formas simbólicas e de que a tentativa de articular a expressão do "eu" é uma das consequências da interpretação do mundo pelo sujeito humano, pois, ao interpretar o mundo, o agente está a interpretar-se a si mesmo. O mundo serve não como reflexo da pura subjetividade do ator, mas como fonte de expressão para que ele possa estabelecer a sua identidade expressiva (ARAÚJO, 2003, p. 36).

Como a identidade e personalidade de cada ser humano são únicas, não podemos basear-nos em certos ensinamentos para julgar todos os outros existentes, uma vez que cada um manifesta a sua identidade de uma forma individual e livre para se expressar com a linguagem desejada. Esta capacidade que o ser humano demonstra faz com que ele não se fecha apenas nos princípios recebidos, mas procure entrar em sintonia com o que a sua mente e o seu corpo apreende como certo, antes de responder aos questionamentos que ferem a sua integridade como ser humano.

## 1.2 – Os Contornos da Linguagem dentro da Comunidade[21]

A capacidade desenvolvida pelo ser humano de formar sociedades por meio da linguagem, influenciado pela criação de certos ritos e mitos compartilhados, transformou-o num ser social, que precisa dos outros para a sua afirmação e para a construção da sua identidade, o que acontece através da interação com os outros e consigo mesmo no sistema dialógico.

O sistema dialógico comporta muitos elementos de comunicação que permitem ao ser humano interpretar este mundo e criar diversas realidades que apenas são alcançadas por meio da linguagem, como a criação de leis positivas, artes, mitos, política, direito e o estudo da cultura de diferentes povos para entendermos a origem e o desenvolvimento do ser humano neste mundo.

Quando se pensa em cultura, esse conjunto de diversos elementos que constituem a sustentabilidade e a compreensão de um determinado povo ou nação diferem da natureza por serem criados através da intervenção humana. Contudo, desde a sua origem, a palavra "cultura", que vem do latim *culturae,* compreende uma ação de tratar e cultivar conhecimento; o desenvolvimento da palavra *culturae* deu origem a uma outra palavra também latina, *colere,* que corresponde ao cultivo das plantas.

Os elementos cultivados pelo ser humano são diversos e correspondem à sua realidade de criação de novos significados e interação com a natureza que o rodeia e essa manifestação acontece através da arte, da religião, dos mitos e da arquitetura. O que todos têm em comum é a transmissão de um sentimento ou pensamento codificado em linguagem.

As formas simbólicas presentes na linguagem confirmam a necessidade de pensar o ser humano não apenas como um animal racional, mas simbólico. O pensamento de Ernst Cassirer, na sua obra *An Essay on Man,* expandiu a compreensão do ser humano para outras realidades através das manifestações culturais, das artes e dos mitos. Houve tempos em que se fixou a necessidade de ver o ser humano encerrado apenas na razão, com as ideias de Cassirer confirmou-se a necessidade existencial de ampliar a compreensão do ser humano para os elementos simbólicos, ao invés de a restringir apenas à sua parte racional.

As interações das formas simbólicas dentro da sociedade transformam-se num processo tão visível na construção e na busca de sentido de diversas realidades, inclusive no problema da identidade pessoal[22]. Com base nos pensamentos de Charles Taylor na sua obra *The Language*

[21] Esse capítulo foi publicado no livro editado por Rui Sousa e Soraya Nour Sckell *Cosmoliteraturas, Cosmofilosofias*. (no prelo).

[22] Uma questão filosófica que tem intrigado muitos pensadores ao longo da história é a da identidade pessoal. Como podemos saber quem somos, o que nos define e o que nos diferencia dos outros? Como podemos explicar a continuidade e a mudança de nossa identidade ao longo do tempo? Essas são algumas das perguntas que o filósofo

*Animal*, consegue perceber-se melhor esses contornos da realidade, principalmente do uso da linguagem no processo da construção da identidade pessoal e social.

Rubén Benedicto, na sua obra *Charles Taylor: Identidad, Comunidad y Libertad*, demonstra que a noção que Taylor tem de apresentar o corpo e a linguagem, que ele entende do ponto de vista da fenomenologia da perceção, se transforma na sua ideia principal para fazer uma crítica, quando ataca as raízes da epistemologia da filosofia moderna e conduz, assim, a uma nova antropologia (BENEDICTO, 2005, p. 24).

No capítulo VII do livro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, intitulado "The creative force of discourse", Charles Taylor desenvolve o conceito da linguagem como força criativa do discurso, o que acontece quando o ser humano demonstra a capacidade de "fazer coisas com palavras". Para Taylor, essa demonstração acontece quando usamos as palavras para selar um compromisso, como, por exemplo, quando o padre, o juiz ou os agentes dos registos declaram duas pessoas marido e mulher; quando se batiza um objeto com um nome próprio, como acontece com avenidas, barcos, estádios, hospitais, ruas, etc. (TAYLOR, 2016, p. 498)

A realidade simbólica surge quando atribuímos novos significados às coisas, pois assim podemos criar coisas por meio da linguagem. Essa criação, porém, precisa ser compartilhada com a mesma comunidade de fala, para que todos entendam o seu significado, o possam preservar e transmitir às gerações futuras e para que essa criação possa ser traduzida para outras línguas, ou não, conforme a intenção de manter o seu sentido original.

Segundo Charles Taylor defende que o diálogo é essencial para a transmissão de certas ideias aos outros, pois nele ocorre uma interação entre o *"eu"* e o *"tu",* e também com entidades não vivas que são mencionadas, sobretudo na terceira pessoa. A partir dessa perspetiva de Taylor, percebe-se como outros elementos presentes podem integrar a realidade humana quando são referenciados e nomeados, mas devemos considerar que eles não passam a existir somente quando são nomeados, apenas passam a fazer parte do vocabulário e do saber humanos (TAYLOR, 2016, p. 499). No entanto, pode haver uma distinção quando se trata da realidade digital, na qual tudo pode ser gerado e projetado a partir das ideias do ser humano ou de máquinas, atualmente chamada de inteligência artificial (IA).

Taylor aborda em seu livro *Argumentos Filosóficos*, o problema do holismo de significados, inspirado nas ideias de Herder. Segundo ele, as palavras apenas fazem sentido

americano John Perry tenta responder em seu livro (1975) *Personal Identity*. Perry apresenta e analisa diversos argumentos e teorias sobre a natureza e os critérios da identidade pessoal, desde os clássicos até os contemporâneos. Ele também explora as implicações éticas, metafísicas e epistemológicas dessa questão, bem como seus desafios e paradoxos.

dentro de uma linguagem articulada, e não isoladamente. Assim, a linguagem não é algo que se possa construir palavra por palavra. Quando dominamos uma língua, percebemos que cada palavra depende do todo da linguagem para ter seu significado pleno, como um gesto expressivo que nos insere no universo linguístico (TAYLOR, 2000, p. 109).

As ideias apresentadas por Taylor foram baseadas no pensamento de Herder, quando este procura apresentar o holismo de significado, por ser muito importante para o surgimento de outras perspetivas, como, por exemplo, a de Humboldt, que transformou a sua imagem característica de linguagem como uma rede (TAYLOR, 2000, p. 110).

Neste sentido, Taylor, na obra *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, nota que o evento de fala se configura num círculo de comunicadores que se encontram numa situação particular, transformando-se num ponto de referência principalmente para termos deíticos (ato de mostrar), através dos quais se podem extrair diversos significados: aqui, lá, agora, então, amanhã, entre outros termos. Quando se dialoga, é necessário saber-se situar no tempo passado, presente e futuro, o que é conseguido através das formas verbais usadas (TAYLOR, 2016, p. 499).

Posso afirmar que, para a existência do diálogo, é necessário que se aprenda a língua e que se consigam invocar certas centralidades referenciais para que todos os envolvidos se possam entender. A linguagem é fundamental para a construção de uma sociedade e da identidade pessoal do ser humano ao contribuir para a harmonia ou para o afastamento entre o ideal e o real.

Para Charles Taylor, desenvolve a sua ideia de que a fala, ou a interação conversacional, é um fenómeno que envolve comunicação e atenção mútua. Para compreender isso, é preciso reconhecer que a fala é criativa não apenas no sentido de originar algo novo, mas também no modo como os seres humanos se relacionam ao se comunicarem. Nessa relação, há um respeito e um reconhecimento entre as partes (entre o "eu" e o "tu"). Há também um acordo, que pode mudar ao longo do tempo, sobre os termos dessa relação. Taylor chama isso de "base", que é a posição que cada um assume em relação ao outro. Essas bases são construídas por meio de elementos como a retórica, o tom de voz, o tipo de observação que cada um faz do outro, permitindo-se ser visto e aceitando o outro com suas diferenças (TAYLOR, 2016, p. 501).

Embora haja muitos esforços para alcançar a autenticidade, a influência da sociedade e da moral ainda é muito forte, segundo o pensamento de José Souza em seu livro *"A Modernização Seletiva: Uma interpretação do Dilema Brasileiro"*. Essa influência se manifesta como signos sociais, às vezes sutis, como por exemplo "a postura respeitosa e inconsciente do indivíduo 'inferior' na hierarquia social, quando se depara com um 'superior', pela entonação da voz mais do que pelo conteúdo do que é dito" (SOUZA, 2000, p. 11-12).

A comunicação entre duas pessoas envolve relações de poder e submissão, que se tornam mais evidentes quando não há um diálogo aberto, mas uma tentativa de persuasão unilateral. Essa situação é comum quando há uma diferença de idade entre os interlocutores, como pais e filhos, tios e sobrinhos, avós e netos. Nesse caso, a linguagem funciona como uma rede que conecta e ao mesmo tempo distancia esses sujeitos.

A ideia da linguagem como rede influenciou os pensadores do começo do século XX, como é o caso de Saussure que, no seu livro *Cours de Linguistique Générale*, desenvolve a ideia de que, na linguagem, "um vocábulo apenas vai adquirir sentido no campo de suas confrontações" (SAUSSURE, 1978, p. 166).

Taylor, no seu livro *Argumentos Filosóficos*, argumenta que este princípio de Saussure teve uma receção universal e que se começou a constituir como um axioma da linguística (TAYLOR, 2000, p. 110). Em certos diálogos é possível perceber os níveis de poder e submissão mais percetíveis quando nos referimos a linguagem como sendo uma ordem.

Para Taylor na sua obra *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, apresenta como exemplo a seguinte situação: quando um juiz declara uma sessão encerrada e as demais pessoas presentes obedecem. Pode encontrar-se também nos diálogos de ordens na escala militar, quando um capitão se dirige a um soldado e, pese embora poderem estar a conversar normalmente, o tom da conversa pode mudar quando o capitão afirma que o que é dito é uma ordem. Existem certos níveis no diálogo que se revelam nas diversas situações de conversa com diferentes tipos de objetivo (TAYLOR, 2016, p. 506).

No capítulo I do livro Charles *Taylor's Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*, Jan P. Hudzik escreve o artigo "The poetics of narrating Modernity", no qual argumenta que Charles Taylor não adota uma perspetiva essencialista, mas sim construtivista social, ao escapar de certos extremos e ao conceber a sociedade como um produto não plástico dos sujeitos. Hudzik também afirma que a linguagem é um elemento crucial para a teoria social de Taylor, pois nela se expressam as reivindicações dos seres humanos e se configuram, de forma mais ampla, certas sínteses que articulam narrativa e estrutura. Em outras palavras, a linguagem humana molda a experiência e as estruturas/formas do mundo que o cerca, mas Taylor não se detém nas mudanças de imaginários (a passagem do pré-moderno para o moderno), o que torna seu conteúdo constitutivo incomensurável (HUDZIK, 2009, p. 11-12).

Para Charles Taylor, na sua obra *Argumentos Filosóficos*, procura apresentar de uma forma resumida o papel integrante da expressividade e o holismo de sentido, um processo de transformação ulterior para a compreensão da linguagem que será apresentado em quatro pontos principais que resumo da seguinte forma (TAYLOR, 2000, p. 111-113):

**1 -** Quando encaramos a linguagem à luz da visão clássica, ela emerge como uma coleção de palavras independentes, uma ferramenta mental que pode ser usada para organizar pensamentos. As principais funções da linguagem são abordadas nos escritos de Hobbes, Locke e Condillac. Porém, o que precisa de ser analisado é que a fala também tem uma certa espontaneidade; a linguagem como coisa em rede abre uma nova perspetiva e, para que as imagens se enredem, cada parte deve ter conhecimento da conceção do todo. O alcance da rede faz, então, com que tudo ressoe.

Assim, uma vez que as palavras que os humanos usam são significativas apenas em termos do seu lugar na rede geral, é impossível entender claramente o significado do que as pessoas estão a dizer em um determinado momento. A linguagem sempre esteve disponível para os seres humanos. Assim, ao invés de pensar a linguagem como um conjunto de ferramentas convenientes, contendo palavras com significados anexados, devemos lembrar-nos de que uma característica fundamental da linguagem é que ela é uma forma de atividade na qual, por meio da expressão, ocorre a reflexão.

**2-** Quando as primeiras teorias modernas da linguagem tentaram focar a sua função de registar e comunicar ideias, quando deram maior ênfase à sua dimensão descritiva, alterou-se a posição indicativa ocupada pela linguagem como conjunto de termos referenciais no quadro clássico. Posso afirmar que gritar pode fornecer informações sobre os sentimentos de uma pessoa e evocar os mesmos sentimentos noutra pessoa. O ser humano desenvolveu a base para a distinção entre significado descritivo e significado afetivo e ambos podem ser vistos como completamente independentes do conteúdo do pensamento ou da emoção que pode estar associada ao sinal.

Deve reforçar-se a ideia da descoberta em Herder, quando acrescenta uma nova dimensão que se desenvolve da seguinte maneira: se a língua serve para exprimir um novo tipo de perceção, não pode apenas tornar possível uma nova perceção das coisas, a capacidade de descrevê-las, mas abrir novas formas de responder às coisas, novas formas de sentimento. Porque, quando se exprimem os pensamentos sobre as coisas, pode chegar-se a ter novos pensamentos; portanto, quando se exprimem os sentimentos, pode chegar-se a ter sentimentos transformados.

Essa visão revolucionária de Herder procurou capacitar novas formas de expressão a fim de ter novos sentimentos, mais potentes ou mais aprimorados, e, por certo, mais auto-conscientes. Essa perspetiva abre uma nova dimensão ao ser humano como animal linguístico, podendo não apenas sentir raiva como também indignação, não apenas amor como admiração. Neste sentido, pode dizer-se que a linguagem não pode apenas limitar-se à atividade de falar sobre as coisas, uma vez que os seres humanos vivenciam emoções que às vezes são difíceis de descrever, mas

ainda assim é possível exprimi-las. Portanto, a linguagem é usada também para a expressão/realização de formas de sentimento sem a identificação destes em descrições, o que acontece principalmente quando os seres humanos expressam os seus sentimentos ao falarem de outras coisas, como, por exemplo, quando se dá expressão à indignação ao condenar as ações injustas.

**3 -** A linguagem pode ter diferentes funções, como expressar emoções, sentimentos, ideias ou informações. Nem sempre é fácil separar a prosa de outras formas simbólicas de expressão, como a poesia, a música, a arte ou a dança. A prosa é uma categoria mais restrita, que se baseia na descrição de algo. No entanto, a descrição nem sempre é suficiente para compreender os fenómenos. Às vezes, é preciso recorrer a outras formas simbólicas, que podem transmitir emoções ou sentimentos de forma mais eficaz. Segundo Taylor, a linguagem tem vários domínios, e a fala é apenas um deles. As emoções humanas são outro domínio, que pode se manifestar na prosa, mas também na poesia, na música e na arte. Portanto, uma teoria adequada da linguagem deve levar em conta todas essas formas simbólicas, como propôs Ernst Cassirer.

**4 -** A linguagem, segundo o pensamento pós-herderiano, não é apenas um instrumento de comunicação, mas uma forma de expressão e de constituição do sujeito e da comunidade. Nessa perspetiva, a linguagem deve ser entendida como uma atividade dinâmica, criativa e dialógica, que se realiza na interação entre os falantes. O *locus* primário da linguagem é a conversação, seja consigo mesmo ou com os outros. É na conversação que a linguagem se renova, se transforma e se desenvolve. Herder e Humboldt chamaram a esse processo de *Volk*, a comunidade de fala que sustenta e dá forma à linguagem.

Taylor reforça essa ideia ao afirmar que a linguagem é moldada pela fala e apenas pode se desenvolver numa comunidade de fala. Além disso, ele destaca que a linguagem não é apenas minha, mas nossa, pois ela expressa diferentes tipos de relação entre os seres humanos que convivem pacificamente: relações íntimas, formais, oficiais, casuais, brincalhonas, sérias. Ao nomear essas relações, a linguagem também configura as formas sociais como o casamento, a família, a cidadania, a soberania ou a liderança. Assim, pode-se dizer que as comunidades linguísticas não apenas moldam e criam a linguagem, mas também são constituídas e mantidas pela linguagem.

No artigo de Sonia Sikka, "Herder on the relation between language and world", demonstra que Herder localiza a "origem" da língua, pelo menos no sentido que se torna possível, na capacidade humana para a reflexão. Esta é a capacidade que o ser humano tem de se afastar do "oceano de sensação" que se precipita sobre uma determinada coisa e de se reconhecer numa única propriedade que se distingue das outras, na sua linguagem aplica-se "uma onda" dentro

desse imenso oceano. É através desse reconhecimento que os humanos são competentes em distinguir entre as coisas existentes com base nas suas características próprias e de atribuir marcas que significam aquilo que foi identificado de tal forma. Essa capacidade de linguagem dentro da teoria de Herder está profundamente ligada à liberdade (SIKKA, 2004, p. 185).

Quando se pensa em diferentes tipos de níveis da linguagem usados por diferentes seres humanos dentro da sociedade, demonstra-se que a língua não é estática, mas viva. E que a maneira de uns usarem a linguagem menos formal entre amigos e famílias sofre alguma alteração quando pensamos em diferentes cenários e, principalmente, com a comparência de um poder atribuído a certo sujeito, eficiente de se responsabilizar pela codificação da linguagem e pela transmissão de uma ordem que muda por completo a interação entre todos dentro da sociedade. Um dos exemplos é a aplicabilidade das leis positivas contidas em diferentes *Direitos* existentes na sociedade: Direito Civil, Privado, Criminal, Empresarial, a Constituição de um país. Quando o juiz estiver a aplicar essas leis, estas devem ser cumpridas para que o cidadão não seja acusado de desobediência.

No pensamento de Taylor, na sua obra *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, afirma que esse processo acontece por existirem certas bases estabelecidas, que se sustentam através do poder original do discurso e que podem ser bilaterais ou multilaterais. Os discursos são codificados, existem as obrigações que são definidas e todos os envolvidos na comunicação devem entender as condições estabelecidas nos atos de discurso (TAYLOR, 2016, p. 507).

Existe a necessidade de compreender que, para Taylor, essas bases que se criam, coexistem num espaço social de maior amplitude e que não são constituídas apenas por uma multiplicidade de bases que se encontram codificadas, mas também por alguns entendimentos comuns de ordem social mais abrangente, apesar de tudo isso poder ser moldado ou remodelado por meio de uma promulgação. É neste sentido que Taylor destaca que qualquer fundamento, uma vez estabelecido, deve envolver certas expetativas a que os parceiros devem atender (TAYLOR, 2016, p. 508).

Os discursos dentro de uma sociedade variam consoante o tipo de linguagem usado em diferentes setores, através dos níveis de codificações que podem variar entre político, informal, literário, científico, religioso, formal ou calão. Estes níveis estão bem presentes na sociedade e demonstram os contornos que a linguagem pode ter na interação entre os seres humanos.

Dentro de uma comunidade de fala existem também algumas alterações, como é o caso das famílias mais restritas, no seio das quais a forma de expressão pode ser completamente diferente uma da outra. Existem famílias onde reina a hierarquia de poderes, que leva criança,

durante o seu desenvolvimento, a aprender a tratar as pessoas que lhe são próximas de formas totalmente diferentes, por existir ainda a submissão perante um poder estabelecido. Os títulos também aparecem neste cenário como forma de caracterizar certos elementos de famílias reais ou pessoas que adquiriram outros epítetos, como por exemplo: vossa excelência, majestade, rei, conde, doutor, mestre.

Taylor consegue analisar esta situação do ponto de vista da ordem social mais abrangente da realidade das sociedades modernas humanas através dos registos existentes que distinguem diferentes áreas de atividades, que se podem denominar "mundos" de envolvimento e que se podem encontrar nos campos da política, do comércio e da indústria, da arte, da ciência, da educação, do mundo do teatro, dos *mass media*. Para Taylor, estes campos exercem diferentes graus de controlo autoritário sobre as vidas dos seres humanos pertencentes a uma sociedade. Por mais que o campo político tenha um impacto maior, a grande parte dos seres humanos que busca uma melhor estabilidade dentro da sociedade sofre um enorme controlo no campo industrial comercial, devido à necessidade de encontrar um emprego ou alguma maneira de gerar rendimentos (TAYLOR, 2016, p. 511).

Compreendemos que essas influências são fatores externos que podem moldar a vida de cada ser humano na busca do seu próprio enquadramento social. Por mais que o contrato social nos tenha posto dentro de uma sociedade organizada com diversas leis que devemos seguir, existe a necessidade de sobrevivência, principalmente quando se atinge a fase adulta, para continuar a ter condições de troca de serviços.

A convivência do ser humano em diversos campos de atuação pode variar consoante o meio em que se encontra, alterando-se desde a linguagem usada e até traços de personalidade que moldam a sua identidade. Essa é uma característica que pode ser considerada natural, por cada ser humano ser um "ser" em construção e, consequentemente, não perfeito.

Mas é necessário que exista a capacidade do ser humano de filtrar as coisas para configurar a sua identidade pessoal, as influências externas são bem-vindas, mas não podem definir o que a pessoa é por completo. Existe a abertura para a autenticidade que todos podem alcançar quando romperem a barreira do poder e submissão e se construírem com os seus próprios princípios, servindo a base da linguagem apenas para que exista sempre um diálogo com o outro. Na ideia de Taylor, presente no seu livro *Argumentos Filosóficos*, as "nossas palavras têm seu significado apenas nos 'jogos de linguagem' que jogamos, que por sua vez encontram seu contexto ao longo das formas de vida" (TAYLOR, 2000, p. 110).

A linguagem exerce uma influência enorme nesta construção, que está patente no pacto social que rege cada passo dos seres humanos presentes na sociedade para a mudança ou a

permanência do mesmo regime. Essa construção social através da linguagem é feita através de diversos modos, como a criação das constituições, das leis, dos mitos compartilhados, das religiões, da cultura, da criação industrial. Contudo, tudo isso deve ser transmitido a todos os que vivem neste regime e a todos os que queiram fazer parte de uma sociedade diferente da sua.

Segundo Anthony Ellis defende a preservação linguística como um direito das minorias em seu artigo "Minority rights and the preservation of language", porque existem dois argumentos principais que sustentam essa posição: O primeiro é que "a língua é uma parte essencial da cultura, e a cultura não pode sobreviver sem ela" (ELLIS, 2005, p. 207). O segundo é que "os seres humanos têm uma dependência suficientemente crucial da integridade de sua cultura para poderem reivindicar que lhe pertencem" (ELLIS, 2005, p. 208).

Rubém Benedicto, na sua tese intitulada *Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad,* constrói a ideia de que a linguagem de uma certa comunidade é responsável pela transmissão de significados que formam as bases da mesma e que é independente do desejo de cada ser humano pertencente a esta sociedade, pois a existência humana é muito anterior à existência da sociedade (BENEDICTO, 2005, p. 175).

Quando se muda de uma sociedade para outra, notam-se as diferenças, por mais que as sociedades modernas tenham recebido diversas influências ao longo da sua formação – como o colonialismo ou fortes influências religiosas –, existem elementos que as distinguem, a começar pela língua e passando pelos elementos culturais. Em suma, no estado social as leis e os valores podem mudar completamente, mas cada ser humano tem a capacidade de se adaptar a uma nova realidade e, muitas vezes, consegue ser influenciado, o que o leva a mudar completamente ao se adaptar a esta nova vivência.

Charles Taylor no seu livro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, aprofundou o pensamento de Pierre Bourdieu para traçar como os seres humanos reproduzem na sociedade o comportamento da sua criação, ao demonstrar que isso acontece por serem treinados para manifestar certos hábitos, que não são apenas reações estereotipadas, mas modos flexíveis. Taylor define um *habitus*, conceito cunhado por Bordieu, como "basicamente a sensibilidade incorporada que torna possível a improvisação estruturada". Assumir um *habitus* é incorporar certos significados sociais (TAYLOR, 2016, p. 513).

O artigo "Os Juristas e o Direito em Bourdieu. A conflituosa Construção Histórica da racionalidade Jurídica", de Soraya Nour, analisa como Pierre Bourdieu aplica o conceito de *habitus* para compreender as relações entre as práticas sociais e as regras jurídicas. Nour explica que Bourdieu critica a perspetiva etnológica que privilegia a identificação de normas como fatores explicativos das práticas sociais. Em oposição a essa abordagem, Bourdieu propõe uma

teoria da práxis que evita o "juridismo" e considera que as práticas não são meras expressões da obediência a normas. Segundo Nour, Bourdieu entende o *habitus* como o princípio gerador e unificador das práticas sociais, que não são determinadas nem por normas abstratas nem por interesses individuais. Nour contrasta a visão de Bourdieu com a de Weber[23], que atribui aos interesses individuais o papel de enfraquecer o legalismo, e sustenta que os agentes sociais seguem as regras apenas quando o interesse em seguir é maior do que o interesse em violar (NOUR, 2016, p. 159).

Para Nour, *o habitus*, segundo Bourdieu, é mais do que um princípio de ação; é também um conjunto de competências adquiridas e cognição. Ele cria uma estrutura mental ou cognitiva que internaliza a ordem social, gerando uma racionalidade prática em oposição à razão teórica. Bourdieu enfatiza que o *habitus* é uma incorporação individualizada do social, inscrito no corpo, gestos e postura, manifestando-se como uma "segunda natureza". A consciência não é suficiente para alterar o *habitus*, que não pode ser explicado por necessidade mecânica ou liberdade reflexiva (NOUR, 2016, p. 160).

Neste sentido para Soraya Nour, o *habitus* é um sistema de disposições duráveis que não resultam da obediência a uma regra, enquanto a regra, incluindo a regra jurídica, administra a crise quando a socialização falha. Bourdieu argumenta que a regra jurídica deve reforçar as disposições coletivas do *habitus*. Ele destaca a articulação entre regra e *habitus*, sugerindo que em situações críticas, quanto maior o risco, mais as práticas são codificadas, e a forma, seja uma regra jurídica ou gramatical, tem um efeito técnico e simbólico para os agentes (NOUR, 2016, p. 160).

Nesse sentido posso afirmar que, o *habitus* não é apenas um produto da história, mas também um produtor de história, capaz de gerar práticas inovadoras e criativas em resposta aos desafios do presente. O *habitus* é, portanto, um princípio gerador de estratégias que visa à reprodução ou à transformação do campo social em que se insere.

Para Taylor, é necessário ter em conta que a sociedade apenas se poderá reproduzir quando os significados e os valores dos *habitus* dos seres humanos tenham uma correspondência com as instituições existentes, por meio de hierarquias, entendimentos de quem ou do que é superior e inferior. As instituições e os *habitus* sustentam-se por meio da *Doxa*, segundo o pensamento de Bordieu. E, no entendimento que retira de Craig Calhoun, Taylor desenvolve a

[23] O livro de Max Weber (2004), intitulado *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, aborda a relação entre a religião protestante e o desenvolvimento do capitalismo moderno. Weber analisa como os valores e as condutas dos protestantes, especialmente os calvinistas, favoreceram a racionalização económica e a acumulação de riqueza. Segundo Weber, o "espírito" do capitalismo é uma ética de trabalho baseada na vocação, na disciplina e na ascese.

ideia de que as compreensões pré-conscientes, tidas como certas e que estão presentes no mundo onde o ser humano existe, podem moldar as suas perceções mais conscientes (TAYLOR, 2016, p. 513).

Os hábitos a que Taylor se refere nesta definição são os comportamentos que os seres humanos podem apresentar no meio social e que podem ser adquiridos normalmente no seio familiar; o seu enquadramento social passa, primeiro, por repetir comportamentos-padrão. Os seres humanos conseguem transmitir as suas vivências aos seus descendentes através da linguagem. Esta pode ser apresentada por meio oral, escrito, exemplos e repetições, em suma, os elementos culturais.

Os diversos valores que constituem as sociedades modernas foram moldados ao longo do tempo. A influência destes sobre os seres humanos não pode ser considerada como boa ou má, tendo em consideração que a sociedade está em constantes mudanças e evoluções. Os tempos mudam, bem como a interpretação de certos valores.

Quando se analisa a questão do ser humano como um animal racional e simbólico, no pensamento de Cassirer, pode enquadrar-se esta conceção na interpretação das ideias pré-conscientes que Taylor desenvolve. Deve entender-se que, desde que tenham consciência da sua existência, os seres humanos moldam a realidade ao seu redor de acordo com a maneira como veem essa realidade, o que depende dos diferentes princípios que eles mantêm com os outros numa sociedade baseada nos princípios que deverá seguir.

Segundo Taylor, a obediência humana na sociedade moderna não se baseia somente na *Doxa* induzida pelos *habitus*, mas também nas normas que as instituições expressam e legitimam, a partir de suas origens históricas e seus fundamentos racionais, que definem os diferentes papéis que elas desempenham e os valores que elas defendem. Nesse processo de origem, há narrativas ficcionais que combinam mito e realidade para justificar certas celebrações do Estado (TAYLOR, 2016, p. 514).

Para Taylor essa conceção vai denominar de *"Social Imaginary"* toda essa construção no seio de uma sociedade. Existem certos níveis de construção, principalmente quando se centra no problema da linguagem e em como certos ritos podem mudar por completo a vida dos seres humanos dentro da sociedade, manifestando-se esses imaginários sociais de diferentes maneiras em cada meio social (TAYLOR, 2016, p. 514).

Segundo Taylor no livro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, o ritual desempenha um papel essencial na evolução da linguagem. Os humanos estabeleceram uma forma de comunicação com o universo, desde as civilizações antigas até as atuais, baseada na fé em um ser supremo e na capacidade de influenciar o cosmos por meio de

determinados ritos. Nessa perspetiva, surge a ideia de que existem certos ritos de solicitação que podem provocar prejuízos, desvios do seu propósito original. Os seres humanos reconhecem serem os causadores de tais desvios, mas também podem colaborar para corrigi-los e o principal instrumento utilizado para essa finalidade é o ritual (TAYLOR, 2016, p. 516).

A reparação desta ordem é um processo de restaurar a ligação do ser humano com o cosmos, fazendo as pazes com os deuses ou recuperando uma amizade, o que, para Taylor é objetivo de muitos dos sacrifícios primitivos, motivo pelo qual muitos rituais são "restauradores". (TAYLOR, 2016, p. 516),

Compreendo que a modernidade provocou uma transformação nos rituais que as sociedades realizam, não porque os rituais ou a linguagem tenham se tornado menos eficazes, mas porque a fé na relação entre o humano e o sagrado ou o cósmico se reduziu. Desse modo, as sociedades procuraram outras maneiras de se conectar, que não dependem mais da realidade física, mas da virtual. Essa mudança implica que a linguagem nos rituais tem menos o objetivo de interpretar uma realidade do que de expressar uma identidade, com o propósito de se associar a um grupo ou estilo de vida.

Por isso que Hudzik no seu artigo "The poetics of narrating Modernity", analisa como Taylor aborda a relação entre as línguas, a realidade e a subjetividade humana. Segundo Hudzik, as línguas, sejam elas literárias ou teóricas, permitem não apenas expressar a realidade, mas também moldar a forma como o ser humano a percebe e se comporta nela. Assim, as línguas conferem ao ser humano o poder de definir o que é real e o que não é. No entanto, esse poder não é ilimitado, pois há certas coisas que não podem ser criadas literalmente do nada, mas que dependem de mudanças de estado e de significados das realidades físicas e culturais. Dessa forma, há um certo descompasso entre a cognição e a criação, os dois aspetos que constituem a linguagem/discurso, que funciona tanto como um instrumento de conhecimento (teoria) quanto de intervenção (prática). Logo, a Modernidade não deve ser entendida apenas como uma época histórica específica, mas sim como uma forma particular de representação do mundo em geral, que transcende as delimitações temporais e geográficas e que se manifesta de modo singular em cada cultura (HUDZIK, 2009, p. 16).

Para Taylor no livro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, nas nossas sociedades modernas ainda se preservam certos rituais "restauradores" que podem restabelecer a ordem. Essa ordem encontra-se também nos modernos mais "seculares", por se basearem em certos valores ou bens. No caso dos contemporâneos, esses valores e bens transformam-se em democracia como modo de governo e em direitos humanos. Quando se procura restabelecer essas ordens durante as cerimónias, estes momentos são considerados uma

reedificação, um retorno de fidelidade à ordem que se reconhece como normativa (TAYLOR, 2016, p. 524).

O restauro das sociedades depende da crença dos seres humanos que nelas vivem. Eles devem acreditar que esse é o melhor caminho para o bem comum. Porém, essa crença pode variar de acordo com as diferentes visões de mundo e os discursos políticos que influenciam os valores e os bens transmitidos ao longo da história. Assim, existem diversas formas de reparação e transformação social, como as revolucionárias, as conservadoras, as reacionárias, as anarquistas e as religiosas.

Contudo, existe a necessidade de Taylor continuar a afirmar que a linguagem está presente em toda a ordem maior em que os seres humanos e as suas sociedades constroem e vivem e que é fundamental perceber que elas evoluem através de rituais de reconexão ou restauração. Esses rituais podem sobreviver mesmo numa época em que a compreensão anterior de uma ordem moral cósmica e transcendente deixa de fazer parte da compreensão partilhada pelos membros da mesma sociedade, surgindo a possibilidade de ser transformada em história e ensinada às gerações seguintes, característica que pode ser denominada de "quadro imanente". No que concerne o discurso, não se constituem apenas fundamentos ao encená-los ou reencená-los, mas através de formas rituais também se podem restaurar certas conexões enquanto se remodela as maiores ordens humanas enquanto são vivenciadas (TAYLOR, 2016, p. 539).

Neste caso, Taylor retira duas lições importantes: 1.ª – Essa alternância de criação e ratificação de significados, que se pode ver de forma ligeiramente diferente do domínio dos fundamentos, é a base para a geração contínua de diferenças culturais. 2.ª – Deve reconhecer-se que é necessário ver a compreensão da linguagem, mesmo que seja no discurso em prosa comum, no contexto da representação significativa e de toda a gama de formas simbólicas. Temos de ter em conta que as linguagens especializadas reduzidas, desprovidas de significados humanos, podem ser ideais para certos propósitos importantes, mas esses modos austeros não conseguem oferecer um modelo para a fala humana em geral e que, para o pensador, essa é uma das principais mensagens da sua obra (TAYLOR, 2016, p. 539).

## 1.3 – O *Self* e o Problema da Linguagem

A linguagem é um fator fundamental para a transformação das sociedades, pois por meio dela se criam e se interpretam diferentes realidades. A cultura, os valores, as leis e o contrato social são expressões da linguagem que moldam a convivência humana. Além disso, a linguagem é essencial para a construção da identidade pessoal, pois permite a autoexpressão e o reconhecimento do outro.

O problema da identidade pessoal tem sido desenvolvido através da influência da linguagem, embora seja necessário um certo aprofundamento sobre a identidade, para o qual se recorre a um termo bastante desenvolvido por Charles Taylor na sua obra "*Sources of The Self: The Making of the Modern Identity"*, traduzido como "*As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna".* Taylor explicita desde logo no Prefácio que os seres humanos são providos de profundezas interiores e que a visão moderna do *self* tem a sua génese nas conceções anteriores da identidade humana (TAYLOR, 1989, p. X; 1997, p. 10).

Os questionamentos sobre a consciência ou o *self* na Filosofia Moderna são bastante evidentes com o desenvolvimento de certas teorias tradicionais aprofundadas por René Descartes, David Hume e Immanuel Kant. Um dos marcos mais importantes é o *Discurso do Método* de Descartes, publicado em 1637, quando nos apresenta o "*Cogito Ergo Sum*"; nota-se a capacidade do ser humano que conhece a constituição do cosmos e de si próprio quando afirma: "*Penso, logo existo*".

O ser humano usa a linguagem para interagir com a realidade que o rodeia e para se compreender a si mesmo. A linguagem permite ao ser humano interpretar o mundo através de elementos simbólicos e dialogar consigo próprio sobre os seus limites e o seu enquadramento social e existencial. No entanto, nem sempre a linguagem é suficiente para captar a essência das coisas ou do *self*. Taylor, no livro *Argumentos Filosóficos,* defende que as crenças que sustentam as nossas causas são baseadas apenas na persistente conjunção de eventos, e que o *self* não é mais do que um conjunto de sensações que acompanham o desenvolvimento (TAYLOR, 2000, p. 17).

O *self*[24] deve ser pensado como um dos pontos característicos que definem um ser humano, ao estender-se da sua individualidade até à sua subjetividade; onde reflete a sua

[24] Os seguintes artigos procuras tratar da questão do *self* de diferentes pontos de vista: Lima Gonçalves-Neto (2017). Usos e significados de "Self" *e "*Identidade" em Mind, Self and Society; Armendane (2010). Do Self de

essência. Não existe na língua portuguesa uma tradução exata para o termo *self*, que surge por vezes traduzido como *"si"* ou *"eu"*, termos que não invocam por completo a ideia a ser transmitida sobre a profundidade e o conhecimento sobre a essência de uma pessoa, aquilo sem o qual não poderia ser o que é, que o torna único, a partir do momento em que se dá início à construção da sua identidade e da sua personalidade através do corpo físico, que o ajuda a compreender por meio de processos mentais e a ter experiências conscientes de ser único e diferente dos outros.

Charles Taylor, na obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, reafirma que, quando se fala do ser humano apresentado como *self*, por ser uma palavra usada de diversas maneiras e que pode ter certos contornos e significados, é importante reforçar que utiliza o conceito no seu sentido de se referir ao *self* como demonstração por parte das pessoas de uma certa profundidade e complexidade que as leva a concentrarem-se na busca da sua própria identidade. Para Taylor, quando se trata do *self*, torna-se necessário distinguir o ser humano dos animais, por mais que alguns chimpanzés possam ter um certo sentido de *self* ao reconhecer marcas de tinta no seu rosto. Para Taylor, o sentido de *self* como ele o usa não se aplica a estas situações e o objetivo das suas reflexões é aprofundar o conceito *self* aplicado aos seres humanos (TAYLOR, 1989, p. 32-33; 1997, p. 50).

Os seres humanos apresentam-se de forma diferente no problema da construção da sua identidade; ter um certo conhecimento da sua existência não é suficiente para que exista uma comparação ou igualdade na forma como os animais se possam reconhecer quando se olharam no espelho ou na possibilidade de conseguirem notar que alguma coisa está a mais ou lhes foi retirada. Pese embora serem "seres racionais", o que se destaca como essencial a propósito desta questão, que é simultaneamente o que complementa a sua definição, é a capacidade simbólica que o ser humano possui, isto é, na conceção de Ernst Cassirer.

Um dos elementos simbólicos que ajuda a desenvolver toda essa busca de sentido e profundidade é a existência de um diálogo interno, através do qual cada ser humano busca a construção da sua identidade, não guardando apenas para si esse discurso, mas usando-o para se dar a conhecer aos outros. Neste sentido, concordo com Taylor quando afirma que o termo *self* se refere meramente às pessoas, pois reflete o que nos transforma em seres de profundidade e possuidores da necessidade complexa de descoberta da nossa identidade.

---

Representação à Consciência Incorporada: Uma Proposta Hermenêutica Contemporânea; Silveira Macedo (2012). *Self:* Um Conceito em Desenvolvimento.

Afirmo que essa interação entre o *self* e a linguagem vai acontecendo à medida que o ser humano constrói a sua identidade através da interação que tem também com os outros na sociedade. A linguagem não se separa da existência humana enquanto ele estiver consciente de que tudo que o *self* manifesta é pura linguagem.

Os seres humanos são seres de linguagem e conseguem arranjar formas de manifestar essa capacidade e darem a conhecer as suas manifestações em diferentes formas simbólicas por meio da sua razão. Essa coordenação existente entre o "*eu*" real e o "*eu*" ideal coabitam no *self* para que a sua existência não seja caótica, mas harmoniosa e para que não existam crises de identidades e de personalidades. Os seres humanos, por serem também seres sociais, compreendem-se cada vez melhor através da convivência com os outros e do contacto com o meio à sua volta.

O pensamento de Taylor, na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, reforça a ideia sobre a diferenciação entre os seres humanos e os outros animais quando demonstra que não é suficiente ser um *self* e ter a capacidade de comandar as distintas ações com uma certa estratégia sob o crivo de diversos fatores, onde estão inclusos os desejos, as capacidades e as vontades. Deve-se ter um entendimento maior quando Taylor insere na sua teoria as ideias freudianas, onde é possível obter um entendimento maior sobre o tema, especialmente tendo em consideração o conceito de *Ego*, característica que requer do ser humano algum tipo de consciência reflexiva (TAYLOR, 1989, p. 33; 1997, p. 50).

Através da introdução dos elementos freudianos - o *Id*, o *Ego* e o *Superego*[25] - na questão do *self*, consegue-se perceber a mente humana e as suas diversas camadas. Segundo Taylor, quando Freud procura descrever o que é o *Ego*, propõe que se atinge o apogeu da liberdade e esse alcance é um grau máximo da capacidade que o *Ego* tem de exercer um certo controlo, bem visível quando este se vê perante as grandes exigências do *Superego* e os impulsos do *Id*. De acordo com Taylor, o *Ego* não é uma ilusão ou um obstáculo à autenticidade, mas uma expressão da liberdade humana que permite ao indivíduo planejar racionalmente sua própria transformação, levando em conta os custos e benefícios envolvidos (TAYLOR, 1989, p. 33; 1997, p. 50).

De acordo com o pensamento de Taylor, fundamentado na psicanálise de Sigmund Freud, deve entender-se que o *Id*, o *Ego* e o *Superego* constituem a *psique* do ser humano para a formação da personalidade. O *Id* traduz-se no elemento nato de cada ser humano, por nascermos

[25] A pesquisadora Adriana Chaves Borges Homrich desenvolveu a ideia de Superego na sua tese de doutoramento, intitulada *"O conceito de superego na teoria freudiana"* de 2008.

com ele. É nesse elemento que estão inclusos os desejos, as vontades e as sensações primitivas que compõem primordialmente os instintos e os desejos orgânicos pelos prazeres.

O *Ego* torna-se um elemento importante para a filosofia de Taylor, porque, na conceção de Freud, ele se forma assim que o ser humano começa a interagir com a realidade e a filtrar as suas necessidades básicas (*o Id*) no meio social em que se encontra. Pode ser denominado também como o "princípio da realidade". Na Teoria da Personalidade de Freud, o *Ego* tem a responsabilidade de equilibrar a *psique*, quando tenta pôr limites aos impulsos do *Id*, mas tem de ter a capacidade de conseguir satisfazer essas necessidades, ainda que de forma menos imediata e mais realista. É por meio do *Ego* que os seres humanos conseguem sustentar a incolumidade das suas personalidades e essa característica tem o seu início nos primeiros anos de vida de cada um.

Para entender as exigências do *Superego* na teoria do *self* de Taylor, é necessário ter em conta que, para Freud, o *Superego* se desenvolve a partir do *Ego* e que o seu maior desafio é a representação dos ideais e valores morais e culturais dos seres humanos. O *Superego* tem a missão de chamar atenção ao *Ego* sobre o que é moralmente aceite segundo os princípios que foram estabelecidos na sociedade e o ser humano tem de saber distinguir o certo do errado, através dos valores que cada um adquiriu ao longo de sua existência.

A moralidade[26] humana não é algo fixo e imutável, mas sim um produto histórico e cultural que se adapta às circunstâncias de cada época. No entanto, isso não significa que tudo seja relativo e que não haja critérios para julgar o que é certo e o que é errado nas condutas humanas. Existem diversos fatores que influenciam a formação do *self*, ou seja, da identidade pessoal e social de cada indivíduo. Entre esses fatores, podemos destacar tanto os aspetos imaginários, como os sonhos, as fantasias e os desejos, quanto os aspetos reais, como as experiências, as relações e as necessidades. O *self* é o que permite ao ser humano expressar-se e comunicar-se com os outros, bem como buscar a satisfação de suas necessidades por meio da linguagem.

[26] Um dos livros que retrata sobre a questão da moralidade é de, Lionel Triling (1972). *Sincerity and Authenticity*. Neste livro, Lionel Trilling explora a relação entre a literatura e a moralidade, examinando como os conceitos de sinceridade e autenticidade se desenvolveram na cultura ocidental. Ele argumenta que a sinceridade é uma virtude que se baseia na conformidade entre o eu interior e o eu exterior, enquanto a autenticidade é uma busca pelo eu verdadeiro, mesmo que isso signifique romper com as convenções sociais. Trilling analisa as obras de vários escritores, como Shakespeare, Rousseau, Wordsworth, Keats, Flaubert, Dostoiévski, Conrad e Hemingway, para mostrar como eles expressam ou questionam esses ideais. Ele também discute as implicações filosóficas e psicológicas da sinceridade e da autenticidade, bem como os seus desafios e limites na era moderna.

A partir desta perspetiva, o *self* pode estar relacionado com diversas áreas de investigação, como a psicologia e as ciências sociais. As pesquisas ocorrem, em muitos casos, para a determinação dos factos quando os seres humanos atribuem uma certa importância à necessidade de garantir que a sua imagem corresponda a determinados padrões aprendidos dentro da sociedade.

Em sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, Taylor questiona a ideia de que a busca pela identidade pessoal seja uma característica essencial do ser humano. Ele argumenta que, muitas vezes, essa busca revela as fragilidades do "Ego" e da "imagem", que se contrapõem à linguagem neutra e objetiva da ciência social. Assim, ele sugere que essa busca implica uma noção de caráter que se expressa com força e que se liberta de todas as debilidades, que não se deixa afetar pelas opiniões divergentes dos outros e que possibilitaria ao ser humano enfrentar sem medo a verdade sobre si mesmo (TAYLOR, 1989, p. 33; 1997, p. 51).

O *self* é um conceito complexo que envolve a construção da identidade pessoal. Segundo Taylor, algumas correntes filosóficas modernas têm dificuldade em compreender o *self,* pois se baseiam apenas em perspetivas psicológicas e sociológicas. Para Taylor, o *self* deveria ser estudado por outras ciências, mas também reconhece que há limites para a aplicação do método científico ao *self*. Ele aponta quatro obstáculos conceituais para o estudo do *self* que resumo da seguinte forma (TAYLOR, 1989, p. 33-34; 1997, p. 51):

1) O objeto de estudo deve ser pensado de modo "absoluto"; tem de ser compreendido não no sentido que ele tem para os seres humanos ou para qualquer outro sujeito, mas tal como é por si próprio ("objetivamente").
2) O objeto é o que é, livre de todas descrições que podem ser apresentadas e interpretações que são oferecidas por qualquer sujeito.
3) O objeto num acontecimento pode, em princípio, ser apreendido quando se apresenta uma descrição explícita.
4) O objeto tem, em princípio, a possibilidade de ser narrado sem nenhuma referência ao meio que o cerca.

A propósito do problema do *self* Taylor, na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, reconduz o seu pensamento para alguns questionamentos e considera que se deve tentar parar de explicar o mundo que nos circunda de acordo com as propriedades subjetivas, antropocêntricas ou secundárias. Esta ideia começou a ganhar mais força no século XVII com a revolução no campo da ciência natural. Quando se quer afirmar que o ser humano é

um *self*, é relevante referir algumas questões importantes para a sua compreensão. Neste sentido, o que um ser humano é enquanto *self*, a sua identidade, vai definir-se principalmente pelo significado que as coisas possuem para si. As coisas possuem uma certa significação para o ser humano envolvido na construção da sua identidade quando existe uma certa linguagem de interpretação aceite como articulação válida das questões levantadas por cada um na descoberta de si (TAYLOR, 1989, p. 34; 1997, p. 52).

O *self* é um conceito complexo que envolve as autointerpretações que cada indivíduo faz de si mesmo. Segundo Taylor, em sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, essas autointerpretações nem sempre são explícitas ou completas, o que torna difícil apreender o *self* de forma objetiva. Taylor apresenta alguns obstáculos para a compreensão do *self*, entre eles: a ideia de que o objeto apenas pode ser conhecido por meio de uma descrição explícita, e a ideia de que o objeto é independente de qualquer descrição ou interpretação. Esses obstáculos sugerem uma impossibilidade de tratar do *self* como algo definido e estável (TAYLOR, 1989, p. 34; 1997, p. 53).

O *self* depende da relação que estabelecemos com o nosso corpo e com o corpo dos outros humanos em geral. Segundo Taylor, em *Argumentos Filosóficos*, o corpo não é apenas um instrumento ou um local de causas que influenciam nossa compreensão. O corpo também expressa e codifica nossa forma de entender a nós mesmos e ao mundo. Assim, o ser humano é um ser corporificado, que conhece, age e se move a partir do seu corpo (TAYLOR, 2000, p. 185).

O ser humano interage com a realidade que o cerca por meio de suas relações com outros indivíduos, que lhe permitem situar-se e compreender o contexto em que vive. Para isso, ele utiliza ferramentas que facilitam suas deslocações e sua interpretação do mundo. Essa interação, porém, depende da matéria que constitui o ser humano: o corpo, que estabelece uma conexão contínua com o ambiente e expressa diversas atitudes perante os outros no espaço público.

Segundo Taylor no livro *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, a linguagem adequada para tratar das questões do bem é aquela que consegue expressar os valores que orientam as escolhas e as ações dos indivíduos e dos grupos sociais, mesmo que esses valores não sejam totalmente claros ou consensuais em uma sociedade plural e dinâmica. Por isso, é preciso ampliar a compreensão dos significados implícitos nas linguagens morais e valorativas, que revelam as diferentes conceções de bem e de identidade. O desafio da linguagem é complexo e se reflete na formação da identidade e na distinção entre os diversos valores que coexistem na sociedade. Taylor propõe, então, uma abordagem dialógica e interpretativa, que busca esclarecer

uma linguagem a partir de outra, mediante um exame crítico e reflexivo (TAYLOR, 1989, p. 34; 1997, p. 53).

O *self* é um conceito que pode ser usado em diferentes linguagens, inclusive naquelas que buscam uma descrição científica dos objetos. No entanto, como afirma Taylor, nenhuma linguagem pode ser totalmente transparente, pois ela está relacionada ao objeto que estuda e faz parte de sua constituição. Isso significa que, ao estudarmos as pessoas, estamos lidando com seres que são influenciados ou moldados por uma determinada linguagem (TAYLOR, 1989, p. 34; 1997, p. 53).

Um dos pontos-chave do pensamento de Taylor sobre a linguagem e *self,* prende-se com a discussão sobre o quarto obstáculo (*O objeto tem a possibilidade, em princípio, ser narrado sem nenhuma referência ao meio que o cerca*), a propósito do qual Taylor reforça a ideia de que uma linguagem apenas tem a sua existência e é assegurada no campo de ação de uma comunidade linguística e que isso é muito importante para se perceber que apenas se é um *self* no meio de outros e que um *Self* nunca pode ser descrito sem nenhuma referência aos que o cercam (TAYLOR, 1989, p. 35; 1997, p. 53).

O ser humano é um ser sociável e, em conformidade com o pensamento de Taylor, posso afirmar que o *self* coparticipa na sua perceção da existência com os outros no seio da comunidade por meio da transmissão de valores, que podem variar a noção de bem. É, contudo, necessário reiterar que a linguagem é o meio que se evidencia para a compreensão de si próprio e que o diálogo com os outros acontece por este meio.

O *Self* e os outros se relacionam de forma a construir a noção de "identidade". Quando o ser humano se pergunta *"Quem sou eu?",* ele busca respostas nas interações que estabelece com os outros. Taylor, em *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, defende que o ser humano se define a partir de vários aspetos: sua origem familiar, seu contexto social, seu papel e função na sociedade e suas relações afetivas com quem ama. Além disso, ele destaca o espaço de orientação moral e espiritual em que o ser humano está inserido, que influencia as relações mais importantes para sua definição (TAYLOR, 1989, p. 35; 1997, p. 53-54).

No artigo "The Poetics of Narrating Modernity", Jan P. Hudzik explora, a partir do pensamento de Taylor, o conceito de autocontrolo que os indivíduos devem exercer na construção da sua identidade pessoal. Segundo Hudzik, o autocontrolo é uma forma de aprimorar a existência humana, pois permite articular a cultura e não apenas reprimir os impulsos sensuais. Hudzik também defende que essa abordagem hermenêutica, que analisa o processo de

autocriação, se opõe à arrogância, um traço da Filosofia Iluminista, tanto antiga quanto moderna. No entanto, Hudzik não propõe práticas ascéticas de controle das paixões, visando a uma perfeição humana baseada na submissão da mente a um ser absoluto. Pelo contrário, Hudzik afirma que a reflexão hermenêutica respeita a interpretação clássica da filosofia, que não separa a razão teórica das suas implicações práticas. Desse modo, a busca filosófica não se limita a "deliberações verbais", como diz Aristóteles (HUDZIK, 2009, p. 07).

A linguagem é fundamental para a constituição do ser humano como pessoa, pois é através dela que se estabelecem as relações que definem a sua identidade e o seu sentido de vida. Taylor defende que essa questão não é meramente contingente, mas essencial, pois sem a linguagem não há como aceder dimensões morais e espirituais que orientam a ação humana. A linguagem permite ao "Eu" reconhecer-se como parte de uma comunidade de sentido, na qual as palavras-chave que expressam os seus valores e ideais são compartilhadas pelos outros, com quem se dialoga. Assim, a linguagem é o meio pelo qual o ser humano se torna pessoa e se comunica com as outras pessoas (TAYLOR, 1989, p. 35; 1997, p. 54).

Segundo Taylor, a linguagem é um fenómeno social que envolve a capacidade de falar sobre algo com um interlocutor, criando um objeto comum de referência. Esse objeto, que existe para ambos os falantes, é chamado por Taylor de "espaço público" ou "espaço comum". A linguagem cria, institui, focaliza ou ativa esses espaços, e pode-se supor que o aprendizado da linguagem dependeu dessa troca. Além disso, os seres humanos simplesmente podem aprender sobre sentimentos, emoções, desejos, aspirações e outros aspetos da vida humana por meio das experiências que vivenciam em relação com os outros, reconhecendo os objetos que emergem no espaço comum. Assim, a linguagem possibilita não somente o autoconhecimento, mas também a compreensão da condição humana. Por isso, para Taylor, a inovação apenas pode ocorrer a partir da linguagem comum (TAYLOR, 1989, p. 35-36; 1997, p. 54).

Os seres humanos, quando são adultos, devem mostrar certa clareza em diferentes momentos sobre os seus sentimentos quando falam sobre determinadas coisas e acontecimentos que foram marcantes para eles. Esse é um dos processos do *self* no uso da linguagem e que tem certas diferenças quando usado por crianças que estão em crescimento e que devem aprender essas características e como se manifestar na sociedade por intermédio dos outros.

Taylor argumenta que o *self* não é uma entidade isolada, mas sim uma construção que depende da capacidade do ser humano de se comunicar e interagir com os outros. O *self* se forma e se transforma a partir dos diálogos que o ser humano estabelece com os seus interlocutores, que

são fundamentais para a descoberta e a definição da sua identidade. No entanto, nem todas as relações com os outros são benéficas para o desenvolvimento do *self*, pois algumas podem limitar ou distorcer a sua expressão e reconhecimento. Por isso, é preciso saber escolher as relações que favorecem a construção de uma identidade pessoal autêntica e coerente. Taylor denomina essas relações de "teias de interlocução" (TAYLOR, 1989, p. 36; 1997, p. 55), pois são elas que possibilitam o surgimento e a manifestação do *self* por meio da linguagem.

As "teias de interlocução" são os processos comunicativos que envolvem o ser humano em diferentes contextos e relações. Por meio desses processos, o indivíduo interage com outras pessoas, animais, instituições e grupos sociais, construindo sua identidade e seus valores. Essas interações podem ser positivas ou negativas, dependendo da situação e da cultura em que o indivíduo está inserido. Essa dimensão do *self* é complexa e abrangente; não se pode reduzir o ser humano a uma mera existência isolada, pois é na troca com o outro que o *self* se forma e se transforma.

Esta interpretação expressa o pensamento de Taylor, presente na obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, quando desenvolve a ideia de que as definições de certas identidades não dizem apenas respeito a certas questões morais ou espirituais, mas que importa sempre salientar que podem definir a comunidade em que o ser humano está inserido. Não obstante, quando se define um ser humano como protestante ou revolucionário, ou como angolano ou índio, essas denominações podem conviver juntas numa identidade e não existir a necessidade de exclusão de nenhuma característica. A pessoa pode ser protestante e anarquista e continuar a desenvolver a sua identidade (TAYLOR, 1989, p. 36; 1997, p. 55-56).

A identidade pessoal é um processo dinâmico e complexo, que se constrói e reconstrói ao longo da vida, em função das escolhas individuais e das interações sociais que cada pessoa estabelece. A procura de diferentes respostas possibilita ao ser humano conhecer diferentes realidades e situações, mas a forma como ele se posiciona em cada contexto depende, em grande parte, das experiências que viveu ou das que deseja viver para se aperfeiçoar e se desenvolver.

A questão da construção da identidade pessoal na sociedade é abordada por Michael Zuckert, no seu artigo "Charles Taylor, Sources of the Self", demonstra como Taylor considera os seres humanos como animais auto-interpretativos. Segundo Zuckert, Taylor defende que a identidade de cada indivíduo influencia a forma como ele interpreta a realidade, e que essa interpretação é um exercício de liberdade. Além disso, Taylor afirma que os sentimentos que o *self* guarda em seu interior expressam o verdadeiro caráter do ser humano, e que há uma

necessidade de coerência entre o *"eu"* real e o *"eu"* ideal. O propósito de Taylor é mostrar que essa coerência é possível e que o ser humano moderno pode viver de forma mais autêntica, plena, integrada e esclarecida (ZUCKERT, 2016, p. 03).

A identidade pessoal construída pelo ser humano consiste em diversas camadas que se devem ter em conta. Taylor, na obra *Philosophy and the Human Sciences*, demonstra que a interpretação que o ser humano apresenta e a experiência em si constituem o que ele é na realidade. É por isso que não pode ser pura e simplesmente considerada como uma mera visão da realidade, separável da realidade em si, e nem mesmo como um epifenómeno que possa ser contornado através da compreensão dessa realidade (TAYLOR, 1985, p. 47).

Em *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, Taylor analisa um dos desafios que o *self* enfrenta na sua relação com a sociedade e na busca pela sua identidade. Para Taylor, é importante reconhecer que os seres humanos podem agir de duas formas distintas: ou se baseiam na sua comunidade histórica e buscam uma confirmação para as suas crenças, ou se diferenciam dos demais membros da sua comunidade e se aproximam de pessoas que compartilham do seu modo de pensar. Nesse caso, o *self* sente uma satisfação ao obter testemunhos inconscientes que validam o seu discurso e a sua linguagem como os mais verdadeiros e adequados. No entanto, o problema se agrava quando a crença do ser humano se fundamenta não em pessoas vivas, mas em profetas, pensadores e escritores falecidos, o que pode gerar um isolamento (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 58).

Segundo Taylor, a linguagem é uma condição "transcendental" para compreendermos o ser humano e a sua relação com os outros. O *self* é sempre influenciado pelas crenças alheias, mesmo que tente compará-las ou questioná-las. Algumas delas podem ser falsas ou enganosas. Taylor defende que a condição "transcendental" nos permite confiar no que expressamos, mas isso depende da qualidade do nosso diálogo com os outros (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 58).

Segundo Taylor, o relacionamento estabelecido entre os seres humanos se baseia em um certo acordo que se torna inquestionável, pois ao serem introduzidos na linguagem pelos outros-significativos, pelas pessoas que os cercam e pela sua comunidade linguística, eles aprendem a interpretar as coisas como lhes são ensinadas e mostradas. No entanto, ao crescerem, eles devem ser capazes de se apropriar dessa linguagem e também de se distanciar dela, o que pode ocorrer quando se relacionam com os interlocutores ausentes, ou seja, com aqueles que não compartilham da mesma visão de mundo. Além disso, eles devem ter a vontade de agir e de confrontar o

pensamento que discorda daquilo que cada um considera certo ou errado, ou de defender a sua posição, o que Taylor chama de dissensão (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 58).

O artigo de Eerik Lagerspetz "On Language Rights", defende que o domínio da língua é essencial para que o ser humano possa integrar-se em uma comunidade democrática da *polis*, onde possa debater questões sociais e participar de atividades culturais. A língua é um aspeto tão fundamental da vida humana, que muitas vezes passa despercebido, até que se confronte com uma realidade linguística diferente da sua, ao visitar outro país ou uma sociedade distinta da sua origem. Nesse contexto, o ser humano percebe que a sua autodeterminação individual e a sua cidadania plena dependem da sua capacidade de falar a língua – ou uma das línguas principais – da sociedade em que vive. Além disso, quando o ser humano expressa os seus interesses, preferências, valores ou objetivos, a capacidade de comunicar-se com os outros é crucial, e a escolha da língua oficial de um determinado local é uma questão de direitos e não apenas de convivência (LAGERSPETZ, 1998, p. 183).

A capacidade de defender as próprias convicções é essencial para a formação da identidade humana, pois evita que sejamos meros repetidores de informações e ensinamentos que podem entrar em conflito com nossos valores. Cada pessoa deve saber se manifestar frente a situações que considera inadequadas, um conceito que diversos autores e pensadores expressaram ao longo da história, em obras repletas de reflexões que podem nos inspirar, independentemente de nossa cultura ou língua.

No pensamento de Taylor, expresso na obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, constata-se que é através da linguagem que o ser humano mantém a relação com os parceiros do discurso, seja por meio de trocas reais, concretas ou indiretas. É por isso que a natureza da linguagem humana e a sua dependência que temos dela são fundamentais para que o pensamento da linguagem torne a interlocução numa coisa ou forma inevitável para o ser humano (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 59).

Taylor defende que a linguagem é um problema para entender o *self*, pois ela pode influenciar a forma como nos percebemos. Essa questão é relevante para a teoria da formação da identidade pessoal narrativa, que se baseia nos seguintes elementos:

- A linguagem é uma ferramenta para o desenvolvimento humano, pois permite expressar as ideias e os valores que são construídos na sociedade.

- A linguagem também é uma forma de interação social, pois possibilita a influência mútua entre as pessoas nas suas escolhas e na construção da identidade.

- A identidade nem sempre se adequa às normas sociais vigentes, o que gera conflitos e busca por reconhecimento.

- O *self* procura se compreender e se realizar através de diversos tipos de obras desde filosóficas ou literárias que expressam os seus anseios e de pessoas que compartilham o seu ponto de vista e o ajudam a se aperfeiçoar.

## CAPÍTULO II – A IDENTIDADE E A LINGUAGEM

### 2.1 – A Construção da Identidade Narrativa como Forma de Linguagem

O problema filosófico da identidade pessoal envolve a questão de como o ser humano pode se reconhecer e se aceitar como uma pessoa que mantém sua identidade ao longo do tempo, mesmo diante das transformações físicas e mentais que sofre. Esse problema não é recente na filosofia, mas tem sido alvo de pensamento desde os seus inícios. Platão, por exemplo, afirmava a existência de uma alma imortal e inalterável que seria a essência da pessoa. Tomás de Aquino, por outro lado, concebia a pessoa como uma união substancial de corpo e alma, sendo esta última a forma do corpo e o princípio da identidade.

No século XVII, o filósofo francês Descartes defendeu que a pessoa era um ser racional, capaz de pensar e duvidar de tudo, menos da sua própria existência. Para ele, a pessoa era distinta do corpo, que era apenas uma extensão material. Essa conceção dualista foi contestada por outros filósofos nos séculos seguintes. No século XVIII, o filósofo escocês Hume[27] negou que houvesse uma substância ou essência que garantisse a identidade pessoal ao longo do tempo. Segundo ele, a pessoa era apenas um feixe de perceções que se sucediam na mente, e a ideia de identidade era uma ficção da imaginação. No mesmo século, o filósofo inglês Locke propôs um critério diferente para a identidade pessoal, baseado na continuidade da memória. Para ele, a pessoa era aquela que podia recordar as suas experiências passadas como próprias, independentemente da substância em que residia.

No artigo "Identidade, Outro e Corpo", de Sara Fernandes, analisa-se como a identidade pessoal, do ponto de vista filosófico, está relacionada ao problema do *"quem"*. A pergunta *"quem sou eu?"* parece expressar um movimento introspetivo do sujeito que busca conhecer a sua essência. Porém, ao formulá-la, o sujeito se torna simultaneamente o investigador e o investigado, o limite e a fonte de todas as respostas possíveis. Essa questão, que à primeira vista pode parecer simples e inocente, revela-se logo em seguida complexa e desafiadora (FERNANDES, 2001, p. 198).

[27] O livro de David Hume (1969) que aborda esse assunto da identidade pessoal é *A Treatise of Human Nature***.** ele abordou diversos temas, entre eles o da identidade pessoal. Segundo Hume, não há uma substância ou essência que nos constitua como indivíduos, mas apenas uma sucessão de perceções e impressões que se relacionam por princípios de associação. Assim, a identidade pessoal é uma ficção da imaginação, que nos faz acreditar na continuidade e na unidade do eu.

A identidade pessoal é um tema complexo que envolve vários aspetos. Um deles é a reflexão sobre si mesmo, ou seja, como nos percebemos e nos definimos. Outro aspeto é a relação com o outro, que pode ser visto como um espelho que nos devolve uma imagem de quem somos, mas também como um desafio que nos coloca em dúvida e nos faz questionar nossas certezas. Além disso, a identidade pessoal está ligada ao corpo, que é o instrumento pelo qual nos manifestamos e nos relacionamos com o mundo, mas também o limite que nos impõe a finitude e a fragilidade da vida.

Sara Fernandes afirma que a questão *"quem sou eu"* envolve dois aspetos: a identidade pessoal e a identidade social. A identidade pessoal diz respeito ao que mantém a pessoa como a mesma ao longo da sua vida, apesar das mudanças corporais e psicológicas que sofre. A identidade social se refere ao que diferencia a pessoa das outras, ou seja, ao seu papel na sociedade. Segundo Fernandes, a pessoa busca saber o que há na sua natureza que garante a sua continuidade e singularidade, mesmo com todas as alterações que ocorrem ao longo do tempo (FERNANDES, 2001, p. 199).

Sara Fernandes aborda o problema da identidade humana, que consiste em saber como uma pessoa se mantém a mesma ao longo da sua existência, distinguindo-se de todas as outras. Segundo Fernandes, a identidade humana é um domínio que confere à pessoa uma singularidade, uma irredutibilidade e uma insubstitualidade. A identidade é aquilo que define o ser humano, que o individualiza e diferencia dos demais, que o confronta com a realidade externa. Fernandes defende que, ao falar de identidade humana, é preciso considerar essa insubstitualidade, essa autoconsciência que a pessoa tem de si mesma, na qual o diferente, o outro, surge sempre como o contrário, aquilo que nunca se poderá ser (FERNANDES, 2001, p. 199).

Por existirem muitas influências de pensamento quando se constrói uma ideia, Carlos João Correia, no seu livro *Sentimento de Si e Identidade Pessoal*, recorda que uma boa parte dos filósofos contemporâneos que se inspiraram em Locke[28] procuravam resolver o problema da identidade pessoal com a ajuda da diferença existente entre ser-se um ser humano e ser-se uma pessoa. Nesta perspetiva, acreditava-se que a preservação do corpo conseguiria manter a identidade de um organismo vivo, que eles denominam de ser humano, embora o conceito de

[28] No seu livro *An Essay Concerning Human Understanding*, John Locke discute a questão da identidade pessoal, isto é, o que faz com que uma pessoa seja a mesma ao longo do tempo. Locke defende que a identidade pessoal não depende da substância material ou imaterial que compõe o indivíduo, mas sim da continuidade da consciência. Assim, uma pessoa é a mesma se ela se lembra das suas experiências passadas e se projeta no futuro.

pessoa se enquadre de maneira exclusiva ao depender de alguma sequência *mnésica* nas vivências mentais dos indivíduos (CORREIA, 2012, p. 93).

As sociedades modernas enfrentam o problema das identidades, que se refere tanto à forma como as pessoas se definem a si mesmas, quanto à forma como narram as suas vidas através de histórias. A narratividade é um elemento fundamental para a construção da identidade pessoal, pois permite dar sentido à experiência humana. Neste sentido, existem diversos autores que exploram a relação entre narrativa e identidade, como Virginia Wolf, Alasdair Macintyre, Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Axel Honneth e Charles Taylor. Neste texto, vamos analisar a perspetiva de Taylor, que defende que a identidade pessoal é constituída por uma interpretação narrativa da própria vida.

As construções de identidades podem envolver muitos processos internos e externos, cuja influência escapa ao controlo do ser humano[29]. As sociedades buscam apresentar um modelo de pertença para algumas pessoas e podem excluir voluntária ou involuntariamente certos grupos sociais por não corresponderem a determinados valores ou características apresentados como certos. No artigo de Soraya Nour Sckell, "Identidade: de Freud às Teorias Contemporâneas do Reconhecimento", demonstra que certos autores apresentam questionamentos sobre como a luta por reconhecimento pode influenciar as interações sociais e, naturalmente, a construção da identidade pessoal. Os questionamentos éticos e sociais podem atingir grandes dimensões na vida política e jurídica quando os conflitos sobre a identidade se tornam violentos (NOUR, 2018, p. 43).

Quando se abre o entendimento do problema da identidade pessoal e não se olha apenas para a dimensão individual, nota-se que a interação do *eu* com o outro no seio da sociedade é essencial para a formação da identidade. A não aceitação do outro como ser autêntico que se constrói por si pode levar a diversas situações de luta pelo reconhecimento, que se podem manifestar de forma violenta ou não.

[29] No artigo "A identidade pessoal – Reflexões em torno da Neurociência e da Religião", de 2003, Sara Fernandes analisa como o tema da identidade pessoal tem despertado o interesse de diversas áreas do conhecimento, com destaque para a neurociência. Procura explicar que essa ciência se baseia principalmente no estudo de casos de pacientes com danos cerebrais e na observação dos processos mentais em situações normais, para propor hipóteses sobre como a identidade pessoal se forma no nível biológico. Entre os neurocientistas que contribuem para essa pesquisa, Fernandes cita António Damásio, um dos mais renomados especialistas no assunto.
Um outro artigo de Sara Fernandes "Identidade Pessoal e Neuroética: O novo desafio da Filosofia" de 2008b. Neste artigo, Sara Fernandes, analisa as implicações éticas e filosóficas dos avanços da neurociência e da neurotecnologia para a compreensão da identidade pessoal. Ela defende que o cérebro e a mente são a fonte da identidade pessoal e que qualquer intervenção cerebral pode modificar a mente e, consequentemente, a identidade.

Essa construção da identidade tem os seus elementos importantes que a tornam num processo fundamental dentro da sociedade e na vida pessoal de cada indivíduo. A linguagem é um desses elementos-chave para a compreensão da identidade quando se pensa na vertente narrativa, por ser a morada do "ser" alicerçada na construção e na interpretação da realidade.

Uma realidade a ter em conta é a subjetivação (o processo de formação da subjetividade por meio da vida social, da aquisição da linguagem, da experiência de vida, dos estudos, da convivência com o outro), que é uma das características culturais das sociedades ocidentais na era pós-romântica e que obriga a rever esse aspeto na distinção que estabelece entre a forma e o conteúdo.

No artigo de Lídia Figueiredo "A Ética da Autenticidade: Uma Narrativa Subtil", focado nas ideias de Charles Taylor, surge traduzida a ideia de que, com a invenção do mundo pela subjetivação, a realidade circundante deixa de ter perceção fora do sujeito, embora o mundo não se reduza às fronteiras do "*eu"*. Deve-se considerar que a linguagem subtil não é apenas um meio de comunicação, mas também uma forma de expressão da nossa relação com o mundo, que reflete a interação entre a nossa subjetividade e a humanização da realidade que nos rodeia. (FIGUEIREDO, 2009, p. 137-138).

Ernst Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura* humana, afirma que o ser humano não é apenas racional, mas também simbólico (CASSIRER, 1977, p. 50). Essa perspetiva implica uma interação entre a subjetividade e a humanização da realidade, que se manifesta na linguagem. A linguagem, por sua vez, não apenas possibilita a construção de novas formas de pensar a partir dos pensamentos e de sua expressão, como também transforma os sentimentos quando eles são verbalizados. Assim, a interpretação da realidade envolve diversas posições pessoais que emergem da relação entre o "ser" e o real, mediada pela linguagem.

Essa ideia é reforçada por Alysson Assunção Andrade quando estuda o pensamento de Charles Taylor na sua dissertação intitulada *A Política de Reconhecimento em Charles Taylor*, na qual sustenta que a fala é considerada no seu aspeto mais amplo como a possibilidade de o ser humano aceder, construir, relacionar e significar o seu mundo e a sua existência (ANDRADE, 2013, p. 132).

Na medida que o ser humano fortalece a sua relação com o mundo na descoberta da sua existência, a linguagem através da qual consegue transmitir as suas intenções aos outros é expressa através de diversas relações íntimas que mantém por meios oficiais, casuais, formais e

de diversão. Para Taylor, na obra *Argumentos Filosóficos*, este processo de transmissão é idêntico ao da nomeação que vai moldar o ser humano perante as relações sociais estabelecidas, como é o caso dos cônjuges, progenitores e filhos, cidadãos iguais numa república, súbditos do mesmo monarca ou seguidores de um líder militar. Nessa perspetiva não é apenas a comunidade de fala que molda e cria a linguagem, mas também a constitui e a sustenta (TAYLOR, 2000, p. 113).

Essas relações estabelecidas dentro da comunidade apenas confirmam a ideia de Paulo Roberto Monteiro Araújo, na sua tese intitulada *Charles Taylor: Para Uma Ética do Reconhecimento*, ao defender que a linguagem é um dos elementos estratégicos que possibilita ao ser humano compreender a construção existente nas articulações de significados que formam a tomada de decisão de um ser humano perante as questões ético-políticas que acontecem no espaço público (ARAÚJO, 2003, p. 30).

A ideia de apresentar a linguagem como uma base fundamental para a formação da identidade é para se ter a ideia de que ela é uma dimensão intrínseca do ser humano, que Taylor procura apresentar e desenvolver por interesse fundamental nesta ideia. Neste sentido, Andrade, manifesta o pensamento de que o ser humano é um ser de linguagem e somente através da ação dialógica é que ele pode expressar a sua presença no mundo, bem como dar-lhe sentido (ANDRADE, 2013, p. 131).

A identidade de cada pessoa é construída ao longo da vida, a partir das experiências que vivencia e dos valores que adota. No entanto, nem sempre esses valores estão alinhados com os da sociedade em que se vive, o que pode gerar conflitos internos e externos. As crises existenciais ocorrem quando a pessoa percebe que os seus ideais não se realizam na prática, ou que são baseados em falsas crenças. Nesses casos, é preciso buscar um sentido autêntico para a própria existência, que não dependa de ilusões ou imposições sociais.

Taylor, na sua obra *Argumentos Filosóficos*, defende a ideia de que a maior parte da compreensão do *eu*, da sociedade e do mundo é conseguida através da ação dialógica. É necessário notar que a própria linguagem serve para instaurar espaços de ação comuns em vários níveis, tanto íntimos como públicos. Quando se pensa na questão da construção da identidade é necessário observar que ela nunca é definida apenas em termos das propriedades individuais, ela situa-se também no espaço social. Devido a essa característica pode afirmar-se que a pessoa se define a si própria, em parte, nos termos daquilo que se aceita como um lugar apropriado no âmbito das ações dialógicas (TAYLOR, 2000, p. 189).

A linguagem é um elemento fundamental para a formação e a compreensão da identidade humana, segundo a filosofia de Taylor. Araújo baseia-se nas ideias de Taylor para argumentar que a linguagem tem o papel de reinterpretar as práticas dos agentes sociais, de modo que eles possam se orientar nas articulações de significados que constituem sua vida ético-política. Nessa perspetiva, a linguagem expressa os significados produzidos pelas práticas humanas e possibilita que o ser humano que atua em um espaço político se engaje em um processo contínuo de construção e transformação de sentido. Por meio dessas transformações, as práticas humanas se modificam e geram novas identidades socioculturais no decorrer da história (ARAÚJO, 2003, p. 30).

As novas identidades socioculturais manifestam-se na interação de diversos grupos existentes na sociedade. Não se pode pensar numa identidade social com características fechadas que excluam outras pessoas que não correspondam com as necessidades, nem com a sua construção social. Um dos aspetos importantes a ter em conta na construção da identidade narrativa é que ela se alastra para outros sectores da sociedade humana, como os grupos de minorias[30] de uma sociedade, a pertença a uma religião, a opção sexual ou a opção de género. A ideia de construção da identidade pessoal do ser humano tem de possuir uma característica aberta para não excluir ninguém na busca da sua autenticidade e no sentimento de pertença.

No artigo de Sara Fernandes e Alexandre Castro Caldas "Neuropotenciação. Um desafio à Ética e à Identidade Pessoal", argumentam que a potenciação farmacológica pode levar à alienação e à inautenticidade, segundo a conceção de Charles Taylor. Porque para Taylor, a inautenticidade ocorre quando o ser humano cria uma realidade mental artificial, na qual se isola dos outros e do mundo. Em contrapartida, a autenticidade implica escolher uma vida e um modo de ser que expressem a sua identidade pessoal, mas que também reconheçam o valor de bens que transcendem os seus desejos individuais. Nesse sentido, a autenticidade envolve a capacidade de sentir-se parte de um todo, de pertencer ao mundo e de se relacionar com ele. A neuropotenciação

[30] Um dos artigos que aborda sobre as diversas etapas sobre a proteção das minorias é de Soraya Nour "A Proteção Internacional das Minorias" de 2014. Soraya Nour analisa como a ONU criou um sistema específico de proteção das minorias ao longo do tempo. Soraya Nour mostra que, no início, a ONU entendia que os direitos humanos universais eram suficientes para garantir os direitos das minorias. Porém, diante de situações de violência e discriminação contra grupos minoritários, a ONU reconheceu a necessidade de uma abordagem diferenciada. Nesse sentido, ela destaca o papel do Tribunal Penal Internacional em julgar crimes contra minorias, como o genocídio em Ruanda em 1994, que evidenciou o fracasso da comunidade internacional em prevenir conflitos. Ela enfatiza a importância da prevenção como um princípio orientador da proteção das minorias, citando a "responsabilidade de prevenir" defendida pelo Alto-comissário da OSCE para as Minorias, Rolf Ekeus, e a proposta de Kofi Annan de substituir a cultura de reação por uma cultura de prevenção. Por fim, Nour discute os desafios para definir o conceito de minoria, considerando os diversos fatores que podem caracterizar um grupo como tal, tais como aspetos físicos, religiosos, linguísticos, étnicos, raciais, de saúde mental, de orientação sexual, entre outros. Ela conclui que o status de minoria depende do contexto histórico e social em que o grupo se insere.

pode afastar o ser humano da autenticidade, ao permitir uma vivência desconectada da realidade concreta e torná-lo eventualmente incapaz de experimentar, de forma natural, o que o ambiente lhe proporciona (FERNANDES; CALDAS, 2013, p. 470).

A identidade se constrói por meio de diferentes recursos, mas a linguagem é o principal deles, pois liga o *self* à origem dos outros. Segundo Araújo, as falas e as expressões dos indivíduos são sempre influenciadas por uma coletividade linguística. A comunidade é importante porque possibilita a linguagem e também a interação entre os seres humanos ao longo de suas vidas (ARAÚJO, 2003, p. 34).

Essa ideia surge da noção de que a comunidade linguística em que o ser humano está inserido possibilita a expressão elaborada do sujeito, desde a sua particularidade, conferindo-lhe *status* de existência no sentido de poder manifestar-se ao público. Mas, para Araújo, a compreensão de uma expressão depende da participação dos outros no seu sentido, e isso requer o reconhecimento prévio da expressão pelos indivíduos. Existe a necessidade de reforça-se o que foi expresso por meio de elementos linguísticos ou signos comuns a todos já se encontra vinculado à comunidade linguística dos membros de uma determinada sociedade, que podem avaliar o que lhes foi apresentado com certos significados (ARAÚJO, 2003, p. 34).

Nos estudos que tenho vindo a fazer da linguagem, desde a forma simbólica apresentada por Ernst Cassirer até ao pensamento de Taylor, a linguagem deve ser entendida no sentido mais lato, como apresenta Taylor no seu livro *Multiculturalismo* quando afirma que a linguagem "abarca não apenas as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, que através dos quais nos definimos, que se deve incluir as "*linguagens*" de arte, do gesto, do amor, e outras do género" (TAYLOR, 1998, p. 52).

Essa afirmação demonstra não apenas as diversas formas de linguagens, mas como ela é tão vasta que se pode encontrar em diversos aspetos do ser humano dentro da sociedade. Essas manifestações, que também se classificam como representações simbólicas da linguagem, surgem na medida em que o ser humano procura manifestar os seus sentimentos ou pensamentos sobre a sua interpretação da realidade. O ser humano é um ser de linguagem e com a sua construção da identidade ele acolhe diversos elementos que possam melhor definir a sua existência dentro da sua realidade social.

No artigo "Contrastes Dialécticos na Actualidade: Multiculturalismo e Interculturalidade", Luís Manuel Bernardo defende que o multiculturalismo não se refere apenas à diversidade cultural que sempre existiu na história do Ocidente, mas também à necessidade de

estabelecer um diálogo entre as diferentes culturas, baseado na argumentação racional e no reconhecimento linguístico. Para Bernardo, o que importa não é a identidade ou a diferença entre as culturas, mas a zona de interação e cooperação entre elas, não a fronteira, o limite ou a proibição, mas a possibilidade de integração, convivência e coexistência, mediada por um reconhecimento que, tendo sido originado pelo trabalho, se focaliza agora na linguagem (BERNARDO, 2003, p. 60-61).

Neste sentido pode-se afirmar que os seres humanos estão em contacto com os outros seres existentes na sociedade e é por isso que se deve ter em conta que os seres humanos não aprendem sozinhos as linguagens necessárias à definição de si mesmos; elas são conhecidas através da interação com aqueles que são importantes para a vida de cada um, aquilo que Taylor denomina de os "outros-importantes". Eles têm uma certa importância para a formação da mente do ser humano e é por isso que o homem não é monológico, uma vez que não consegue alcançar sozinho essa formação, mas através do diálogo (TAYLOR, 1998, p. 52-53; 2009, p. 46-47).

O diálogo entre os seres humanos existentes numa sociedade é fundamental para o cumprimento e a apresentação das condições do contrato social. As diversas línguas existentes no mundo servem para manter diálogos entre os indivíduos, mas apenas pode haver diálogo quando os dois interlocutores entendem a mesma linguagem, pois os códigos e os signos linguísticos podem variar em diferentes sociedades, especialmente no caso de certos significados atribuídos por uma determinada sociedade. A tradução é a ferramenta usada para a conversão de uma língua para outra, para que não ocorra falta de comunicação. Os seres humanos, quando querem manifestar a sua identidade, usam diversos meios para se comunicarem e a linguagem não se resume apenas à fala; até o silêncio tem uma certa mensagem a ser interpretada.

A construção da identidade pessoal envolve questões éticas e morais, tanto individuais quanto coletivas. Segundo Taylor, em *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, as sociedades modernas orientam a identidade a partir de critérios de correção, mais do que de realização. A filosofia moral, nesse sentido, foca mais no dever do que no bem viver. Assim, não há espaço para conceber o bem como algo que se ama ou se é fiel, mas apenas como algo que se deve fazer. Essa visão limita as possibilidades de escolha e expressão dos seres humanos (TAYLOR, 1989, p. 04; 2005, p. 16).

A identidade pessoal é um tema complexo que envolve diversas áreas de reflexão. Uma delas é a Filosofia moral, que segundo Taylor, se ocupa da legalidade dos atos humanos, considerando-os como questões de direito. Essa perspetiva se relaciona com a origem e o

desenvolvimento das sociedades, que teriam surgido por meio de um pacto e estabelecido novos parâmetros sociais para uma melhor convivência. Nesse contexto, as decisões sobre a moralidade são frequentemente tomadas em assembleias e transformadas em leis positivas, de modo que o direito assume o papel de controlar a ética e a moral nas sociedades.

Essa ideia sobre a positivação da ética e da moral dentro das sociedades é reforçada por Taylor quando exprime que existe uma certa peculiaridade nas sociedades ocidentais modernas e noutras civilizações que é a tendência de existir uma certa formulação dos princípios do respeito em termos de direitos e que isso se tornou central para os sistemas legais existentes e, desta forma, esta noção conseguiu espargir-se pelo mundo (TAYLOR, 1989, p. 11; 2005, p. 25).

O mundo ocidental impôs a sua visão de universalidade aos outros povos, como se fosse a única verdade e a única civilização. Essa imposição implicou a anulação das culturas e dos direitos dos colonizados, que foram obrigados a aceitar as ideias trazidas pelos colonizadores. Esse processo de conversão dos direitos não foi igual em todo o mundo moderno, mas variou conforme o contexto e a resistência de cada povo.

Esse processo afetou muitas culturas, levando-as a desenvolverem-se e a manifestarem a sua verdadeira identidade. Quando os valores ocidentais entravam em contradição com os valores dos nativos, cuja cultura remontava há milhares de anos. Essa anulação coletiva que aconteceu reforçou a ideia de que os valores morais e éticos apenas poderiam partir do ocidente e que os direitos humanos poderiam ser aplicados de diferentes maneiras e, subsequentemente, que esses humanos eram de níveis diferentes.

O direito subjetivo é uma ideia que se desenvolve na tradição legal do ocidente e que atribui um privilégio legal a um agente, como se fosse uma quase-posse. Essa conceção de direito pode ser questionada quando se pensa no problema do não reconhecimento dos povos e sem direitos, que são excluídos da participação política e social. Nesse sentido, Taylor aponta a revolução da teoria do direito natural[31], que ocorre a partir do século XVII, como um dos marcos históricos que influenciam a construção da identidade pessoal. Segundo ele, a linguagem dos direitos naturais, que se refere a coisas como a vida e a liberdade, que todos os seres supostamente devem possuir, é uma forma de expressar o valor intrínseco de cada indivíduo (TAYLOR, 1989, p. 11; 2005, p. 25).

[31] O artigo de Soraya Nour "O Legado de Kant à Filosofia do Direito" de 2004b. Neste artigo, Soraya Nour discute o legado de Kant para a filosofia do direito, ao enfatizar sua conceção intersubjetiva de justiça baseada no direito natural não-positivo.

No seu *livro A Era da Cidadania: De Maquiavel a Jefferson,* Viriato Soromenho-Marques defende que o direito à liberdade religiosa foi o precursor de todos os outros direitos fundamentais do homem e do cidadão. Segundo ele, esse direito permitiu que as minorias religiosas pudessem praticar e professar a sua fé livremente, sem sofrer discriminação ou exclusão por parte do Estado ou da sociedade. Ele afirma que a maioria das constituições dos Estados modernos reconhece e garante esse direito, bem como os demais direitos que dele derivam (SOROMENHO-MARQUES, 1996, p. 78).

Mas, contudo, os direitos naturais deveriam expressar uma ideia de pertença a todos, mas nem sempre isso acontece. Algumas sociedades usam certos princípios para excluir grupos sociais que são diferentes e não se encaixam na sua visão de nação. Essas sociedades querem impor uma ideia de união que na verdade é um expurgo contra os que têm identidades próprias. A identidade pode ser construída de forma individual ou coletiva, mas é principalmente um ato pessoal. Cada ser humano deveria ter o poder de escolher as influências que aceita ou rejeita para formar a sua identidade.

O tema do direito universal e natural à vida, que remonta à antiguidade, ainda suscita muitas discussões. Uma das questões que se coloca é como esse direito é formulado. Originalmente, existia uma lei natural que vedava o homicídio de inocentes. Taylor afirma que essa lei se manifestava de duas formas distintas, mas que aparentemente proibiam as mesmas condutas. A diferença entre elas não residia no conteúdo, mas na posição do sujeito.

A forma como se escreve um determinado pensamento pode alterar por completo a mensagem. Neste sentido, deve-se ter algum cuidado nas leis que são aprovadas ou manifestadas como naturais. O ser humano vive numa sociedade positivada, onde a lei tem muito poder, incluindo até o de anular certos grupos do meio social. A lei, no Direito, deve ser entendida como aquilo a que o ser humano deve obedecer e que pode assegurar alguns benefícios, como é o caso da imunidade quando a vida de alguém está em perigo, que deve ser respeitada por estar sob a lei.

A linguagem é um fator importante na construção da identidade de cada indivíduo, pois permite expressar suas ideias, sentimentos e escolhas. Nesse sentido, a lei deve ser vista como um instrumento que garante a proteção e o respeito à existência humana, estabelecendo limites aos que violam os direitos alheios. A lei não deve ser usada para negar ou restringir a identidade de ninguém, mas para promover a liberdade de autodefinição, com o apoio de uma sociedade que reconhece e valoriza a diversidade. Essa sociedade é fruto de vários pactos que foram construídos

coletivamente, por meio do diálogo e da participação de todos os seus membros, nos diferentes sistemas que a compõem.

Segundo Taylor, em *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity,* os direitos subjetivos são aqueles que dependem da ação e da participação dos seus titulares para serem efetivados. Assim, quem tem um direito subjetivo pode escolher exercê-lo ou renunciá-lo, o que pode comprometer a sua proteção. No entanto, Locke defendeu que alguns direitos básicos (vida, liberdade, igualdade e propriedade privada) são inalienáveis, ou seja, não podem ser renunciados nem violados, pois fazem parte da natureza humana (TAYLOR, 1989, p. 12; 2005, p. 25).

A construção dessa ideia de *"inalienabilidade"* na vida do ser humano, traduz-se também na construção da sua identidade, por ser um ente em construção. A inalienabilidade vai definir, ao longo da vivência do indivíduo, o que ele quer ser na realidade com base nas suas experiências. Neste sentido deve-se pensar nos direitos humanos universais e naturais, que devem estar vinculados ao respeito pela vida e à integridade, bem como à noção de autonomia que, para Taylor, permite aos seres humanos serem colaboradores ativos no estabelecimento e na garantia do respeito merecido. Para que isso seja posto em prática, é necessário ter em mente que respeitar a personalidade implica um elemento fundamental, que é o respeito pela autonomia moral da pessoa, quando se dá a cada ser humano a liberdade de desenvolver a sua personalidade à sua própria maneira, por mais que não seja do agrado do outro e que seja o contrário do sentido moral de uma determinada sociedade (TAYLOR, 1989, p. 12; 2005, p. 26).

A defesa da autonomia absoluta dos seres humanos na afirmação das suas personalidades contribui para o desenvolvimento de seres humanos cada vez mais autênticos, possuidores de uma liberdade condicionada por alguns princípios básicos estabelecidos para uma melhor convivência social. A autonomia defendida por Taylor deve ser usada durante a convivência com os outros dentro de uma sociedade de posições diferentes e com certos objetivos que não se coadunam com os dos demais, mas todos devem ter a capacidade racional e simbólica de encontrar maneiras de respeitar a integridade de cada ser humano, para que exista a possibilidade de cada um buscar construir uma identidade que se revela como única e que se manifesta como a construção da identidade narrativa.

A construção da identidade narrativa tem de ser vista como um processo de descoberta, e essa descoberta não é uma tarefa realizada no isolamento, mas tem de ser negociada no diálogo, exterior e interiormente, com os outros, mas sempre mantendo a autonomia pessoal. Essa confirmação está patente no livro de Taylor intitulado *A Ética da Autenticidade*, quando reforça

a ideia de que o desenvolvimento de um ideal de identidade que é gerado interiormente pode conferir ao reconhecimento uma importância nova e capital e que a identidade depende muito das relações dialógicas que o *self* estabelece com os outros (TAYLOR, 2009, p. 59).

O ser humano usa a manifestação dialógica da linguagem para estabelecer esses contatos com os outros e consigo mesmo. A construção da identidade revela a capacidade do ser humano em estabelecer limites e metas em relação à sua própria existência, que manifestam não apenas a finitude do ser humano, mas a sua imperfeição na busca de um melhoramento que lhe possa dar melhores razões para continuar a viver esta busca de sentido.

Charles Taylor, no livro *Multiculturalismo*, apresenta a seguinte definição de identidade: "a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano" (TAYLOR, 1998, p. 45). Essa definição fundamenta-se no facto de a identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência do reconhecimento. O reconhecimento incorreto dos outros pode provocar danos e prejuízos a uma pessoa ou a um grupo, por serem alvos de uma verdadeira distorção, quando as pessoas que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa de inferioridade ou de desprezo por si mesmos.

Este não é um problema recente dentro das sociedades modernas ou contemporâneas: os problemas de racismo e xenofobia traduzem esse desprezo pelos outros e apresentam os limites de alguns baseados em preconceitos profundos sobre todos os que sejam diferentes, o que já causou milhões de mortes, como os genocídios e holocaustos.

A identidade pessoal é um conceito que vai além da ideia de que os seres humanos possuem uma unidade e um centro que os definem metafisicamente. Essa ideia pode ser questionada ou suspensa, pois não se pode saber o que somos na realidade. A identidade pessoal é construída narrativamente, quando o ser humano reflete sobre o seu ser e a sua história pessoal, que pode envolver as questões sobre a unidade e o centro do seu ser.

No artigo de Sofia Miguens intitulado "Problemas de Identidade Pessoal", apresenta-se a ideia de que uma história pessoal é uma narrativa, um conglomerado de acontecimentos que se estruturam ao longo de uma vida que o ser humano acolhe para si, e que ele é o personagem principal dessa mesma história. Deve-se ter em conta que essa narrativa não se identifica com o cérebro do corpo que o ser humano possui, mesmo que este seja causalmente responsável pela sustentação desta narrativa, sendo acima de tudo uma criação que acontece sobre essa base (MIGUENS, 2001, p. 156).

Concordo com o pensamento de Sofia Miguens, quando ela demonstra que o ser humano, que do ponto de vista cognitivo merece ser considerado uma central virtual na medida em que se apresenta como centro de gravidade narrativo de uma certa história pessoal que é criada de uma forma involuntária causada por processos que não são eles próprios nem inteligentes, nem conscientes, nem voluntários, porque são, em certa medida, uma perspetiva de processos sub-pessoais que acontecem no cérebro.

Para Miguens, uma explicação mais plausível, entende-se que aquilo que causa um auto-apercebimento corpóreo e narrativo é um cérebro com todas as suas capacidades desenvolvidas, mas esse saber será sempre indireto, porque não se vê o próprio cérebro, embora possa ser observado com certas mediações, mas não se pode ver o processo de formação da identidade (MIGUENS, 2001, p. 156).

A construção da identidade envolve muitos mais elementos e deve ser entendida com base no significado que lhe é atribuída por Taylor na sua obra *Multiculturalismo*; a identidade é aquilo que uma pessoa é, desde a sua origem até aos elementos que abraça e que fazem, ou não, sentido real, como os gostos, os desejos, as opiniões e as aspirações. É neste sentido que deve ser visto que existem diversas outras coisas pelas quais o ser humano se interessa e às quais dá mais valor, que podem estar ao seu alcance por meio das pessoas que ele ama ou que o inspiram e, com isso em mente, começam a fazer parte da identidade do indivíduo que abrace essas situações (TAYLOR, 1998, p. 54).

Os seres humanos, independentemente dos seus sentimentos ou pensamentos sobre a questão da identidade em que se inserem, devem reconhecer que a construção e a preservação das suas identidades exigem uma grande força para romper com a normalidade da aceitação de princípios que podem ofender ou desconstruir as suas crenças. Essa força deve se manifestar por meio de uma linguagem dialógica que estabeleça limites e busque uma identidade mais autêntica.

A construção da identidade é um processo contínuo e dinâmico que envolve o ser humano em todas as suas dimensões. Taylor enfatiza que a identidade não é algo fixo e isolado, mas sim uma realidade que se constrói na relação com os outros e com o mundo. Nesse sentido, o ser humano deve estar aberto a revisar e transformar alguns aspetos da sua identidade que podem ser negociáveis, sem perder de vista os seus valores e princípios fundamentais (TAYLOR, 1998, p. 53).

O desafio é manter a coerência entre a parte interior e a parte exterior da identidade, evitando que as crenças pessoais entrem em conflito com as exigências sociais e profissionais. A

consciência de si mesmo é, portanto, um elemento essencial para a construção da identidade. A identidade, quando é gerada interiormente, pode atribuir uma nova importância ao reconhecimento e este é o desenvolvimento ideal. O que Taylor conclui é que a identidade depende indubitavelmente das relações de diálogo que o ser *self* mantém com os outros e posso acrescentar que depende principalmente do diálogo que mantém consigo próprio; antes do reconhecimento exterior, o interior é fundamental (TAYLOR, 1998, p. 53).

A linguagem é um fenómeno dinâmico e em constante transformação, assim como a identidade narrativa, que não é estática, mas sim flexível e adaptável. Essa conceção de identidade pode ser encontrada na obra de Taylor, *A Ética da Autenticidade*, na qual ele afirma que a identidade se modifica, mas que é construída ao longo da trajetória do ser humano que viveu uma parte da sua vida e continua vivendo até o fim da sua existência. Quando se pensa na identidade narrativa, ela não pode ser definida numa determinada época ou ano, mas deve albergar e dar sentido a toda a trajetória pessoal de como a vida foi vivida e englobar as projeções para o futuro, mas tendo como base aquilo que um dia cada um foi (TAYLOR, 2009, p. 63).

A construção da identidade é um projeto que deve ser pensado a longo e curto prazo, pois os seres humanos mudam por diversas influências. Os seres humanos, na sua imperfeição, procuram sempre o melhor para eles em diferentes sentidos e pode assim surgir a volatilidade da sua identidade e da sua história, pois ninguém tem o controlo dos acontecimentos e de como certos eventos podem mudar por completo as crenças, os paradigmas e até os valores individuais e comunitários.

Posso afirmar que a construção da identidade é um processo longo, que deve ser feito em duas fases, com base nas ideias apresentadas por Taylor, que correspondem, na primeira fase, à esfera exterior e, na segunda fase, à esfera interior. Estes dois processos devem sempre caminhar juntos para que não se crie uma imagem falsa sobre o *self*. Por meio da relação com os outros é que o ser humano consegue descobrir-se cada vez mais e quando compara a sua própria existência tem a tendência de refletir melhor sobre a sua vida, sendo essencial proceder a uma reflexão profunda sobre si.

A construção da identidade pessoal envolve a capacidade de se colocar na situação do outro e compreender diferentes situações e pontos de vista. Essa capacidade é estimulada pela narrativa, pois, como afirma Carlos João Correia em seu livro *"Sentimento de Si e Identidade Pessoal"*, ao se colocar no lugar do outro, o ser humano pode imaginar cenários possíveis e não

apenas educar-se, mas também desenvolver sua sensibilidade para evitar escolhas complexas e problemáticas no futuro (CORREIA, 2012, p. 105).

Algumas situações podem acontecer quando os seres humanos na construção da sua identidade manifestam o seu apoio ou aproximação a diferentes grupos que influenciam os seus compromissos morais e espirituais, mas isso não é suficiente para definir a identidade pessoal, mesmo que cada ser humano escolha pertencer a grupos anarquistas ou religiosos. Mas, há casos em que se pode pensar na identidade a partir do ponto de vista da pertença a uma nação ou tradição.

Esse pensamento também é manifestado por Taylor na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, quando descreve que a identidade do ser humano pode ser definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte que o ajudam descobrir o que é bom ou valioso, as causas a abraçar e saber aquilo a que não faz bem opor-se na construção de identidade. Isso resulta do horizonte dentro do qual cada ser humano, nesse processo, possui a capacidade de tomar uma posição (TAYLOR, 1989, p. 27; 2005, p. 44).

A construção de identidade envolve muitas situações e valores, o certo e o errado, o bem e o mal, que cada ser humano deve conhecer por meio do diálogo que mantém com os outros na sociedade, mas, contudo, esses diálogos podem ser prejudiciais quando o errado se torna o certo para um grupo de pessoas que querem exaltar isso como estandarte de liberdade, sendo um dos exemplos o ódio pelos outros por serem diferentes, como acontece no caso do racismo[32] e da xenofobia. Cada ser humano tem de ter a autonomia de filtrar essas influências negativas para que possa construir a sua identidade com bases sólidas naquilo que ele acredita, em conformidade com a salvaguarda da vida do outro e de si próprio.

Segundo Correia, a identidade narrativa é o meio pelo qual o ser humano pode encontrar seu propósito na vida, pois ela possibilita que cada indivíduo se reconheça progressivamente como pessoa e como um ser único, sem cair na ideia de que a identidade pessoal é apenas uma

[32] Para entender a história do racismo, é importante conhecer as obras de autores que analisam o fenómeno de forma crítica e profunda. Uma dessas obras é o livro de Carlos Moore, intitulado *Racismo e Sociedade: Novas bases epistemológicas para a compreensão do Racismo na História*, de 2007. Neste livro, Moore apresenta uma perspetiva histórica e sociológica sobre as origens, as formas e as consequências do racismo nas sociedades humanas. Ele também propõe uma nova abordagem epistemológica para estudar o racismo, baseada na noção de matriz racial, que considera as relações de poder, de classe e de cultura entre os grupos raciais.
Benjamin Issac (2004) é um pensador que discute essa questão do racismo em sua obra *The invention of Racism in Classical Antiquity***.** Nesse livro, ele analisa como o racismo surgiu e se desenvolveu na antiguidade clássica, abordando as origens, as formas e as consequências desse fenómeno social.

narrativa e de que esta é somente um resumo de eventos biológicos que ocorrem na existência individual (CORREIA, 2012, p. 100).

Esse pensamento pode existir para uma discussão mais acirrada sobre os problemas levantados quanto ao facto de a narração ser verdadeiramente uma identidade pessoal. A resolução é a construção que o ser humano faz de si ao longo da sua existência, já que as mudanças e influências que recebe fazem dele não apenas um ser com história, mas capaz de narrar para si quando faz uma autoavaliação ou quando dialoga com os outros.

Segundo Taylor, em sua obra *A Ética da Autenticidade*, o problema da identidade e da autenticidade envolve uma nova dimensão na política de reconhecimento igualitário, que se manifesta na busca pela afirmação da singularidade de cada indivíduo ou grupo frente às imposições e distorções impostas pelos outros ao longo da história (TAYLOR, 2009, p. 61). Essa noção de autenticidade expressa o desejo de se libertar das normas e valores que não correspondem à própria identidade e de se realizar plenamente como sujeito ou coletividade.

Nas sociedades contemporâneas assiste-se a um debate maior sobre as políticas de reconhecimento e de afirmação de uma identidade. Neste ponto, Soraya Nour Sckell, no seu artigo "Identidade: de Freud às Teorias Contemporâneas do Reconhecimento", reconhece que o universalismo, que tem como valor a dignidade, tem o intuito de manifestar a igualdade dos direitos cívicos, bem como a igualdade na esfera socioeconómica. Neste sentido, a política da diferença compactua também com esse fundamentalismo universal, visto que cada ser humano tem o direito de ser reconhecido pela sua identidade única. Este pensamento carece de alguns esclarecimentos, pois, na medida em que a política da igual dignidade procura a universalização dos direitos, a política da diferença pede o reconhecimento da identidade única da pessoa ou de um grupo e esta distinção foi muitas vezes ignorada ou assimilada devido a uma identidade dominante (NOUR, 2018, p. 59).

Quando se tem uma identidade dominante que procura a exclusão dos outros dentro da sociedade, estabelece-se uma política de ódio para com os outros e um sentimento de exclusão ou de morte; a história apresentou como os seres humanos podem ir longe demais para alcançarem os seus objetivos, promovendo holocaustos e genocídios que não se enquadram nas regras das sociedades estabelecidas por leis positivas de negação de maldades.

A democracia é um fator que pode contribuir para o debate sobre a valorização das diferenças culturais e de género. Essa é a tese defendida por Taylor em *A Ética da Autenticidade*, onde ele afirma que a democracia promove uma política de respeito igualitário, que se manifesta

de diversas formas ao longo da história e que, recentemente, se expressa como uma demanda por igualdade de status entre as culturas e os géneros (TAYLOR, 2009, p. 58).

A identidade pessoal narrativa é uma forma de defender o ser humano, as culturas e os géneros que foram marginalizados e desvalorizados por uma sociedade dominada por um grupo hegemónico que impunha suas normas e valores. Essa dominação contou com a cumplicidade de muitos que se sentiam no direito e no dever de excluir os outros por suas diferenças. A construção da identidade pessoal narrativa busca resgatar a dignidade e o reconhecimento desses sujeitos que foram silenciados e invisibilizados ao longo da história.

## 2.2 -A Manifestação da Linguagem na Política do Reconhecimento[33]

A identidade pessoal é construída, em grande parte, pela narrativa que cada um faz de si mesmo. Essa narrativa expressa a autenticidade do ser humano, ou seja, o que ele realmente é e não o que os outros esperam que ele seja. Nesse sentido, a busca pela identidade pessoal é também uma busca pela dignidade[34], que significa reconhecer e afirmar o próprio valor. A dignidade, que já foi entendida como honra em outros tempos, é um direito fundamental de todo ser humano.

A identidade de cada pessoa é construída a partir do reconhecimento do seu próprio valor e da sua singularidade. Porém, muitas vezes, a linguagem é usada para rotular e desqualificar grupos sociais, baseando-se em estereótipos e preconceitos. Isso gera uma contradição entre a aceitação da diversidade e a discriminação de certas minorias na sociedade.

As disputas de diversos grupos dentro da sociedade podem ser classificadas como inofensivas quando envolvem o respeito mútuo e discussões no sentido de resolver essas disputas. Estes grupos podem ser partidários, religiosos, associações, etc. Mas quando são usados para a exclusão de certas pessoas dentro de uma comunidade, por meio de racismos, xenofobia, negação dos direitos das mulheres, negação da felicidade a certas pessoas consoante as suas escolhas, essas disputas tornam-se injustas por negarem o reconhecimento do outro.

As sociedades modernas ocidentais foram construídas com base em muitas disputas internas, desde o enclausuramento de diversas pessoas devido à cor da sua pele, à sua escolha religiosa ou por serem estrangeiros, mesmo quando nascidos no seio dessas sociedades. Parece que o diferente se torna um incómodo que precisa ser expurgado da sociedade, por exemplo o holocausto do povo judeu, de ciganos e pessoas com diferentes orientações sexuais durante a Segunda Guerra Mundial ou a limpeza étnica praticada durante a Era dos Descobrimentos.

Alguns grupos dentro das sociedades defendem discursos que negam a existência e o valor do outro. Essas minorias se consideram donas da verdade e usam pseudociências e leis positivas para justificar a exclusão dos que são diferentes. Essa exclusão se manifesta na linguagem, que cria significados que favorecem os discursos fascistas, nazistas, apartheids ou

[33] Muitos aspetos que serão abordados neste capítulo estão na minha dissertação de mestrado intitulada "O Princípio da Política do Reconhecimento em Rousseau segundo Charles Taylor" de 2017.
[34] Sobre a discussão do problema da dignidade em Direito, o artigo de Manuel Carneiro da Frada, "O Conceito de Dignidade da pessoa humana – Um mapa de navegação para o jurista" de 2020, aborda profundamente esse tema.

leis de segregação. Esses discursos contradizem os princípios da democracia moderna, que proclama a igualdade entre todos, mas apenas aceita os que são iguais.

No artigo de Xavier Dijon "Comment Articuler L´Égalite avec L´Identité?", defende que o princípio da igualdade visa reconhecer os direitos inerentes a todo o ser humano, independentemente das suas características pessoais. Por outro lado, o princípio da identidade destaca as diferenças distintivas entre as pessoas. Neste sentido, é perigoso contrapor esses dois valores, pois a prevalência da igualdade sobre a identidade (marxismo), ou da identidade sobre a igualdade (nazismo), tem levado à barbárie (DIJON, 2014, p. 721).

Para Dijon, a fim de superar essa tensão e articular a liberdade de cada um com a igualdade de todos, é preciso reposicionar a problemática, do âmbito económico e político, para o plano familiar, cuja base é a fraternidade. Dijon argumenta que é no casal humano que se origina o vínculo social, como se evidencia nas questões sobre a igualdade da mulher ou o *status* do embrião. Mas também há a necessidade de refletir sobre a contribuição da religião para o pensamento sobre a articulação entre igualdade e identidade (DIJON, 2014, p. 721).

Demonstro que existe uma certa relação entre a identidade pessoal, a cultura e as instituições sociais. Segundo Denilson Luís Werle na sua tese *Lutas por Reconhecimento e justificação da normatividade: Rawls, Taylor e Habermas*, essa relação pode ser de dois tipos: instrumental ou reflexiva. A relação instrumental é aquela em que o indivíduo depende da comunidade para se afirmar como um ser substantivo. A relação reflexiva é aquela em que o indivíduo reconhece a diversidade entre a sua identidade e a da sua comunidade, buscando uma reconciliação que deve ser constantemente revisada. Werle afirma que essa relação é influenciada pelos discursos que circulam na sociedade, pois eles podem criar preconceitos contra certos grupos e afetar a construção da identidade de um povo ou de pessoas (WERLE, 2004, p. 52).

As diferenças existentes entre o indivíduo e a comunidade podem ser diversas; o ser humano não pode ser fechado dentro de uma comunidade e limitado a pensar de uma determinada forma. A pessoa constrói a sua identidade com base nas diversas influências que vai adquirindo ao longo da sua existência. Portanto, é normal que as interrogações levantadas por cada um ao aperceber-se que as suas influências são diferentes das da sociedade em que está inserido ou que a sociedade tenta incutir nele um certo pensamento que não se enquadra na pessoa que quer ser, ajude nesta revisão de princípios que podem melhorar a autenticidade do ser humano e garantir que continua a ser único.

Alguns discursos podem surgir para que sejam revistas as formas que certos significados assumem no seio da sociedade. Destaca-se a este propósito o problema do reconhecimento, que levanta questões do multiculturalismo dentro das diversas comunidades, que manifestam a imperiosidade de certos grupos de serem reconhecidos. Taylor desenvolve essas ideias no seu livro *Multiculturalismo,* quando defende a obrigação social de reconhecer certos grupos, que se encontra no cerne de alguns princípios da política contemporânea encontrados em diversas formas de grupos que se apresentam como minorias ou subalternos, como nas manifestações do feminismos, da luta pelos direitos civis americanos e sul africanos na era do Apartheid, e nos grupos que se manifestam pelo fim do racismo em diferentes países do mundo (TAYLOR, 1998, p. 45).

O discurso sobre o problema do reconhecimento não é novo. Quando Axel Honneth procurou apresentar a definição deste termo no *Dicionário de Ética e Filosofia*, encontrou certos indicadores que, na Era Antiga, em certas comunidades gregas, existia a ideia de que os indivíduos apenas teriam uma vida boa se conseguissem despertar o apreço dentro da *polis*. É em esse despertar que residiria o reconhecimento da pessoa dentro da cidade e esse reconhecimento está a ser exigido para todos, principalmente para certos grupos que foram esquecidos ao longo da história da humanidade (HONNETH, 2003, p. 473-478).

Por mais que existam certas manifestações em determinadas sociedades antigas sobre o problema do reconhecimento, a discussão atual é bastante diferente, através da construção do seu significado, que certos pensadores apresentam em defesas de determinados grupos dentro de diversas sociedades.

Em vez de definir ou analisar a origem do conceito de reconhecimento, Taylor ilustra o seu significado com exemplos de programas políticos que expressam essa noção em suas propostas ou ideologias. Essa abordagem é corroborada por Carlos David Carneiro, que no artigo "Justiça Política entre a Igualdade e a Diferença: Explorando a Política do Reconhecimento de Charles Taylor", mostra como o reconhecimento é reivindicado por diversos sujeitos e grupos, tais como nacionalistas, religiosos, minorias étnicas, feministas e antirracistas, que usam esse conceito para defender os seus ideais (CARNEIRO, 2015, p. 178).

Em nossos tempos, as questões sociais são debatidas por meio de diferentes expressões, sobretudo a educação, que é um instrumento essencial para transformar as narrativas dominantes na sociedade. É preciso reconhecer que os grupos políticos que se apropriam dessas questões podem dar-lhes um sentido completamente distinto, se os defensores dos valores que defendo

não assumirem a luta pelas causas justas como próprias, ou seja, como uma forma de identificação coletiva e de aproximação.

O direito à educação é um direito que consta na maior parte das constituições dos diversos países existentes. Segundo Fernando Rey Martínez, em seu artigo "Pandemia Y Sistema Educativo", esse direito é reconhecido formalmente na maioria dos textos constitucionais e no Direito internacional dos direitos humanos. Além disso, a sua fundamentação, do ponto de vista material ou de conteúdo, remete à sua conexão radical com a dignidade humana, é claro, e com a cláusula do Estado social e democrático de Direito. A educação está relacionada, de facto, e ao mesmo tempo, com a liberdade e o Estado de Direito, a igualdade e o Estado social e a democracia. No entanto, o direito constitucional à educação é um direito fundamental com um conteúdo aberto no tempo que foi se expandindo (MARTÍNEZ, 2020, p. 02-03).

Para Martínez, o direito à educação não compreende apenas, como talvez se pudesse pensar de modo intuitivo, mas superficial, o direito a um certo nível de instrução durante uma série de anos, inclusive de qualidade e com as prestações conexas antes mencionadas, ou outras, mas também exige que essa educação seja "inclusiva", com toda a complexidade e densidade de significados que isso implica. Educação inclusiva e de qualidade são, na verdade, dois lados da mesma moeda. Sem inclusão não pode haver qualidade, mas apenas elitismo e segregação. Sem qualidade não pode haver inclusão, mas somente paternalismo e populismo escolar (MARTÍNEZ, 2020, p. 02-03).

Por isso que o reconhecimento de certas pautas sociais depende muitas vezes dos interesses dos partidos políticos, que podem mudar conforme os tempos. Isso não apenas prejudica o verdadeiro sentido do reconhecimento, como também gera um problema social e político-partidário. Algumas pessoas se opõem à existência de partidos, por considerá-los representantes de um espectro ideológico específico (Esquerda, Direita, Centro, Extremos). Por isso, é preciso uma educação social que permita definir essas pautas desde a base da sociedade, para que elas não fiquem restritas aos programas políticos. Caso contrário, muitas pessoas continuarão a ser excluídas e estigmatizadas.

O reconhecimento é um tema importante na educação, pois ajuda as pessoas a questionarem preconceitos e estereótipos que negam ou ignoram certas identidades. Esses preconceitos e estereótipos são sustentados por discursos que se baseiam em visões equivocadas sobre o que é o bem comum. Para Charles Taylor no seu livro *Multiculturalismo*, demonstra que o reconhecimento, por sua vez, está ligado à identidade pessoal, que é a forma como cada pessoa

se define e se diferencia das demais, de acordo com suas características essenciais (TAYLOR, 1998, p. 45).

Segundo Taylor, a identidade pessoal narrativa é o resultado de diversas experiências que o ser humano vive ao longo da sua vida e que podem ser influenciadas por diferentes fontes, internas ou externas à comunidade. A construção da identidade pessoal envolve a relação do *self* com os outros, pois os indivíduos estão inseridos em uma sociedade. No entanto, a identidade também pode ser moldada, em parte, pelo reconhecimento e, em alguns casos, esse reconhecimento pode ser tão negativo, que se revela como inadequado por expressar uma ideia totalmente distinta da forma que o ser humano se apresenta para o mundo (TAYLOR, 1998, p. 53).

A importância do outro na construção da identidade pessoal é, para Taylor, a sua capacidade de demonstrar que a sua descoberta acontece por meio de uma negociação entre o "eu" e "outro". Desta negociação devem fazer parte dois aspetos: por um lado, ela deve ser aberta e incluir a influência dos outros e, por outro lado, deve ser feita através da interiorização dos princípios básicos que cada ser humano manifesta. É neste sentido que, quando se trata do problema do reconhecimento, existe um certo ideal de identidade que deve ser nutrido, sem, contudo, esquecer as relações dialógicas que se estabelecem com os outros (TAYLOR, 1998, p. 53).

Compreendo que o ser humano é um ser social e a sua identidade depende da interação com os outros. Porém, nem todos os outros contribuem positivamente para essa interação, pois alguns podem rejeitar ou desvalorizar as diferenças que enriquecem a diversidade humana. Nesse sentido, é preciso saber escolher quem são os outros que podem influenciar a construção do *self* de forma autêntica e respeitosa. Além disso, é importante destacar que o outro também se transforma em contato com o eu, e que o diálogo é essencial para esse processo de crescimento mútuo e para a construção de uma identidade narrativa.

Para que o ser humano não dependa apenas do reconhecimento do outro, é necessário que tenha noção de quem é na realidade, ao superar algumas coisas que aprendeu ao longo do tempo na convivência com os outros. O tipo de sociedade em que cada um está inserido pode variar, mas alguns problemas podem manifestar-se de uma mesma forma, como a direção tomada por algumas pessoas, que traduz as suas ideias como verdades universais, levando-as a acreditar que todos aqueles que não as conseguem interpretar podem ser encarados como diferentes e recusando-lhes o reconhecimento.

Segundo Taylor, em sua obra *A Ética da Autenticidade*, a formação da identidade e do reconhecimento envolve duas dimensões: a social e a privada. A dimensão social se refere à maneira como nos relacionamos com os outros e como somos reconhecidos por eles. A dimensão privada se refere à nossa busca por autenticidade e sentido pessoal. Essas duas dimensões estão interligadas, pois a nossa identidade depende tanto do reconhecimento externo quanto do interno. Que pode ser apresentada de seguinte forma: (TAYLOR, 2009, p. 60-61).

**a)** A formação da identidade no âmbito privado envolve a busca por uma originalidade que, ao mesmo tempo, é vulnerável ao reconhecimento ou à rejeição dos outros, especialmente daqueles que consideramos mais significativos. Taylor argumenta que, em uma cultura de autenticidade, as relações interpessoais assumem um valor maior nas sociedades, pois são fundamentais para a afirmação e a construção da identidade pessoal. Nesse sentido, algumas relações amorosas se destacam, pois exercem uma forte influência na maneira como nos percebemos e nos expressamos.

**b)** Quando se alastra o entendimento da identidade pessoal ao nível social, é importante considerar que ela se forma por meio de um diálogo que é aberto, mas que não se transforma por causa do discurso social que é apresentado como certo para determinada sociedade. Esse entendimento mais social da identidade traduz-se na política de reconhecimento da igualdade que se deve elevar para enquadrar certos objetivos, não apenas pessoais, mas também das comunidades, e que se manifesta como uma particularidade de algumas sociedades democráticas salutares ou em construção. Quando se recusa o reconhecimento, pode ocorrer uma certa perturbação dentro do grupo social. Tal acontece quando se rotulam os indivíduos com certas características depreciativas ou inferiorizantes, que, através dos mais diversos preconceitos, podem deformar a maneira como o grupo se interpreta ou salientar que determinada pessoa não se enquadra nos padrões pré-estabelecidos.

Esta conceção da construção da identidade em dois níveis sublinha uma vez mais que o ser humano não nasce definido, podem surgir diversas influências importantes que o moldam e transformam durante a sua existência. Não obstante, o indivíduo pode, em certas etapas, necessitar de um certo grau de reconhecimento, porque este processo acontece no meio social, simultaneamente consigo próprio e com os outros.

O problema da identidade e da autenticidade envolve a questão da política do reconhecimento da igualdade, que é um aspeto central do pensamento de Taylor. Segundo ele, a autenticidade depende da forma como lidamos com as influências que os outros exercem sobre

o nosso *self*, podendo elas serem positivas ou negativas para o nosso desenvolvimento pessoal e social (TAYLOR, 2009, p. 61).

A linguagem, como construção social, está na base do problema da autenticidade, da política de reconhecimento e da identidade. Ela envolve tanto as ações dialógicas que os indivíduos estabelecem entre si, quanto a construção de ideais sociais para a defesa da dignidade de um determinado grupo. A forma como a linguagem é usada na sociedade pode variar conforme cada um busca expressar as diferentes significações simbólicas na formação de sociedades mais ou menos justas, de acordo com a perceção que têm da relação entre o *"eu"* e o *"outro".*

As diferentes perceções do outro envolvem não apenas o reconhecimento da igualdade, mas também da singularidade de cada ser humano. Nesse sentido, as leis existentes devem buscar garantir os direitos e deveres de todos os cidadãos, sem discriminação ou privilégio. A política da diferença, por sua vez, pode oferecer uma alternativa para lidar com os desafios sociais que envolvem a diversidade e a inclusão. Assim, os seres humanos podem aspirar a um reconhecimento que não limite a liberdade alheia, nem exalte a superioridade individual, mas que respeite e valorize as especificidades de cada um.

No comentário que Susan Wolf apresenta sobre a obra de Taylor, *Multiculturalismo*, sobre a questão da "Política do Reconhecimento", destaca certos pormenores que transformam certas ações em formas graves de injustiça dentro das sociedades de direito, livres e democráticas, e que esses problemas se transformam nos erros do reconhecimento eternos, que se traduzem na vida dos seres humanos ou de certas culturas quando são postas de lado, como certas afirmações que negam por completo certos contributos dessas culturas para todos os seres humanos (WOLF, 1998, p. 103).

Para Wolf, mesmo que não seja um conhecimento universal, deve ser válido pelo menos para aquela cultura e aprender um pouco antes de negar, mas, contudo, esses conhecimentos devem ser tão positivos que não põem em risco a dignidade das pessoas. Neste sentido, Wolf desenvolve a ideia de que deve existir uma forma necessária de emendar as injustiças praticadas pelas diversas sociedades, mas que isso não seja apenas dependente da ideia ou da validação desta ideia que as culturas apresentadas por diversos povos são diferentes e que os níveis de valores também são diferentes para todos aqueles que não fazem parte dela (WOLF, 1998, p. 103).

A valorização de diferentes culturas é uma questão complexa, que envolve a compreensão da diversidade humana. O ser humano é um animal racional e simbólico, que interpreta a

realidade e atribui significados de acordo com o seu contexto histórico e social. As sociedades se desenvolveram de formas distintas, adaptando-se aos seus desafios e necessidades. Isso não significa que uma sociedade seja superior ou inferior a outra, mas que elas possuem soluções próprias para os seus problemas. Os valores que fundamentam as diversas culturas também são variáveis, dependendo da sua dimensão material e formal.

A discussão não deveria ser encerrada ao exaltar uma certa cultura e lançar a outra para o esquecimento, com justificativas que podem ser conectadas com desprezo pelo outro. Existe a necessidade de entender e retirar as boas práticas culturais que podem engrandecer cada sociedade, principalmente quando o respeito pela dignidade humana é garantido.

Neste processo, Taylor argumenta em *A Ética da Autenticidade*, que o reconhecimento correto entre os seres humanos e de diferentes culturas é essencial para a construção de identidade dos mesmos. Caso contrário, pode haver um sentimento de ressentimento que se perpetua por gerações. A identidade se forma por meio da narrativa e da linguagem, e o sujeito deve buscar um reconhecimento adequado nas interações dialógicas que estabelece com os outros. Essas interações podem envolver concordâncias ou conflitos, que podem ajudar a aprimorar ou questionar certos aspetos da identidade (TAYLOR, 2009, p. 57).

Segundo Charles Taylor, em sua obra *Multiculturalismo*, analisa como o reconhecimento incorreto pode gerar sentimentos de ressentimento em certos grupos sociais que se sentem desrespeitados por outros mais poderosos. Essa situação pode afetar negativamente a autoestima e a identidade desses grupos, que passam a se ver com inferioridade e desprezo. Taylor não defende que todas as práticas culturais sejam reconhecidas igualmente, mas que haja um respeito mútuo entre as diferenças e que isso seja uma condição essencial para a convivência democrática (TAYLOR, 1998, p. 46).

O respeito mútuo entre as pessoas é essencial para a convivência pacífica e harmoniosa nas sociedades. Não se deve tentar anular ou desqualificar alguém por ter opiniões, crenças ou identidades diferentes das nossas. O respeito é um valor que beneficia a todos, pois estabelece limites e direitos para a expressão e a construção de cada indivíduo. Dentro da sociedade, que se baseia em um contrato social, a vontade da maioria não pode ignorar ou violar as diferenças individuais, pois elas são a garantia de que os princípios de dignidade e liberdade sejam preservados.

A ideia sobre o respeito entre todos os existentes, é confirmada por Taylor na sua obra *A Era Secular*, quando nota que todos os seres humanos necessitam de reconhecimento para suster

a sua identidade que foi formada por diversos processos e influências por meio da linguagem. As influências podem acontecer através das relações que cada um mantém com os outros-importantes, suas afiliações políticas ou religiosas, livros e filmes com que cada um entra em contacto, os autores podem apresentar um modo de vida que muda por completo certas pessoas (TAYLOR, 2012, p. 149).

Por isso que para Taylor, essas influências que o ser humano recebe através das relações dialógicas com o ambiente à sua volta, podem ser completamente rígidas, rudes e refreadas, mas, contudo, nota que não são íntimas, por não serem totalizadoras e que podem apresentar por completo uma versão única e imutável do ser humano, porque o ser humano deve possuir uma segurança, ser capaz de se afirmar e se manifestar perante o mundo, autarcia e, principalmente, uma característica fundamental para a construção da identidade que é a autonomia que todo ser humano precisa ter para que quando o reconhecimento seja alcançado, ele deve ter a capacidade de o transcender, e não viver apenas em função disso, procurar novos horizontes e desafios para a consolidação de sua identidade pessoal (TAYLOR, 2012, p. 149).

Essas ideias apresentadas por Taylor na obra *Multiculturalismo*, sobre a política do reconhecimento, foram baseadas em Rousseau, além de apresentar a ideia do surgimento da sociedade por meio de um pacto social, houve também a necessidade de apresentar uma crítica sobre o problema da honra e a sua hierarquia. É neste sentido que Taylor identifica as origens das ideias do discurso da modernidade sobre a autenticidade e principalmente sobre o reconhecimento universal que ele identifica como uma fonte de saúde social (TAYLOR, 1998, p. 55-62).

Essa saúde social que a política de reconhecimento apresenta ser a fonte, acontece quando o ser humano busca reconhecer as diferenças existentes entre todos e consegue defender a liberdade que cada um tem em construir a sua própria identidade com base nas escolhas conscientes. Por mais que existam as leis que defendam todos os seres humanos como iguais e semelhantes perante a lei, sabe-se que esse reconhecimento teve um caminho tortuoso e demorado e que o mais importante é demonstrar que cada um é diferente na construção da sua identidade no meio social.

Na tese de Paulo Roberto Monteiro Araújo, *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento,* desenvolve a ideia de que Taylor nota nos escritos de Rousseau uma possibilidade para compreender a relação existente entre a identidade e reconhecimento, na medida que no reconhecimento de igualdade entre os seres humanos dentro de uma sociedade

republicana não existe lugar para a classificação dos indivíduos por meio de uma honra com bases hierárquicas, mas que se precisa manifestar dentro da sociedade uma relação entre todos e que por meio disso cada ser humano se possa construir no espaço social e elaborar a sua autenticidade como pessoa (ARAÚJO, 2003, p. 230-231).

No seu artigo "Igualdade e Proibição de Discriminação: de 1978 a 2018", Fernando Rey Martínez defende que a igualdade jurídica não significa tratar todos os seres humanos de forma idêntica (pois isso ignoraria as suas diferenças e especificidades), nem tão pouco permitir qualquer tipo de diferenciação de tratamento (pois isso anularia o próprio conceito de igualdade). Ele explica que o legislador, ao regular qualquer matéria, estabelece diferentes critérios e condições para os destinatários da norma, de acordo com as suas circunstâncias. Assim, no Direito, tal como na natureza, prevalece a desigualdade de tratamento, não a igualdade. A igualdade é, portanto, uma técnica de controle: é um critério que avalia o grau de desigualdade[35] juridicamente aceitável. Igualdade é razoabilidade da diferença jurídica de tratamento (MARTÍNEZ, 2017, p. 129).

Quando se quer construir uma sociedade igualitária não existe um espaço para honra hierárquica, pode desestabilizar por completo uma sociedade por meio de luta de todos contra todos, porque para Taylor na sua obra *Multiculturalismo*, essa ideia significa que para alguns terem honra, outros devem ser desgraçados e viverem sem ela, manifestarem uma existência de insignificância. Essas lutas podem dificultar o tratamento igual entre todos e o respeito pela construção da identidade na recusa de reconhecer que todos necessitam de respeito e de igual dignidade (TAYLOR, 1998, p. 69).

No pensamento de Martínez, a tradição jurídica ocidental, baseada nas revoluções liberais, estabeleceu a igual capacidade jurídica de todos os cidadãos, ao eliminar os privilégios de nascimento. Nesse contexto, as desigualdades de tratamento na aplicação judicial e

[35] O artigo de José D´Assunção Barros "Igualdade e Diferença: Uma Discussão Conceitual Mediada pelo Contraponto das Desigualdades" de 2018**,** aborda a questão do conceito de desigualdade a partir de uma perspetiva semiótica. Ele examina os significados e as relações históricas entre os conceitos de igualdade, diferença e desigualdade, bem como os deslocamentos que ocorrem entre eles. Além disso, ele explora como algumas obras de ficção distópica, no cinema e na literatura, podem ilustrar as formas de desigualdade presentes nas sociedades reais. Por último, ele introduz o conceito de indiferença, que complementa um quadrado semiótico formado pelos outros três conceitos.
Para José D´Assunção Barros (2005). "Igualdade, Desigualdade e Diferença: em Torno de três Noções". Neste artigo, Barros, discute as três noções de igualdade, desigualdade e diferença, que são fundamentais para a compreensão das relações sociais e políticas na história. Ele analisa como essas noções foram concebidas e aplicadas em diferentes contextos históricos e culturais, e como elas se relacionam com os conceitos de identidade, alteridade, diversidade e cidadania. Barros, defende que é preciso reconhecer a complexidade e a pluralidade das formas de expressão da igualdade, da desigualdade e da diferença, e que é necessário promover o diálogo entre as diferentes perspetivas teóricas e metodológicas que abordam esses temas.

administrativa da norma são vistas como especialmente repugnantes e devem ser interpretadas de forma restrita. As leis devem ser aplicadas sem distinção de pessoas. A igualdade perante a lei ou na aplicação (judicial e administrativa) do Direito busca garantir a identidade (ou a menor desigualdade possível) jurídica de tratamento (MARTÍNEZ, 2017, p. 131).

Posso afirmar que os seres humanos são capazes de criar certos termos por meio da linguagem e atribuírem neles um significado para criar diferença entre os outros. Essa capacidade simbólica manifesta-se na medida de elaboração de diferenças sociais para uma maior glorificação dos seus feitos ou a negação da manifestação dos outros. Na construção do significado de honra, pode variar desde os cargos que alguns ocupam até a negação de respeito sobre certas pessoas ou grupos dentro de uma comunidade política e social.

Contudo, é necessário ver com Taylor sobre um modo da política do reconhecimento que enaltece as capacidades humanas e que inclui uma igualdade entre todos, que ele designa de uma igualdade homogeneizante. Mas tudo isso apenas acontece quando se combina a liberdade igualitária por meio de uma política de diferença (TAYLOR, 1998, p. 71).

Pode existir um certo problema nesse processo de homogeneizar todos os indivíduos dentro das sociedades e que pode aumentar uma certa alienação da minoria e transbordar o ressentimento. Quando esse processo acontece, algumas iniciativas políticas apressam-se em dar respostas que para Taylor na obra *A Era Secular*, consiste em apresentar planos para a eliminação da pobreza, assimilar os índios (indígenas), ou a remoção de certas pessoas que vivem um modo de vida completamente diferente em regiões que são consideradas em declínio para implementar um novo estilo de vida urbana onde muitas vezes as pessoas estão acostumadas com a vida rural (TAYLOR, 2005, p. 145).

Os discursos usados para a resolução de certos problemas da sociedade podem ser diversos e muitas vezes não consultam as populações por ela afetadas diretamente. Existe a necessidade de ver todos como pertencentes a uma mesma sociedade com os mesmos direitos, e que não pode existir um grupo que decida sobre a vida dos outros sem haver ao menos um certo consentimento. Neste caso, Taylor propõe uma saída quando discursa sobre a superação desta alienação por meio de uma liberdade absoluta, que consiste em incluir todos os grupos excluídos no debate público, para que participem por completo em todas as decisões e não se pode duvidar das suas capacidades de perceção (TAYLOR, 2005, p. 145).

Essa é uma ideia fundamental dentro da sociedade que se pode confirmar também no artigo de Igor Alexandre Pinheiro Monteiro “A Política de Reconhecimento de Charles Taylor”,

quando nota com os estudos de Taylor, que essa proposta de uma política de reconhecimento recebe críticas pelos ideólogos liberalistas de igualdade por eles acreditarem que isso consiste na relativização dos direitos individuais e que talvez a solução não passa nesse caminho. O que Taylor propõe na verdade é uma defesa das liberdades fundamentais, que devem ser garantidas por todos e devem ser sempre invioláveis, e que as únicas exceções devem consistir nos grupos que apresentam um modo de vida completamente diferenciado que pode pôr em causa a dignidade da pessoa humana. Uma das grandes diferenças do que Taylor propõe é pensar num liberalismo que vê a diversidade como um modo de vida que precisa ser respeitado (MONTEIRO, 2014, p. 121-122).

Portanto, com as ideias de Taylor, se pode notar que ele defende a importância das diferenças culturais para o desenvolvimento das sociedades modernas. Segundo ele, essas diferenças contribuem para atribuir uma igual dignidade e respeito a todos os grupos e indivíduos, o que é o objetivo da política de reconhecimento. Essa política não se baseia apenas na igualdade formal, mas também na valorização das especificidades de cada um.

Além disso, Taylor argumenta que o reconhecimento das diferenças culturais é essencial para a formação da identidade dos indivíduos e dos grupos. Ele afirma que a identidade não é algo fixo ou dado, mas sim construído a partir das relações sociais e do diálogo com os outros. Nesse sentido, o reconhecimento é uma forma de validar e fortalecer a identidade, enquanto a falta de reconhecimento ou o desrespeito podem gerar danos morais e psicológicos. Portanto, a política de reconhecimento visa promover uma sociedade mais justa e democrática, onde todos possam expressar livremente suas diferenças e participar ativamente da vida pública.

## 2.3 – O Processamento da Linguagem com as Fontes Morais no Multiculturalismo e o Problema da Justiça

Os seres humanos, durante o processo da construção de suas identidades, adquirem diversas capacidades e descobrem diversos limites para uma convivência saudável dentro da sociedade. Mas, os limites existentes não procuram destruir a convivência social com os outros por meio de leis, compostos de direitos e deveres, e principalmente de valores que todas as sociedades possuem e buscam apresentar para os seus cidadãos como os ideais a serem seguidos.

A construção de certos valores é formada por meio de tradições que existem desde a constituição das sociedades e que podem mudar ao longo dos tempos com a evolução social, quando trazem à tona certas discussões sobre a identidade pessoal e comunitária. As pessoas embora pertençam a uma determinada sociedade, recebem certas influências externas que podem mudar a forma como elas observam a realidade à sua volta.

A modernidade[36] ocidental, segundo Taylor em *Imaginários Sociais Modernos*, tem uma nova ordem moral que a diferencia das sociedades anteriores. Essa ordem não nasceu por acaso, mas foi criada por intelectuais que moldaram o imaginário social de vários grupos e se espalharam pelo mundo. Porém, nem todos aceitam ou entendem essa ordem, pois há outras formas de organização social. Isso mostra o desafio de reconhecer a diversidade e a relatividade das culturas (TAYLOR, 2010, p. 12).

A linguagem é um recurso fundamental na construção da identidade pessoal, pois expressa a forma como cada ser humano se relaciona consigo mesmo e com os outros. A identidade pessoal narrativa, em especial, depende da linguagem para dar sentido à realidade existencial de cada um. Embora as nossas fontes morais sejam influenciadas por valores pré-existentes, ou seja, estabelecidos pela sociedade antes de nascermos, como o certo e o errado, o permitido e o proibido, que têm implicações legais e sociais, isso não significa que sejamos meros produtos de um pacto social. Podemos pensar e agir de forma crítica e autónoma, usando a linguagem como instrumento de reflexão e transformação.

Taylor, na sua obra *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity*, procura manifestar a necessidade que se deve ter para examinar certas linguagens subjacentes que

[36] No livro *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* de 1991, Anthony Giddens propõe uma nova conceção de modernidade. Segundo ele, a modernidade tardia se distingue por um aumento da reflexividade, da individualização e da incerteza, que têm impactos tanto nas instituições sociais quanto nos projetos de vida dos indivíduos.

apresentam ser mais ricas e que se alicerçam alguns sentidos de certas obrigações morais que o ser humano reconhece bem dentro da sociedade, que podem ter os seus panos de fundo na natureza ou na situação espiritual em que se fundamentam algumas das intuições morais e espirituais das sociedades modernas. Essa busca é para a compreensão de como essas intuições influenciam a vida de cada ser humano dentro da sociedade mesmo pensando em sua autonomia e liberdade na construção da sua identidade pessoal (TAYLOR, 1989, p. 04; 2005, p. 16).

As reflexões sobre as intuições morais fazem parte de um elemento essencial de resgate principalmente de certos valores que se perdem ao longo dos tempos. Para Taylor, esse é um dos problemas que a filosofia contemporânea tem posto de parte, e deixa de aprofundar essa dimensão da consciência do ser humano e que se junta aos problemas das crenças morais, e que não se pode pensar que seja descartável ou algo confuso e irrelevante dentro das dimensões sociais (TAYLOR, 1989, p. 04; 2005, p. 16).

As intuições morais são elementos fundamentais para a construção das identidades pessoais, elas constituem uma forma de saber com base no conhecimento adquirido sobre o certo e o errado dentro de uma determinada sociedade, ao saber que certos valores podem ser descartados em algumas sociedades por não serem mais aceites, ou por não fazerem parte de sua cultura. Essa interpretação é baseada quando se pensa o ser humano como racional e simbólico, a sua interpretação da realidade depende muito de como ele vê e a sua atribuição de significados.

Segundo Taylor, em sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, a vida cultural do ser humano, as suas auto-compreensões e as perspectivas morais estão inseridas em uma realidade que é afetada pelos grandes eventos históricos, sociais e políticos que podem influenciar a construção de identidade e valores. Esses eventos se manifestam ao redor do ser humano com implicações e desafios, mas também com oportunidades de explorar novas possibilidades que se abrem para todos (TAYLOR, 1989, p. 393; 2005, p. 503).

A ética é um tema que merece uma análise cuidadosa na sociedade, pois envolve o uso da razão para avaliar questões morais. Segundo James Rachels, em sua obra *Elementos de Filosofia Moral*, uma verdade ética é aquela que se baseia em argumentos racionais, e não em preferências ou opiniões pessoais. Assim, a resposta correta para um dilema moral é aquela que tem o apoio das melhores razões (RACHELS, 2012, p. 67).

Segundo Rachels, não basta desejar que algo seja bom ou mau para que isso se torne verdade, pois isso pode ser apenas uma forma de tentar influenciar a razão a favor ou contra algo. Aqui se encontra a razão da falibilidade humana, ou seja, a possibilidade de nos enganarmos

sobre o que é bom ou mau, porque podemos estar equivocados sobre o que a razão recomenda. A razão é independente das nossas opiniões e desejos (RACHELS, 2012, p. 67).

O ser humano, durante a construção da sua identidade, pode tomar certas decisões com base nas suas intuições e cometer erros grotescos por pensar que foram tomadas decisões corretas que podem condicionar a sua vida durante muito tempo e mudar a direção da sua narrativa. Um dos problemas que podem surgir durante o diálogo entre os seres humanos de outras sociedades é o tipo de linguagem que pode ser usada para entender em que perspetiva o certo é o certo e o errado é o errado naquela sociedade, que deve ser fundamentada por meio da tradução.

Mas existe todo um contexto para certas teorias éticas serem aceites e aplicadas numa determinada sociedade, os seres humanos são únicos e diversos com base nas suas identidades pessoais, mas as influências de certos meios em que viveu podem mostrar direções diversas para a solidificação de sua estrutura identitária. Por mais que não se aprofundem diversas teorias sobre a ética, é necessário salientar que elas também são baseadas pelas diversas verdades racionais e que as suas aplicabilidades na realidade muitas vezes dependem mais de certas escolhas durante a existência.

Quando se aprofunda sobre as teorias éticas, Pedro Galvão, na sua obra *Do Ponto de Vista do Universo: Um Estudo sobre a Racionalidade da Ética Consequencialista,* demonstra que a simples existência de implicações práticas contra-intuitivas não garantem uma refutação da teoria que as produz, porque a conformidade com as intuições morais não deixa de ser um critério importante para avaliar teorias éticas. Neste sentido, se uma teoria ética apoia as intuições morais, ao ponto de as explicar ou sistematizar, vai constituir uma razão para serem aceites. Ele ainda reforça a ideia de que, se uma teoria ética tiver implicações que colidam com as intuições morais que são extremamente fortes e que são amplamente partilhadas, vai constituir pelo menos algumas circunstâncias, uma razão para serem rejeitadas (GALVÃO, 2008, p. 51).

As teorias de éticas que podem ser aplicadas dentro da sociedade dependem muito de cada indivíduo, principalmente se não prejudica a vida do outro. Com base nos estudos de Taylor, Paulo Roberto Monteiro Araújo, na sua tese *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, manifesta a ideia de que existe uma certa ligação entre o *eu* (*self*) e as suas fontes morais, por serem relevantes para compreender as ações dos indivíduos no espaço público. É necessário ainda salientar, se não existisse essa ligação, o agente humano perderia o seu horizonte de significado para poder agir moralmente (ARAÚJO, 2003, p. 187).

Com este pensamento, Araújo, ainda salienta que a identidade do agente apenas pode ser expressa, no caso em que a sua configuração moral esteja articulada de forma qualitativamente distinta de outras configurações, neste caso, pensar, sentir, julgar no âmbito de uma determinada configuração é ter a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao seu alcance (ARAÚJO, 2003, p. 188).

Para Taylor, na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, o que ele denomina de configuração é a incorporação de um conjunto crucial de distinções qualitativas, como ele próprio se refere ao pensar, sentir, julgar na medida que tal configuração funcione sob a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais próximos ao seu alcance. O termo que Taylor usa para designar "superior" possui um sentido mais genérico, que deve consistir na diferença que o ser humano tem em assumir diferentes formas. Essas formas de vida podem ser vistas como maior plenitude, outra maneira de sentir e de agir que podem ser julgadas por mais pura, um modo de sentir ou viver com mais profundidade. Os diferentes estilos de vida que cada ser humano pode abraçar para si como a mais digna de admiração, uma dada exigência como sendo uma afirmação absoluta em oposição as outras que se apresentam como meramente relativas (TAYLOR, 1989, p. 19; 2005, p. 35).

Deve-se ter em mente o que o individuo julga melhor ou moralmente aceite não está simplesmente no âmbito dos seus gostos ou desejos particulares, mas sim na esfera das configurações morais que servem como horizonte significativo para a construção de padrões éticos usados pelos agentes enquanto escolhas morais. No pensamento de Araújo, o indivíduo quando avalia a sua ação, está na realidade a articular significativamente a sua identidade com vista à realização de um bem que lhe permite ser por meio da sua base moral escolhida (ARAÚJO, 2003, p. 188).

Posso afirmar que o sentido de que os seres humanos são capazes de algum tipo de vida superior corresponde aos fundamentos da sua crença em que são objetos adequados de respeito, de que sua vida e integridade são sagradas ou gozam de imunidade e não devem ser atacadas. Nesta ideia, Taylor demostra que isso tem certa consequência e que se pode ser vista como uma conceção daquilo em que consiste essa imunidade que vai evoluir lado a lado com o desenvolvimento de novas configurações que o ser humano adquire ao longo de sua existência. Neste sentido, o facto de ser atribuído uma grande importância aos poderes expressivos (*linguagens*), significa que as noções contemporâneas do que é o respeito da integridade das

pessoas inclui a proteção à sua liberdade de se exprimir e desenvolver as suas próprias opiniões, definir as suas próprias conceções de vida e criar seus próprios planos de vida (TAYLOR, 1989, p. 25; 2005, p. 41).

Taylor, no livro *Philosophy and the human sciences*, desenvolve a ideia de que não se pode afirmar que um ser humano é livre quando se pensa numa perspetiva da auto-realização, se o sujeito é completamente irrealizado, principalmente se o sujeito é inconsciente do seu potencial. Para o ser humano superar isso é necessário que ele se ponha essa questão em realizá-lo e evitar estar estagnado por medo de quebrar alguma norma que a sociedade estabelece e que ele internaliza, mas que não demonstra a sua autenticidade (TAYLOR, 1985, p. 213).

Os seres humanos expressam conceções morais especificas em termos objetivos, porque estão intrinsecamente ligados a elas por meio dos seus sentimentos. É neste sentido que Araújo reafirme a importância dos indivíduos em se interpretarem a si mesmos enquanto processo de articulação significativa dos seus sentimentos, porque é na interpretação que os seres humanos podem compreender o fundamento das suas ações morais ou, ainda, compreender as suas motivações para tomar determinadas posições frente às questões conflituosas que aparecem no espaço público. Deve-se ter em conta que o espaço público é o lugar onde todas as formas possíveis de configurações morais se encontram para poderem debater as questões mais prementes dos indivíduos como agentes políticos (ARAÚJO, 2003, p. 190).

Por isso que para Taylor ser racionalista, como escreve na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, acredita que a razão atinge a sua plenitude no ponto de vista de uma ordem maior, que se pode classificar também como a visão do *Bem*. Quando se analisa a linguagem de dentro ou para fora pode apresentar algumas vezes falhas que se convertem em enganos, como foi anunciada na posição de Platão. Portanto, as fontes morais que os seres humanos têm acesso por meio da razão não estão dentro de cada um, e que podem ser consideradas como algo que está fora, que ele denomina de *Bem*, e que isso altera por completo a compreensão do estado superior que pode ser observado como alguma coisa que acontece no espaço entre os seres humanos e a ordem que constitui o bem (TAYLOR, 1989, p. 123; 2005, p. 165).

Neste pensamento de Taylor, se pode notar que quando ele define a razão substantivamente, deve-se assinalar que uma visão correta da ordem se manifesta como critério de racionalidade, e que esse processo que torna os seres humanos racionais não pode ser descrito como algo que se manifesta entre eles, mas sim como uma ligação com a ordem maior que que

cada ser humano se encontra, porque não é uma questão de internalização de uma capacidade mas sim de conversão (TAYLOR, 1989, p. 123; 2005, p. 165). Que se pode confirmar com a teoria de Cassirer, que o ser humano não é apenas racional, mas também simbólico, que vai encontrar diversas ordens quando interpreta a realidade de diferentes maneiras e pontos de vistas.

O problema da articulação para Luís Lóia no seu artigo "A Exigência do Reconhecimento", procura desenvolver a ideia de que a articulação é precisamente o tornar os sentidos morais e conscientes e refletidos que se possam saber de onde se vem, quem se é e para onde se quer ir, por meio da capacidade discursiva. Neste sentido a articulação permite não apenas a compreensão e a consciencialização dos sentidos morais, mas possibilita, no limite, a construção histórica/narrativa da identidade (LÓIA, 2009, p. 192).

Quando se pensa que os fatores ocorrem para o esclarecimento daquilo que é pensado, é neste sentido que Taylor apresenta o conceito de articulação, por contribuir para a formação da identidade, que por um lado, os fins que orientam a existência não são produtos duma escolha arbitrária e soberana mas o produto de uma auto-interpretação que é contextualizada da situação do ser humano que se apresenta num horizonte sócio-cultural que precede, isso para Lóia, aquilo que dá sentido à existência são os conteúdos substanciais que tecem a história própria de cada um e estes conteúdos já estão inscritos na cultura, precedem o indivíduo, por isso ele é pré-condicionado na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade.

Neste sentido, que para Lóia, a identidade resulta dos compromissos e identificações que as pessoas adquirem e das escolhas morais que assumem a cada momento significativo das suas vidas. É esta articulação entre os compromissos, identificações e escolhas morais de cada um, e o horizonte sócio-cultural que nos precede que concorrem para a formação de uma identidade que possa ser manifestada e reconhecida (LÓIA, 2009, p. 193).

As sociedades se organizam a partir de diferentes acordos políticos, que visam garantir o bem-estar coletivo e a convivência pacífica entre seus membros. No entanto, esses acordos não eliminam as questões existenciais que afetam os seres humanos em todas as épocas e lugares, como a necessidade de se sentir reconhecido e de expressar sua autenticidade. Portanto, é importante reconhecer a diversidade de experiências e perspetivas que compõem uma sociedade, e buscar formas de diálogo e respeito mútuo.

Um dos contextos que Taylor mais analisa são as sociedades liberais por gerarem também problemas que abrem o debate do multiculturalismo, que na sua obra *Argumentos Filosóficos*, destaca a ideia de um liberalismo procedimental com base no pensamento de Rawls, porque nota

que a sociedade é vista como uma associação de indivíduos, e que cada um dos quais tem uma conceção de uma vida boa ou válida e que isso vai corresponder com um plano de vida. Neste sentido, todo o ser humano apresenta ter um plano de sua vida, a função da sociedade tem de ser facilitar esse plano o máximo possível, mas deve seguir um princípio de igualdade (TAYLOR, 2000, p. 202).

Penso que os direitos que promovem as liberdades individuais são essenciais dentro de uma sociedade onde cada ser humano busca a construção de sua identidade, porque a liberdade de seguir um fim, tem uma primazia em relação ao bem, e que resulta num projeto comum que é pautado com alguns ideias que podem ser políticas ou não e que precisam ser maximizadas para toda a sociedade e principalmente por parte do Estado.

O Estado tem uma função essencial para entender a realidade humana na sociedade, sobretudo na busca por valores e na construção da identidade. Na obra *Hegel e a Sociedade Moderna*, de Taylor, que se baseia no pensamento hegeliano, defende que o Estado é a manifestação do universo de vida do ser humano. Desse modo, ele colabora para a formação do sujeito como um instrumento da razão universal, que se supera em uma vida mais ampla e coletiva. O Estado também expressa a verdade da razão universal na forma da lei, que direciona o sujeito para a sua vocação final (TAYLOR, 2005, p. 70).

Algumas ideias de Rawls, para Taylor, são essenciais para entender a situação da construção da justiça dentro das sociedades quando se pensa também em desenvolvimento humano e na construção da identidade principalmente com a presença de alguns valores essenciais da pessoa e na sociedade, pode-se encontrar essa ideia no livro *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, deduz que na justiça como equidade, alguns dos valores que são elevados devem ser os valores da justiça que se expressam pelos princípios de justiça na fundamentação de uma estrutura básica constituída de valores de liberdade politica e civil igual, que correspondem à igualdade equitativa de oportunidades, reciprocidade económica, principalmente as bases sociais de auto-respeito entre os cidadãos (RAWLS, 2003, p. 189-190).

Segundo a teoria de Rawls, a justiça como equidade exige que uma sociedade seja organizada de forma a não privilegiar nem prejudicar nenhum dos seus membros, independentemente das suas circunstâncias naturais ou sociais. Essa teoria se fundamenta nas ideias de pessoa e sociedade que Rawls deriva da filosofia de Kant, segundo as quais os cidadãos são agentes racionais e autónomos, capazes de escolher os princípios que regem a sua convivência. Dessa forma, Rawls rejeita algumas fontes e intuições morais que não se

compatibilizam com sua conceção de justiça, buscando uma abordagem política que respeite a pluralidade de visões de mundo e valores presentes em uma sociedade democrática.

Com essas ideias surge o modelo da posição original que serve para conectar a pessoa ao conteúdo dos princípios de justiça, que se coaduna com os instrumentos de véu de ignorância que possui uma especificação simétrica das relações entre os seus semelhantes, que deve ser utilizado para filtrar as diversas conceções éticas sobre o bem que se apresentam no momento do contrato e que por fim surge um acordo neutro que deve ser constituído a partir de regras ao possuir um carácter procedimental.

É necessário pensar que a definição de pessoa para Rawls, é limitada pelo conceito de cidadãos, nos seus conceitos os cidadãos são consideradas pessoas morais e que agem tanto racionalmente quanto razoavelmente e que essas duas capacidades morais das pessoas são características que se manifestam iguais, e que na medida em que todos os seres humanos possuem igual poder de participação no processo de seleção de princípios, e a de serem livres ao seguirem fins particulares também e que muitas vezes procuram incorporar dentro da sociedade.

Rawls defende que a pessoa possui a faculdade racional de conceber um ideal de bem que orienta as suas ações. Esse ideal de bem é fruto de uma liberdade de definição que caracteriza o modelo liberal de sujeito moral. No entanto, o ideal de bem não é algo imposto ou pré-determinado, mas sim resultado das escolhas autênticas de cada indivíduo, que levam em conta não só a sua racionalidade, mas também a sua interpretação simbólica da realidade. Assim, o ideal de bem é um horizonte que se constrói a partir das preferências e valores de cada pessoa.

Um dos conceitos que se pode encontrar na obra de Rawls, *O Liberalismo Político*, é o da razoabilidade que condiciona o racional quando apresenta algumas limitações através da posição original dos bens (fins) que todos devem seguir dentro das sociedades, neste sentido os seres humanos podem agir segundo os termos equitativos de cooperação ao apresentarem diversas conceções de bem, que devem ser traduzidos pelas escolhas particulares de fins, mas, não devem servir como um ideal para a elaboração de uma conceção política de justiça. Deve-se ter em mente para este fim, é necessário que seja razoável que todas as partes na posição original sejam iguais (RAWLS, 2000, p. 19).

Essa é uma ideia positiva que todas as sociedades devem ter quando entram em contato com os outros que não fazem parte das mesmas, para evitar o espírito de aniquilação do outro. Penso que este princípio de razoabilidade constitui a formação de vários princípios de bem que levam a uma compreensão de justiça que cada um pode apresentar consoante a interpretação da

realidade simbólica. Esta situação acontece na qualidade moral do agente humano numa sociedade onde a promoção da liberdade é visível para que se possa aprender a viver com o respeito do pluralismo de valores.

Nos escritos de Roberto José Lube Teles, "A Concepção Expressivista de Pessoa em Charles Taylor: Implicações Éticas e Políticas", com base no pensamento de Taylor, nota que se os bens não têm uma relação com a realidade, eles não podem fazer parte de um horizonte que se apresenta como único, porque certas escolhas dos agentes, o que eles perseguem podem não corresponder com a hierarquização de certos valores presentes na sociedade. Neste sentido se pode pensar na possibilidade de cada um perseguir o seu projeto individual de vida, mesmo que não tenha uma relação do horizonte moral maior que cada um estiver inserido (TELES, 2008, p. 71).

Para Taylor, na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, o que se deve ter em mente é a compreensão daquilo que cada ser humano atribui uma crucial importância, que pode estar relacionado desde que espécie faz parte e da posição que cada um se coloca. O destaque é sobre como é feita a construção da identidade por meio de certos compromissos e identificações que definem a estrutura e esse horizonte que cada um persegue, em muitos casos determinam o que é o bom, valioso ou que se deveria ser feito, a causa que deve ser apoiada ou não, em suma, é o horizonte que cada ser humano pode fazer parte na qual tome uma posição (TAYLOR, 1989, p. 27; 2005, p. 43-44).

Este princípio pode ser aplicado também para a construção de uma sociedade multicultural, onde devem reinar os fundamentos da tolerância e que as instituições presentes devem ser bastante estáveis e livres de certos preconceitos. Para a fortificação dessas instituições a educação dos agentes é fundamental.

A confirmação desse princípio pode-se encontrar também em Rawls, na sua obra *Uma Teoria da Justiça*, ao desenvolver a ideia de que as atitudes morais estão intrínsecas na vida do ser humano, e que essas atitudes é que são os fundamentos na explicação dos seus princípios do justo e da justiça. Para Rawls, é necessário ter em mente que a probabilidade da conceção ética implícita corresponde à condição que é necessária para adequação dos sentimentos morais que fazem parte da natureza humana e que são determinadas pelos princípios que são aceites na posição original que os seres humanos se encontram para a concretização de um certo pacto. É por isso, que esses princípios preceituam a educação moral e a expressão de aceitação e não aceitação moral, que devem governar as estruturas das instituições (RAWLS, 1993, p. 489-490).

Na obra de Taylor, *Argumentos Filosóficos*, procura defender a não neutralidade das sociedades políticas perante os problemas que os permeiam devido a determinados valores que fazem alguns cidadãos seres fiéis à cultura dos seus antepassados e os que procuram se libertar disso por meio de um ideal que constitui o seu desenvolvimento pessoal (TAYLOR, 2000, p. 264).

Nesta tese proponho uma certa neutralidade das sociedades políticas quando os problemas individuais não prejudicam a sociedade como um todo e não levam à perseguição de uma certa cultura que abrace essa nova forma de vida diferente dos antepassados. Os seres humanos estão em constante desenvolvimento e constroem as suas identidades com diferentes influências.

Existe uma certa dificuldade em formular um espaço de reconhecimento do outro, cujo fundamento não se limite apenas às simples concessões à diferença através de uma política que se apresenta como neutra, no pensamento de Taylor, exige uma tarefa de investigação as estruturas interpretativas de modo que se avalie o ser do outro dentro das sociedades. É necessário ter em mente que, o bem da comunidade enquanto carácter coletivo tem de ser uma meta a ser perseguida e protegida pelo Estado mediante políticas públicas, que devem ser caracterizadas como direito fundamental que propõe garantias à sobrevivência das comunidades, bem como a formação das identidades individuais e coletivas.

Neste tipo de proposta que deve existir dentro das sociedades políticas, além do tratamento igual que deve existir dentro de um sistema liberal igualitário, deve ser o objetivo das instituições públicas apresentarem os traços de uma democracia multiculturalista em que devem tratar os grupos diferentes de acordo com as suas diferenças culturais, mas não se pode esquecer o tratamento igual pela condição de todos serem seres humanos e as constituições devem ser claras neste ponto e sem discriminação.

Nos escritos de Alysson Assunção Andrade, *A Política De Reconhecimento Em Charles Taylor*, reflete que a política de dignidade igual promove, em vários aspetos, a imposição de uma cultura dominante aos grupos minoritários, isso resulta numa sociedade que supostamente é equitativa e cega às diferenças, que é uma condição desumana e que discrimina, sendo assim, erradica as identidades de uma forma sutil e que muitas vezes pode parecer sendo feita de uma forma inconsciente (ANDRADE, 2013, p. 84).

A ideia do reconhecimento do outro passa pelo *Self*, no processo narrativo da descoberta de quem realmente se é perante o mundo, essa característica remete ao intuito de compreender

simultaneamente as fontes morais e a maneira de como as formas articuladas por meio do diálogo que se mantém com o outro e que influenciam a construção das identidades.

Araújo nos seus escritos, *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, destaca que quando o ser humano recupera a sua identidade, isso significa a condição de poder rever os próprios horizontes estabelecidos em relação daquilo que dignificam a humanidade por um todo (ARAÚJO, 2003, p. 246).

Os seres humanos, ao agirem de acordo com seus princípios morais, visam sempre alcançar algum bem, seja para si mesmos ou para os outros. Essa busca pelo bem é comum a todas as culturas, embora elas possam ter conceções diferentes sobre o que é bom e como realizá-lo. Portanto, é importante reconhecer a diversidade e o valor de cada cultura, sem estabelecer critérios de superioridade ou inferioridade entre elas.

Nesse sentido, Araújo defende que essa atitude de respeito mútuo é a base para uma política da dignidade igual, na qual as comunidades distintas que convivem no mesmo espaço público possam dialogar e estabelecer acordos para preservar seus interesses coletivos (ARAÚJO, 2003, p. 246).

A política e a ética da igual dignidade devem ser aprofundadas e expandidas para que se reconheça o valor do ser humano em sua diversidade e singularidade. Não se trata apenas de respeitar uma potencialidade universal do humano que estaria presente em cada pessoa, mas de valorizar as diferentes formas culturais que expressam a humanidade e as personalidades únicas de cada indivíduo.

Essa ideia também é reforçada pela pensadora Susan Wolf no seu "Comentário" sobre a obra de Taylor, *Multiculturalismo*, ao se referir que a política do reconhecimento nos impele não apenas de fazer esforços para reconhecer mais ativamente e mais corretamente as diferentes culturas que encontramos em diversas sociedades ou mesmo nas sociedades que cada um pertence, e isso faz com que se veja mais de perto e se consiga ter um olhar menos seletivo para o outro que partilha as cidades, as bibliotecas, as escolas, as diferentes instituições que todos chamam de comum (*nossas*). É por isso que não deve existir nada de errado em conceber um espaço especial no currículo para os estudos da história de diferentes culturas, mas com uma visão sem preconceitos e de não superioridades, desta forma se reconhece melhor em que comunidade cada um pertence ou pode vir a pertencer, dependendo das influências recebidas ao longo dos tempos (WOLF, 1998, p. 104).

Nas sociedades multiculturais modernas e liberais (com princípio em democracia, liberdade e igualdade), exige um certo desafio para a construção da identidade pessoal perante as diferentes culturas que podem apresentarem-se como certas, ou melhor que devem ser seguidas para ter um melhor enquadramento social. Quando as sociedades começam a apresentar certas distinções entre os membros de uma sociedade por ser defensor de uma posição cultural que não é a da maioria, inicia um processo de discriminação e exclusão dos seus próprios membros e que pode desencadear uma crise de identidade social ou pessoal.

Quando se desenvolve a ideia sobre a política do multiculturalismo, no pensamento de João Maria André, no seu livro *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens: Em tempos de Globalização*, emerge sobretudo com o aumento crescente das reivindicações que são avançadas por certas minorias, e que apresentam também uma determinada configuração nacional com objetivos de obterem direitos administrativos e políticos específicos no seio de um Estado Nacional e que a sua maior exigência é o reconhecimento cultural e identitário de outras minorias étnicas sem configuração regional ou nacional, mas que a sua exigência consiste no tratamento igual mas com direito às suas diferenças (ANDRÉ, 2005, p. 18).

Essa ideia de André, pode ser vista numa perspetiva culturalista quando a problemática é alargada às minorias étnicas a outros grupos, que também se sentem mais ou menos marginalizados, que constituem movimentos sociais cujos seus membros se agrupam em torno de determinadas variáveis que consistem nas suas práticas e se definem certas identidades próprias com um critério de pertença coletiva (ANDRÉ, 2005, p. 19).

No seu artigo "A proteção internacional das minorias", Soraya Nour analisa as principais questões filosóficas que envolvem os direitos humanos e as minorias. Nour demonstra que, nos últimos anos, houve um aumento do interesse por conceitos como *"reconhecimento"* e "multiculturalismo", que expressam a demanda das minorias por uma valorização da sua cultura, em oposição a uma assimilação forçada à cultura dominante. Nour examina as diferentes abordagens teóricas sobre o tema, destacando as contribuições de pensadores como Will Kymlicka, Charles Taylor e Axel Honneth. Ela explica que o liberalismo clássico se baseia na ideia de não-discriminação, que ignora as particularidades culturais dos indivíduos (NOUR, 2014, p. 82).

Para Nour, em contraste, Taylor e Honneth, inspirados por Hegel, propõem uma *"política do reconhecimento",* que busca afirmar a singularidade de cada um como um valor positivo. Segundo eles, a inclusão social depende do respeito às diferenças e do desenvolvimento das

potencialidades de cada grupo. Taylor defende um liberalismo igualitário que reconhece o valor das diferentes culturas e garante o bem público comum. A política da diferença, portanto, implica não apenas a não-discriminação, mas também a promoção ativa e positiva da diversidade e pluralidade cultural. Nour conclui que essas teorias compartilham a ideia de que as minorias têm direito a um reconhecimento da sua identidade cultural como parte dos seus direitos humanos (NOUR, 2014, p. 82).

Por isso afirmo que o multiculturalismo possui uma compreensão mais de narrativa do que estrutural de cultura, isso porque quando se herda o carácter dinâmico do processo de emergência e de construção de identidade e ao se incorporar a memória das interações com os outros, consegue-se entender melhor que o ser humano consegue explicar-se e à sua identidade por meio de uma narração.

Neste contexto, André constrói a ideia de que é por meio da narrativa que se capta melhor a tensão entre a inovação e a tradição que formam o processo de desenvolvimento da cultura, e que é fundamentado por meio de uma memória coletiva dos acontecimentos que de desdobram em diversas páginas ou tradições orais que narram esses tipos de reencontros com os seus agentes e pacientes. Com o grande processo de globalização que as sociedades modernas passaram, pode-se notar que as histórias são escritas em grande maioria pelos vencedores, algumas vezes pelos vencidos, que se identificam com um registo biográfico de um determinado indivíduo ou grupo que capta melhor as expressões vivas da cultura (ANDRÉ, 2005, p. 114).

De acordo com Soraya Nour com as ideias de Balibar, demonstra que as minorias enfrentam atualmente dois grandes obstáculos para o reconhecimento de seus direitos e sua participação na sociedade (NOUR, 2014, p. 82-83):

- O primeiro obstáculo é a invisibilização ou a negação de suas demandas (relacionadas ao nacionalismo, ao racismo e a outras formas de opressão e marginalização) pelas instituições que validam perspetivas de mundo específicas e excludentes.

- O segundo obstáculo é a hostilidade e a culpabilização das minorias em um cenário de desemprego e crise socio-económica, onde elas são consideradas como ameaças e responsáveis pelos problemas da sociedade e da democracia liberal. Essas visões simplistas, fundamentadas em conceitos como “conflitos de identidade” e “rejeição do outro”, assumem que a diferença é algo natural e inalterável, sem considerar a história que estigmatiza as minorias.

As minorias enfrentam diversos obstáculos para garantir seus direitos e sua voz na sociedade. Diante disso, elas recorrem à produção cultural como uma forma de resistir e de expressar suas identidades, suas histórias e suas lutas. A cultura se torna, assim, um espaço de afirmação e de diálogo, que possibilita às minorias se reconhecerem e se fazerem reconhecer pelos outros. Além disso, a cultura é um meio de questionar e de transformar as estruturas que as oprimem e as silenciam.

Nesse contexto, a linguagem desempenha um papel fundamental, pois é através dela que as minorias podem comunicar suas experiências, seus saberes e seus valores. A linguagem é, portanto, uma ferramenta de emancipação e de participação política, que permite às minorias construírem uma identidade própria e autêntica, baseada na diversidade e na pluralidade. Essa identidade, por sua vez, não é fixa nem essencialista, mas sim dinâmica e dialógica, que se modifica e se enriquece com o contato com outras culturas e outras perspetivas de mundo.

Por isso que obra *Cultura: Tudo o que é preciso saber*, de Dietrich Schwanitz, demonstra que a cultura é uma maneira de o ser humano se entender e se explicar. Para isso, ele precisa ter uma noção das categorias que usa para se definir e para justificar suas ações, tais como identidade, papel, psique, emoção, paixão, sentimento, consciência, motivo inconsciente, recalcamento, compensação, norma, ideal, sujeito, patologia, neurose, individualidade, originalidade. Esses conceitos são as vias de acesso às formas elaboradas de auto-reflexão (SCHWANITZ, 2008, p. 512-513).

Numa conclusão apresentada pela Fabrizia Raguso na sua tese *O Desafio do Multiculturalismo: Entre a Identidade e o Reconhecimento. Uma leitura a partir de Charles Taylor*, destaca que ao retratar sobre o multiculturalismo e da busca de reconhecimento por parte dos grupos minoritários, ou de grupos sociais que foram desfavorecidos ou excluídos dentro das sociedades modernas ocidentais, é neste sentido que se tem de confrontar todo este panorama de interrogações que se tornam fundamentais e delicadas que a questão do reconhecimento e da sua busca traz consigo sobre diferentes realidades que cada ser humano ou grupo enfrenta (RAGUSO, 2005, p. 181).

A reflexão sobre o multiculturalismo dentro do problema da construção da identidade surge na necessidade de exprimir as influências sofridas pelos seres humanos durante a construção de suas identidades tendo em conta diferentes manifestações culturais dentro das sociedades globalizadas e com a presença de diversas culturas. Com a capacidade apresentada pelo ser humano em interpretar a realidade pelo uso da razão e das formas simbólicas, traduz-se

na necessidade de expandir a sua compreensão perante aos problemas levantadas pelo outro por meio de uma tradução de conceitos que compactuam com os seus ideais ou não, neste caso deve sempre existir um certo respeito pelas coisas apresentadas por uma certa cultura que ainda não são compreendidas, saber as razões é uma porta de abertura ao diálogo com o outro.

O problema do multiculturalismo pode ser tratado em diferentes sociedades, como é o caso das sociedades ocidentais, americanas, orientais, e principalmente as africanas que desde as eras das navegações marítimas do século XV, houve um cruzamento de culturas e destruições de outras por falta de uma tradução sem preconceitos de entendimento do próximo como igual e semelhante e que poderia também ter valores para oferecer ao mundo.

As narrativas que foram construídas ao longo dos tempos sobre os povos africanos levou os outros a definirem que eles são a idealização de uma civilização igual à do ocidente e fez com que muitas culturas fossem destruídas para assumirem uma identidade totalmente forjada e não autêntica. Esse um dos problemas que se pode encontrar na construção da identidade africana, onde leva-me ao questionamento do real sobre como a definição do ser humano como um ser racional e simbólico não foi usado ao longo dos tempos de uma forma equitativa entre todas as sociedades, apenas que um povo tinha o direito da verdade enquanto todas as outras manifestações do real eram falsas.

Essa teoria que levanto pode ser fundamentada com o pensamento de Taylor na sua obra *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity*, quando constrói a tese sobre a formação da identidade pessoal que é constituída em partes pelo reconhecimento ou a sua ausência, que em muitas vezes acontece o reconhecimento erróneo consentido por parte dos outros e que o sujeito ou grupo podem sofrer reais danos e uma distorção da realidade sobre si e algumas pessoas que se encontram nestas situações que podem desenvolver um quadro de si mesmas bastante redutores, que muitas vezes desmerecem a sua própria condição e desprezam a sua própria existência (TAYLOR, 1989, p. 181; 2005, p. 241).

A linguagem foi usada ao longo dos tempos para a descaracterização do outro, principalmente do ser humano negro no continente africano e a condição de escravos levados nos tráficos negreiros[37], mas também se pode falar dos indígenas nas Américas, os aborígenes na Austrália, os nativos da Nova Zelândia. Esse intercâmbio de culturas favoreceu quem teve melhores armas de persuasão, mas as armas foram mortíferas e de destruição em massa de

[37] Um dos livros que aborda sobre o tráfico negreiro é de Robin Law (1991). *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society.*

diversas tradições e culturas milenares em nome de uma razão universal e de não abertura ao outro e ao diferente.

Taylor com o pensamento de Gadamer no seu artigo “Gadamer on The Human Sciences”, procura dar uma solução epistemológica com o problema da construção da identidade narrativa e como se libertar de algumas construções que podem trazer uma imagem inferior sobre si. É necessária uma dominação sobre a linguagem que para Taylor, permitiria os seres humanos entenderem-se uns aos outros e terem um alcance para uma compreensão não distorcida sobre a sua existência (TAYLOR, 2002, p. 135).

As questões levantadas por Taylor sobre o multiculturalismo, a política da autenticidade, as políticas da diferença foram baseadas na realidade canadiana, por ser uma sociedade composta de cidadãos que falam inglês, francês e os nativos indígenas, com a globalização também se pode dizer que a influências de outras culturas e religiões mudou por completo a discussão do multiculturalismo nesta sociedade.

No pensamento de Raguso, quando se apresenta o desenvolvimento do discurso sobre o multiculturalismo, com bases nas origens das antigas crises da pós-modernidade e nessa busca da autenticidade, se consegue compreender como é o seu processo, e que pode ser de alguma forma redutora e que pode limitar algumas respostas das simples defesas das minorias, isto é, quando se pensa limitar apenas ao reconhecimento da diferença presentes entre os grupos ou individuais não é suficiente para o desenvolvimento de todas potências que podem enriquecer as diferenças culturais existentes nas sociedades plurais e multiétnicas (RAGUSO, 2005, p. 243).

No artigo de Taylor, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, destaca a ideia de que apenas ao estudar mais profundamente sobre o Ocidente pode surgir uma visão que se possa adequar com as histórias de entrelaçamentos de diferentes povos, não apenas pela influência nas grandes navegações do século XV, deve-se entender melhor as ideias espirituais que se conectam no desenvolvimento pessoal individual (TAYLOR, 2011, p. 123).

Contudo, deve-se estar preparado para entender os diversos caminhos espirituais do outro perante algum objetivo convergente. Dentro das sociedades multiculturais a junção mundial de certos princípios não surgirá por meio de uma perda ou negação das tradições em geral, que para Taylor, acontecerá quando se aprofundar de uma forma criativa diferentes grupos, onde cada um com a sua própria herança espiritual quando se trilha diferentes destinos, mas tendo em mente o mesmo fim (TAYLOR, 2011, p. 123).

As sociedades africanas enfrentaram diversos desafios para preservar sua identidade cultural e religiosa diante da influência ocidental, que tentou impor seus valores e visões de mundo. Nesse contexto, Achille Mbembe nas suas obras *Crítica da Razão Negra* e *Políticas da Inimizade*, defende que os africanos buscaram formas autênticas de se manifestarem, resistindo às dominações coloniais e pós-coloniais.

Um dos elementos fundamentais para essa resistência e criação foi a linguagem, que permitiu aos sujeitos africanos compreenderem a realidade que os cercava, dialogarem com o outro e expressarem sua subjetividade e alteridade. Assim, a linguagem não foi apenas um instrumento de comunicação, mas também um modo de afirmar a diversidade e a singularidade das sociedades africanas.

## CONCLUSÃO DA PARTE II - A LINGUAGEM E A IDENTIDADE NA OBRA DE CHARLES TAYLOR

A linguagem é um dos elementos importantes para a construção de ideias e da identidade pessoal dentro das sociedades. É necessário ter em mente que existem diversos tipos de linguagem e os seus diversos processos de formação, desde na sua conceção como ideias e suas representações que se pode encontrar em diversos estudos da Filosofia da Linguagem e na Linguística.

Cassirer (1977), no seu pensamento, situa a linguagem como uma das formas simbólicas, na sua conceção de que o ser humano não é apenas um animal racional, mas também simbólico, por interpretar a realidade de diversas formas e transformá-las e por ter a capacidade de transmitir os seus significados e significantes aos outros.

O ser humano na sua interpretação da realidade não apenas a influencia, mas também se deixa influenciar pela construção da sua própria identidade. Para entender todo esse processo Taylor baseia o seu pensamento em Hamann, Herder e Humboldt e sem esquecer alguns alicerces como Hobbes, Locke e Condillac. A ideia apresentada por esses autores pode-se ter em mente que o conhecimento sobre a linguagem é necessário para o desenvolvimento das teorias sobre o conhecimento humano e a sua relação dentro das sociedades, por ser um elemento de conexão e criação.

Uma das principais ideias de Taylor sobre a linguagem pode-se encontrar na sua obra, *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, onde destaca que a linguagem apenas pode ser entendida quando se compreende a sua função constitutiva na vida do ser humano, e com isso, o entendimento sobre a sua dimensão linguística é muito melhor quando se usam alguns símbolos, palavras, ações expressivas se direcionam para uma sensação de formação de regras que se formam uma melhor compreensão dos seres humanos durante a evolução de certas linguagem dentro das sociedades (TAYLOR, 2016, p. 480).

As regras que são formadas por diversas linguagens são constituídas ao longo dos tempos e que as mudanças que podem ocorrer também são inseridas ao longo da convivência com os outros seres humanos dentro da sociedade, deve-se ter em mente que a língua é um ente vivo, que sofre algumas alterações ao longo de toda a sua existência até não ser extinguida pela não comunicabilidade entre os seres humanos numa sociedade, é o risco que muitas línguas correm, ao precipitar a sua morte.

A linguagem não é apenas um sistema de descrição, mas também um meio de expressão e interação. Quando nos comunicamos, não queremos apenas informar sobre algo, mas também afetar os outros com nossas palavras e ações. Para Taylor, esse aspeto da linguagem é importante, pois ele mostra que não podemos separar o que dizemos do que vivemos. Nossa forma de ver o mundo depende das ideias que construímos ao longo de nossa existência, e isso se reflete na nossa linguagem. Portanto, a linguagem tem uma dimensão semântica que vai além da simples representação dos objetos.

Com as ideias apresentadas por Taylor, posso refletir sobre a grande capacidade que o ser humano tem de moldar e ser influenciado pela realidade que o rodeia. Essa capacidade é imensa, pois ultrapassa os limites da realidade existente e se expande na imaginação. O ser humano pode conceber coisas que não existem no mundo real e não apenas descrevê-las, mas também manifestá-las por meio da arte. Assim, pode explorar os subconscientes dos seres humanos que às vezes estão adormecidos. A importância da linguagem na vida do ser humano se manifesta também pelo seu conjunto de diversas realizações que lhe permitem expressar certas coisas sem usar palavras, mas por outros meios. Atualmente, no século XXI, a tecnologia está sendo um caminho para criar e construir diversas realidades virtuais por meio de códigos.

Essas aberturas que o ser humano tem em explorar diferentes realidades e dimensões na sua convivência social por meio da linguagem demonstra mais uma vez a importância que essa forma simbólica tem e que marca o princípio de descoberta e de criação de novos significados. Existe a necessidade de tradução quando o ser humano se encontra perante uma língua que não compreende a fim de perceber o funcionamento social de uma determinada realidade em vez de impor os seus ideais.

A linguagem é uma dimensão que não se limita à expressão verbal, mas também envolve aspetos não verbais, como gestos, expressões faciais e entonação. Esses pontos podem alterar o significado da mensagem, dependendo do estado emocional do emissor e do recetor. Por exemplo, uma mesma frase pode ser interpretada como uma piada, um elogio, uma crítica ou uma ofensa, dependendo de como é dita e de como é recebida. Segundo Taylor, a linguagem tem uma constituição essencial que permite diversos modos de expressão, que variam conforme o contexto e a intenção comunicativa.

Os diferentes elementos linguísticos cultivados pelo ser humano, compreendem as suas criações por meio da interpretação da realidade na atribuição de novos significados na interação com a natureza que o rodeia, essas diversas manifestações podem ser feitas através das formas

simbólicas, arte, religião, mitos, arquiteturas, a própria linguagem que é usada para a sua codificação e transmissão.

As interações das formas simbólicas dentro da sociedade transformam-se num processo visível na construção e na busca de sentido de diversas realidades para o ser humano, inclusive a construção da identidade pessoal que se forma por meio de diversas influências que o ser humano adquire na convivência social com os outros e no seu interior.

Quando se fundamenta sobre as bases que sedimentam as linguagens dentro das comunidades, elas coexistem num espaço social de maior amplitude e que não se formam apenas por multiplicidade que se encontram codificados, mas também por diversas ordens sociais mais abrangentes. Os seres humanos ao viverem em sociedades desenvolvem certos tipos de níveis de linguagens que muitas vezes apenas se podem compreender quando existe um certo tipo de "*iniciação*" para o seu entendimento. Com o desenvolvimento das sociedades começaram a existir diversos meios de ensinar certas competências, como é o caso das escolas de especialização, mas existem certas expressões que se podem compreender num determinado contexto.

A influência que a linguagem exerce na construção de diversas realidades sociais se pode notar desde o pacto social com a permanência ou mudança de regimes. A construção social por meio da linguagem é feita através de diversos modos, as criações das constituições, das leis, dos mitos compartilhados, das religiões, das culturas, criações industriais e mundos imaginários por meio das diversas tecnologias.

Uma das certas características que o ser humano manifesta é de poder transmitir as suas vivências aos seus descendentes por meio da linguagem e que pode ser apresentada por meio oral, escrito, ou de outras maneiras culturais. Deve-se ter em mente que existem diversos valores culturais que constituem as realidades sociais modernas que foram moldadas ao longo do tempo. Neste sentido, a sua influência sobre os seres humanos não pode ser considerada como boa ou má quando a sociedade está em constante mudança e evolução, e certas interpretações de valores também podem ser interpretados de diferentes maneiras.

O ser humano tem de ter consciência da sua existência e da realidade circundante em que ele pode ser moldado e a maneira que ele encara essa realidade, sofre algumas interferências perante o contacto que mantém com os outros dentro de uma sociedade que é fundada por diversos princípios.

Alguns princípios destacam-se por meio de certos rituais que os seres humanos criaram para o desenvolvimento da linguagem, isso encaminha a ideia de conexão com o cosmo que se encontram vestígios desde os povos antigos e até os modernos onde existe a ideia da presença de um ser superior que consegue controlar e modificar a realidade quando é invocado por meio de certos ritos.

Alguns ritos têm vindo a desaparecer nas sociedades modernas, não pelo enfraquecimento do poder dos rituais e nem da linguagem, mas por meio da falta de uma crença sólida sobre uma verdadeira conexão entre o ser humano com o cosmo e outros seres superiores que ele pode destacar em diferentes realidades simbólicas, desde a criação pessoal até de certos grupos. As sociedades encontram outros meios de conexões e que não ocorre apenas mais na realidade física, mas também na realidade virtual, e essa mudança faz com que o uso da linguagem nos rituais, sejam menos utilizados para uma compreensão de uma realidade que se sustenta por meio de uma afirmação com objetivo de se conectar a um grupo ou outros modos de vida.

Os seres humanos possuem também a capacidade de certa articulação para perceberem o que é real ou não. Com essa perceção, ele não consegue criar literalmente certas coisas do princípio ao fim e que podem mudar de estado e alguns significados de diversas realidades físicas e culturais. Existe um certo distanciamento entre a cognição e a criação e que ela compõe a linguagem/discurso, que pode ser pensado como um instrumento de cognição (*teoria*) como também de ação (*prática*).

A linguagem dentro da comunidade transporta um estandarte de união entre os membros e transmissão de certos valores que precisam ser passados para frente. Esse processo pode ser feito de diferentes maneiras que dependem muitas vezes da capacidade organizacional de cada nação para a sua preservação e existência de alguns incentivos de preservação de certos bens imateriais que é o caso da língua.

A criação de outras realidades por parte dos seres humanos, por meio da literatura, ritos, ou das novas tecnologias demonstra a capacidade e a infinidade de possibilidades na interpretação da realidade que podem variar em cada agente existente. A linguagem como um elemento das formas simbólicas, ajuda na construção da identidade pessoal e na formação de elementos característicos de uma determinada sociedade ou grupos.

Essa situação acontece porque o ser humano tem a interação com a realidade que o rodeia e da sua interpretação por meio dos elementos simbólicos. Representa uma volta para si, um diálogo que ele mantém consigo próprio quando usa a linguagem para conseguir compreender

os limites e o seu enquadramento social e existencial, que Taylor vai denominar esse processo todo de *self*.

Quando se pensa no ser humano como *self* é um alargamento do conhecimento de si, desde a sua individualidade até a sua subjetividade, que a sua essência comporta. Isso invoca uma profundidade sobre o que realmente uma pessoa é, e sem a qual não existiria aquilo que o torna único, desde a sua construção de identidade, sua personalidade por meio do seu corpo físico que ajuda a compreender o funcionamento dos processos mentais e ter a experiência de ser consciente da sua existência que o torna diferente dos outros.

Um dos destaques sobre o conhecimento sobre si, para Taylor, é a distinção do *self* do ser humano perante os outros animais, por mais que alguns possam reconhecer-se e ter noção da sua existência, é necessário pensar que o ser humano consegue não apenas aprofundar a sua noção de si e compartilhar com os outros, por meio de uma reflexão e formar uma identidade narrativa, na qual consegue descrever as suas experiências e influências.

Os seres humanos se diferenciam dos animais na forma como lidam com o problema da construção de sua identidade, pois possuem uma consciência de sua própria existência que os animais não têm. Além da racionalidade, os seres humanos também se destacam pela capacidade simbólica, que lhes permite interpretar a realidade e atribuir-lhe diferentes significados.

Para que essa capacidade do ser humano seja manifestada por esse elemento simbólico que é a linguagem, deve existir uma forma de diálogo interno onde cada um busca a sua construção da sua identidade, mas não apenas para agradar a si mesmo, mas para dar-se a conhecer aos outros, de uma forma diferente, mas autêntica. Esse diálogo interno que o ser humano mantém consigo próprio em muitos casos pode ser chamado como a voz da sua consciência que muito se fundamenta por meio das influências recebidas ao longo do tempo e a sua convivência social.

Contudo, consegue-se perceber os problemas levantados pelos seres humanos por estarem inseridos numa determinada realidade com os outros e que são como que obrigados a manterem uma relação. Na sociedade as relações são essenciais para manterem a consolidação das relações humanas e a transmissão de valores e princípios, existe como uma co-dependência do outro, não apenas quando se luta pelo reconhecimento, mas para a sobrevivência.

As sociedades se organizam em torno de questões morais e valorativas, que envolvem o problema do bem e sua articulação entre os seres humanos. Para Charles Taylor, em sua obra

*Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, defende que a linguagem é um instrumento fundamental para expressar e questionar essas questões, mas que não pode ser considerada como uma fonte única e definitiva de verdade, pois há uma diversidade de valores e culturas que se manifestam ao longo da história. Por isso, é preciso ampliar a compreensão do que está implícito ou oculto nas linguagens morais e valorativas (TAYLOR, 1989, p. 34; 1997, p. 53).

Uma questão importante para se pensar na formação da identidade pessoal é o papel dos valores morais, que podem ser compartilhados ou divergentes entre os indivíduos e os grupos sociais aos quais pertencem. Não se pode assumir que a identidade pessoal seja construída apenas a partir de uma única fonte de influência moral, pois cada ser humano interage com diferentes agentes, como profetas, escritores, Mídias digitais, etc.

Essas interações podem gerar conflitos ou aproximações entre as crenças pessoais e as da comunidade, afetando as relações entre gerações. Além disso, o acesso à internet permite uma ampliação do horizonte cultural, mas também pode trazer desafios para a perceção da realidade, especialmente quando se confronta com imagens falsas ou manipuladas nas redes sociais. Essas imagens podem causar sofrimento psicológico, como depressão, em algumas pessoas que se sentem inadequadas ou excluídas do mundo virtual.

Para que se possa ter um pensamento firme sobre a formação da identidade pessoal, é necessário que cada um possa ter a capacidade de impor limites perante situações que causam desconforto e vão contra os seus princípios de vida. A ligação com a comunidade de fala é fundamental no princípio para o processo de socialização e conhecimento do outro.

A linguagem, especialmente a narrativa, é uma das chaves essenciais para a compreensão e formação da identidade pessoal, conforme as teorias apresentadas por Taylor. Por meio dos contatos dialógicos que os seres humanos estabelecem com os outros, eles transmitem não apenas informações para o desenvolvimento social, mas também para a sobrevivência coletiva e a construção de uma identidade pessoal, baseada nos elementos que constituem a sua realidade.

As racionalidades juntamente com o símbolo representam duas características fundamentais para o ser humano conseguir interpretar a realidade e transmitir aos outros as descobertas e criações da realidade. A formação das sociedades e de diversas culturas por meio da linguagem, ajudaram a estabelecer princípios que os seres humanos acreditam em diversos mitos compartilhados para continuação da existência das diversas comunidades.

As construções de identidades podem envolver muitos processos que se caracterizam por serem internos ou externos que o ser humano, pode não ter controle sobre a sua influência. As sociedades procuram apresentar um certo modelo de pertença para os seus cidadãos e podem excluir voluntariamente ou não certos grupos sociais, que não correspondem ou não manifestam algumas características e valores apresentados como padrões para todos.

Deve-se notar que o panorama sobre o entendimento do problema da identidade pessoal de uma forma geral e não apenas individual, existe uma interação entre o *eu* com o outro dentro das sociedades que é fundamental para esse acontecimento, por isso que a não aceitação do outro como um ser autêntico que se constrói também por si, pode representar diversas situações da luta pelo reconhecimento sendo que existe uma possibilidade de ser um pouco violento esse tipo de luta.

Apresentam-se possibilidades no processo de convivência social com os outros, quando a linguagem é utilizada como forma de reescrever as práticas dos agentes, isso tem implicações para melhor posicionar suas expressões de sentido na vida ética e política. Quando a linguagem é usada para expressar determinados significados articulados pela prática humana, ela tem o potencial de atuar dentro de um espaço político e cuidar de seu amadurecimento cada vez menor ao se referir a novas expressões de sentido que levam a mudanças em novas identidades socioculturais que pode ser denominando como o processo histórico da existência.

Essas novas identidades socioculturais acontecem por meio da interação com diversos grupos existentes nos meios sociais. É por isso, que se deve pensar que não existe uma identidade social com características fechadas, com a possibilidade de exclusão dos outros por não corresponderem com as necessidades e nem a construção social de uma certa identidade de um grupo. A questão fundamental quando se pensa na identidade pessoal narrativa é o seu alastramento para os outros setores sociais dos seres humanos, desde os grupos de minorias até as opções sexuais.

De acordo com o pensamento de Taylor, que eu também compartilho, os seres humanos na sociedade estão constantemente em contacto com outros existentes. Nesse sentido, é preciso considerar que os seres humanos não aprendem sozinhos as linguagens necessárias para a sua autodefinição. Elas são adquiridas por meio da interação com aqueles que são importantes para a vida de cada existente. Os que podem influenciar mais a construção da identidade pessoal são aqueles que têm certa relevância e cujas ideias, sentimentos e desejos podem ser acompanhados

ao longo do tempo. Mesmo que eles não estejam mais presentes, essa marca continuará a fazer sentido.

A construção da identidade pessoal envolve diversas áreas de convivência social que podem ser pensadas em diversas áreas como as questões sobre a ética e moral, quando se apresentam os problemas sobre as ilegalidades dos atos dos seres humanos na medida em que se torna uma questão também de direito. As sociedades ocidentais apresentam muito a positivação de certos comportamentos errados como certos em formas de leis para que se cumpra e facilite a sua condenação na hora do julgamento.

Por isso, afirmo que durante o processo da construção da identidade narrativa as leis existentes devem proteger todos os cidadãos de uma forma igual e semelhante para que existam limites aos agressores que não aceitam as escolhas pessoais dos outros. Defendo que as leis não podem ser usadas para anular a existência do outro, mas dar a liberdade de autodefinir-se e formar a sua identidade autêntica e que essa autenticidade deve ser vista como uma luta pelo reconhecimento de existir livremente de uma forma autónoma.

A defesa da autonomia deve ser entendida como uma forma de preservação da existência pessoal com os outros dentro de uma sociedade de personalidades diferentes. É necessário que todos possam reconhecer que têm a mesma capacidade racional e simbólica de encontrar formas de respeitar a integridade de cada um para que exista uma possibilidade de construção de identidade narrativa.

Segundo Taylor, a identidade é o conjunto de características que definem uma pessoa, desde a sua origem até os elementos que ela escolhe para se relacionar com o mundo, seja ele real ou imaginário. A identidade inclui os gostos, desejos, opiniões e aspirações de cada indivíduo. No entanto, a identidade não é algo fixo e imutável, mas sim o resultado de diversas influências que atuam sobre a pessoa ao longo da sua vida.

Portanto, deve-se pensar que a construção da identidade é um projeto que deve ser pensado ao curto e ao longo prazo, os seres humanos não são estáticos, não nascem com uma identidade definida, eles podem mudar com a existência de diversas influências externas ou reflexões internas.

Os seres humanos por serem imperfeitos, devem procurar aperfeiçoar em todos os sentidos para melhor adaptar a sua existência perante os problemas que a realidade lhe apresenta, e ninguém tem um controlo sobre os acontecimentos presentes ou futuros, e o passado torna-se

história na medida que o recordamos e fazemos a sua influência ser refletida no presente, mas sabendo que temos sempre um tempo num futuro desconhecido para sermos melhores que ontem, assim formando a narrativa individual.

A identidade pessoal é construída em parte pela relação que o *self* mantém com os outros importantes, que são aqueles que reconhecem ou não as características do indivíduo. Esse reconhecimento pode ser positivo ou negativo, dependendo da forma como o *self* se traduz para o mundo e da sociedade em que está inserido. Portanto, é preciso estar atento aos possíveis preconceitos ou distorções que podem afetar a perceção de si mesmo e dos outros.

Para que o ser humano não dependa apenas do reconhecimento, existe a necessidade de que ele tenha a noção de quem ele é realmente, e procurar fazer alguma suspensão de algumas coisas que aprendeu ao longo dos tempos na sua convivência com os outros. As sociedades em que cada um está inserido podem influenciar de forma diferente cada indivíduo, porque cada um capta a realidade de forma diferente a sua materialização e que varia da importância que lhe é atribuída.

A política de reconhecimento no pensamento de Taylor é uma forma que ele apresenta para discutir o problema do multiculturalismo dentro das sociedades ocidentais que atualmente alberga diferentes povos e com culturas que variam muito entre si. O processo da globalização veio aproximar mais o mundo e levantar alguns problemas que eram desconhecidos ou pouco estudados para uma fortificação do sentimento de estado ou nação, algumas vezes com o medo do outro.

Penso que as diferentes perceções do outro, não apenas como igual, mas também como diferente, expressam um outro ponto de vista, pois reconhecem que cada um é único e que as diversas normas jurídicas que são propostas por diferentes nações com o objetivo de igualar todos podem ser um pouco prejudiciais. Nesse sentido, a política da diferença pode ser uma alternativa bastante favorável para os maiores problemas sociais existentes.

Os seres humanos aspiram por um certo reconhecimento, mas não se transformam essas restrições em modos de ações com os outros e também para uma exaltação da superioridade individual, deve-se ter a consciência de que existe uma maneira específica de albergar todos os seres humanos ao ponto de respeitar as diferenças de cada um.

Para que isso aconteça é necessário a valorização de certas culturas ou um certo estudo mais aprofundado para se saber as influências positivas para o cidadão dentro da sociedade e

consigo próprio. Por mais que o ser humano seja um animal racional e simbólico, pode trazer para a realidade alguns pontos que podem ser bastante prejudiciais para uma convivência saudável dentro da sociedade.

A interpretação da realidade que o ser humano faz e os seus significados que ele traduz para a construção social e de identidade podem variar muito em todas as sociedades humanas. Neste sentido é notório que as sociedades evoluíram de diferentes formas, mas isso não tira o mérito de uma ou outra nação por não apresentar soluções universais, de se referir que os valores fundadores de diversas culturas mudam desde as suas conceções formais até a sua materialização.

Com as teorias de Taylor, posso pensar que o respeito deve sempre ser mantido entre todos os existentes para que exista uma harmonia dentro das sociedades humanas. É sempre uma injustiça pensar na anulação dos outros por pensarem e serem diferentes desde a sua construção de identidade até aos grupos que possam vir a pertencer. O respeito representa um valor que deve ser protegido na medida que existe um certo limite para todos e que por meio de uma liberdade generalizada, cada um tem o direito de se manifestar e construir.

A ideia de respeito mútuo é essencial para a construção da identidade por meio do reconhecimento que é sempre resultado de vários processos e influências mediados pela linguagem. Essas influências podem advir das relações que cada um estabelece com os outros significativos, suas filiações políticas ou religiosas, livros e filmes que cada um mantém contacto.

Em resumo, essas influências que o ser humano recebe através das interações dialógicas que ele mantém com o ambiente ao seu redor e que podem ser totalmente rígidas, ásperas e limitadas, mas o ser humano deve ter uma confiança e habilidade de se expressar e se posicionar diante do mundo, sendo um ser autónomo.

Por isso que as liberdades fundamentais são direitos inalienáveis de todos os seres humanos, que não devem ser violados por nenhuma razão. Essas liberdades apenas podem ser restringidas em casos excecionais, quando grupos ou indivíduos praticam modos de vida que atentam contra a dignidade humana. Nesses casos, para Taylor, a sociedade deve estabelecer leis que impeçam ou limitem essas práticas, para que elas não se tornem normas ou valores aceitos por todos. Um exemplo de uma prática que fere a dignidade humana é a mutilação genital feminina, realizada em algumas sociedades africanas.

As promoções dos direitos sobre as liberdades individuais são essenciais dentro das sociedades para que cada ser humano possa buscar e construir a sua identidade, apesar que

possam existir certas influências negativas, é necessário que o ser humano tenha a liberdade de seguir em frente e escolher o caminho a seguir que não prejudique o próximo, por isso que a primazia em relação ao bem, que é um resultado de um projeto comum pautado por algumas ideias culturais ou políticas que podem ser maximizados para toda a sociedade por parte do Estado.

O Estado desempenha um papel fundamental na construção dos valores que orientam a vida em sociedade, bem como na criação dos mitos compartilhados da nação e na busca de uma identidade coletiva. No entanto, esses processos podem gerar conflitos quando algumas pessoas não se sentem representadas ou reconhecidas pelo Estado. Taylor baseia sua conceção de Estado em Hegel, especialmente no livro *Hegel e a Sociedade Moderna*, onde defende que o Estado pode ser visto como a expressão do espírito universal na existência humana.

O que se deve ter em conta é a compreensão daquilo a que o ser humano dá uma certa importância, que pode ter uma relação consigo próprio e da posição que cada um se coloca na sociedade e na vida de certas pessoas. O maior destaque que Taylor vai dar sobre tudo isso é de como se constrói a identidade pessoal com base nos certos compromissos e identificações que definem as estruturas e os horizontes que cada ser humano persegue e que muitos casos determinam o que é o bem, o que é o mais valioso ou que deveria ser feito, que podem variar dentro das sociedades com diversas culturas e que podem apresentar ideias multiculturalistas.

Quando se pensa nas sociedades multiculturais modernas e liberais, pode exigir um certo desafio para a construção da identidade pessoal perante as diversas culturas e influências que podem surgir dentro da sociedade e nessa luta de diversas influências por cada uma manifestar-se como a mais certa, ou melhor que todos devem seguir para a existência de uma melhor harmonia social, pode existir um certo choque quando se deparam com grupos ou pessoas que não se identificam com as normas estabelecidas por certas culturas ou sociedades.

Esses tipos de disputas dentro das sociedades podem manifestar ideias preconceituosas sobre um determinado grupo e pessoas, ao ponto de perseguirem e desejarem a sua aniquilação no meio social, porque isso acontece quando existem distinções entre os membros de uma sociedade ao apresentarem uma posição cultural como a mais certa e as minorias ficam sem voz, como tenho afirmando que isso pode desencadear um processo de discriminação e exclusão dos seus próprios membros e provocar uma certa crise de identidade e interrogação ao sentimento de pertença dentro de uma nação, mesmo seres nascidos nela.

Esse problema foi profundamente estudado por Taylor, na sua obra, *Multiculturalimo*, no seu texto sobre "A Política de Reconhecimento", e que depois deu-se a apresentação de diversos comentários como de Susan Wolf e Appiah, onde procuraram traduzir a problemática para outras realidades que não seja apenas a do Canadá.

João Maria André, na sua obra *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens: Em tempos de Globalização*, demonstra que o multiculturalismo tem surgido e aumentado devido às reivindicações feitas por certas minorias, que apresentam também uma certa configuração tanto nacional ou apenas restrito a um determinado grupo, mas que exigem o reconhecimento cultural e identitário de outras pessoas pertencentes à mesma sociedade, que se traduz numa exigência que consiste no tratamento igual mas com direito às suas diferenças.

O multiculturalismo é um fenómeno que afeta a construção da identidade pessoal nas sociedades globalizadas. As pessoas são influenciadas por diversas manifestações culturais que convivem no mesmo espaço. Além de seres racionais, as pessoas também são seres simbólicos, que atribuem significados às suas experiências. Esse aspeto da identidade humana deve ser considerado de forma universal, sem discriminar ou ignorar outras culturas que possuem diferentes níveis de desenvolvimento social. Esse foi o erro cometido pelos colonizadores na época das grandes navegações do século XV, quando entraram em contato com povos desconhecidos.

A questão do reconhecimento não se limita aos desafios das sociedades modernas contemporâneas, mas é um dos problemas fundamentais da humanidade. Para compreender as demandas de certos grupos nessas sociedades, precisamos refletir sobre a formação da linguagem ao longo da história e como ela ainda afeta milhões de pessoas ainda hoje. Não basta apenas buscar a igualdade, mas também reconhecer o outro como semelhante, algo que muitos colonizadores não conseguiram fazer ao entrar em contato com outras culturas. O problema da linguagem na construção da identidade, especialmente a africana, será analisado na terceira parte desta tese, com base nas ideias de Achille Mbembe em suas obras, mas sempre considerando a questão da racionalidade humana e suas formas simbólicas.

# PARTE III – A REALIDADE DO MUNDO NEGRO NA OBRA DE ACHILLE MBEMBE

## CAPÍTULO I – A LINGUAGEM NA RAZÃO NEGRA

### 1.1 – A Linguagem na Construção do Ser Humano Negro e o Devir-Negro do Mundo

Para Ernst Cassirer, em sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, o ser humano se distingue dos demais animais pela sua capacidade de criar e interpretar símbolos, que lhe permitem representar e compreender a realidade de diferentes modos. Essa capacidade simbólica, juntamente com a racionalidade, são traços universais da condição humana, que transcendem as diferenças de espaço e tempo entre as diversas culturas (CASSIRER, 1977, p. 49-50).

Embora essas ideias tenham sido formuladas de modo universal, elas foram contestadas por algumas teorias que, como veremos a seguir, negavam a racionalidade e a alma de outros seres humanos e propunham um projeto de salvação da humanidade baseado na religião e de renúncia de todos os valores das suas comunidades para fazerem parte do projeto da civilização.

O livro organizado por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses *Epistemologias do Sul*, apresenta-nos um panorama sobre a Era dos Descobrimentos e de como houve muito cruzamento de conhecimentos de origem ocidental, e de como os colonizadores não poderiam reconhecer como conhecimento o universo das crenças e comportamentos incompreensíveis demonstrados pelos nativos das sociedades que eles encontravam. O enquadramento feito sobre esse conhecimento é que foi baseado e construído por meios irracionais (SANTOS; MENESES, 2009, p. 29). Sendo assim, não seriam válidos no seio das sociedades civilizadas.

Por isso que Edgardo Lander no seu livro *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*, apresenta a ideia de que a conquista Ibérica das Américas foi o foco do início de dois processos simultâneos: o alvorecer da modernização e a organização colonial do mundo. Esses eventos são condensados numa composição de conhecimento colonial, linguagem, memória e imaginação. Estas composições têm um propósito: a universalidade do conhecimento ocidental. A partir de uma experiência particular da história europeia, monopoliza-se uma universalidade que exclui determinadas pessoas, nomeadamente os nativos dos territórios colonizados, neste caso, todos os que não fazem parte desta realidade (LANDER, 2005, p. 09).

No artigo “O adeus à Essência. Natureza, Cultura e Carácter na Antropologia Filosófica da Época Moderna”, Adriana Veríssimo Serrão mostra como os Descobrimentos influenciaram

o pensamento antropológico na Modernidade. Diante da diversidade das culturas humanas, a filosofia deixou de se basear em uma essência humana fixa e metafísica, que pressupunha um princípio único e absoluto, como o Ser ou Deus. Em vez disso, a filosofia passou a colocar o Homem como um problema a ser investigado, ao reconhecer a sua complexidade e o seu carácter paradoxal. Assim, a Modernidade inaugurou uma nova forma de compreender o ser humano, que não se limitava a uma definição essencialista e dogmática (SERRÃO, 2000, p. 135).

Para os humanistas do século XV e XVI, influenciados pela cultura greco-romana, tinham uma visão antropocêntrica do mundo, que valorizava a razão e a dignidade humana. Por isso, eles não conseguiam compreender as práticas culturais e religiosas dos povos que consideravam bárbaros, como os indígenas americanos. Santos e Meneses mostram como essa incompreensão levou os colonizadores a negarem a humanidade desses povos, atribuindo-lhes características de sub-humanos, incapazes de civilização (SANTOS; MENESES, 2009, p. 29).

Essas desqualificações do ser humano por meio dos conhecimentos adquiridos pela observação dos nativos, não os elevam ao patamar de serem considerados sub-humanos, porque a humanidade vai muito além da ciência produzida pelos seres humanos e envolve outras realidades que foram restabelecidas por Ernst Cassirer na sua obra *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, onde reforça a afirmação do ser humano como um animal racional e simbólico. O ser humano não apenas produz coisas por meio da racionalidade, existem outros fatores que influenciam essa construção, desde os seus sentimentos, paixões, emoções, a irracionalidade em si faz dele um ser humano cada vez mais completo e complexo para não ser apenas visto como um ser racional (CASSIRER, 1977, p. 51; 1944, p. 44).

Segundo Adriana Serrão defende que a condição humana é marcada pela diversidade e pela historicidade, o que implica em questionar as conceções que atribuem ao ser humano uma essência imutável e universal, baseada em princípios metafísicos ou teológicos. Segundo ela, essas conceções ignoram as diferenças e particularidades dos seres humanos, e os reduzem a meras expressões de um fundamento absoluto, ou a seres divididos entre alma e corpo, espírito e matéria, ideal e real. Ela recorre a Rousseau como um dos pioneiros na crítica a essa abordagem, e na defesa de que é necessário compreender o ser humano na sua realidade concreta e histórica, sem lhe impor uma essência pré-determinada pela teologia ou pela filosofia (SERRÃO, 2000, p. 136).

Por isso que Adriana Serrão defende que a Antropologia filosófica surgiu como um campo específico do conhecimento, ou mesmo como uma disciplina autónoma, a partir da contribuição de pensadores modernos que buscaram compreender o ser humano pela primeira vez, explorando nele mesmo e a partir dele mesmo os seus aspetos constitutivos mais universais. Esses pensadores não se limitaram a modificar as conceções tradicionais do homem, seja como animal racional ou como imagem de Deus, mas sim a justificar um socratismo renovado que coloca no sujeito humano o lugar de questionador ou, em outras palavras, que faz da Antropologia um autoconhecimento. Nesse sentido, Rousseau afirmou, no Prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*, de 1755, que esse é o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos. Kant, por sua vez, definiu expressamente o ser humano como o objeto mais importante e mais útil para o ser humano, na sua *Antropologia* numa abordagem pragmática, publicada em 1798 (SERRÃO, 2000, p. 136-137).

Os problemas que surgiram ao longo do tempo das grandes viagens marítimas do século XV e XVI, residiram em não conseguirem ver os outros como iguais e nem semelhantes e buscarem todas as justificações possíveis para negar a humanidade para todos os povos encontrados ao longo de todo esse tempo. Isso não apenas causou um certo problema naquela época, mas também atualmente as consequências são notadas por meio de discursos racistas e xenofobia juntamente com o problema de desigualdades sociais dentro das sociedades colonizadas ou colonizadoras.

Ao longo da história, as sociedades humanas tiveram diferentes graus de desenvolvimento, mas é importante lembrar que isso não define o nível de humanidade dos seus habitantes. Além disso, o desenvolvimento científico e tecnológico de algumas sociedades não significa que esses avanços tenham sido compartilhados com outras, visto que muitas vezes as sociedades eram bastante fechadas em relação à difusão de conhecimentos. Durante a era das grandes navegações, por exemplo, muitos povos exploraram novas terras em busca de riquezas, sem demonstrar interesse em aprender com as culturas locais ou compartilhar seus próprios conhecimentos.

Por mais que esse processo de desumanização tenha sido fundamentado não apenas pelo Estado que mandava os seus navegadores, mas também pelas igrejas que tiveram a sua contribuição nesse processo e que, para essa instituição, não bastava serem considerados selvagens, sub-humanos, a questão fundamental era saber se eles tinham almas. Em algumas

respostas obtidas sobre os índios[38] das Américas, segundo os escritos de Santos e Meneses na obra *Epistemologias do Sul*, o Papa Paulo III respondera afirmativamente na bula *Sublimis Deus* de 1537, quando concebe a alma dos povos selvagens como um recetáculo vazio, uma *anima nullius*, que tinha muita semelhança à terra *nullius*, conceção jurídica que fundamentava a invasão e apropriação das terras dos autóctones (SANTOS; MENESES, 2009, p. 29).

No caso da bula *Sublimis*, o Papa Paulo III apenas se estava a referir aos índios, uma coisa diferente será a abordagem ao povo negro no continente africano que será de longe um dos piores experimentos humanos que aconteceram na face da terra, onde existem muitos culpados e nenhum condenado por toda a destruição causada pelas doutrinas religiosas, políticas e científicas para uma justificação de toda a crueldade praticada ao longo de muito tempo, até ao século XX.

Quando se faz o levantamento histórico dos acontecimentos do passado é para procurar entender alguns problemas existentes ainda no nosso tempo, com a banalização da vida e de valores que não se enquadram em algumas sociedades modernas. Os quase cinco séculos de colonização em diferentes partes do mundo, configuraram novos paradigmas sobre aceitação e a desqualificação de pessoas que apresentavam características diferentes dos ocidentais, que eles denominavam "selvagens".

No livro de Sílvio Almeida, *O que é Racismo Estrutural*, demonstra que com a colonização do novo mundo e da expansão económica mercantilista conduzida pelo continente europeu, foram apresentadas diversas bases materiais e filosóficas para a unicidade e multiplicidade dos seres humanos modernos. O projeto iluminista consistia na fundamentação dos seus ideais do século XVI, que se fortalece nos séculos XVIII e XIX, na ideia de que se iria colonizar de uma forma progressiva o mundo com as ideias produzidas pelos seus pensadores, e que os seus princípios iriam configurar os instrumentos que possibilitaram uma certa comparação entre si, e que se poderia usar essas comparações para uma classificação dos demais grupos humanos existentes por meio de certas características físicas e culturais e de onde surge uma distinção filosófico-antropológica entre o civilizado e selvagem (ALMEIDA, 2018, p. 20).

[38] Para compreender melhor a situação dos povos indígenas durante o período dos Descobrimentos, uma referência importante é o trabalho de Pedro Calafate, que se dedicou a estudar as fontes primárias e secundárias sobre o tema. Em seus livros, ele analisa as diferentes perspetivas e interpretações sobre o contato entre os colonizados e os nativos, bem como as consequências políticas, sociais, culturais e ambientais desse processo. Alguns dos livros de Pedro Calafate que abordam essa questão são: (2015). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI): Sobre as matérias da Guerra e Paz. Luís de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos, Fernando Pérez.* (2014). CALAFATE, Pedro; GUTIÉRREZ, Ramón. *Escola Ibérica da Paz. A Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América*. CALAFATE, Pedro; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira (2019). *As Origens do Direito Internacional dos Povos Indígenas: A Escola Ibérica da Paz e as Gentes do Novo Mundo.*

Quando se atribui o outro com a denominação de selvagem aos indígenas encontrados nas terras "recém-descobertas", pressupõe, na linguagem dos colonizadores, seres inferiores. Para Boaventura de Sousa Santos na sua obra *A Gramática do Tempo*. *Para uma nova Cultura Política* no IV volume, sintetiza a caracterização do indígena no pensamento do colonizador quando afirmou que o selvagem é aquele que não se enquadra na lógica da civilização. Não é reconhecido como outro, mas como um ser à margem da humanidade. A sua diferença é vista como um sinal de atraso e irracionalidade. Por isso, não representa um desafio para a ordem estabelecida, mas apenas uma ameaça que deve ser eliminada ou assimilada (SANTOS, 2010, p. 185).

Pode-se compreender que os colonizadores não reconheciam os valores culturais e humanos dos povos que chamavam de "selvagens". Eles apenas se interessavam por sua força de trabalho, sua habilidade para encontrar os recursos naturais que cobiçavam ou sua condição de cativos, submetendo-os a um regime de escravidão brutal e desumano. Essa prática causou enormes danos aos indígenas, que sofreram com a violência, as doenças, a perda de suas terras e de sua identidade.

O poder discursivo da linguagem sobre a caracterização dos indígenas começa a ser usado e interpretado de uma forma que foge por completo à definição do ser humano como sendo racional, desta forma a universalidade da racionalidade apenas poderia ser usada para alguns povos específicos e os colonizadores tinham esses poderes de inclusão e exclusão da racionalidade humana dos diferentes povos.

Essa abordagem da linguagem na caracterização de outros povos como irracionais manifesta-se com a pura ignorância dos princípios racionais da interpretação da realidade, quando se mede a racionalidade por meio de produção e de avanço tecnológico, e não se visa entender primeiro o desenvolvimento social destas sociedades, desde a sua organização e a visão que eles também têm sobre a realidade à sua volta, que podem analisar de maneiras completamente diferentes e que os mesmos não estavam apenas existindo na luta pela sobrevivência na natureza ou a competirem com os outros animais na selva, eles eram também seres humanos.

Esse tipo de abertura no pensamento colonial foi muito difícil devido à sua maneira de pensar a identidade, para Achille Mbembe no seu livro *Crítica da Razão Negra*, retrata que a produção ocidental sobre o problema da identidade não era vista em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas acima de tudo à relação do *eu* consigo próprio, isto é,

desde o aparecimento do ser e a sua manifestação no seu ser primeiro, como se fosse um espelho que reflete a sua própria imagem (MBEMBE, 2014, p. 10).

Para Mbembe esse é um dos problemas que levou os colonizadores não pensarem fora da sua cultura quando queriam abordar a questão da identidade. Quando o seu ser se deve manifestar como um reflexo no espelho, todos os seres humanos que diferirem dele não podem fazer parte da construção da sua identidade. Neste sentido, existe uma certa autoficção, de autocontemplação e principalmente um enclausuramento, ao pensarem que o Negro e a raça, para os utópicos das sociedades ocidentais, exprimem o mesmo objeto (MBEMBE, 2014, p. 10). Pode-se pensar, com essa construção, que o diferente não pode ser considerado um semelhante por não refletir uma mesma imagem no espelho.

Essa dificuldade de perceber o outro ser humano como semelhante dificultou a perceção da realidade sobre a racionalidade de todos os seres humanos existentes. O problema da identidade não se reserva apenas aos problemas racionais, mas também das influências recebidas por outras pessoas na comunidade, vivas ou não, de outras culturas, num princípio da formação de uma identidade narrativa.

Em sua obra *Crítica da Razão Negra*, Mbembe problematiza a forma como a linguagem foi construída e utilizada ao longo da história para abordar as questões do negro, revelando as contradições e os limites dessa abordagem. O negro foi enclausurado não apenas como um selvagem, mas também foi reduzido a um simples corpo, um ser vivo, em que se destaca a pele ou a sua cor, que possui um estatuto de uma ficção de cariz biológico, onde o mundo euro-americano particularmente fez do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, da loucura codificada (MBEMBE, 2014, p. 11). Que resultou ao longo dos séculos em muitos sacrifícios, devastações físicas e diversos crimes e carnificinas.

A linguagem usada para descrever certas realidades que podem ser conhecidas ou desconhecidas pode limitar uma convivência harmoniosa numa sociedade, onde apenas um grupo dita as regras sociais e os outros apenas devem obedecer, com certos argumentos que negam os direitos de igualdade, pertença e fundamentalmente a afirmação de um entendimento de uma semelhança entre as partes, onde a cor da pele, a raça não faz de ninguém um ser superior ou com maior ou menor racionalidade.

Os navegadores tiveram essa dificuldade quando entraram em contacto com povos que possuíam uma cultura completamente diferente da sua vivência, algumas teorias “cientificas” da época ajudaram a aprofundar o abismo entre os povos com um intuito de levar a civilização e a

salvação entre todos os outros povos, mesmo que para isso fosse necessário a aniquilação ou humilhação do outro, mas esse outro não era considerado semelhante, mas um selvagem, um negro, uma mercadoria para ser usada para cumprir os seus objetivos de apropriação.

Essa visão também se pode encontrar em Karl Marx na sua obra *O Capital – Livro I*, quando notou que com o descobrimento das terras que possuíam ouro e prata situada na América, os navegadores conseguiram cometer diversos extermínios, a promoção da escravatura[39] e matar por asfixia diversas populações nativas nas minas. Esse processo aconteceu em simultâneo com a transformação da África numa reserva para a caça comercial e fonte de fornecimento de mão de obra escrava de pessoas negras que fizeram parte do nascimento da era da produção capitalista MARX, 2013, p. 821).

Para Marx, os métodos que foram empregues no sistema colonial eram baseados em boa parte na violência e brutalidade extrema. Nesse processo de descoberta, lançou-se a mão do poder do Estado, que se caracteriza por uma violência mais centrada e organizada na sociedade e que impulsiona de uma forma artificial o processo de transformação de modo de produção feudal em capitalista, sendo que esse processo abreviou por completo a transição de um sistema para o outro. Karl Marx ainda conclui que a violência é uma das características fundamentais da transição de uma sociedade velha para o nascimento de uma sociedade nova (MARX, 2013, p. 821).

Quando se pensa na força que a linguagem exerceu sobre a construção de uma identidade cada vez mais distante da realidade entre os seres humanos na era das grandes navegações, Boaventura de Sousa Santos na sua obra *A Gramática do Tempo*. *Para uma nova Cultura Política* destaca a ideia de que a conceção de *"nós"* e "*eles"* fortificou o abismo que existiu entre os ocidentais e os povos "*recém-descobertos*" e que se foi aprofundando com algumas visões negativistas do *"nós"* encontradas de Montaigne à Rousseau, de Bartolomeu de Las Casas ao Padre António Vieira e que foram essenciais para a criação das bases positivas do selvagem, que foi nomeado de "*bom selvagem*" (SANTOS, 2010, p. 186).

A noção de que os povos encontrados eram "bons selvagens" revela a perspetiva dos colonizadores sobre os outros, que não pertenciam às suas sociedades e que não eram

[39] Uma forma de compreender o fenómeno da escravidão e sua abrangência em diferentes regiões do mundo é recorrer à obra de Philip D. Curtin (1969). *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Nesse livro, Curtin, apresenta um levantamento estatístico e histórico sobre o comércio de escravos no Atlântico, desde o século XV até o século XIX. Ele analisa as rotas, os volumes, as origens e os destinos dos cativos, bem como as condições de vida e de trabalho a que foram submetidos.

reconhecidos como seres humanos. Os colonizadores colocaram esses povos em uma posição inferior e próxima aos animais irracionais. As linguagens usadas para construir as identidades dos povos nativos se basearam em relatos enviesados e ignoraram a realidade daqueles povos. Assim, foram impostas diversas normas que desrespeitavam as suas formas de viver e de se relacionar com a natureza.

Quando se relata os factos das conquistas, nos primeiros contactos que os colonizadores tiveram com os nativos, encontrados no livro organizado por Santos e Meneses *Epistemologias do Sul*, pode-se notar que elas foram feitas de uma forma muito violenta, envolvendo momentos de apropriação, que consistia na incorporação, cooptação e assimilação, na qual não se pode descartar a violência na destruição física, material, cultural e humana. É necessário referir que no domínio do conhecimento houve apropriação desse, o uso de habitantes locais como guias, dos seus mitos e cerimónias locais como formas de serem usados como instrumentos de conversão, mesmo renegando todo o conhecimento ao afirmarem como sendo irracional; houve a pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade onde os nativos conheciam bem as plantas cultivadas e os efeitos benéficos que poderiam causar na saúde humana; a violência exercida foi concretizada através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, na adoção forçada de nomes religiosos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto e principalmente de todas as formas de discriminação[40] cultural e racial (SANTOS; MENESES, 2009, p. 29).

Quando se muda a forma de pensar e de falar certas coisas da sua própria realidade, dá-se o princípio da destruição da sua identidade cultural. A linguagem configura muito a perceção que temos sobre a realidade. A imposição de uma língua estrangeira sobre a língua nativa de um povo é uma forma de violência simbólica que apaga a sua cultura e a sua história. A língua nativa, que possui uma riqueza e uma diversidade própria, é desvalorizada e marginalizada como se não fosse capaz de transmitir conhecimentos científicos ou artísticos. Assim, o povo perde a sua identidade e é forçado a se adaptar a uma nova realidade que não lhe pertence.

[40] Um dos pesquisadores que tem se dedicado os estudos sobre a discriminação é Adilson José Moreira nas seguintes obras: (2016*). Miscigenando o Círculo do Poder: Ações Afirmativas, Diversidade Racial e Sociedade Democrática*; (2017b). *O que é Discriminação?* (2019). *Pensando como um Negro: Ensaio de Hermenêutica Jurídica*. E no seguinte artigo: (2017a). *Pensando como um Negro: Ensaio de Hermenêutica Jurídica*.

Todo esse processo "*civilizacional*" para Achille Mbembe, foi marcado por três momentos no continente africano que se pode encontrar na sua obra *Crítica da Razão Negra*, ao destacar os seguintes pontos (MBEMBE, 2014, p. 12-13):

**1 –** No primeiro momento é importante destacar a espoliação organizada que aconteceu durante o tráfico atlântico durante o século XV à XIX, onde homens e mulheres de origens africanas foram transformados em *homos-objetos*, *homos-mercadorias* e *homos-moedas*, quando foram presos por causa de falsas acusações deixaram de pertencer a si próprios para serem dos outros, assim sendo, tiveram que renegar os seus nomes ou as suas línguas, serem condenados ao trabalho e de viveram sem as relações *co-humanas* dos seus donos que os vinham como meros selvagens, mas sendo sujeitos ativos.

**2 –** No segundo momento, houve uma certa mudança na linguagem, quando os negros tiveram acesso à escrita no final do século XVIII, Mbembe ainda os denomina de *seres-capturados-pelos-outros*, conseguiram articular uma linguagem para eles, ao ponto de reclamarem o estatuto de sujeitos completos do mundo vivo. Esse momento foi marcado de muitas revoluções dos escravos, pela independência do Haiti em 1804, por certo combates internos para a abolição do tráfico, pelas descolonizações africanas e lutas pelos direitos cívicos nos Estados Unidos e que se completou com o desmantelamento do *"apartheid"* nos últimos anos do século XX.

**3 –** O terceiro momento, para Mbembe, tem início no século XXI, quando se dá início à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a bandeira do neoliberalismo e do crescimento da economia financeira, do aumento do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrónicas e digitais.

Esses três momentos representam as mudanças de linguagem perante certos problemas das sociedades, dentro do problema de reconhecimento do outro, a aceitação da sua semelhança e que a exploração desenfreada dos recursos pode levar a pensar apenas nos outros como coisas para alcançarem os objetivos mais trágicos na humanidade em nome do lucro e não da humanidade na sua totalidade.

Este pensamento é explorado por Mbembe como uma das formas do neoliberalismo, onde a história da humanidade é dominada pelas tecnologias e o ser humano é convertido numa força que reproduz apenas a forma-dinheiro. A forma como o ser humano é visto nesse processo é baseada numa nova linguagem do neoliberalismo a qual consiste em que em todos os

acontecimentos e situações do mundo vivo existe a possibilidade de deter um valor no mercado (MBEMBE, 2014, p. 13).

No sentido desta linguagem, para Mbembe, esse movimento vai caracterizar-se pela produção da indiferença, a produção de diversos códigos de convivência social que serão distribuídos por normas, a divisão entre categorias e números onde o maior intuito é a racionalização do mundo a partir de lógicas empresariais (MBEMBE, 2014, p. 13).

Compreende-se que as lógicas empresariais atuais não tiveram grandes mudanças, onde o lucro é sempre mais importante que as vidas dos seres humanos. Esse tipo de pensamento foi visto na busca de mão de obra cada vez mais barata ou escrava para produzir mais produtos e enriquecer certos Estados ou grupos de pessoas.

A substituição paulatina de pessoas por máquinas ou por alguns serviços extintos na sociedade, levanta algumas questões fundamentais da própria empregabilidade do ser humano no futuro. As mudanças no mercado de emprego são visíveis, mesmo com a qualificação dos trabalhadores, existem alguns requisitos subentendidos na contratação e na exclusão de certas pessoas, que podem acontecer por meio da sua cor, orientação sexual, género. Alguns destes problemas aconteceram no fim da escravatura, quando os proprietários de escravos negaram de pagar salários para aqueles que um dia foram seus escravos, buscaram trabalhadores de outras classes e origens para os substituírem.

Uma das reflexões levantadas por Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra* é sobre o problema da substituição dos seres humanos no mercado de trabalho, ele entende que não existe mais trabalhadores apresentados por uma linguagem própria e que apenas existem nómadas do trabalho, porque se antigamente um dos dramas do ser humano era ser explorado pelo capital, atualmente, a maior tragédia da humanidade é não poder ser mais explorado de todo, apenas ser um objeto de humilhação, presente numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, por não ser mais útil para o funcionamento do capital (MBEMBE, 2014, p. 14).

Um dos grandes problemas existenciais enfrentados pelas pessoas é a sensação de inutilidade tanto na sociedade quanto para consigo mesmas. Essa sensação pode surgir quando alguém sente que não serve para mais nada e perde completamente a vontade de lutar pelos seus direitos e pela vida. Para superar essa sensação, é preciso encontrar o verdadeiro propósito de vida, que não pode ser baseado naquilo que outras pessoas afirmam ser o seu enquadramento na realidade. A busca pela identidade e pelo reconhecimento é fundamental para o ser humano, pois ajuda a superar a sensação de inutilidade e a encontrar significado na vida.

Na visão de Mbembe, vai denominar esse problema da inutilidade do ser humano como o *devir-negro do mundo*. Isso surge por meio de uma potencial fusão do capitalismo e do animismo, onde acontece a transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos; assim sendo, muda-se a linguagem perante o problema da denominação do negro, que estava apenas enclausurado na condição atribuída aos genes de origem africana que surgiram durante o primeiro capitalismo onde ocorreu toda a espécie de depredações, desapossamento da autodeterminação e sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo (MBEMBE, 2014, p. 18).

Segundo Mbembe, com a existência desse deslocamento de tratamento de coisas animadas e de dados digitais, apresentados como formas de uma espécie descartável e solúvel às instituições estabelecidas como padrões de vida que deve possuir uma generalização ao mundo inteiro que é o *devir-negro do mundo*, onde a objetificação não é apenas uma coisa dos negros, mas de todos os seres humanos existentes (MBEMBE, 2014, p. 18).

Esse *devir-negro do mundo* pode ser interpretado como uma nova forma de linguagem na construção social de relações entre os seres humanos no âmbito do capital, onde a razão de ser do ser humano é transmutada como mero produto de troca para o aumento de lucros, como os escravos levados para uma quinta que a mera função deles era produção e aumento das riquezas dos seus donos, meros objetos. A nova visão de englobar todos os seres humanos nesse mesmo propósito de objetificação, e de dados, traduz uma nova forma de linguagem e de mudança de realidades existenciais, como formas simbólicas a controlar o destino da humanidade com base nas interpretações criadas a partir de um tipo de realidade que afeta todos os seres existentes.

O *devir-negro do mundo* não consiste na criação de uma nova raça ou espécie humana, mas sim, a forma de tratamento dos seres humanos existentes como meros objetos e dados que podem servir de lucro para as grandes empresas de tecnologias, os dados pessoais tornaram-se um dos maiores tesouros dos nossos tempos.

No texto de André Brayner de Farias, *"Racismo e Necropolítica: Variações para uma biopolítica Pós-Colonial"*, demonstra que o *devir-negro* corresponde à atualização pós-colonial de uma condição humana para o século XXI, que no pensamento de Achille Mbembe se transforma numa manifestação de redução económica da vida. Neste sentido, os seres humanos estão numa configuração de escravizados, sofrem uma ameaça sobre a sua autodeterminação porque a economia consegue preencher toda vida dos seres humanos em quase todos os campos sociais, os seres humanos assumem assim uma condição animal e escrava que se traduz no *devir-*

*negro* do mundo com a sua maior consequência conduzida pela gestão das necessidades (FARIAS, 2019, p. 164-165).

A construção dessa nova linguagem é baseada nos problemas que caracterizaram os negros na Era dos Descobrimentos, quando a questão da sua humanidade ainda era interrogada no processo civilizacional. Com o *devir-negro do mundo,* Mbembe, alerta a incapacidade que as sociedades têm em resolver os problemas sociais, numa entrega total aos lucros do que ao bem-estar dos cidadãos.

Esse processo de mudança, por mais que afete quase todos os cidadãos por meio do *devir-negro do mundo,* existe ainda certos problemas a serem esclarecidos sobre a raça e o que é ser negro, temas desenvolvidos ao longo da história por pensadores americanos e ocidentais, que atualmente atravessa uma nova crise de uma negritude mais generalizada, transforma pessoas em objetos e dados que podem ser usados e destruídos tão facilmente quanto simples escravos.

O problema da raça humana é bastante discutido entre os cientistas, confirmando-se que apenas existe uma única raça reconhecida cientificamente de "*raça humana*" da espécie *Homo Sapiens*. Essa designação levanta certas questões sobre o problema do racismo e como deve ser enfrentada nas sociedades atuais. Será com esse discurso se conseguirá extinguir o racismo?

Mbembe, na sua obra *Crítica da Razão Negra*, levanta outras questões sobre esse caminhar do mundo do fim do racismo; - No seu pensamento rebate que, se a humanidade se tornar tangível, o racismo poderia ser reconfigurado nos interstícios de uma nova linguagem - assoreada, molecular e fragmentada sobre a espécie? Neste caso, para Mbembe, se for colocada a questão nesses termos, não se arrisca se esquecer que o *negro* e a *raça* nunca foram elementos congelados, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas, elas próprias nunca acabadas (MBEMBE, 2014, p. 18-19).

A raça teve um papel fundamental no tratamento do ser humano negro escravizado, no discurso colonial era necessário que o problema da raça fosse usado como um início de exercício de poder e que culminou na ideia de que ela pode ser vista como uma regra de sociabilidade em conjunto com alguns mecanismos de adestramento de condutas sociais, com justificativas de superioridade de uma raça perante a outras.

As discussões surgidas ao longo dos tempos da escravatura que Mbembe identifica, não eram sobre naturalizar a servidão, mesmo que existam certos textos filosóficos, como de Aristóteles *em Tratado da Política*. Uma das questões que os colonizadores faziam é de *como*

*seria se os negros tiverem direitos, quando quisessem ser tratados como iguais, e será que conseguiriam autogovernar-se?*

A verdade é que muito antes dos descobrimentos as sociedades africanas e americanas eram autossuficientes na questão da governação, por mais que os regimes não fossem como os dos ocidentais, em muitas sociedades existiam as suas próprias monarquias que foram destruídas devido às ocupações.

A democracia se baseia em valores universais, que expressam a dignidade e os direitos de todos os seres humanos, independentemente de sua origem ou identidade. Esses valores não dependem da validação de nenhuma raça ou grupo dominante, mas são inerentes à condição humana. No entanto, esses valores ainda são questionados e desrespeitados em muitas partes do mundo, onde as diferenças culturais são usadas como pretexto para negar a igualdade e a liberdade dos povos.

Para Sílvio Almeida na sua obra *O que é Racismo Estrutural*, por outras palavras, expressa a ideia de que o racismo surge de uma forma "normal" através das várias formas políticas, económicas, legais e mesmo familiares de estruturação das relações e não pode ser definido como uma patologia social ou disfunção institucional. Os processos exigidos pelos vários comportamentos e instituições demonstrados são individualmente gerados por uma sociedade onde o racismo é a regra e não a exceção. Neste sentido, Almeida reforça a ideia de que o racismo faz parte de um processo social que tem lugar por detrás do indivíduo e emerge como um legado de tradição (ALMEIDA, 2018, p. 38).

O pensamento produzido pelo ocidente sobre a realidade da pessoa negra, pode ser interpretado como etnocentrismo. Na definição apresentada pelo Everardo Rocha no livro *O que é o etnocentrismo?* demonstra que o etnocentrismo consiste numa visão do mundo onde um certo grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros devem ser pensados e sentidos por meio dos seus valores, dos seus modelos de vida, das definições que eles apresentam sobre a existência. Quando se alarga no plano intelectual, se pode notar como uma certa dificuldade de se pensar a diferença; no plano afetivo surgem os sentimentos de estranheza, medo, hostilidade (ROCHA, 1984, p. 05). Neste sentido se pode pensar que existe um certo etnocentrismo colonial, quando se intitula como o centro e fundador dos valores e modelos que definem o modo de vida em escala global.

Os discursos usados para enquadrar o discurso universal sobre o fim do racismo é falho na realidade, porque muitas sociedades ainda se baseiam nos discursos desenvolvidos ao longo

dos tempos para o embrutecimento de certos grupos étnicos, não reconhecimento da sua dignidade como seres humanos, mesmos em discursos religiosos encontraram a justificação dos seus livros sagrados e, a ciência da época promoveu a completa exclusão dos seres humanos com as cores de peles diferentes, culturas diferentes, como sendo simples mercadorias ao apresentar um discurso civilizacional e salvífico.

Segundo Mbembe, não nega a necessidade de se fazer discursos sobre o Negro e a raça, por fazerem parte de um problema particular que configurou toda a humanidade, desde as suas formas de elaboração de normas sociais e ao contacto com os outros diferentes, que não era visto como os seus semelhantes. Porque para Mbembe, "o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – cripta viva do capital" (MBEMBE, 2014, p. 19). Um pensamento bem desenvolvido no livro *O Capital – Livro I*, de Karl Marx na questão dos Descobrimentos e da escravatura (MARX, 2013, p. 821).

Achille Mbembe no seu texto *"*Clínica do Sujeito*",* no livro *Crítica da Razão Negra*, analisa a questão do que é *"ser um negro?",* por meio da teoria do senhor e o seu negro, que o considera uma espécie. Por ser evidente o processo da criação desse termo por meio da linguagem, Mbembe discorre que "negro" é uma palavra que remete sempre para alguma coisa, mas que tem também uma espessura e densidade própria. Quando se constrói sobre uma teoria com base numa palavra pode causar um sentimento e até ressentimento e por existirem palavras que magoam, porque as palavras possuem essa capacidade de ferir como uma característica do seu peso (MBEMBE, 2014, p. 255-256).

No pensamento de Mbembe, cada nome atribuído carrega nele um destino que pode ser genérico e quando se pensa no nome "negro" que foi dado pelos ocidentais, os negros não escolheram esse nome para si, foi herdado pela posição que eles ocupavam no mundo, e que isso representa uma marca que muitas pessoas carregam pela sua origem externa. Para Mbembe existe um certo poder de falsificação, quando se repara no negro como aquele que não tem a possibilidade de observar o outro face-a-face, que está encorrilhado numa porta que espera abrir-se ao implorar, mas que essa porta não existe. Muitas pessoas acabaram de aceitar essa realidade e não fizeram nada para que se mudasse essa situação (MBEMBE, 2014, p. 256).

Quando se pensa na linguagem em que é descrita a condição do negro, começa-se a perceber que algumas marcas precisam ser destruídas e mudadas completamente, porque no pensamento de Mbembe, existem nomes que carregam uns certos insultos constantes e outros que se carregam por hábito e que na realidade o negro teve essas duas origens. O negro sempre

foi pensado como um processo de coisificação e de degradação. Existe uma certa relação do nome negro com a morte, assassínio e desaparecimento (MBEMBE, 2014, p. 256-257).

Uma das construções da linguagem que se pode notar na criação do termo *"negro"* é a relação que fizeram com a cor, a cor da escuridão, onde o negro se caracteriza como aquele que vive a noite e sendo aquele em que a sua vida se transforma em noite, que é invisível perante o outro por não existir nada para ver. O negro foi transformado neste "outro" que para todo o sempre será um desconhecido. Para Achille Mbembe, "*a cor negra"* não tem sentido, apenas existe por referência a um poder que a inventa, onde se manifesta numa infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores, porque ele não pode mudar de cor e está inserido num mundo que a designa e axiomatiza o seu significado (MBEMBE, 2014, p. 258).

Uma das conclusões que Mbembe chega é que o nome *"negro"* apenas existe por meio da relação de submissão a um senhor, que a ele pertence todo o seu ser. Portanto, o mestre é que atribui forma ao seu negro e este ganha essa forma por meio da destruição e explosão da sua forma anterior, isto é, uma negação por completo da sua existência. A dialética é uma forma de compreender a relação entre o negro e o seu senhor, que se expressa na submissão às correntes e às trelas. A trela, nessa perspetiva, é um símbolo de uma identidade de servidão, que reduz o ser humano a uma condição de animalidade. Nessa situação, a distinção entre o humano e o animal se perde progressivamente (MBEMBE, 2014, p. 258).

Essa condição levantada por Mbembe, procura não apenas fugir de certos discursos que tentam apagar o problema da identidade e do reconhecimento nas sociedades pelos grupos pertencentes às outras etnias, grupos culturais diferentes, orientações sexuais, pela manifestação de um discurso que vela pela igualdade de direitos e não pela semelhança humana.

Para Mbembe é necessário que se pense que a construção eurocêntrica no pensamento sobre o negro, desenvolveu características de não-ser que vão além dos indígenas. Para que o ser humano negro possa se afirmar como um sujeito autónomo e livre, é preciso romper com as amarras impostas pelo pensamento eurocêntrico, que o reduz a uma categoria inferior e subalterna. Essa rutura implica também em reconhecer e valorizar a diversidade cultural e histórica do continente africano, que não pode ser visto como um submundo, mas como um espaço de resistência e criatividade.

Ao negar a relevância do discurso sobre raças nas sociedades contemporâneas, ignora-se a persistência de certos problemas que afetam não apenas as nações ocidentais e norte-americanas, mas o mundo todo. Trata-se de uma forma de apagar a existência do Negro, baseada

em uma biologia falaciosa que mascara, o que Mbembe chama de *"racismo sem raça",* uma modalidade de dominação que se vale de outras diferenças para justificar a desigualdade e a violência. Por mais que exista um discurso de não separação dos brancos e não-brancos, as características atribuídas aos outros sempre têm um teor de divisão de raças, com a imigração massiva na Europa de pessoas que pertencem ao Islão e negros (MBEMBE, 2014, p. 20).

Durante a colonização portuguesa, a divisão de raças estava muito presente na organização da sociedade, que demarcava uma certa de diferença na estrutura de racialização, onde existia: o português, o português nascido nas colónias, mulato, mameluco, índio puro, índio civilizado, índio selvagem, negro de África, negro nascido nas colónias, o crioulo, bode, curiboca, etc. Para Francisco Bethencourt no seu livro *Racismos: das Cruzadas ao Século XX*, manifesta a ideia de que essa variedade de diversas designações cromáticas, presentes no mundo ibérico, não implicava uma ausência de conceito de raça, mas uma afirmação positiva que se refletia numa mistura de certas características físicas e mentais. Isso acontecia pela dificuldade de combinações de diversos tons de peles existentes com as diversas ocupações de cada indivíduo no meio social, o que deu origem a essas diversas designações interétnicas concretizadas durante o período colonial na ibero-americana (BETHENCOURT, 2018, p. 249).

Os discursos sobre um "*racismo sem raça*" nas sociedades ocidentais podem tomar proporções maiores, não querendo assumir os seus erros do passado. O negro, para Mbembe, continua na luta pela sua afirmação, por mais que existam certas fendas ou até lesões da crueldade colonial, que ainda o influencia para dividir, classificar, hierarquizar e diferenciar e existe ainda um certo abismo criado ao longo dos tempos que o negro tem de ultrapassar para encontrar a sua verdadeira identidade (MBEMBE, 2014, p. 21).

O conceito de raça, construído historicamente, serve como base para uma lógica que define o outro como um ser limitado, que tem sua liberdade restringida por barreiras impostas pelos colonizadores. Essa lógica reproduz uma hierarquia racial que exclui e oprime os que não se enquadram nos padrões dominantes.

A linguagem de exclusão que prevalece em uma sociedade pode contribuir para a manutenção de várias desigualdades. Os discursos podem parecer que promovem uma maior integração entre todos os seres, mas na realidade apenas estabelecem formas de classificar todos os diferentes. No entanto, o *devir-negro* do mundo é uma realidade mais ampla que se manifestará a todos na transformação de dados e objetos de lucro.

No texto de Achille Mbembe *"*Capitalismo e Animismo*"*, encontrado no livro *Políticas da Inimizade*, afirma que a matéria-prima da economia atualmente não são mais os territórios, os recursos naturais e os seres humanos, alguns deles até podem ser dispensáveis, mas os seres humanos poderão ser sempre indispensáveis, a economia atual caminha para o mundo dos processadores e dos organismos biológicos artificiais. Os grandes destaques correspondem ao mundo astral, dos ecrãs, das mudanças fluidas, dos brilhos e das irradiações. Para Mbembe esse mundo é também para os cérebros humanos e das computações automatizadas, do trabalho com instrumentos decrescentes, cada vez mais miniaturizados (MBEMBE, 2017, p. 235).

Mbembe analisa como a construção do mundo moderno se baseia na ideia de escravidão, mas não no sentido tradicional de um sujeito socialmente dominado ou de um corpo explorado para a extração de órgãos e o aumento da produtividade. Ele argumenta que a escravidão contemporânea é uma forma de desumanização que transforma as pessoas em coisas, objetos e mercadorias que podem ser vendidas, compradas e possuídas. Essa condição, que antes era reservada aos negros, marcados pela cor da pele e pela exposição ao sol, agora se universaliza e atinge todos os seres humanos (MBEMBE, 2017, p. 236).

Segundo Mbembe, o negro pode ser entendido de duas formas distintas: uma que se refere à origem africana e outra que se relaciona a uma condição subalterna de exclusão e precariedade. Nesta segunda aceção, o negro é o outro da humanidade, o oposto da lógica racional, o produto descartável da nova fase do capitalismo, que exige a transformação de si mesmo em mercadoria. Nessa lógica, tudo pode ser codificado e convertido em valor. O grande paradoxo do século XXI, para Mbembe, é a emergência de uma classe crescente de escravizados sem donos e de donos sem escravizados (MBEMBE, 2017, p. 236-237).

## 1.2 – A Construção da Identidade Negra e Africana por meio da Linguagem

A ideia de pensar numa construção da identidade negra, leva-me a refletir sobre a estrutura formada ao longo dos tempos. Assim sendo, é necessário pensar sobre um povo que existia antes das descobertas ocidentais, durante o processo de colonização, após o processo de descolonização e os diferentes rumos levados para as diferentes afirmações das suas verdadeiras identidades.

Esses processos de construção de identidade baseiam-se na afirmação da linguagem como uma das formas simbólicas na criação de realidades e da nomeação de diversas categorias, principalmente no contexto dos seres humanos, que ao viverem em sociedade estabeleceram algumas regras de convivência social e de poder.

Os diversos poderes nas sociedades podem ser manifestados de diferentes maneiras, desde a imposição de uma certa cultura aos povos conquistados ou o seu aniquilamento por completo durante todo esse processo, formas que foram bastante empregues na Era da colonização, onde a identidade ocidental seria o ideal na transformação do novo ser humano na busca dos valores universais que eram baseados apenas numa realidade.

Ao longo da história, muitas vezes houve uma imposição de uma identidade universal para todos os seres humanos, especialmente para aqueles encontrados nos territórios conquistados. Isso frequentemente se deu por meio de uma nova linguagem que buscava enquadrá-los numa realidade que, mesmo após os processos de descolonização e na construção de uma identidade própria, ainda perdura. Um exemplo disso é a denominação de “negro”, que era utilizada para objetificar e desumanizar indivíduos que eram considerados “selvagens” e não merecedores da humanidade.

Por ser um problema para quem luta por um reconhecimento e uma identidade própria, existe a necessidade de pensar no que seria a humanidade se não fosse pensada com base no tom da pele, e se os comportamentos apresentados por diversos povos não poderiam ser comparados com base nas experiências e nas realidades de outros povos que se acham superiores por não entenderem as manifestações dos outros.

No artigo de Achille Mbembe intitulado "As Formas Africanas de Auto-inscrição", demonstra que existe um certo paradoxo sobre esse processo de reificação[41], porque de um lado aparentava ser o reconhecimento de uma tradição que se dividia em duas partes; numa parte a construção do pensamento sobre o outro era formado pelo julgamento moral que buscava compreender o mundo do nativo por meio das suas tradições e que não poderiam ser inseridos numa conceção ocidental de uma cultura, sendo assim não poderiam fazer parte do seu mundo; a segunda parte apenas demonstra que esse julgamento serviu de base para fundamentar que o nativo não poderia ter uma experiência de convivência numa sociedade civil (MBEMBE, 2001a, p. 179).

A história é composta de diversos factos que revelam como a linguagem foi usada para desqualificar o outro contribuiu para a dominação do poder e para a construção de uma identidade que, em muitas ocasiões, nos faz pensar em inferioridade. Nessa situação, o descolonizado ainda busca por uma aceitação do colonizador que não o reconhece como igual e que, ao mesmo tempo, despreza as suas tradições, fazendo-o acreditar que será sempre um selvagem. Em suma, não haveria uma identidade autêntica que pudesse ser construída com base apenas nos seus ideais.

A construção de identidade do outro, segundo Charles Taylor em *A Ética da Autenticidade*, envolve o desenvolvimento de um ideal de identidade que seja gerado no interior de cada ser humano e que receba um reconhecimento adequado de sua importância capital. Esse ideal de identidade, por sua vez, depende das conexões dialógicas que o *self* estabelece com os diferentes, ao reconhecer a diversidade e a pluralidade de perspetivas (TAYLOR, 2009, p. 59).

Para que exista uma construção autêntica dessa identidade do *self* é necessário que esse diálogo estabelecido não seja de imposição como aconteceu com a realidade negra. As reestruturações de alguns princípios da linguagem de identidade são necessárias para uma construção plena da identidade negra e africana, onde devem ser retiradas todas as categorias que inferiorizavam como selvagem para não ser visto como semelhante, as manifestações culturais e as cores das peles dos seres humanos não devem ser categorias universais para fixarem certos preconceitos para um determinado povo.

As pessoas sentem-se inadequadas quando acreditam que não estão à altura dos padrões da sociedade. Porque aprender sobre o mundo e aprimorar habilidades importantes para a auto-

[41] Segundo Georg Lukács (1885-1971), que desenvolveu e ampliou um conceito de Karl Marx (1818-1883), o processo histórico das sociedades capitalistas envolve uma transformação profunda da atividade produtiva, das relações sociais e da subjetividade humana. Nesse processo, essas dimensões da vida social são cada vez mais submetidas e assimiladas à lógica inerte, quantitativa e automática dos objetos ou mercadorias que circulam no mercado.

identidade são impossíveis de completar, negligenciar essas necessidades leva as pessoas ao desapego do mundo.

A política de assimilação foi uma estratégia colonialista que visava impor aos povos colonizados uma cultura considerada superior e civilizada. Essa política tinha como objetivo eliminar as diferenças culturais e integrar os colonizados à sociedade dominante, negando a sua identidade e diversidade.

Para Achille Mbembe no seu artigo "As Formas Africanas de Auto-inscrição", refere que essa essência da política da assimilação servia para o processo de des-substancializar e estetizar a diferença. A linguagem assimiladora tem em vista apresentar uma nova categoria aos nativos que, para serem inseridos no recinto da modernidade, tinham de ser convertidos e cultivados para serem encaixados na sociedade e gozarem de direitos civis; neste processo o Estado Colonial e o cristianismo eram fundamentais para essa passagem da tradição à sociedade civil (MBEMBE, 2001a, p. 180).

Por isso que a justificação de uma construção de identidade negra é baseada na defesa de uma reestruturação de conceitos atribuídos aos seres humanos de origem africana que, por terem a pele mais escura, foram denominados por negros e transformados em matéria de exploração e de escravização ao longo dos séculos XV-XIX, esses 500 anos de história das grandes navegações mudaram por completo o mundo e principalmente a África-Subsaariana.

No livro de Achille Mbembe *Crítica da Razão Negra*, demonstra como o ocidente considerava a África e os negros, em particular que eram vistos apenas como símbolos acabados de uma vida vegetal e limitada, e que se manifestavam como excesso de qualquer figura e que eram primordialmente não figuráveis. O negro era o ser-outro que fora trabalhado pelo vazio e que tinha apenas momentos negativos na sua existência como a morte diária, a destruição e o perigo, assim sendo uma inominável noite do mundo (MBEMBE, 2014, p. 28).

Segundo Charles Taylor, no seu livro *Multiculturalismo*, a identidade é a forma como um sujeito se define, levando em conta as suas características essenciais que o diferenciam dos demais seres humanos (TAYLOR, 1998, p. 45). Essa identidade não é estática, mas se desenvolve ao longo da vida do indivíduo, através das suas experiências e das relações que estabelece com os outros. Nesse sentido, o reconhecimento ou a falta dele é um fator importante na construção da identidade.

Compreendo que a construção da identidade humana significa expressar uma forma particular de estar no mundo. Os grupos sociais usam as suas redes de relacionamentos para criar as suas próprias referências culturais. Estas incluem tradições populares, práticas festivas, referências civilizacionais e traços linguísticos que indicam como as pessoas conferem a sua situação como humana.

No livro de Elisa Larkin Nascimento, *O Sortilégio de Cor: Identidade, Raça e Gênero no Brasil*, afirma que a identidade tende a ser vista como uma forma de caminhos cruzados no campo existencial entre o ser humano e a sociedade onde os dois se constroem reciprocamente. É por isso que nesse processo o ser humano articula um conjunto de referências que o ajudam a orientar-se desde a sua maneira de agir e de mediar as suas relações com os outros, com o mundo e consigo mesmo (NASCIMENTO, 2003, p. 30).

Os problemas levantados pelos pensadores citados sobre a identidade pessoal, apresentam a noção que ela não se constrói por si só, as linguagens criadas na sociedade podem mudar o rumo da perceção que o *self* tem de si. O ser humano é um ser social e, por isso, é influenciado por aqueles ao seu redor. Essas influências são facilmente percetíveis, mas é importante que o indivíduo as supere para afirmar uma identidade autêntica. Ou seja, apesar das influências recebidas dos outros, é necessário que o ser humano se reconheça como uma pessoa única e construa sua identidade com base nas suas próprias experiências e visão de mundo, para que a sua identidade seja verdadeiramente autêntica.

Contudo, o problema da identidade negra tem um processo de construção imposta que posso denominar de inautêntica. E esse processo de construção da identidade negra teve o seu início através dos contactos estabelecidos pelas grandes navegações europeias no continente africano. Um dos resultados desses contactos manifestou-se por meio de um sentido de superioridade europeia e a construção da inferioridade do outro (*negros, índios, diversos povos orientais*).

Pode-se afirmar que o *Homo Sapiens* foi repartido pelo conhecimento filosófico e principalmente pela ciência eurocentrista, é neste sentido que Edward W. Said afirma no seu livro *Freud e os não-europeus*, que as ideias europeias deram luz a uma hierarquia de raças, houve uma desumanização e uma redução dos insignificantes tanto numa visão científica como nas vontades dos superiores (SAID, 2004a, p. 52).

No pensamento de Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, quando se aprofunda o problema sobre a raça, apresenta-se como um complexo perverso que apenas gera

medos e tormentos que se alastram aos problemas do pensamento e de terror que causam sofrimentos e catástrofes. Essa ideia de raça, para Mbembe, constitui o outro não como semelhante a si mesmo, mas um mero objeto possuidor de características ameaçadoras na qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou simplesmente destruir por não se conseguir manter o seu controlo total (MBEMBE, 2014, p. 25-26).

O processo dessa construção não foi estabelecido de uma forma rápida, teve os seus maiores destaques nos estabelecimentos das rotas comerciais nos territórios africanos com a Ásia e a Europa através do Mediterrâneo, houve algumas trocas de saber de metalurgia, de navegação e o comércio de outras especiarias e marfins. Esses contactos estabelecidos ao longo dos tempos resultaram na apropriação de alguns conhecimentos pelos colonizadores.

No fim do período de exploração e de reconhecimento dos territórios novos alcançados, os colonizadores tiveram a necessidade de apresentarem novas formas de conseguirem vantagens nas diversas lutas existentes entre os diversos povos, é nessa mudança de planos que se pode incluir a escravatura.

Para Mbembe, os povos africanos começam a ser distribuídos em diferentes partes do mundo, esse processo que ele denomina como "crioulização", que foi posto em marcha, que resulta num tráfego de religiões, tecnologias e culturas. Nota-se que a consciência negra nesse processo emerge por meio da dinâmica e da circulação do primeiro capitalismo por viagens e deslocações forçadas que se apoiaram na desnacionalização do imaginário negro, esse processo apenas será finalizado em meados do século XX e seguido pelos movimentos negros de emancipação (MBEMBE, 2014, p. 33).

Durante esse período existiam diversas teorias racistas que justificavam os atos praticados nos territórios conquistados com a fé cristã. Neste ponto da construção, os negros africanos começaram a ser conhecidos como inferiores, que necessitavam de um governo e de salvação com base em alguns teóricos iluministas como: Buffon, Voltaire, Diderot e Hegel.

No livro de Gislene Aparecida dos Santos, *A Invenção do "Ser Negro": Um Percurso das Ideias Que Naturalizaram a Inferioridade dos Negros*, apresenta o exemplo de Buffon por ser um monogenista, defendia a ideia de uma origem comum para todos os seres humanos, e apresentava a construção da inferioridade dos negros africanos fundamentada na teoria do clima. Que na sua conceção, os que vivem entre os trópicos, com climas mais inóspitos e com uma temperatura muito quente, como os negros africanos, não tiveram condições ideais para o

desenvolvimento corporal, moral, intelectual e estético, neste sentido diferente dos povos europeus situados num clima temperado (SANTOS, 2002, p. 10).

Para Mbembe, no percurso histórico da humanidade, a noção de raça advém da esfera animal, teve a sua importância para nomear os não-europeus. O que se chama estado de raça, tem a sua correspondência no estado de deterioração da substância ontológica. Neste sentido, a ideia de raça dá a possibilidade de representar os seres humanos não-europeus como seres menores, um reflexo miserável do ser humano ideal de quem estavam separados por uma distância insuperável do tempo, com enormes diferenças que nunca poderiam ser alcançadas (MBEMBE, 2014, p. 39).

Com essas características de clima apresentadas por Buffon, é que se chegou à conclusão de que os negros e os seus descendentes mestiços seriam anormais e degenerados. Diferentes estudos foram encontrados em Voltaire, pois para ele, ao ser considerado um poligenista que defendia a diversidade das origens dos seres humanos, chegou à conclusão de que a inferioridade do negro é baseada na sua espécie originária e que existia uma estrutura interna diferente em cada raça. Com essas crenças de origens diferentes e em espécies fixas levou-o na consideração de que a mestiçagem seria uma anomalia lamentável e acidental e que os mestiços são frutos de uma relação sexual contra a natureza (SANTOS, 2002, p. 10).

Na primeira parte da tese, eu analisei as ideias de Charles Darwin apresentadas no livro *A Origem das Espécies*, que revolucionou a biologia ao propor a teoria da evolução por seleção natural. Essa teoria foi posteriormente confirmada no século XX com a descoberta do ADN, que revelou os mecanismos moleculares da herança genética. No entanto, é preciso destacar que algumas interpretações distorcidas das ideias darwinistas foram usadas para justificar a inferioridade do negro, baseadas em ciências como a antropologia e pseudociências que não tinham rigor científico.

Um outro pensador que contribuiu para uma caracterização do negro de uma forma negativa foi Hegel, que na sua obra *Filosofia da História*, desenvolve a ideia de que uma das fundamentais características dos negros é de não possuírem uma consciência que alcançou a perceção de qualquer objetividade fixa como Deus, leis, e que essas características encontradas nos seres humanos auxiliam a encontrar a reconhecida vontade e a ter uma noção geral da sua própria essência. Ao contrário do negro, que para Hegel, é uma representação do homem natural, possuidor de características selvagens e indomáveis e que para compreender o negro existia a

necessidade do europeu se livrar de toda a sua reverência, moralidade e de todo o sentimento (HEGEL, 1999, p. 83-88; 1991, p. 245-250; 1987, p. 74-75).

Nesta linha de raciocínio, Hegel, afirmou que no negro nada evocaria a ideia do caráter humano. No negro existiria uma carência dos valores dos seres humanos porque para ele a tirania não é injusta, e se alimentar de carnes humanas é permitido e comum, é por isso que para os negros, no pensamento de Hegel, as sensações morais são débeis ou inexistentes. Por isso é que África não faz parte da cronografia universal por não ter nenhuma moção ou um certo progresso para mostrar (HEGEL, 1999, p. 83-88; 1991, p. 245-250; 1987, p. 74-75).

Essa linguagem usada para a construção da ideia de negro no decorrer da narrativa humana é que faz refletir sobre a identidade negra, porque os africanos foram sempre identificados por meio de certas categorias que se manifestam através da sua fisiologia e que no pensamento eurocêntrico se fundamentava a noção de raça negra. Assim sendo, na construção dessa linguagem, ao termo africano foi atribuído um significado de negro, que corresponde a muitas negatividades, desde folgado, fleumático, indolente e sem capacidade de uma construção racional de si próprio, desta forma adquiriu uma imagem de inferioridade e primitivismo.

Por mais que os pensadores iluministas não tenham viajado pelo mundo novo através das grandes navegações que ocorreram entre os séculos XV e XIX. Os seus escritos foram baseados em relatos trazidos por outros, e com isso fundamentaram teorias que influenciaram a forma como eram vistos os outros nativos.

A importância da linguagem para a construção de uma identidade não é um problema recente, Immanuel Kant[42] no seu livro *Observações sobre o Sentimento do Belo e do sublime*, apresenta a ideia sobre as dissemelhanças entre símbolos dos povos, na forma que cada povo exprimiria os sentimentos do sublime e do belo (KANT, 1993, p. 65).

Para Kant, entre os povos europeus apresentam-se algumas diferenças sobre as formas como exprimem esses sentimentos, onde os italianos e franceses se distinguem pela sensação do belo. Os espanhóis, os britânicos e os germânicos distinguem-se pelo sentimento de sublime, neste sentido, destaca que os espanhóis são sérios, reservados e sinceros; os franceses têm um

[42] Uma obra que discute a forma como Kant tratou a questão racial em sua antropologia é *The color of Reason: the ideia of "race" in Kant's Anthopology,* de Emmanuel Chukwudi Eze, publicada em 1997a. Nesse livro, Eze, analisa criticamente os conceitos de raça, racionalidade e iluminismo na filosofia kantiana, ao mostrar como eles estão relacionados com a construção de uma identidade europeia e uma hierarquia racial. Eze argumenta que Kant não foi apenas um pensador iluminista, mas também um defensor do colonialismo e da supremacia branca, e que sua antropologia reflete esses preconceitos.

sentido de dominância sobre o belo moral, assim sendo é afável, atento e aprazível. Ele destaca que os ingleses no início de uma relação apresentam-se frios, sendo mais indiferentes a todo estranho, por isso que possuem pouca delicadeza, mas que tudo muda quando se tornam amigos, altura em que estarão dispostos a grandes favores. No fim, realça que os alemães, que tanto no amor e em outras espécies de gosto, são bastante metódicos, e quando se juntam as características do belo e da nobreza, são mais frios no sentimento de ambos poderem ocupar as suas mentes por meio das considerações a ter sobre o decoro, luxo ou daquilo que chamam as suas atenções (KANT, 1993, p. 65-70).

A construção de características que Kant apresenta sobre os povos europeus realça alguns pontos positivos que ele nota com as suas próprias ideias e do contacto que ele tem com algumas pessoas dessas regiões, contudo, nessa mesma obra se propõe apresentar a ideia que ele tem sobre os negros, tanto nas suas formas culturais e religiosas.

No pensamento de Kant, os negros africanos na sua própria natureza não são possuidores de sentimentos e o seu comportamento pode-se elevar acima do ridículo. Com a influência das ideias de Hume, onde ele visa desafiar que se cite um exemplo que um negro apresentara algum talento. Uma das razões para esse desafio de Hume baseia-se na ideia de que entre os milhões de "pretos" levados em diferentes cantos do mundo como escravos, mesmo alguns deles terem escapado e conseguido a liberdade, não se encontrou um que tenha mostrado algo que se poderia chamar grandioso tanto na arte como na ciência ou em qualquer outra área. Uma das comparações que ele apresenta é sobre os brancos que saíram da plebe mais baixa, conseguiram alcançar certos prestígios por possuírem dons excelentes. Com esses dois exemplos, Kant, concluiu ser essa essência que se diferencia entre as duas raças humanas que se manifestam nas suas capacidades mentais e também nas diferenças das cores das suas peles (KANT, 1993, p. 75).

Kant ainda compara as religiões que os negros cultuavam, que para ele a religião dos negros era como um fetiche difundido entre eles, que se manifesta como uma espécie de idolatria, aprofundado no ridículo para ser compreendido pela natureza humana. Alguns objetos são usados por negros e alguns rituais podem tornar-se objetos de adoração e invocação nas maldições, como, por exemplo, as penas dos pássaros, o corno de uma vaca, uma couraça ou uma coisa alguma do seu interesse. Na sua conclusão, Kant afirma ainda que os negros são muito presunçosos, mas a seu feitio negro e por falarem muitas vezes sem parar, devem ser afugentados por meio de pauladas (KANT, 1993, p. 75-76).

O artigo de Adriana Veríssimo Serrão “Uma única família. Género e raça da Antropologia de Kant” mostra como Kant desenvolve uma reflexão mais aprofundada sobre o conhecimento do homem físico no diálogo com Georg Foster, retomado pela terceira vez em “Sobre o uso dos princípios teleológicos na filosofia”, de 1788. Foster, que viajou por lugares remotos e observou diretamente os seres humanos em sua diversidade de aspetos, línguas e costumes, contesta as “cores” definidas por Kant. [Ele] acha que raça é um conceito sem fundamento, resultado do academicismo de filósofos que, na ânsia de relacionar as ideias à realidade, manipulam arbitrariamente os fatos. A classificação kantiana seria abstrata, formada por grupos monolíticos de cores uniformes e inexistentes nas comunidades reais do mundo (SERRÃO, 2010, p. 160).

Para Adriana Serrão, a distinção entre antropologia física e antropologia pragmática é fundamental para compreender a transição das disposições naturais ao plano das destinações (*Bestimmungen*), que envolvem o exercício da liberdade, na perspetiva de Kant. Essa distinção, se bem entendida, permite relativizar o papel das diferenças raciais que aparecem nos escritos de Kant sobre as raças e na Antropologia Pragmática. Serrão argumenta que, apesar dessas diferenças, a razão é única e universal para toda a espécie humana, garantindo a validade da filosofia moral e política kantiana. As considerações e conjeturas de Kant sobre as raças, segundo Serrão, devem ser vistas como fruto das informações limitadas e falíveis de sua época, que não comprometem a essência de seu pensamento. Assim, Adriana Serrão conclui que, embora a pele tenha cor, a razão não a tem (SERRÃO, 2010, p. 162-163).

Mas, contudo, a imagem construída do negro por diversos pensadores na maior parte das vezes serviu como base nos preconceitos que justificavam o tráfico de escravos pelos colonizadores, quanto a violência praticada depois desses acontecimentos trágicos da humanidade. A linguagem usada é para uma completa separação entre o “*Eu-Europeu*” e o “*Outro-selvagem*”, o não-humano que precisa ser domesticado por preceitos de uma civilização.

Algumas sociedades tiverem dificuldade de se erguer depois de todos esses problemas de separação racial entre brancos europeus, índios e negros. Um dos pensadores da ciência política, Alexis de Tocqueville viajou aos Estados Unidos entre os anos de 1831 e 1832, como resultado dessa viagem escreveu a sua obra intitulada *A Democracia na América*, de 1835. Numa tentativa de discutir sobre o futuro possível das três raças que habitam a região dos Estados Unidos de América, destacou que entre os homens que formavam essa sociedade, o homem branco conquistou mais olhares por se destacar na sabedoria, força e na sua felicidade e por ser o homem por excelência que é o colonizador. Na sequência surgem o negro e o índio, que para ele essas duas raças são insatisfeitas e que não possuem nada de semelhante, tanto na sua nascença,

semblante, língua e principalmente os seus hábitos e costumes; é neste sentido que ocupavam essas duas raças o mesmo lugar por serem inferiores no país em que se encontravam (TOCQUEVILLE, 1977, p. 243-244).

No artigo de Achille Mbembe "As Formas Africanas de Auto-inscrição*",* demonstra que por meio dos processos da escravatura, da colonização e *"apartheid"*, o "*Eu*" [*Self*] africano tornou-se alienado de si mesmo. Nesse sentido, esse distanciamento é resultado de uma perda de familiaridade consigo mesmo, até a alienação e a assunção de uma identidade inanimada, a sua objetificação (MBEMBE, 2001a, p. 174).

Tocqueville, reconhece a opressão exercida pelos colonizadores sobre os negros e índios, mesmo ao observar de perto esses acontecimentos fundamentou os seus argumentos sobre a inferioridade dessas duas raças. O seu pensamento sobre o negro tem as suas semelhanças com as ideias de Kant, porque para Tocqueville, o moderno escravo não se difere apenas do seu senhor por meio da liberdade, mas pela sua origem. Por mais que o negro ganhe a sua liberdade, sempre ficaria em desvantagem na terra que ele se encontrava, sentir-se-ia um estrangeiro em comparação ao europeu. O negro por nascer pela degradação, para Tocqueville, fora introduzido pela escravidão pelos colonizadores que apenas reconheciam os traços gerais da condição humana, e que possuíam um rosto horrível, uma inteligência limitada e maus gostos, que seria mais fácil falar dos negros como um intermediário entre o animal e o ser humano (TOCQUEVILLE, 1997, p. 264).

Compreende-se que as formações de uma sociedade, por um contrato injusto, condicionam por completo a harmonia social entre os todos os grupos étnicos que o habitam. Existirá sempre formas de exclusão do outro, por não o verem como semelhante e usaram das leis existentes em cada Estado para impedirem a progressão dos demais, como aconteceu com as leis racistas que existiram em diferentes territórios americanos e também sul-africanos com a implementação do *"Apartheid"*.

Neste sentido, Frantz Fanon na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, refere que o negro de um dia para outro teve de situar-se em dois sistemas de referências. Mas as suas convenções, metafísicas e pontos de referência foram abolidos. Porque eles estavam em desacordo com uma civilização que não conheciam e lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104).

Por mais que o discurso sobre a inferioridade fosse mais distribuído entre os pensadores e nas academias de ciências, houve também certos autores que procuravam contrariar essa linguagem usada para construir o negro de uma forma negativa. Na obra de Monsieur Schwartz

pseudónimo de Condorcet intitulada *Réflexions sur L´esclavage des Noirs* [*Reflexões sobre a Escravidão dos Negros*[43]], de 1781, afirma a igualdade entre os negros e os brancos, que para ele por mais que as pessoas não tenham a mesma cor, ele os considerava seus irmãos. Pois a natureza criou no homem negro o mesmo espírito, razão e virtude que o homem branco tem (CONDORCET, 2009, p. 57).

Esse discurso poderia ser considerado revolucionário na época que foi publicado por mostrar a contradição que existia na linguagem que valoriza a superioridade branca contra os negros ou outros povos encontrados em diversos territórios do mundo. As dificuldades na emancipação dessas ideias foram encontradas ao longo da história por meio de certas teorias sobre o darwinismo social.

Outra dificuldade para contrariar esses discursos sobre a inferioridade do negro foi a falta de escritores negros para lutarem contra essas ideias, o facto de não escreverem a sua própria história, tornaram-se vilões selvagens que precisavam ser dominados e explorados por pessoas de outros continentes.

Um dos pensadores que também apresenta essa mesma dificuldade é o Abade de Grégoire que na sua obra *De la littérature des Nègres ou Rechersches sur Leurs Facultes Intellectualles, Leurs Qualités Morales et Leur Littérature* [*Da Literatura dos negros ou Pesquisas sobre suas Faculdades Intelectuais, suas Qualidades Morais e sua Literatura*[44]] de 1808, observa que o conceito de complexo de inferioridade negra não é novo. Apenas há defensores dessa arrogância da supremacia branca entre os próprios brancos e nenhum juiz ou parte que debata as competências apresentadas antes de discutir as decisões apresentadas sobre o assunto. É neste sentido que faz uma comparação bem interessante sobre esse problema, relembra que o defensor do leão quando vê um quadro cuja representação é um animal da espécie abatido pelos humanos, apenas se contentou em recordar a todos que os leões não têm pintores (GRÉGOIRE, 1991, p. 35).

A construção de uma imagem negativa sobre o outro provoca certos problemas na construção da identidade. É necessário pensar além-fronteiras que existem diversos povos que pensam de forma diferente, mas que cultivam sempre a racionalidade, por mais que os hábitos e costumes difiram dos demais. No texto de Boaventura de Sousa Santos intitulado de “Para Uma Sociologia das Ausências e Uma Sociologia das Emergências”, demonstra a necessidade de

[43] Tradução minha.
[44] Tradução minha

refletir que a experiência social em toda a parte do mundo é diversificada e que é muito diferente da tradição científica ou filosófica que o ocidente desenvolveu e que possui uma consideração relevante e que se deve evitar um discurso eurocentrista, porque a compreensão que se tem do mundo é muito superior da compreensão ocidental do mundo (SANTOS, 2004, p. 778-779).

Frantz Fanon na sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas,* retratou um processo que ocorre numa sociedade com pensamento dominante, ao fazer uma analogia sobre o encontro de um alemão ou um russo que falam mal o francês, procuram obter certas informações, Fanon não esqueceu do princípio de que essas pessoas possuíam uma língua própria, um país e que poderiam ser formados em diferentes áreas e que poderiam ser advogados ou engenheiros na cultura deles. Mas, essas duas pessoas eram estranhas para o grupo a que ele pertencia, e que tinham normas diferentes. Os colonizadores chegaram e afirmaram logo que não tinham uma cultura, nem civilização, nem mesmo um passado histórico longo. Fanon conclui que talvez essa seja origem dos esforços dos negros contemporâneos em provar ao mundo branco a todo o custo que existe uma civilização negra (FANON, 2008, p. 46).

Por isso que Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão negra*, reafirma que a palavra negro se tornou um género de *mnema*, uma marca que serve para lembrar a maneira como a política contemporânea define a morte e a vida, essa definição é tão próxima que é difícil limitar as suas fronteiras (MBEMBE, 2014, p. 100).

Essa reaproximação das fronteiras da morte e da vida é o resultado na desumanização dos seres humanos ao longo dos tempos, não apenas na era da escravatura negra, mas também se pode referir o holocausto do povo judeu durante a Segunda Guerra Mundial, a crescente xenofobia no mundo, a discriminação do povo cigano e os praticantes do islamismo. Esse é um processo visível nas nossas sociedades, que se prefere deixar morrer do que salvar a vida do outro, o conceito sobre o humanismo é sempre posto em prova com tais acontecimentos.

Mbembe reflete também sobre o termo África, que na linguagem concreta não significa nada apenas uma verbalização política da dissecação do vivo que se manifesta na forma de interrogação política, desde a duração, a secura e as eventualidades da vida, onde as formas visíveis, mais opacas e cegas, deram lugar à morte ao cobrir no comércio atual dos seres viventes. Para Mbembe existe um escalar da violência e da desigualdade no mundo, a que é necessária uma resposta da responsabilidade e da justiça. Pelos problemas que ficaram mal resolvidos no continente africano, a palavra África situa-se no lugar de uma negação fundamental e que esta negação é o resultado da construção do conceito da raça, quando se negou a ideia do comum, a

qual é uma comunidade humana, contraditória com a ideia de uma única humanidade, de uma semelhança que se aproxima de uma essência humana (MBEMBE, 2014, p. 100).

A ideia de não ver o outro como semelhante foi formada ao longo dos tempos com os diversos discursos linguísticos com que diversos pensadores foram denominando os povos conquistados. Ainda que não vivamos sob uma dominação colonial explícita, as grandes corporações tecnológicas mostraram que podem reduzir o ser humano a uma mera mercadoria, um objeto de exploração. Nesse contexto, a ideia de Achille Mbembe sobre o *"devir-negro do mundo"* se torna cada vez mais atual, pois indica que toda a humanidade subalterna está sujeita à violência e à desumanização que historicamente atingiram os negros.

Portanto, pode-se notar que a linguagem usada para descrever uma realidade sobre um determinado povo, pode acabar por influenciar de uma forma negativa ou positiva ao fixar-lhe uma determinada identidade coletiva. Neste processo de identificação, por mais que seja para retratar uma determinada sociedade por meio dos seus hábitos e costumes, existem alguns elementos pessoais que se devem ter em conta.

A identidade pessoal narrativa é construída no processo existencial de cada indivíduo na qual adquire diversas experiências por contacto com as outras pessoas, livros, religião, sistemas políticos. Mas, é necessário que a pessoa possa não apenas saber analisar de uma forma racional e que selecione o melhor para si e na busca de uma identidade autêntica e não fixa por meio de certas categorias que a prendem numa realidade que se tem em vista distanciar.

Por isso a identidade negra é muito diversificada, porque depende da relação que cada povo estabeleceu com os outros no continente africano e do processo da colonização. Alguns povos conseguiram resistir a todas as investidas para a sua destruturação como povo, através da assimilação de novos hábitos e uma nova linguagem de civilização. Esses processos fizeram com que não apenas se desenvolvesse uma nova forma de ver cada sociedade, mas também na reconstrução das sociedades africanas.

Neste sentido, não se pode falar de uma identidade fixa africana para todos os povos que se manifestam como sinais de uma pertença, a diversidade dos povos e línguas demonstram não apenas uma riqueza imensa cultural, como a sua resistência contra uma invasão que quase acabou com tudo, desde alguns ritos de iniciação que variam entre eles, os seus contos transmitidos de

uma linhagem para outra através da articulação oral[45]. A *selvageria* apenas habitou nos olhos de quem não aprofundou os seus hábitos e costumes, assim sendo, falharam na capacidade de tradução, de poderem entender que o outro também é *humano como nós*.

[45] Um dos livros que aborda sobre a questão da transmissão dos conhecimentos africanos por meio da oralidade é de Ana Mafalda Leite (1998). *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas.*

### 1.3 – A Identificação do Outro na Política da Morte: Necropolítica

O processo da civilização trouxe certas mudanças na forma de pensamento sobre o outro, principalmente na colonização, esse facto levou Achille Mbembe a analisar essa situação que ocorreu, com base nas ideias de Michel Foucault (1999; 2008; 2010), com o conceito de *biopoder*. Mbembe (2018) manifesta e desenvolve a ideia de *necropolítica*, onde as tecnologias usadas pelos governos são responsáveis na tomada de uma decisão de quem morre ou vive. Esse processo não apenas foi aplicado no passado como se pode ainda notar nas políticas contemporâneas.

Essas experiências foram testadas em grandes medidas nas colónias implementadas em diferentes pontos dos continentes africano, americano e oriental. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, no livro *Epistemologias do Sul*, apresentam a ideia de que foi a partir do processo da colonização que se construíram as modernas conceções de conhecimento e direito. Esses processos foram baseados em diversas teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII, apresentadas as diferenças entre os que poderiam dizer algo e os que eram silenciados (SANTOS; MENESES, 2009, p. 36).

Neste sentido, para esses pensadores, os que poderiam dizer algo eram os indivíduos modernos, os seres humanos metropolitanos que entraram no contrato social e que abandonaram o estado de natureza para formarem uma sociedade, diferente dos que foram silenciados, que ficaram espalhados em diversas partes do mundo em estado de natureza que não tiveram a possibilidade de criar uma sociedade civil (SANTOS; MENESES, 2009, p. 36).

No livro de Enrique Dussel, *1492: O Encobrimento do Outro: A Origem do Mito da Modernidade*, demonstra que a modernidade teve a sua origem nas cidades europeias medievais, que eram livres e que possuíam grandes centros de criatividade. Mas apenas teve o seu nascimento quando a Europa se confrontou com o seu "Outro" e teve de o controlar, vencer, violentar. Assim sendo, definiu o seu próprio ego, como um conquistador, colonizador da *alteridade* que se fundamenta na própria modernidade (DUSSEL, 1993, p. 08).

Portanto, para Dussel, esse *Outro* não foi "descoberto" como sendo um "Outro", mas foi "em-coberto" como "si-mesmo" e que a Europa já era desde sempre. Quando se define que 1492 tornou-se o momento do nascimento da modernidade, é apenas para assinalar o seu conceito, que se pode afirmar de uma forma mais concreta como a origem de um mito de violência que sacrifica

muito o particular, e que, simultaneamente, deu início ao processo de "em-cobrimento" do não-europeu (DUSSEL, 1993, p. 08).

Para Santos e Meneses, a existência das sociedades modernas ocidentais não representou uma separação por completo do estado de natureza e a passagem à sociedade civil em todas as realidades sociais existentes naquela época; mas manifestou-se na coexistência dessas duas realidades que seriam separadas por uma linha abissal com uma visão de superioridade que estaria alojada na sociedade civil e que os habitantes encontrados no estado de natureza seriam os não-existentes (SANTOS; MENESES, 2009, p. 37).

As realidades distintas que separam algumas sociedades revelam diferenças significativas no seu desenvolvimento histórico, que ficam evidentes em um processo que os estudiosos denominam de um passado irrecuperável. Por isso que para Santos e Meneses, quando se manifesta as ideias de uma certa hegemonia converte-se em simultaneidade em não contemporâneo, nesse processo deu-se início a invenção de certos passados que deram lugar a futuros únicos e homogéneos que se fecham em si; neste sentido, com a separação dessas duas realidades sociais, os princípios legais vigentes que eram aplicados na sociedade civil deste lado da linha não se poderia aplicar do outro lado e no seu pensamento isso não comprometeria a sua universalidade (SANTOS; MENESES, 2009, p. 37).

No pensamento de Achille Mbembe no seu livro *Políticas da Inimizade*, um dos problemas que nota na formação das sociedades modernas é a origem da ideia de democracia na modernidade que precisou dissimular a contingência dos seus fundamentos e a violência que fazia parte nessa ideia, num mantra que se debate com origens mitológicas. É neste sentido que Mbembe nota que a ordem democrática, a ordem de plantação e a ordem colonial conseguiram manter durante muito tempo relações geminadas que não foram constituídas por acidente. Assim sendo, a democracia, plantação e o império colonial são partes constituintes de uma mesma matriz histórica e que isso representa a origem da violência na ordem mundial contemporânea (MBEMBE, 2017, p. 43).

A violência foi um dos métodos mais usados durante o processo de implementação de uma nova ordem social entre os habitantes encontrados nas colónias. Esse rompimento das ideias de uma civilização pacífica, foi acompanhada sempre com um livro sagrado na mão e na outra a espada. A democracia não poderia funcionar entre os desiguais, neste sentido para que existisse uma sociedade igualitária era necessário que os outros fossem tratados como tais em toda a situação na sua existência social.

Na construção de uma democracia com base na violência, existe uma certa distinção na guerra de raças. No livro de José Rivar Macedo, *O Pensamento Africano no Século XX* , reafirma que a origem das sociedades modernas e a sua instituição de formas de poder que se sustentaram ao longo dos tempos com as capacidades de poderem distinguir, hierarquizar e enquadrar os indivíduos em categorias com valores baixos são anteriores às ideias iluministas, e que, portanto, é necessário rever o que foram os laboratórios de testes que estavam implantadas nos estados esclavistas e no tráfico internacional de escravos para a América. Nestes casos, tiveram fundamentadas as ideias racistas implementadas também em África durante a colonização e que depois foi implementada pelo nazismo na própria Europa. O que se pode notar que é a forma determinada e destrutiva de um Estado que se fundamenta em princípios discriminatórios de cunho racista (MACEDO, 2016, p. 329).

Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, chegou à conclusão de que o projeto colonial era alimentado pelas ideias de sociologia, e que um dos pontos desse ideal é a revolução das regras da vida que poderia resultar na criação de uma raça superior (MBEMBE, 2014, p. 115). Posso pensar que essa criação consistiria na aniquilação por completo da outra raça considerada inferior.

No livro de Achille Mbembe *On the Postcolony* (2001b), apresenta uma crítica sobre a modernidade, direcionada sempre contra o positivismo, na medida que ela emana sobre a vida alienada e da sua despossessão de si que é o resultado de uma forma de trabalho onde priva o seu produtor do gozo sobre o que tem produzido, encontradas nas ideias de Marx; outra crítica pontual é contra a total assimilação da razão e do poder que representa certas reivindicações de validade vistas como simplesmente servindo para mascarar as reivindicações mundanas de dominação, fundamentadas por Nietzsche (MBEMBE, 2001ba, p. 11).

Para Mbembe, a outra crítica é contra a corrupção de todo o critério racional e da confusão existente entre razão, técnica e dominação absoluta que se caracterizam por forças obscenas e totalitárias, desenvolvidas por Horkheimer e Adorno; outra das críticas é contra a absolutização da razão ratificante, instrumental e calculista, ou que pode representar uma suposta morte que se baseia na interpretação que une certas realidades e as ideias teleológica do mundo, ideias de Derrida, Foucault. Para Mbembe, até esse momento, a luta de ideias não se refere ao ocidentalismo da modernidade, mas sobretudo o que o iluminismo nos havia legado e sobre as possibilidades reais da realização das promessas de universalidade que estavam nas ideias iluministas (MBEMBE, 2001ba, p. 11).

A desconstrução do outro teve o seu início nesse processo de uma separação abissal entre duas realidades sociais com desenvolvimentos peculiares. Esse processo da legitimidade deu o poder de fazer tudo de desumano possível entre os povos encontrados nessa sociedade, que eles denominavam como estando "em estado de natureza", por exemplo, os negros e os índios nas Américas.

Para entender todo esse processo, Achille Mbembe no seu livro *Necropolítica*, não analisa a política em termos liberais, jurídicos ou abstratos como a razão, política, democracia, verdade, autonomia, igualdade, reconhecimento ou representação, o seu discurso é baseado apenas nos termos de vida e de morte. Essa preocupação de Mbembe baseia-se no facto de que existe uma certa instrumentalização que se generaliza sobre a existência humana e a sua destruição material dos seus corpos e populações, na sua transformação em objetos (MBEMBE, 2018, p. 10-11).

Algumas sociedades aumentaram o seu poder e influência sobre outras, usando a força e a violência como meios de dominação. Esses fenómenos foram observados nas colónias, onde os colonos exploravam os seres humanos trazidos da África como escravos ou tentavam impor a sua cultura e costumes aos povos nativos, buscando assimilá-los às sociedades civis.

No livro *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France, 1975- 1976*, Michel Foucault demonstra que um dos fenómenos fundamentais do século XIX foi o arrebatamento da vida pelo poder, isto é, a consciencialização da conquista de poder sobre o ser humano enquanto ser vivo. O ser humano promoveu a estatização do biológico. Para Foucault isso apenas ocorreu depois da passagem da humanidade pelo século XVIII, deu-se o surgimento a uma mudança de paradigma que é a biopolítica da espécie humana (FOUCAULT, 2010, p. 286-289).

Um dos princípios do *biopoder*, que Peter Pál Pelbart no seu livro, *Vida e Morte em Contexto de Dominação Biopolítica*, reflete que o poder não mais é exercido desde fora, nem de cima, mas por dentro, que pilota a vitalidade social de todos os indivíduos em todos os sentidos. Os seres humanos não se encontram mais em torno de um poder transcendente ou repressivo, apenas esse poder transformou-se em imanente e produtivo (PELBART, 2008, p. 01).

É neste sentido, que para Pelbart, o *biopoder* não é uma característica que nega a vida, mas que é responsável pela sua intensificação e melhoria. Os seres humanos encontram uma certa dificuldade em poder resistir a esses mesmos efeitos por não saberem onde está situado esse poder e qual seria o seu lugar no mundo que se desenvolve, as necessidades e os desejos capturados por uma dinâmica anónima em que cada um exerce o seu poder e controlo. Portanto,

o poder alcançou formas inimagináveis e de tão longe e profundo que ele se encontra que está inserido na subjetividade e na vida (PELBART, 2008, p. 01).

Para Mbembe na sua obra *Necropolítica*, defende a ideia que a uma das principais técnicas de dominação que a colonização aplicou no processo de ocupação, foi primariamente a guerra, com os modos de uma luta até à morte. Com base nos pensamentos de Michel Foucault, Mbembe traduz que nas colónias, essas lutas que aconteciam até a morte, tinham a referência de serem uma guerra das raças. É esse tipo de relação de uma força originária, que as administrações civis e policiais enfrentaram para a instituição dos seus poderes sobre os outros. Por meio das ideias de Fanon, Mbembe reafirma que a brutalidade não é apenas consubstancial à sujeição colonial, e que a sua manutenção como um sistema estabelecido pela violência e que apenas é conservado por violência (MBEMBE, 2018, p. 188-189).

Em sua obra *Em Defesa da Revolução Africana*, Frantz Fanon apresenta uma visão crítica e profunda do colonialismo, entendendo-o como um processo de dominação e exploração de um povo e de um território. Fanon rejeita a ideia de que o colonialismo seja uma característica natural ou inevitável das relações humanas, e defende a necessidade de uma luta anti-colonialista para a libertação dos povos oprimidos (FANON, 1980, p. 91).

Essa dominação de poder faz com que os povos dominados se sujeitem às ordens do soberano que não reconhece a soberania do território e nem o direito da sua autodeterminação. Quem tem o poder sobre a vida e a morte de um povo, controla o seu destino. Por isso, que as colónias foram centros de experiências desumanas contra a vida inocente encontrados nestes territórios e com a falta de reconhecimento de igualdade, tudo poderia ser permitido para continuar essa diferenciação.

Neste sentido, Fanon reafirma que as populações, de uma forma mais sólida, os homens e as mulheres, as crianças e os velhos que se situavam nos países colonizados, tinham uma certa perceção que a sua existência no sentido biológico do termo e a sua existência como um povo soberano não eram compatíveis. Fanon propõe para esses povos, uma saída para a sua salvação que seria responderem pela mesma força contra a empreitada de genocídio que o colono impunha sobre eles (FANON, 1980, p. 87).

Neste sentido, pode-se apresentar que uma das diferenças entre a biopolítica e a *necropolítica* consiste na mudança de paradigma de "*fazer viver, deixar morrer*" para um *biopoder* de "*fazer viver*". No pensamento de Pelbart, o uso da linguagem *biopoder* por Foucault estava na tentativa de discriminar do regime que existia e que era denominado soberania. Nesse

regime toda a responsabilidade era incumbida ao soberano que detinha a prerrogativa de matar, de maneiras absurdas, todos os que tentavam ameaçar o seu domínio, e tinha o poder também de deixar viver os demais (PELBART, 2008, p. 03).

Na biopolítica emergiu uma nova preocupação, porque não cabe apenas ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, ao apresentar políticas públicas que se baseiam no cuidado da população, da espécie, dos processos biológicos e principalmente o melhoramento da vida social. Neste sentido, a vida tem um poder sobre a morte das pessoas. Para Pelbart, essa mudança de paradigma surge na ideia de eliminar por completo o mecanismo de substração ou extorsão, que poderia ser pela riqueza do trabalho do corpo, sangue, e que poderia terminar com o privilégio de suprir a vida (PELBART, 2008, p. 04).

Para Pelbert, o *biopoder* funciona na base da incitação, do reforço e da vigilância que visa o melhoramento das forças vitais de quem é submetido, desde o cuidado das natalidades, epidemias, mortalidades, velhice. O poder investe-se na vida, não mais na morte, com esse desinvestimento da morte ela torna-se anónima e totalmente insignificante (PELBART, 2008, p. 04).

Michel Foucault, no seu livro *Segurança, Território, População*: *Curso no Collège de France, 1977*-1978, observou que houve uma certa mudança quando às populações entraram na área das práticas de poder, na existência de uma natura necessitada de um soberano que deve impor leis justas. Onde a natureza deve auxiliar o desenvolvimento social por meio da relação que os seres humanos estabelecem com ela, com esse propósito o soberano deve desenvolver procedimentos refletidos pelo governo. A principal transformação dessa dimensão é a inserção da população com os outros seres vivos, e que se começaria a deixar de chamar os seres humanos em género humano e a partir dessa visão seriam denominados espécie humana que corresponde a sua inserção biológica primeira (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Neste pensamento de Michel Foucault, na sua obra *História da Sexualidade I: A Vontade do Poder*, ilustra o que numa sociedade poderia ser descrito como o *"limiar da modernidade biológica"*, o momento em que uma espécie entra por conta da própria estratégia política. Por isso, que o ser humano, durante milénios, ficou confinado nas ideias de Aristóteles, que percebia o ser humano como um animal vivo, que possui a capacidade de existência política. Para Foucault, o ser humano moderno é um animal, mas que usa outros trâmites para resolver a sua existência, quando a sua vida de ser vivo estiver em questão (FOUCAULT, 1999, p. 154-155).

Esse ser humano racional e simbólico encontrou meios para prolongar a sua existência na sociedade, por meio de cuidados mais básicos da sua própria vida. Esse facto demonstra que a biopolítica é um bom princípio de governação e de harmonia social e com a natureza.

Mas, essas aplicabilidades não foram para todos os seres humanos existentes. A convivência com outros povos de outras realidades despertou o interesse em procurar as diferenças existentes entre ambos, que no caso mais específico é a cor da pele. Esse facto levou com que diversos pensadores iluministas declarassem a superioridade racial branca perante as demais existentes.

Como o outro não-europeu não faz parte de uma hierarquia superior, poderia ser morto, muitas vezes com a legitimação do próprio Estado. Com essa mudança de pensamento, pode-se refletir que a morte do outro não-europeu é justificada pela fortificação da raça branca, para a justificação dessas ideias houve a necessidade de perceberem o outro como um perigo biológico.

Para Michel Foucault, no seu livro *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France, 1975- 1976*, nota que o racismo moderno possui uma especificidade diferente das demais teorias, ele não está ligado a uma mentalidade que corresponde às ideologias e às mentiras do poder. Para ele, o racismo moderno está conectado com as técnicas do poder e a tecnologia do poder. Esses dois princípios é que fazem com que esteja localizado distante das guerras das raças e da inteligibilidade da história, que permite o acionamento de mecanismos que permitem o exercício do *biopoder* (FOUCAULT, 2010, p. 309).

É neste sentido que Foucault conclui que o racismo esteve ligado ao funcionamento de um Estado que sentia a obrigação de usar a raça; esse uso baseava-se na eliminação das outras raças, um processo de purificação da raça para o exercício do seu poderio soberano. Esse funcionamento baseado do *biopoder*, do velho poder soberano onde ele possuía o direito de morte, reforçou-se com a introdução e ativação do racismo (FOUCAULT, 2010, p. 309).

A fundamentação da superioridade racial baseia-se por princípios de pseudociências e não biológicos, visto que pertencemos todos a espécie *Homo sapiens*. As sociedades modernas passaram todas pela experiência do racismo, e para a implementação dessas doutrinas foi usada a violência no seu maior controlo social de separação entre as raças.

Na linha desse pensamento, Foucault reafirma que na continuidade biológica da espécie humana, o surgimento das raças, a diferenciação das raças, a hierarquização das raças, até a qualificação de certas raças como boas e de outras como inferiores, corresponde à maneira de

dispersão desse campo biológico de exercício de poder e uma forma de dividir a população em grupos e alguns marginalizados (FOUCAULT, 2010, p. 304-305).

Com essas ideias apresentadas, Achille Mbembe na sua obra *Políticas da Inimizade*, descreve que o *biopoder* para Foucault apresenta o seu funcionamento por meio da divisão das pessoas entre os que têm de viver e os que têm de morrer. Quando se opera nessa separação entre os vivos e os mortos, para Mbembe, esse poder define-se a si próprio relativamente a um plano biológico que se apodera e se reveste. Neste sentido, esse controlo deve pressupor a distribuição da espécie humana por grupos, onde surge a subdivisão da população em subgrupos e que se estabelece de uma censura biológica entre os que são escolhidos e os que não são, a que Foucault deu o nome de racismo (MBEMBE, 2017, p. 116).

No pensamento de Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra*, destaca que a questão da raça sempre foi um complexo perverso, causador de medos e tormentos, principalmente nos problemas de pensamentos e de terror que causaram infinitos sofrimentos e catástrofes. A raça apresenta uma dimensão fantasmagórica que é uma figura de neurose fóbica, obsessiva que causadora de uma histeria (MBEMBE, 2014, p. 25).

O racismo é um elemento central do biopoder, conceito que Mbembe explica a partir da relação entre classe e raça na história do pensamento político ocidental. Essa relação produziu formas de desumanizar e submeter os povos considerados estrangeiros, cujos efeitos ainda se manifestam nas sociedades contemporâneas. Por isso que o pensamento de Foucault no que tange o problema do racismo, segundo Mbembe, é uma forma de tecnologia que se orienta para a permissão do exercício do *biopoder*, que se manifesta como um ancestral direito soberano à morte. Porque na economia do *biopoder*, uma das funções estabelecidas com o racismo é a sua regular distribuição da morte e o Estado justificará as suas ações criminosas (MBEMBE, 2014, p. 116-117).

Quando Mbembe analisa esse facto sobre a expressão máxima de soberania do poder em grande escala, resulta que quem detém esse poder consegue ditar quem pode e quem não pode viver. Nesse ponto de vista, matar ou deixar viver são partes fundamentais da soberania, e quem exerce esse controlo tem a manifestação do seu poder e uma realização instituída (MBEMBE, 2014, p. 107-108).

No pensamento transmitido por Mbembe sobre o *biopoder* e a *necropolítica*, são as mudanças na forma de instituição nas sociedades modernas e democráticas, onde as políticas de

extermínio acontecem sem que a sociedade internacional se oponha quando ocorre em territórios fora da realidade europeia.

Algumas interrogações levantadas por Mbembe recaem sobre a noção de *biopoder*, se seria suficiente para contar as diferentes formas do poder político que as sociedades contemporâneas usam, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terrorismo, transformam como principal missão a morte do seu inimigo. A guerra tornou-se um meio de conseguir a soberania, mas também uma das formas de alcançar o direito de matar. Contudo, uma das questões essenciais para esse desafio é como a política, ao transformar-se numa forma de guerra, qual é o lugar que ela poderá dar à vida, à morte e ao corpo humano que está ferido ou mutilado? Conseguirão uma mudança positiva para o exercício para estarem inscritos na ordem do poder? (MBEMBE, 2014, p. 108).

Esses processos de diferenciação tiverem consequências desastrosas durante a história da humanidade, no pensamento de Achille Mbembe na obra *Políticas da Inimizade*, com base nos escritos de Foucault, afirma que o Estado nazista é o *supra-sumo* de um exemplo de Estado que exerce o direito de matar os outros. A instituição de poder nesse Estado foi possível devido à gestão, a proteção e o cultivo de vida de mãos entrelaçadas com o direito do soberano de matar (MBEMBE, 2017, p. 117).

O Estado nazista, por meio da extrapolação biológica quando refere do inimigo político, da sua organização da guerra contra os seus adversários, e que, simultaneamente, expõe os seus cidadãos para a guerra, teve um caminho longo no processo para a fundamentação do direito de matar, que findou no projeto da *"solução final".* Desta feita, para Mbembe, esse Estado tornou-se como arquétipo de uma formação de poder que combinara as características de um Estado racista, do Estado criminoso e do Estado suicida (MBEMBE, 2017, p. 117).

Quando o outro é marcado como inimigo pelo poder soberano, todos os esforços são tomados para a sua aniquilação. Não se pode pensar apenas na guerra, mas também na guerra ao terrorismo depois dos atentados de *11 de setembro*, as prisões construídas para retirarem aos seres humanos presos todos os direitos, como a prisão *de Guantánamo*, o *genocídio de Ruanda* entre os *Tutsis e Hutus*.

Os conceitos de amigo e inimigos e combate, foram desenvolvidos por Carl Schmitt no livro *O Conceito do Político*, quando desenvolve a ideia de que esses termos têm a possibilidade de adquirirem um sentido real da morte física. Esse é o resultado da guerra, por ser a consequência da inimizade, por ser a negação ao ser de outro ser. As realizações desses atos

podem não ser quotidianos e podem não ser uma coisa ideal ou desejável, contudo, ela permanece presente por se apresentar uma casualidade real enquanto a conceção de inimigo tiver esse sentido (SCHMITT, 2015, p. 62).

A noção de inimigo como uma categoria política se aplica ao indivíduo que é alvo de uma violência letal, justificada por uma lógica de eliminação. Essa violência pode se manifestar não apenas em conflitos armados entre nações ou grupos distintos, mas também em formas de opressão e exclusão dentro de uma mesma sociedade, baseadas em critérios de raça, origem, género ou orientação sexual. Nesse sentido, o Estado pode atuar tanto como um agente de discriminação e violação de direitos, quanto como um promotor de políticas públicas de reconhecimento e proteção das diferenças, em suma na implementação de políticas anti-discrimatórias[46].

A *necropolítica* representa esse marco de seleção intencionada para a morte do outro. Que esse processo não foi apenas um acontecimento das eras coloniais, ou das sociedades pós-coloniais em África, ou nas Américas, ela situa-se também nas sociedades contemporâneas, numa vivência quotidiana dos acontecimentos e das decisões das forças de poder e do controlo. A vida humana perde completamente o seu valor original quando vista como um inimigo a ser massacrado num *Estado Democrático de Direito*.

Neste sentido, Carl Schmitt na sua obra *A Crise da Democracia Parlamentar*, representa os diversos poderes do soberano: ele determina não apenas a existência de emergências extremas, mas também o que deve ser feito para extingui-las. Os soberanos, portanto, situam-se fora da ordem jurídica estabelecida, mas também fazem parte dela e conseguem decidir sobre a suspensão geral da Constituição (SCHMITT, 1996, p. 88).

Para Mbembe na sua obra *Políticas da Inimizade*, esses acontecimentos de terror provocam na população um sentimento de viverem no fio da navalha, à margem da vida, por meio desta soberania, com esse poder de causar essa sensação, como se fosse que para viver

[46] Os livros para aprofundar melhor o tema sobre o direito anti-discriminatório: Fernando Rey Martinez, Luísa Neto, Anabela Leão, Ana Sofia Carvalho, Jorge Gracia Ibañez, Rute Teixeira Pedro (2021a). *Direito Antidiscriminatório*; Fernando Rey Martínez, Noemí Serrano Argüello, Camino Vidal Fueyo (2008) *Análisis Comparado del Derecho Antidiscriminatorio en Europa: Perspectivas para su Implementación en España;* Anne F. Bayefsky (1990). *The Principle of Equality or Non-Discrimination in International Law*; Michael Connolly (2011). *Discrimination Law*; Sandra Fredman (2011). *Discrimination Law*; Carlos Moore (2007). *Racismo e Sociedade: Novas Bases Epistemológicas para Entender o Racismo*; Roger Raupp Rios (2008*). Direito da Antidiscriminação: Discriminação Direta, Indireta e Ações Afirmativas*; Stacy K. Sewell (2004). *The "fashionable" end to Discrimination: The Development of Affirmative Action in the Kennedy- Johnson White House*; Dinah Shelton (2008). *Prohibición de Discriminación en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos*; Michel Wieviorka (1998). *El Racismo: Una Introdución.*

consistisse em prestar contas à morte, onde a morte se aproxima cada vez mais de toda a sua realidade. Com isso, esses seres humanos têm uma vida vazia, por não possuírem quase nenhum valor, às vezes não servem como mercadorias, por estarem fora da economia de produção (MBEMBE, 2017, p. 64-65).

O *devir-negro do mundo* acontece nessas condições para os grupos mais vulneráveis na sociedade. Quando se promove a inutilidade de certas pessoas na sociedade, essa exclusão provoca não apenas um abandono real, mas uma crise existencial das verdadeiras aspirações como seres humanos. Antes de aplicação de poder do soberano, as linguagens usadas para descreverem os outros como inferiores, inimigos, variam de significado, principalmente quando esses Estados não estão em guerra com um inimigo externo, mas com um certo tipo de etnia, religião ou pessoas específicas que devem ser eliminadas em prol de uma harmonia social maior e melhor.

Os sistemas que causam a morte de seres humanos não devem ficar impunes, pois isso viola os princípios de responsabilidade e justiça que devem reger qualquer forma de vida ou de morte. Para Mbembe, o poder *necropolítico* funciona por meio de uma reversão entre a vida e a morte, como se a vida não fosse o médium da morte, com isso existe sempre uma exclusão da diferença entre os meios e os seus fins na aplicabilidade dessas políticas. Isso resulta numa transformação de como são vistos esses acontecimentos por meio de uma indiferença aos sinais que se manifestam com objetivos de crueldade (MBEMBE, 2017, p. 65).

Quando a crueldade não é vista como um problema numa sociedade, pode-se concluir que os princípios bases dessas sociedades podem estar corrompidos por meio dos poderes que foram adquirindo ao longo dos tempos. A convivência social implica certas regras sobre o bem e o mal, e que não podem ser mudados por leis para justificarem ações injustas impostas para um determinado grupo visto como inimigo, mesmo as que pertencem em outras sociedades.

Para Mbembe, nessas sociedades que o soberano detém esse poder sobre a morte e a vida dos cidadãos, observa-se que o crime como parte essencial da revelação, e a morte dos seus inimigos não carrega algum significado que possa desestabilizar o seu poder. Por não possuir algum simbolismo esse tipo de morte não pode representar algo trágico, pode-se reforçar o poder *necropolítico* muito mais vezes, quer em maior escala ou menor e que dependem do soberano para a sua aplicabilidade, onde se pode notar nas sociedades contemporâneas do terror e na luta do *contra-terror* (MBEMBE, 2017, p. 65).

As sociedades contemporâneas enfrentam diversos problemas para a manutenção de poder de soberania, contudo, é necessário notar que para Achille Mbembe, na maior parte dos problemas existentes, o racismo representa um dos principais motores da *necropolítica*. Isso apenas revela um princípio destrutivo organizado em nome de uma economia sacrificial caracterizada por dois momentos, quando por um lado a vida se deprecia e por outro se criam hábitos de perda (MBEMBE, 2017, p. 65-66).

Para Mbembe, esses momentos podem ser observados nas sociedades que simulam permanentemente do *Estado de Exceção* com uma justificação da guerra contra o terror, guerra contra as notícias falsas, guerra contra as drogas. Essas guerras manifestam-se como sendo propostos de maneira que as formas de erradicação possam ser permitidas o uso de quase todos os meios, desde a crueldade, à tortura e à detenção ilimitada. Essas guerras que retiram as suas armas do mal que pretendem erradicar, mas que têm o suporte da lei e da justiça, usadas como formas de repreensão de revoltas, vinganças e principalmente de represálias sem fim (MBEMBE, 2017, p. 65-66).

Existe a necessidade de promover o fim dessas guerras contra um inimigo que poderia ser mais bem enquadrado na sociedade do que procurá-lo excluir por completo, por meio de políticas públicas mais humanistas que procuram devolver o verdadeiro valor do ser humano para todos. O poder do soberano não pode ser pleno, devem existir forças contra esse exercício de poder, as leis devem ser mais justas e a vida deve ser sempre preservada.

Penso que o outro não pode ser visto como um inimigo nas sociedades contemporâneas, principalmente as pessoas que se apresentam como diferentes de nós, devido aos seus hábitos culturais, religião, orientação sexual, a cor da pele e a origem étnica. A diversidade na sociedade pode ser construída em harmonia desde que os detentores dos poderes possam realizar essa promoção juntamente com os cidadãos.

O processo de colonização foi um projeto em que se pode ver a implementação desses dois poderes da *necropolítica* e do *biopoder*, tudo dependia dos interesses dos soberanos que detinham os poderes. Com a divisão dos grupos em etnias e a transformação do outro como simples mercadoria, não eram aplicadas as mesmas leis dos colonizadores, assim deixar morrer em condições desumanas era o mínimo que poderiam concretizar para o transporte de um continente para outro no comércio dos escravos.

Assim sendo, a política da morte deixou de ser aplicada apenas para os escravos, essa realidade transcendeu para as sociedades modernas, onde o *devir-negro do mundo* é cada vez

mais real perante as decisões que cada Estado toma para enfrentar as dificuldades que encontra relativamente aos problemas sociais das suas populações.

Esse cenário pode representar uma chance de exercer um biopoder que valoriza a vida acima de tudo, por meio de políticas públicas que previnem e combatem diversas doenças e pandemias, que reduzem o consumo abusivo de drogas ilícitas, que regulam a imigração ilegal e que promovem a integração de pessoas de diferentes religiões e culturas em uma sociedade que respeita a diversidade.

## CAPÍTULO II - A ARTE DA DIFERENÇA: CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES SOCIAIS E O "OUTRO"

### 2.1 – A Culturalização do Outro como Inimigo

Os seres humanos por serem sociáveis constituem as suas vivências por meio de certos acordos para manterem a harmonia social. Na interpretação da realidade, o ser humano consegue criar leis que se ajustem aos seus deveres perante os outros. Compreendo que as sociedades modernas tiveram uma certa dificuldade de crescimento quando tiveram de enfrentar a vinda massiva de pessoas que não faziam parte de tais sociedades, pois não bastava a criação de limites para a sua entrada, mas também a sua inserção no meio social com o cumprimento das novas leis encontradas em tais locais.

Na tese de Rosa Cabecinhas, *Racismo e Etnicidade em Portugal: Uma Análise Psicossociológica da Homogeneização das Minorias*, retrata que a problemática da diferença é uma constante na história da humanidade, onde em todas as sociedades humanas que foram estabelecidas existia a diferenciação entre nós e os outros, mas esta diferença era baseada na própria identificação de uns e outros, que tomaram diferentes posições nas sociedades construídas em diversos momentos históricos (CABECINHAS, 2002, p. 40).

Quando se pensa numa sociedade formada por contrato social, deve-se ter em conta que os cidadãos conseguiram fazer parte das mesmas por intermédio de um acordo entre todas as partes conscientes e racionais. Esses acordos não apenas aconteceram nas sociedades europeias, mas também em muitas partes do mundo, mesmo que não fossem reconhecidas como tal na Era das grandes navegações.

Os diversos elementos culturais de cada sociedade fazem parte das suas construções sociais, uma representação que pode significar uma pertença a uma tribo ou comunidade. Os elementos simbólicos mais usados pelas culturas dos povos são as danças, as músicas, as obras de arte, os dialetos, os ritos de iniciações à fase adulta, entre outras que variam entre si, por não representarem uma identidade coletiva, mas que podem fazer parte da construção da identidade pessoal narrativa por meio de algumas influências direta ou indiretamente que cada um adquire no contacto com essas realidades.

Com todas as informações que foram adquiridas sobre a Era das grandes navegações, pude notar que, as trocas de experiências foram alguns métodos usados para a penetração no

território, descobrir as riquezas e depois explorá-las até os limites da desumanização. As leis económicas usadas no Ocidente não poderiam ser aplicadas nos territórios *"descobertos"*, por não pertenceram a essas comunidades internacionais dos iguais. Deste modo, as leis universais não poderiam ser consideradas para todas as realidades apenas para aquelas comunidades que faziam parte da realidade ocidental.

A ideia apresentada por Cabecinhas é de que a partir do século XVIII até meados do XX, as desigualdades entre os seres humanos foram explicadas por meio da natureza, neste caso a natureza fora considerada imutável e que seria facilmente identificável por meio das características fenotípicas que os seres humanos apresentam como a cor da pele, as formas dos lábios, as cores dos olhos ou do nariz (CABECINHAS, 2002, p. 40).

Para Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, reflete sobre a ideia que Carl Schmitt manifesta na sua obra *Nomos de la Terre, dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* [*Nomos da Terra, No Direito das Nações do Direito Público Europeu*] [47], ele desenvolveu a ideia de que os Estados cristãos europeus se definiram como criadores e proprietários de uma nova ordem válida para todos (SCHMITT, 2001, p. 88).

Mbembe repudia essa ideia por confundirem a ideia de civilização com a própria Europa, e que essa visão apenas reconfigura os europeus como centro da Terra na questão do desenvolvimento e na criação de leis universais, que numa era antiga outros locais já ocupavam essa posição como, por exemplo, Atenas, Jerusalém e Roma. Essa vertente de ideia central sobre o mundo levou a considerar um inimigo externo que era o Islão e, com o surgimento dos Estados Unidos, para Mbembe, essa pretensão da Europa em ser o centro da terra acabou por ter um espaço bastante reduzido, mas que ainda é visível (MBEMBE, 2014, p. 106).

Essa mudança de pensamento perante a realidade da presença dos outros em mundos completamente diferentes, despertou a reflexão sobre a atualização do conceito de amigos, inimigos e terras sem donos para serem ocupadas, por mais que vivessem nesses locais povos há milhões de anos. Deste modo as guerras entre os invasores e os donos das terras são constantes, por apresentarem uma tecnologia mais rudimentar, alguns povos foram eliminados por completo, outros tiveram que fugir para os interiores das florestas, outros foram obrigados a pagarem tributos e, por fim, muitos deles foram transformados em escravos, vendidos e levados para

[47] Tradução minha.

diversas partes do continente americano para trabalharem nos campos de exploração de café, cana-de-açúcar, algodão e exploração de minerais preciosos.

As sociedades modernas ocidentais desenvolveram diversas teorias políticas para a sua organização social, que poderiam definir de concreto quem seriam seus amigos e inimigos numa guerra. No livro de Carl Schmitt, *O Conceito do Político*, descreve que é nesse momento da mais extrema das possibilidades que a vida dos seres humanos adquire uma tensão que se estabelece como política (SCHMITT, 2015, p. 66).

Por meio dessas linguagens nas construções políticas das sociedades é que surgem as ideias sobre os limites das guerras e as consequências que podem ser aplicadas aos inimigos, que podem ser físicas ou psicológicas por meio de diversas torturas. Esses momentos marcam não apenas a construção das ideias que poderiam levar os inimigos para a morte, mas também a preservação dos interesses do soberano e da vida da população que fazem parte do seu poderio no momento das guerras.

Durante as guerras, tanto os amigos como os inimigos vivem numa pressão completa na possibilidade de serem mortos fisicamente, e Schmitt afirma que é durante a guerra onde se desenvolve a ideia de inimizade. Por mais que nas sociedades modernas não seja uma realidade quotidiana, os seres humanos durante a sua história de existência, enfrentaram diversas guerras que resultaram em muitas mortes e feridos em nome de um ideal comum ou objetivo de um ditador. Em situações de conflito entre sociedades, o inimigo é uma figura que ocupa um lugar importante no imaginário social de ambos os lados. Ele representa uma ameaça real e potencial, que justifica e alimenta a guerra. Portanto, a construção do inimigo é um processo que envolve aspetos políticos, culturais e psicológicos (SCHMITT, 2015, p. 62).

A linguagem na construção desse imaginário coletivo é necessária para a fundamentação dos propósitos do soberano. Quando se denomina o outro de inimigo implica dizer que a sua presença deve ser aniquilada para a sociedade voltar a viver em paz e com harmonia social. Essa forma de construção de pensamento é possível graças à interpretação da realidade do ser humano por ser um animal simbólico que pode mudar diversos significados para beneficiar uma certa narrativa dos acontecimentos.

Quando se pensa na ideia de inimigo na conceção de Schmitt, Mbembe na sua obra *Políticas da Inimizade*, demonstra que no mundo de Schmitt, o qual é hoje o nosso mundo, a ideia de inimigo deveria ser entendida na sua aceção concreta e existencial e nunca de uma forma metafórica ou de uma abstração vazia e sem vida, porque o inimigo retratado na obra de Schmitt,

não seria apenas um simples concorrente ou adversário, nem um rival privado que se odeia ou que se nutria uma certa antipatia. A ideia de inimigo remete-nos para um certo antagonismo supremo e no corpo e na carne dele é aquele em que se poderia provocar a morte física, porque ele representa uma negação de um modo existencial ao nosso ser (MBEMBE, 2017, p. 82).

Compreendo que as guerras sempre foram palcos de grandes disputas de poder e de narrativas sobre um certo acontecimento que normalmente tem dois lados, do invasor e do defensor, mas a narrativa traçada é vista na ótica do vencedor que pode condicionar a verdade.

Neste sentido é de ressaltar que Schmitt, desenvolve algumas ideias sobre esses acontecimentos das pessoas declaradas como inimigos e que podem ser mortas numa posição autêntica de guerra, assim, para ele, existe um pressuposto quando se dispõe sobre a vida e a morte de um ser humano que se traduz na forma de um juízo penal, que se denomina *jus vitae ac necis*[48], que podem ser aplicados também nas ligações existentes no meio da unidade política, como, por exemplo, à família ou ao chefe de família, contudo, se difere do *jus belli*[49] ou direito da declaração de *hostis*[50], por ser declarado por meio unidade política existente na sociedade organizada (SCHMITT, 2015, p. 87).

Para Schmitt ainda existe um direito de vingança de sangue entre as famílias ou clãs que poderia ser suspenso durante uma guerra na existência de uma unidade política real. Pode existir a possibilidade de que certos humanos queiram renunciar às consequências adversas da unidade política, isso representaria um certo corte que não poderiam ser considerandos como um grupo político, para Schmitt, isso daria uma possibilidade de uma renúncia da narrativa sobre o inimigo e os seus tratamentos. Quando um grupo tem o poder sobre a vida física dos outros seres humanos, essa comunidade política estabelecida atingirá um apogeu acima de qualquer outra espécie de comunidade ou sociedade (SCHMITT, 2015, p. 87).

Com as ideias de Schmitt, Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra*, traduz a sua ideia sobre a realidade do *Outro Mundo* que a Europa considerava serem os territórios conquistados, por considerarem que nestes locais acabariam as limitações da guerra, para começar a reinar apenas o direito do mais forte, por não existir nenhuma barreira jurídica imposta pela guerra. Existe uma certa construção de pensamento sobre a linguagem usada para descrever esses eventos que evocavam uma certa superioridade da Europa perante a realidade do novo mundo,

[48] Direito de vida e de morte.
[49] Direito da Guerra, no contexto do Direito Internacional.
[50] Inimigo.

que para Mbembe, o uso da linguagem que evoca um princípio da *"liberdade",* deve ser traduzido como uma falta de direito, da não existência de um estado civil ordenado e que, por conseguinte, se poderia usar de livre maneira toda a força necessária para a sua conquista (MBEMBE, 2014, p. 108).

Penso que essa dominação sobre um determinado povo provoca atrasos irreparáveis numa sociedade que pode despertar sentimentos de ressentimento e que os povos que um dia foram dominados poderão ter a tendência de provar que eles também conseguem realizar feitos grandiosos e que aquele acontecimento histórico não condicionou por completo todas as suas aspirações como povo e as suas identidades culturais em geral.

Os conflitos entre povos podem surgir sempre pela demonstração de poder de luta ou de defesa de uma determinada nação. Pelo direito, tem diferentes formas de anunciar guerras entre diferentes nações, desde as guerras justas e injustas. Um dos tópicos que se traduz nas guerras que aconteceram durante as navegações contra os povos nativos e as diversas ocupações é a questão da sua legalidade, visto que os territórios já estavam habitados muito antes das navegações, apesar de não serem sociedades altamente desenvolvidas, tinham uma organização social que representava a sua sustentação como reinos e estados independentes, as guerras aconteceram devido à exclusão histórica da existência desses povos, assim sendo, o poder ocidental poderia ocupar e destruir toda a organização social que não correspondia com a Europa e que as terras ocupadas poderiam ser usadas para o cultivo, assim sendo, abasteceria todo o seu continente.

No pensamento de Mbembe nota que durante a história, quando se tratava dos indígenas ou de outros rivais, que estavam localizados no *Outro Mundo*, este lugar era o único em que se poderia usar o direito da força, por estarem distante das muralhas ocidentais, foram automaticamente excluídas de todos os critérios jurídicos, morais e políticos que vigoravam nas fronteiras europeias. Neste sentido, o pensamento ocidental apenas se fundamentava na conquista e na imposição dos seus ideais por meio da força e da evangelização cristã (MBEMBE, 2014, p. 108-109).

No processo da dominação colonial, o uso da linguagem de poder sobre o outro era necessário para a implementação dos ideais ocidentais e a destruição cultural dos povos encontrados. Para a consumação do poder sobre o outro era necessário não reconhecer a soberania territorial e nem a autodeterminação dos povos, o desprezo era absoluto para que obrigassem à assimilação de novos hábitos e costumes dos seus colonizadores, por mais que não

fossem enquadrados por completo numa sociedade de igual direito, por afirmarem que teriam origens diferentes, os negros, índios e os brancos não poderiam ter os mesmos direitos.

Neste sentido posso afirmar que não houve guerras justas em estados coloniais, por se apresentarem como irregulares, pela forma como aconteceram, porque não houve uma guerra entre os Estados soberanos onde o respeito entre os ambos não era evidente, por não respeitarem o inimigo durante os conflitos armados que ocorreram. As guerras coloniais foram marcadas pela violência e pelo extermínio dos povos nativos, que eram vistos como inimigos a serem eliminados para garantir a ocupação e a exploração dos territórios. Esses conflitos não se resolveram com acordos de paz, mas sim com a resistência e a luta pela independência dos movimentos nacionalistas africanos[51].

Esses pensamentos foram comuns para a afixação nas terras invadidas no *Outro Mundo*, e que por estarem além das fronteiras europeias, formou-se a ideia de que este espaço seria aberto para lutas desfreadas, aberto à livre concorrência e a exploração total de todos os recursos humanos e minerais e, nesse meio, os seres humanos poder-se-iam enfrentar reciprocamente como animais selvagens, onde a guerra apenas poderia ser julgada jurídica ou moralmente por meio dos resultados que poderiam ser alcançados e é neste sentido que Mbembe conclui que o *Outro Mundo* não seria apenas uma fronteira, mas um enclausuramento (MBEMBE, 2014, p. 109).

Para Mbembe quando apresenta essa ideia de enclausuramento foi baseado nos escritos de Schmitt na obra *Nomos de la Terre, Dans Le Droit des Gens Du Jus Publicum Europaeum*, a ideia original era de propor que o mundo modelado pelo ser humano é categoricamente condicionado, mesmo ao nível conceptual, por meio do enclausuramento que se manifesta ser a cela e a fronteira. Para Schmitt, a ideia de cela é o que produz o santuário e quando o subtrai ao comum, visa localizar sob a sua própria lei, isto é, voltando-o ao divino (SCHMITT, 2001, p. 78).

Em sua descrição da cela, Schmitt destaca um aspeto importante: o círculo que a cerca é formado pelos seres humanos e se sustenta por meio da conformação ancestral da vida cultural, jurídica e política (SCHMITT, 2001, p. 78-79). Esse círculo representa a influência e a

[51] No livro *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos. Um Projecto Filosófico para Angola do 3º Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, José Manuel Imbamba (2010) num dos capítulos do livro, *2.3 – Os Caminhos Tortuosos para a Independência,* analisa as lutas de independência em Angola, desde o início da guerrilha em 1961 até a proclamação da soberania em 1975. Imbamba, também contextualiza o papel da Revolução dos Cravos, ocorrida em Portugal em 25 de Abril de 1974, que desencadeou o processo de descolonização de várias nações africanas sob domínio português.

importância das tradições culturais, leis e sistemas políticos que moldam a sociedade e a identidade das pessoas que a compõem. Segundo Schmitt, é essa conformação ancestral que estabelece as bases da vida em sociedade e que permite a manutenção de um certo equilíbrio e ordem. A construção dessa ideia fora sustentada para exclusão dos outros numa realidade de que não poderiam fazer parte por não terem os ancestrais em comum, consistia em fechar-se numa realidade que não admitia os diferentes tipos de poder de desenvolvimento.

Para Mbembe na obra *Crítica da Razão Negra*, todas essas construções aconteceram por duas razões que foram: em primeiro lugar, no pensamento ocidental, não existia nada em comum entre todos os seres humanos existentes, e que se deveria apenas partilhar o que era comum entre todos os seres humanos que estavam dotados de razão. Neste sentido, os habitantes do *Outro Mundo* não tinham direito a nada por serem considerados meros selvagens (MBEMBE, 2014, p. 109).

Em segundo lugar, no pensamento de Mbembe, com essa ideia de superioridade com base na razão que apenas uns tinham e outros não, se fundamenta a ideia de que as guerras perpetradas nos territórios descobertos não poderiam ser abolidas; assim sendo, as guerras tornaram-se objeto de limitações, o que constitui o problema fulcral de toda qualquer ordem jurídica. As formas encontradas para limitar as guerras foram as construções de grandes cidades fortificadas, que assinalavam quem seria protegido nos espaços fortes da cidadela e quem não teria direito a esse tipo de proteção, mesmo sendo um problema de invasão territorial, quem se encontrava fora era visto como inimigo e não poderia usufruir da proteção das armas e do direito dos "civilizados" (MBEMBE, 2014, p. 109-110).

Durante a Era dos Descobrimentos, as fortalezas foram construídas em vários territórios por meio da ocupação de áreas habitadas por indígenas. No entanto, Mbembe questiona se os conquistadores consideravam essas pessoas como seres humanos iguais a eles. A negação dessa igualdade e do direito desses povos às suas terras permitiam que qualquer tipo de investida fosse feito contra eles, beneficiando apenas um lado (MBEMBE, 2014, p. 110).

A construção do outro como uns simples selvagens foi feito por meio dos relatos e das observações da vida dos habitantes nos seus territórios que procuravam viver em harmonia com a natureza e as suas tradições. Para Mbembe quando se julga vida de um ser humano pelas suas crenças, por mais que não seja na linha das crenças ocidentais, chamar idolatria apenas mostra a falta de entendimento sobre as culturas e tradições dos outros. A linguagem usada para nomear e destruir as religiões nativas era formada por expressões como, as religiões que eles seguiam

não eram baseadas na verdade, mas na violência e na crueldade. Eles ofereciam a vida de seres humanos como alimento aos seus deuses, ignorando o valor sagrado da existência humana. Essas práticas eram contrárias a ordem natural e a dignidade de qualquer pessoa (MBEMBE, 2014, p. 110).

Essa categorização do outro como selvagem, para Mbembe na mente dos colonizadores, refletia a ideia de serem contra a humanidade e contra a natureza, e que, portanto, distantes da condição humana. É neste sentido que a noção do *Outro Mundo* possuía a equivalência de um espaço fora da humanidade, fora de uma zona em que se poderiam exercer o direito dos seres humanos e que apenas poderia ser exercida pela soberania dos homens conquistadores que na mente deles seriam os verdadeiros seres humanos, todos os outros seres que habitavam os territórios ocupados, eram considerados por natureza seres desumanos (MBEMBE, 2014, p. 110).

A linguagem usada para a construção desse pensamento sobre o outro reflete não apenas a maneira que um ser humano ao encontrar com outro e desconhecer por completo a vivência de uma sociedade e munido de preconceitos, inicia o processo de destruição e imposição de novos hábitos, uma destruição por completo das ideias de formação das sociedades por meio de contrato social, onde as pessoas que não fazem parte inicial do contrato querem destruir por completo essas sociedades por acharem que não têm direito de existir por serem inferiores.

As ideias sobre a desumanização do outro cresceram muito ao longo do tempo das grandes navegações, o contacto com o desconhecido desencadeou conclusões com base a diversos preconceitos, doutrinas políticas e doutrinas religiosas. Penso que essas aproximações de diversas culturas poderiam ser benéficas caso houvesse interesses de intercâmbio de ideias, isso é, de tradução, quando se conseguisse perceber o que os outros têm a dizer sobre a realidade existente, em vez disso, os invasores decidiram destruir tudo que representava uma sociedade que eles consideravam selvagens, não desenvolvida em comparação com a realidade europeia.

A conclusão do processo de desumanização, para Mbembe, deu-se quando decidiram que o outro era selvagem, por diferirem dos ocidentais, seriam escravos por natureza, assim sendo seriam marcados como inimigos. Este pensamento, com a noção popular na época de que as guerras contra não-cristãos diferiam das guerras entre cristãos, levou a uma classificação particular de diferentes tipos de inimigos e diferentes tipos de guerras (MBEMBE, 2014, p. 110).

Essas diferenças não se resumiam apenas entre os cristãos, mas também entre as diferenças e estatutos dos seres humanos, como tenho referenciado, por resumirem a ideia de que

nem todos os seres humanos teriam os mesmos direitos. Que Mbembe especifica, ao desenvolver a ideia de que na realidade se poderia encontrar diversos tipos de direitos, desde os direitos para os civilizados para dominarem os não-civilizados, de os conquistarem e de subjugarem os bárbaros, devido à sua inferioridade moral, poderiam anexar as suas terras, pois tinham o direito de ocupação e de exploração. Estes diversos direitos são originários de intervenção que fazem parte do "*bom direito*" que se poderia aplicar tanto às guerras de extermínio e também na escravidão, para Mbembe é nesse "*bom direito*" da guerra que origina o "*bom direito*" de propriedade (MBEMBE, 2014, p. 110-111).

O direito de propriedade sobre as terras ocupadas, automaticamente, nega o direito dos verdadeiros donos da terra que nelas habitam. Nos territórios descobertos em África e nas Américas, os indígenas perderem por completo o seu controlo devido às ocupações coloniais. Os seus habitantes tiverem de embarcar numa procura incessante de novos locais para morarem e alimentarem-se, após terem vivido em terras por milhares de anos, perderem-nas devido às disputas contra os invasores que tinham melhores armamentos e forças militares.

Nos escritos de Schmitt, *Nomos de la Terre, Dans Le Droit des Gens Du Jus Publicum Europaeum*, indica que as potências coloniais conseguiram tratar as colónias que conquistaram como terras sem dono, quando se baseava no ponto de vista de uma propriedade privada, por não existir um certo dono para tais terras, na presença dos autóctones foi ignorada por completo a sua existência. Neste sentido, a soberania imperialista pode abolir o direito fundiário dos indígenas e teve a ousadia de declarar-se como únicos proprietários de todos os territórios, nega veemente os poderes dos chefes indígenas e que depois a soberania estrangeira cria um Estado fiscal para todos os habitantes que seriam obrigados a pagar um certo tributo aos seus invasores para morarem nas suas próprias terras, isto é, a criação de uma propriedade fiscal do Estado e reconhecer alguns direitos tradicionais. Para Schmitt todas essas várias possibilidades foram concretizadas praticamente durante a expansão colonial nos séculos XIX e XX (SCHMITT, 2001, p. 199).

Umas das críticas que Mbembe aponta sobre o *Direito* na Era das colonizações reside na sua utilidade, que era apenas uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da humanidade enquanto causava a divisão entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos. Contudo, apenas a raça dos conquistadores era digna de possuir a qualidade humana. Uma das visões mais profundas dessa ideia sobre a qualidade humana era pensar que essa mesma qualidade não poderia ser dada como conjunto a todos os existentes, mesmo que fosse, não aboliria as diferenças que existiam entre as diversas raças (MBEMBE, 2014, p. 111).

Essas ideias racistas negavam por completo a semelhança entre os seres humanos que existiam em territórios que serviam apenas para a exploração. Esse pensamento de superioridade perante os outros persistiu durante séculos, a implementação de diversos regimes mais mortíferos que foram implementados para a segregação racial no século XX, nos EUA, África do Sul com o *"Apartheid"*, na Alemanha com o Nazismo, e até no genocídio entre Hutus e Tutsis, a ideia de que uns seres humanos são superiores a outros, continuou a reinar entre muitos povos.

Existe a necessidade de apresentar as ideias de Rosa Cabecinhas na sua tese *Racismo e Etnicidade em Portugal: Uma Análise Psicossociológica da Homogeneização das Minorias*, que ela retrata como o genocídio de milhões de judeus, ciganos quando decorreu a II Guerra Mundial, mudou o paradigma na forma que os cientistas e políticos tratavam a noção de "raça" e a cultura ganhou mais força. Neste sentido, os grupos de seres humanos que eram categorizados foram racialmente designados por grupos étnicos para demonstrarem melhor as suas características culturais e não as hereditárias. O problema não foi resolvido com essa passagem, porque depois do processo de *racialização* surgira um processo de *etnicização* onde a cultura passou também a ser concebida como algo estático e absoluto (CABECINHAS, 2002, p. 40-41).

Essas ideias foram baseadas em etnocentrismo, que para José Carlos de Paula Carvalho no seu artigo "Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas", demonstra que esse conceito consiste em privilegiar um universo de representações, que propõe como modelos e reduzem à insignificância os demais universos e culturas "diferentes". Neste caso, para Carvalho, trata-se de uma violência, que historicamente não apenas se concretizou por meio da violência física, que estava contida nas diversas formas de colonialismo, mas, sobretudo, estavam disfarçadas por meio da *"violência simbólica"* no pensamento de Pierre Bourdieu, que corresponde a ideia de *"colonialismo cognitivo"* no pensamento antropológico De Martino (CARVALHO, 1997, p. 181).

Para Achille Mbembe na sua obra *Políticas da Inimizade*, nota a preocupação de discriminar o amigo do inimigo, mas que se deveria ter um certo cuidado para não identificar erradamente outras pessoas para não serem inseridas numa categoria errada. Quando se avança para essa caracterização do outro como inimigo, torna-se uma figura muito mais perigosa por estar presente em todos os lados e acrescenta-se um ser sem rosto, sem nome e sem lugar. Um retrato que ele faz é sobre o problema da segurança e estão implícitos na ideia de inimigo, porque a cada sua aparição para o *"Eu"* se manifesta como um modo de vida que ele quer aniquilar, por isso deverá ser aniquilado primeiro (MBEMBE, 2017, p. 82).

O tratamento dado aos indígenas e a sua classificação como inimigos por estarem apenas a defender o que era deles por direito, demonstra que a ocupação colonial foi implementada por meio da mudança de linguagem sobre o problema da igualdade e semelhança entre os seres humanos que habitavam as terras colonizadas.

Na obra *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe demonstra que essa dissemelhança entre a terra europeia e a terra colonial foi um resultado da lógica implementada pelos conquistadores para que existisse uma certa distinção entre as pessoas europeias e selvagens. Quando se alcançou o século XIX, mesmo com a ocupação dos colonos, os territórios coloniais não eram identificados como o território europeu de um Estado que ocupara. Nestes dois territórios existirá sempre distinção entre eles, de um lado era apenas usado para serem colónias de plantações, de extração ou de povoamento, apenas no final do século XIX foram feitas algumas tentativas de integração destas áreas coloniais nos sistemas de governo e administração dos estados coloniais (MBEMBE, 2014, p. 111-112).

Esses processos de colonização que ocorreram podem ser divididos em duas partes segundo Mbembe na sua obra *Políticas da Inimizade*: A primeira era o formato da colonização comercial ou denominado como feitorias e a colonização de povoamento. As duas formas de colonização apenas poderiam ser desenvolvidas se contribuíssem para o enriquecimento da metrópole. Neste caso a colonização de povoamento foi planeada para ser uma extensão da nação, a colonização comercial, feitorias ou de exploração consistia apenas no enriquecimento da metrópole por meio de um comércio assimétrico, desigual, quase não existindo investimento de peso no terreno (MBEMBE, 2017, p. 25).

A exploração desenfreada das matérias-primas encontradas nos territórios conquistados, não despertou nenhum interesse para investir neles. Os acordos comerciais feitos com os reis e rainhas encontrados não serviam de quase nada, as proteções contra outras tribos poderiam funcionar se não tiverem coisas melhores a oferecer. As invasões aconteceram devido às riquezas encontradas nesses territórios, as destruições que ocorreram, mesmo com as afirmações de que os indígenas eram apenas selvagens e inimigos, os seus objetos enriqueceram os colonizadores e levaram muitas das suas riquezas que estão atualmente espalhados em diversos museus no continente europeu, mas a exploração dessas terras não terminou depois das independências no século XX.

Um dos aspetos que deve ser tratado no processo do repovoamento do mundo do século XVI ao XIX e, que para Mbembe apresenta uma característica dupla por ser um processo de

excreção social (que foi destinado aos emigrantes que deixaram a Europa para fundarem colónias no Ultramar) e na outra parte foi um processo de agitação e de aceleração histórica que para os povos colonizados se transformou em nova escravidão (MBEMBE, 2017, p. 77).

Essa ideia é retratada também na obra de Frantz Fanon na sua obra *Peles Negras, Máscaras Brancas*, quando discorre a ideia de que no momento que a civilização europeia estabeleceu o contacto com o negro, o mundo todo tinha concordado que esses negros seriam o princípio do mal, o lado obscuro da humanidade, a sombra, as trevas à noite, os labirintos da terra, enfim as profundezas abissais (FANON, 2008, p. 154).

Com a mentalidade construída de superioridade perante o outro, o indígena encontrado nessas terras colonizadas, que fora transformado em inimigo por meio de um direito duvidoso de ocupação territorial e por meio das guerras injustas, quando as populações que vinham ocupar esses territórios chegavam já vinham com a mentalidade cheia de preconceitos por aprenderem por meio das declarações dos conquistadores. Neste sentido, o repovoamento não seria uma coisa simples de ser feito, assim como respeitar as integridades dos povos encontrados, as suas culturas e organização política.

A transformação do outro como inimigo não leva uma convivência de paz numa sociedade. Mbembe, na sua obra *Políticas da Inimizade*, visa traduzir os acontecimentos resultantes do repovoamento do mundo que ganhou inúmeras vezes contornos de inúmeras atrocidades e carnificinas, que poderiam ser denominados verdadeiras limpezas étnicas, que se classificam em expulsões, transferências e reagrupamentos de populações inteiras em campos e até genocídios que eram misturados com sadismo e com masoquismo (MBEMBE, 2017, p. 77).

As atrocidades praticadas nas colónias foram muito longe no decorrer do tempo, principalmente no tratamento do outro, selvagem e inimigo, porque para Mbembe, o mundo colonial era um mundo baseado em diversas alucinações capacitivas que se poderia adaptar à destruição dos objetos que nele estavam inclusos como os indígenas, e possuíam a crença de que mesmo que um objeto fosse perdido, se poderia ser facilmente substituído por outro (MBEMBE, 2017, p. 77).

A transformação do outro como um mero objeto levou a desumanização por completo em todos os sentidos, e essa luta que gerou na colonização de que os indígenas deveriam ser "civilizados" para terem os mesmos direitos dos colonizadores não era verdadeira, porque nunca iriam ser tratados de formas iguais, os anúncios de direitos iguais perante os seres humanos não

se aplicam na realidade, por causa do racismo estruturado que existia em diversas instâncias das sociedades ditas civilizadas.

A construção de diversos imaginários sociais diante das realidades colonialistas, fizeram com que os outros fossem categorizados como inimigos. Contudo, apenas poderia ter uma direção diferente se fossem desligados todos os preconceitos nas quais foram construídas essas ideias.

Na perspetiva de Maria Cecília Sanches Teixeira, no seu artigo "Pedagogia do imaginário e função imaginante: redefinindo o sentido da educação", retrata que é por meio do imaginário que os seres humanos se reconhecem, e têm o conhecimento do outro e se demonstra a capacidade de apreender sobre a realidade múltipla do mundo. Neste sentido, é por meio do imaginário e do processo de simbolização que se definem as competências simbólicas-organizacionais das pessoas e dos grupos que se definem por meio das suas experiências. Esse processo de simbolização é que permite aos seres humanos assumirem a sua humanidade, ao tomarem consciência da sua condição própria de seres vivos, possuidores de um final mortal (TEIXEIRA, 2006, p. 03).

Para Rosa Cabecinhas na sua tese *Racismo e Etnicidade em Portugal: Uma Análise Psicossociológica da Homogeneização das Minorias,* a distinção entre nós e os outros deveria implicar o reconhecimento de uma diferença, o grande problema é que essa diferença não é neutra, pode causar repulsa, receio, inquietação ou atracão. Quando se pensa na diferenciação, deve ser baseada nas características reais ou imaginárias, mas essas características atribuídas para diferentes grupos são normalmente generalizadas a todos os seus membros que podem ser consideradas imutáveis, e que podem ser constantemente reinventadas e reinterpretadas em função do momento histórico e das normas sociais (CABECINHAS, 2002, p. 41).

Todo o processo de diferenciação simbólica que ocorre na construção da identidade coletiva pode levar à desumanização do outro, na medida em que este é considerado diferente e, por vezes, inferior. Nesse sentido, Cabecinhas, afirma que os membros que pertencem a grupos diferentes não eram percebidos enquanto pessoas, isto é, a sua individualidade e a sua singularidade subjetiva, mas enquanto representantes indiferenciados do grupo. Os outros foram transformados num outro indiferenciado, um verdadeiro *alter,* e nesse processo consistia na exclusão simbólica dos outros na medida que se retira estatuto de sujeito e surgem a imposição de um destino comum para todos (CABECINHAS, 2002, p. 41).

O processo de desumanização do outro foi um processo que se reforçou na era das grandes navegações, desde as teorias racistas para a justificação de uma superioridade perante os seres humanos encontrados em diferentes territórios. Os indígenas e os negros foram os grupos que mais sofreram nesse processo, desde a sua transformação em inimigos e selvagens.

Essa desumanização teve como consequência a exploração, a escravidão, o genocídio e a marginalização desses povos, que foram privados de seus direitos, de sua cultura e de sua dignidade. A história oficial, escrita pelos colonizadores, tentou apagar ou distorcer as resistências, as lutas e as contribuições desses grupos para a formação das sociedades modernas. No entanto, é preciso reconhecer e valorizar a diversidade humana, que é uma riqueza e uma fonte de aprendizado. A desumanização do outro é uma forma de violência que nega a alteridade e a pluralidade, que são características essenciais da condição humana.

## 2.2 – A Falta de Identificação do Outro na Igualdade

Ao longo da Era das grandes navegações aconteceram diversos contactos com outros povos que habitavam os territórios "*descobertos"*. As trocas de experiências resultaram no enriquecimento de uma sociedade, a ocidental, e no empobrecimento de outras, com justificativas de uma superioridade falsa e na transformação dos outros como inimigos e de tratarem os autóctones como meros selvagens.

Os encontros de culturas e modos de vida diferentes podem ajudar a construir novas formas de verem o mundo por meio das realidades simbólicas que se sustentam por meio da tradução, nessa capacidade de verem que os outros também podem oferecer coisas positivas nas suas interpretações das realidades que os rodeiam, desde a sua manifestação pelas músicas, artes, religiosidades, organizações sociais.

Essas formas de manifestações culturais e simbólicas são encontradas em todos os povos existentes no mundo, o desenvolvimento dos demais sempre é comparado a partir do ponto de vista do *"eu"*, neste sentido exclui a possibilidade de um conhecimento mais profundo sobre as práticas dos outros numa sociedade desconhecida. O problema do desconhecimento da realidade do outro leva alguns seres humanos a promoverem discursos de inferioridade por não estarem ao mesmo nível de desenvolvimento social e tecnológico.

No pensamento de Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, demonstra que as ideias construídas sobre a inferiorização do outro, desencadearam os problemas de desapropriação, onde se promoviam processos de ordem jurídico-económica que consistiam na expropriação e depredação material, em contrapartida, promovia-se uma experiência singular de submissão caracterizada pela falsificação de si pelo outro, o que, como consequência, levou o empobrecimento ontológico da sua existência (MBEMBE, 2014, p. 140).

Uma das causas históricas da discriminação entre os seres humanos foi a criação do conceito de raça, que classificava as pessoas de acordo com certas características físicas, como a cor da pele, o formato do nariz, dos lábios, dos olhos, ou o volume do crânio. Essas classificações, baseadas em pseudociências e teorias biológicas, reforçaram a divisão entre "nós e eles", atribuindo valor e hierarquia às diferentes raças. Essas teorias também alimentaram ideologias eurocêntricas, racistas, xenófobas e outras formas de preconceito.

A linguagem construída para a discriminação foi sustentada por meio de pensamentos de diversos autores, podemos destacar Aristóteles na sua obra *Tratado de Política*, que apresenta

diversas teorias racistas e procura uma legitimação de uma ordem social que se baseava na escravatura ao referir-se como natural e que existiria uma certa inferioridade entre os povos escravizados.

Aristóteles não fazia distinção entre os seres humanos com base na cor da pele, mas sim no comportamento submisso ou dominante. Ele defendia a ideia de que alguns homens eram naturalmente escravos, enquanto outros eram naturalmente livres e aptos para governar. Essa conceção influenciou diversas teorias racistas posteriores, que usaram critérios físicos para classificar e hierarquizar os povos. Portanto, é importante analisar o pensamento de Aristóteles com uma perspetiva crítica e histórica, ao reconhecer os seus limites e suas contradições.

Para Aristóteles, em sua obra *Tratado de Política*, defende a ideia de que a relação entre governantes e governados seria não apenas necessária, mas também benéfica para ambos. Segundo ele, haveria uma diferença natural entre os homens, que determinaria desde o nascimento quem deveria comandar e quem deveria obedecer. Nesse sentido, ele afirma que aqueles que por natureza não possuem autonomia, mas dependem dos outros, seriam escravos por natureza, meros instrumentos de uso e ação, que apenas poderiam cumprir as ordens de seus senhores (ARISTÓTELES, 1997, p. 12).

No pensamento de Aristóteles, todos os seres humanos que não tinham nada de melhor para oferecer aos outros do que apenas o uso dos seus corpos e dos seus membros, estariam condenados pela própria natureza a serem escravos, porque neste sentido, seriam melhores a servir do que ficarem abandonados a si próprios, que em suma, para ele, o escravo pela natureza seria aquele que não tinha alma e nem meios para decidir (ARISTÓTELES, 1997, p. 13).

Uma das ideias de Aristóteles que foi fundamental para implementação da escravatura e do pensamento racista nos séculos XVII e nos séculos posteriores, era que a natureza imprimira a liberdade e a escravidão nos próprios hábitos corporais dos seres humanos, isto é, existiriam uns corpos que possuem uma robustez e que foram desenvolvidos para carregar fardos e que existiriam outros mais bem-feitos e delicados que seriam incapazes para essas tarefas, que estariam inclinados mais para as atividades políticas (ARISTÓTELES, 1997, p. 14).

Esse discurso baseia-se numa diferença entre os seres humanos desde o nascimento até ao seu enquadramento social. Uma diferença que pode existir entre todos os indivíduos por não existirem seres humanos com uma mesma alma e todos interpretam a realidade com base no contacto pessoal. O desenvolvimento físico não se traduz numa inclinação direta para tarefas que podem ser exercidas na natureza, os seres humanos conseguem adaptar-se perante diferentes

obstáculos e cumprir diferentes papéis nas sociedades, independentemente da sua origem, sexo, etnia, religião.

No artigo de Rosa Cabecinhas *"*Racismo e Xenofobia: A actualidade de uma velha questão*"*, afirma que por volta dos meados do século XIX, diversos cientistas haviam desenvolvido distintos métodos que supostamente seriam rigorosos que consistiam em medir o volume da caixa craniana, tempos de reação e diversos testes de inteligências, etc. Independentemente dos critérios que eram aplicados por estes cientistas, os brancos seriam sempre superiores, ocupando assim o topo da escala, os negros estariam em baixo e os amarelos estariam posicionados nos intermédios. Existia sempre um abismo que separava todos as outras raças dos brancos (CABECINHAS, 2008, p. 167).

O pensamento sobre a superioridade de um grupo sobre o outro pode ser adquirido por meio de conquistas e dominações, mas o facto de vencer uma certa batalha não implicaria um *status* de não racional ao povo conquistado. Essas ideias apenas surgem para continuar o aumento do foco entre o *"nós"* e os *"outros"* e o não reconhecimento de uma humanidade de semelhança.

A humilhação do outro pode gerar sentimentos de ressentimento. Esse é um aspeto presente nas lutas sociais por direitos dos povos discriminados ao longo da história, como os que sofreram com a dominação de uma etnia que propagava discursos racistas, xenófobos e de exclusão de seres humanos por sua orientação sexual ou identidade de género. Esses problemas decorrem da falta de reconhecimento do outro como semelhante, apesar de existirem direitos que garantem a igualdade entre todos os seres humanos em uma determinada sociedade.

Neste sentido que Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, descreve que a ideia de degradação, sendo a condição servil, não era a única em que fora mergulhado o ser humano negro na humilhação, no seu rebaixamento e que causou sofrimentos inomináveis, todos esses acontecimentos levaram à sua morte civil, que era caracterizada pela negação da sua dignidade, pela dispersão e pelo tormento do exílio quando foi levado como escravo em diversas partes do mundo (MBEMBE, 2014, p. 140).

A diversidade entre os seres humanos pode ser vista de duas formas: uma positiva e uma negativa. A forma positiva é aquela que reconhece e valoriza as diferenças como fontes de riqueza e harmonia social, ao respeitar a liberdade de escolha de cada um em relação à sua religião, política, cultura e outros aspetos. A forma negativa é aquela que usa as diferenças como pretexto para inferiorizar e desumanizar o outro, ao basear-se em ideias sem fundamento científico, mas que são difundidas e reforçadas por grupos específicos com interesses próprios.

No artigo de Manuela Cunha "A Natureza da "Raça"", demonstra que quando se reportava a questão das raças, desde as suas diferentes origens ou lugares das suas particularidades que correspondiam na evolução humana, os teóricos da "raciologia" clássica tinham a tendência de classificar em superiores e inferiores, neste sentido os brancos estavam no topo dessa hierarquia. Este pensamento de hierarquizar as raças teve o seu fundamento da perspetiva de que existira uma equação que naturaliza as aparências físicas e as aptidões (CUNHA, 2000, p. 193-194).

Os grupos mais visados nos problemas da diferenciação negativa ao longo da história da humanidade, separados pelas suas etnias, são os ciganos[52], judeus, africanos, asiáticos, muçulmanos; a justificativa do seu extermínio ou exploração foi baseada num discurso racista sobre a natureza exploradora do trabalho e a preservação da pureza racial durante o holocausto ocorrido na Segunda Guerra Mundial, a preservação da identidade nacional nos discursos nacionalistas; a linguagem usada para a sua legitimação traduz-se no pensamento da inferioridade intelectual do outro e dos seus costumes morais, o outro representa o ser mais selvagem da natureza, dessa forma representa um perigo e pode ser considerado inimigo. Os outros possuem hábitos e culturas que não são compatíveis com o desenvolvimento social ocidental, com esse pensamento chegou-se à conclusão de que os outros deveriam ser exterminados, perseguidos, expulsos, segregados.

[52] Os ciganos são um dos grupos que sofrem mais discriminação na Europa. O artigo "Racismo Líquido", de Fernando Rey Martínez, publicado em 2014, trata desse tipo de racismo contra as minorias étnicas. Ele define o racismo líquido como uma forma inconsciente, tacitamente aceita e de baixa intensidade de discriminação, que está presente na sociedade espanhola, mas que muitas vezes é negada ou disfarçada. Ele explora as características distintivas, as causas subjacentes e as consequências desse racismo, além de propor estratégias potenciais para combatê-lo. Martínez diferencia o racismo clássico, baseado na doutrina biológica da desigualdade racial, do racismo líquido, baseado em estereótipos, preconceitos e atitudes sutis que discriminam as minorias étnicas. Ele usa a metáfora do líquido, inspirada no sociólogo Zygmunt Bauman, para descrever sua adaptabilidade às circunstâncias e sua falta de forma definida. Ele enumera as características do racismo líquido, ao destacar a sua invisibilidade, naturalização, ambivalência, heterogeneidade, complexidade e resistência à mudança. Ele enfatiza que esse fenómeno é essencialmente social e cultural, transcendendo o âmbito individual ou psicológico. Ele analisa as diversas causas do racismo líquido, como: a deficiência na educação intercultural, a influência dos meios de comunicação, a crise económica, a insegurança jurídica, a falta de políticas públicas eficazes e a limitada participação social das minorias étnicas. Ele também aponta as várias consequências do racismo líquido, como: a exclusão social, as violações dos direitos humanos, a perda de diversidade cultural, a desconfiança mútua, os conflitos sociais e a violência. Para combater o racismo líquido, que se manifesta de forma sutil e difusa na sociedade, é preciso adotar medidas concretas em diferentes âmbitos, tais como: a educação intercultural, que visa promover o diálogo e o respeito entre as diferentes culturas; a sensibilização da opinião pública, que busca conscientizar sobre os efeitos nocivos do preconceito e da discriminação; a regulamentação dos meios de comunicação, que deve garantir a diversidade e a representatividade das minorias étnicas; a conformidade com a lei, que deve assegurar os direitos e a proteção das vítimas de racismo; a implementação de políticas públicas inclusivas, que devem favorecer a integração e a igualdade de oportunidades; e o estímulo à participação social das minorias étnicas, que deve fortalecer sua voz e sua cidadania.

O outro, desconhecido no pensamento eurocentrista[53], foi sempre visto como inferior relativamente a eles próprios, mas o problema da visão civilizacional é sobre o seu enquadramento no mundo real, de como os outros poderiam adquirir os conhecimentos ocidentais e se eles poderiam ser vistos como semelhantes ou mesmo após assimilarem os hábitos dos seus conquistadores e desfazerem-se por completo das suas culturas e línguas, se essas pessoas poderiam ser considerados iguais, possuidores dos mesmos direitos ou apenas foi uma farsa de conquista de poder e de dominação?

Essa é uma questão para a qual podem ser apresentadas diversas respostas, que foram manifestadas ao longo da história da humanidade e na Era das grandes navegações. Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, reflete ainda sobre mais uma questão quando se interroga sobre "Um homem como os outros?", essa pergunta surge sobre os questionamentos que surgiram na época de Tocqueville, onde se procurava entender: se os negros conseguiriam autogovernar-se? (MBEMBE, 2014, p. 150).

Penso que essas questões surgiram devido ao problema de falta de *alteridade* e de memória histórica sobre os negros africanos que habitavam em diferentes territórios, encontrados ao longo das grandes navegações e das trocas comerciais estabelecidas entre eles, esses povos eram organizados e possuíam o seu próprio governo, por mais que as vestimentas fossem bastante diferentes com os que reis ou imperadores europeus se vestiam, nas terras africanas existia organização política e militar, exemplos da imensidão do Reino do Congo[54], Reino do Benim, Reino Zulu, entre outros.

Durante a época da escravidão, os servos que eram levados para diferentes partes do mundo enfrentavam o desafio de sobreviver em um território completamente desconhecido. No entanto, se todos os povos que habitassem esse território tivessem as mesmas condições, seria possível alcançar uma organização política justa e igualitária?

No pensamento ocidental, segundo Muniz Sodré no livro *Pensar Nagô*, afirma que o ser humano definia-se de dentro para fora, neste sentido conseguiam renegar a *alteridade* a partir de padrões hierárquicos, estabelecidos pela cosmologia cristã e que tinha as suas bases na filosofia

[53] Um dos livros que aborda sobe a questão do eurocentrismo do mundo é de Serge Latouche (1994). *A Ocidentalização do Mundo: Ensaio sobre a Significação, o Alcance e os Limites da Uniformização Planetária.*

[54] John K. Thornton é um historiador que se dedica ao estudo da África e dos africanos na formação do mundo atlântico. Entre as suas obras mais importantes, destacam-se: (1992). *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*, que analisa as relações entre os povos africanos e os colonizadores na Era dos Descobrimentos e do comércio de escravos; e (2002). *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700*, que explora as dimensões religiosas e culturais das sociedades centro-africanas no período colonial.

secular. Neste sentido, resultava o juízo epistémico de que o outro (*Anthropos*) não teria uma plenitude racional e que seria logo inferior ao ser humano ocidental, é com esse tipo de juízo que se deu abertura para a justificativa de uma variedade infindável de violência praticada aos negros e outros seres humanos que eram considerados inferiores (SODRÉ, 2017, p. 14).

Achille Mbembe na obra *Crítica da Razão Negra*, busca definir o que é ser humano a partir de conceitos universais, baseados na metafísica ocidental. Para Mbembe, ser humano é aquele que possui linguagem e razão, e sem essas características não há humanidade. A razão, por sua vez, confere ao ser humano uma identidade genérica, que se expressa em uma essência universal compartilhada por todos os humanos, e que fundamenta um conjunto de valores e direitos. Nesse sentido, Mbembe afirma que a razão é o que une toda a humanidade, independentemente das diferenças entre os indivíduos (MBEMBE, 2014, p. 150).

Para Mbembe, a razão torna-se um elemento fundamental, porque é com uso dessa faculdade que se consegue alcançar não apenas a liberdade e autonomia, mas também a capacidade de gerir a vida individual segundo os princípios morais e uma ideia do bem. Sobre o questionamento sobre se os negros seriam seres humanos como outros e se poderiam descobrir essa mesma humanidade afirmada por essas teorias sobre a razão e a linguagem e não serem vistos apenas como um *alter ego* dos seres humanos brancos ocidentais, Mbembe apresenta três tipos de respostas que desenvolve da seguinte forma (MBEMBE, 2014, p. 150-154):

**1.** O pensamento ocidental consistia em situar a experiência humana do Negro numa ordem que se manifestava como sendo uma diferença fundamental, onde a humanidade do ser humano negro não possuiria história e neste ponto não se poderia conhecer o seu trabalho, as suas manifestações e principalmente não tinham a capacidade para conhecerem as leis; os seres humanos negros não estavam libertos dos instintos animais, por isso os crimes praticados sobre eles como dar e receber a morte não eram sinónimos de violência aos olhos dos negros existentes.

Assim sendo, o negro africano possuiria um signo que o diferenciava por completo de todos outros signos humanos. Esses signos poderiam se manifestar nos seus corpos, as suas formas e as cores e não poderia abrigar nenhuma consciência e principalmente traços de razão e beleza. No pensamento ocidental o negro estava inclinado à destruição e ao perigo, por mais que tenham desenvolvido diversas conceções sobre a sociedade, do mundo e do bem, essas contribuições não serviram para nada na invenção do mundo e da universalidade da razão, por não serem reconhecidos as suas ideias, eram considerados apenas como *seres-à-parte*.

**2.** A tese apresentada sobre o negro como um ser humano à parte, teve uma mudança durante a época do abolicionismo e no final do tráfico negreiro. Essa ideia foi sustentada por

outra tese que consistia em ver o negro como *não semelhante*. As justificativas eram baseadas na forma que os hábitos e costumes praticados pelos negros, que deveriam ser preenchidas por signos que não seriam abolidos e nem destruídas, mas foram emendadas para servirem de causas para a institucionalização de poder e principalmente nos discursos sobre a igualdade e desigualdade a hierarquia social dos seres humanos.

Os diversos governos coloniais usaram diferentes costumes dos povos para a relativização das diferenças do tratamento entre os distintos povos que habitavam as suas colónias ao promoverem estudos específicos (ciência colonial), com objetivos de segregarem muito mais ainda. Existia um reconhecimento da diferença entre os povos, mas, esse processo apenas servia para promoverem a sua superioridade perante os outros diferentes com díspares experiências macabras de pseudociência.

**3.** A última resposta corresponde à política de assimilação, que para Mbembe reflete como a possibilidade de uma experiência do mundo que poderia ser comum a todos os seres humanos, que se pode pensar numa humanidade universal, que se deveria reconhecer uma semelhança entre todos os seres humanos. Contudo, existia um certo problema na construção dessa ideia, não para os cidadãos ocidentais, mas para os indígenas, porque nem este mundo comum a todos os seres humanos e nem a semelhança que se buscava alcançar, seriam partes naturais a eles, esses elementos atribuídos apenas poderiam ser alcançados pelos indígenas que se haviam convertido, e que a educação era a condição necessária para que fosse reconhecido como semelhante ao colonizador e para que a sua humanidade pudesse ser figurável e percetível, antes disso eram apenas simples selvagens.

Essa nova categoria de "assimilado", para Mbembe, resume-se em ser um indivíduo possuidor de uma integridade e que não é sujeito do hábito, que possuía alguns direitos e que poderia usufruir deles, não devido à sua pertença à nova comunidade dos civilizados, mas devido ao seu novo estatuto de sujeito que possui uma autonomia que consegue pensar por si e de exercer esta faculdade que é uma das características do ser humano que é a razão. Essa nova possibilidade fez com que o negro em certas condições pudesse ser considerado não como igual aos ocidentais, mas pelo menos um *alter ego*, e que existia uma certa possibilidade de abolir certas diferenças, que poderiam ser também apagadas ou reabsorvidas. Pode-se concluir que a finalidade da política da assimilação era de dessubstancializar as diferenças por meio de todos os meios existentes, e que se pensava na criação de uma nova categoria de indígenas que seriam cooptados para o novo espaço da modernidade, mas que se deveriam manter convertidos e cultos, isto é, deveriam ser aptos para a nova cidadania para poderem usufruir dos direitos cívicos.

Ao longo da história, houve três respostas distintas para o problema do "outro", cada uma delas refletindo um distanciamento crescente da compreensão do "outro" como ser humano completo, com os mesmos direitos de autodeterminação. As teorias coloniais que afirmavam a inferioridade do "outro" em relação ao Ocidente não fizeram nada além de intensificar a exploração e a opressão, ao transformá-los em mercadorias sem direitos, ao negar a sua humanidade e identidade cultural. A assimilação era frequentemente apresentada como uma solução para a negação dos direitos dos "outros", mas na realidade exigia que eles renunciassem às suas origens culturais e adotassem a cultura dominante a fim de serem aceites como seres humanos com direitos.

A realidade de assimilação foi bastante praticada nas colónias portuguesas, um dos relatos sobre essa realidade pode ser encontrado nos escritos de Mário Pinto de Andrade intitulado "Poetas Negros de Expressão Portuguesa", quando demonstrou que quando era pensando no caso de Portugal, o processo de assimilação era feito para a destruturação dos quadros negro-africanos de modo a criarem uma elite que era quantitativamente reduzida. Na mente do colonizador era como se fosse uma receita mágica que procurava conduzir o indígena que, depois de uma estadia nas trevas da ignorância, pudesse florescer para à luz do saber, que esse movimento se poderia denominar do não-ser ao ser cultural, onde se empregaria a linguagem de Hegel (ANDRADE, 2000, p. 58).

Os direitos alcançados pelos negros ao longo da historiografia humana não os aproximou de uma nova categoria para serem vistos como semelhantes, por mais que a promoção dos direitos iguais fosse uma realidade, os discursos racistas sempre foram muito fortes e os hábitos e costumes de um determinado povo serviam sempre como base para considerarem a sua inferioridade perante os pensadores eurocêntricos.

Um dos discursos de Pinto de Andrade, afirma que sentira o peso do *assimilacionismo* que era praticado, ao ponto de analisar que existia um certo artifício nesse processo de formação intelectual que era a desconstrução por completo das suas identidades, como consequência as pessoas durante esse processo teriam dificuldades de encontrarem e repensarem os próprios valores negro-africanos, e que para tal, seria necessário rasgar o véu que os escurecia ainda mais para conseguirem permanecer eles próprios (ANDRADE, 2000, p. 63).

O distinto discurso que complementa esses testemunhos da destruição por completo do "outro" por meio da assimilação é apresentado por Agostinho Neto, "Introdução a um Colóquio sobre Poesia Angolana", quando nota com espanto e tristeza a realidade dos assimilados que não

sabem falar e nem compreender as línguas nativas e que alguns pais proibiram os seus próprios filhos de falarem a língua dos seus avós. Para Neto isso representa um processo de coisificação que se sustenta por falta de coragem e que esse impedimento de conhecerem as suas línguas fizeram com que os intelectuais não tivessem contacto com o povo, e isso o aumentou o fosso entre os grupos que eram chamados de assimilados e indígenas (NETO, 2000, p. 51).

Para Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, com as ideias de Fanon[55], o grito feito pelos negros é sobre a afirmação que *eles* também seriam serem humanos (MBEMBE, 2014, p. 157), possuidores de uma igualdade e da semelhança, as diferenças das cores das peles e dos hábitos e costumes não muda por completo os seus órgãos internos corporais, que eles são semelhantes a todos os seres humanos. A sustentação das diferenças culturais está inclinada para o fracasso que seriam as três bengalas, *a raça, a geografia e a tradição*. O ser humano em toda qualquer parte do mundo pode desenvolver visões do mundo completamente diferentes, a semelhança não quer dizer igual pensamento, a realidade simbólica é analisada diferentemente.

A igualdade perante os direitos civis implica em ver o outro como semelhante, não apenas como pertencente a uma determinada etnia ou cultura. Cada ser humano é único na sua identidade pessoal, que é uma construção psicológica que não se repete em ninguém. Essa singularidade, porém, não exclui a semelhança corporal que existe entre todos os indivíduos, independentemente do tipo sanguíneo, que não é um critério racial. Portanto, a semelhança é uma realidade que deve ser reconhecida e valorizada por toda a humanidade.

Mbembe, na sua obra *Crítica da Razão Negra*, nota que a raça pode ser compreendida como um conjunto de características físicas visíveis e de um discernimento moral sobre as diversas ações humanas e que essas características podem variar entre si em diferentes espécies de seres humanos. Alguns estudos foram feitos sobre essas características para implementação de certas hierarquias que desencadearam certas violências nas questões políticas e culturais. Algumas classificações no círculo da humanidade excluíam os negros ao longo do século XIX, atribuindo apenas um regime de inferioridade na escala das raças (MBEMBE, 2014, p. 157).

Segundo Manuela Cunha, em seu artigo "A Natureza da "Raça", as raças não são entidades biológicas fixas e imutáveis, mas sim construções sociais que variam de acordo com o

[55] Uma forma de analisar o pensamento de Achille Mbembe e Frantz Fanon é através do artigo de Renato Nogueira (2018). "Dos Condenados da Terra à Necropolítica: Diálogos Filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe". Nogueira explora as contribuições desses dois pensadores para a compreensão da colonialidade, da violência e da resistência no mundo contemporâneo. Ele demonstra como Fanon e Mbembe dialogam entre si e com outros autores da filosofia africana e da teoria decolonial, ao oferecer uma perspetiva crítica e emancipatória sobre as relações de poder e de saber que marcam a história e a atualidade dos povos colonizados.

contexto histórico e cultural. No entanto, ela reconhece que alguns traços fenotípicos, como a cor da pele ou o formato do cabelo, podem servir como bases naturais para a classificação racial, na medida em que são percebidos como uma matéria neutra que a cultura pode manipular e atribuir significados. Neste sentido, as características físicas manifestam-se como dados fixos e evidentes que a cultura interpreta e transforma em símbolos; com essa base natural existe uma certa dificuldade que se enfrenta nas diversas tentativas de combater às classificações raciais (CUNHA, 2000, p. 200).

Os traços físicos de um ser humano representam a sua biologia natural, como a altura, a pigmentação dos olhos e do cabelo, a cor da pele, são características que podem ser usados pela cultura na interpretação simbólica dessa realidade. Os discursos científicos levaram essa discussão para interpretações pessoais ao implementar que certas características naturais seriam formas de inferioridade humana ou um estado pré-humano.

No livro produzido pela UNESCO[56] no âmbito sobre o problema da raça intitulado *Le Racisme Devant la Science* (1973), visou desconstruir as ideias falaciosas de cientistas que afirmaram barbaridades sobre o problema da raça e da superioridade dos brancos em diversos domínios científicos. Com as investigações científicas ligadas à descodificação e à sequência do *Genoma Humano*[57], comprovaram que não seria possível identificar nenhum gene ou conjunto de genes que estariam ligados às supostas raças humanas, por isso é que o conceito de raça para classificar os seres humanos sob a luz do conhecimento científico foi abandonado.

Para um estudo mais aprofundado sobre a raça, a UNESCO desenvolveu diversas investigações com diversos cientistas interdisciplinares sobre a questão da raça, pois ainda havia certas dúvidas entre os ocidentais sobre o discurso sobre a igualdade entre todos os seres

[56] A UNESCO adotou a "Declaração sobre a Raça e os Preconceitos Raciais" na sua 20ª sessão, a 27 de novembro de 1978.

[57] O genoma humano é o conjunto de informações genéticas que determinam as características físicas e biológicas dos seres humanos. A questão do genoma humano envolve aspetos jurídicos e éticos relacionados à proteção, ao acesso e ao uso dessas informações. Alguns autores discutem como o genoma humano pode afetar a noção de identidade humana, tanto individual quanto coletiva, e quais são os direitos e deveres decorrentes dessa questão. Entre os livros e artigos que abordam esse tema, podemos citar: Luís Archer (1992). *Questões Éticas e Sociais da Análise do Genoma Humano*; Stela Marcos de Almeida Neves Barbas (2007). *Direito do Genoma Humano.* (1998). *Direito ao Património Genético*; Wilmar Luiz Barth (2005). *Engenharia Genética e Bioética;* Carlos Alberto Bittar, (2015). *Os Direitos da Personalidade*; Diogo Leite Campos (2004). *NOS: Estudos sobre o Direito das Pessoas;* Diogo Costa Gonçalves (2008*). Pessoa e Direitos de Personalidade: Fundamentação Ontológica da Tutela;* Jorge Reis Novais (2012*). Direitos Fundamentais e Justiça Constitucional em Estado Democrático de Direito;* Mário Antônio Sanches (2007). *Brincando de Deus. Bioética e as Marcas Sociais da Genética*; Pedro Paes Vasconcelos (2006). *Direito da Personalidade.*

humanos, nessas investigações surgiram quatro Declarações publicadas em 1950, 1951, 1964 e 1967.

Neste sentido a primeira Declaração da UNESCO de 1950, declarava que toda humanidade fazia parte de uma mesma espécie que fora denominada como *Homo Sapiens*, com esse princípio procurou-se estabelecer as bases de uma igualdade entre todas as "raças", quando se afirmou que:

> Os dados científicos disponíveis no momento não sustentam a teoria de que as diferenças genéticas hereditárias são um fator de importância primária entre as causas das diferenças nas culturas e realizações da civilização de vários povos ou grupos étnicos. Pelo contrário, eles nos ensinam que essas diferenças são explicadas principalmente pela história cultural de cada grupo[58] (UNESCO, 1973, p. 366).

No ano seguinte foi apresentada a segunda Declaração da UNESCO em 1951, onde se alertava sobre os diversos usos que foram consideradas abusivas quando era empregada a palavra "raça", sendo construídos diversos mitos em torno dela e que se recomendava o uso de outro termo para designar os diversos grupos humanos, assim sendo:

> A palavra "raça" sendo marcada, por ser usada para designar diferenças nacionais, linguísticas ou religiosas e por ser usada num sentido deliberadamente abusivo por apoiantes de doutrinas racistas, temos procurado encontrar uma nova palavra [...], mas não conseguimos[59] (UNESCO, 1973, p. 368).

A terceira Declaração da UNESCO de 1964, reforça muito mais sobre o nível de inteligência entre os diversos grupos étnicos existentes, que os testes que eram feitos não poderiam ser a média geral entre todos os elementos que pertenciam ao mesmo grupo étnico, assim sendo:

> A maioria das classificações raciais da humanidade propostas não inclui traços mentais entre os seus critérios taxonómicos. Por isso que hereditariedade pode estar envolvida na variabilidade que os indivíduos da mesma população mostram nas suas respostas a alguns dos testes psicológicos atualmente em uso. No entanto, não há evidência de diferenças entre as heranças hereditárias de grupos populacionais no que estes testes medem, enquanto a intervenção do ambiente físico, cultural e social nas diferenças nas respostas a estes testes tem sido amplamente salientada. O estudo desta questão é dificultado pela extrema dificuldade de isolar a possível contribuição da hereditariedade para as diferenças médias observadas nos resultados dos chamados testes de inteligência global em populações culturalmente diversas. Tal como certas características anatómicas importantes da espécie humana, a capacidade genética para o desenvolvimento intelectual é uma característica biológica de valor universal, devido à sua importância para a sobrevivência da espécie em qualquer ambiente natural e cultural. Os povos do mundo hoje parecem ter o mesmo potencial biológico para atingir qualquer nível de civilização. As diferenças nas conquistas de diferentes povos parecem ser completamente explicadas por sua história cultural[60] (UNESCO, 1973, p. 377).

[58] Tradução minha.
[59] Tradução minha.
[60] Tradução minha.

Quando nos deparamos com a quarta declaração da UNESCO de 1967, nota-se a necessidade de afirmação e de negação das diversas teorias racistas que segundo eles todas essas teorias eram desprovidas de fundamentação científica, por isso se deveria considerar a ideia de raça acordada ou discricionária (UNESCO, 1973, p. 379), surgindo a seguinte recomendação:

> Os grupos étnicos discriminados garantidamente são por vezes aceites e tolerados pelos grupos dominantes na condição de renunciarem completamente à sua identidade cultural. A necessidade de encorajar estes grupos étnicos a preservar os seus valores culturais devem ser sublinhadas. Desta forma, estarão em melhor posição para contribuir para a cultura total da Humanidade[61] (UNESCO, 1973, p. 384).

Para Achille Mbembe no seu livro *Crítica da Razão Negra,* os discursos sobre a inferioridade das outras raças, promoveram um sentimento de revolta e de uma busca de identidade sem a necessidade do reconhecimento do outro. Essa formação de identidade, principalmente entre os negros, está presa numa tensão que encontra dificuldade em libertar-se, na busca da universalidade do ser humano em geral ou na busca de uma diferença e singularidade onde o destino seria o universal? (MBEMBE, 2014, p. 157-158).

Para Mbembe quando se procura uma reafirmação de uma identidade humana negada onde o outro também participa, existem dois tipos de discurso em que se podem basear essas ideias que são a de refutação ou de reabilitação. Neste sentido, o discurso da reabilitação se propõe na confirmação da *co-pertença* negra à humanidade, e que não recusa em casos pontuais a ficção de um sujeito de raça ou de raça em geral, o que considera uma ficção, mas abraça do mesmo modo. Esses discursos podem ser encontrados nas ideias dos movimentos da negritude e de algumas variantes do pan-africanismo. É por meio de algumas proposições que são portadoras de um imaginário cultural e político onde se fundamenta que a raça pode ser usada para a implementação de uma certa diferença, para a fundação de comunidade, o surgimento da ideia de nação e com isso, surgem algumas bases da solidariedade moral e política (MBEMBE, 2014, p. 158).

No problema da identidade negra em geral a questão da raça desaparece quando se visa abordar a sua universalização, quando se apresentam as ideias de *co-pertença* à condição humana, e na outra ideia sobre a particularidade que insiste na diferença e no dissemelhante, quando se apresentam os costumes e os valores dos autóctones. A raça é um ponto de reconciliação entre os discursos do pensamento negro nos dois últimos séculos, porque para Mbembe, a defesa da humanidade do negro tem uma ligação com a reivindicação do carácter que se especifica na raça e das suas tradições, dos costumes e da sua história. Os discursos sobre a

[61] Tradução minha.

linguagem transbordam certos limites na representação do que é ser negro, é por isso que a revolta não está no pertencimento do Negro numa raça distinta, mas a luta contra o preconceito que se construiu sobre a inferioridade que foi agregada a esta raça (MBEMBE, 2014, p. 159).

Compreendo que as categorias criadas para definirem o ser humano negro, na qual o conceito de raça estava patente, desde os discursos sobre a condição de selvagens, pertencentes a uma raça inferior, o seu uso como mercadorias fizeram com que as lutas de libertação e descolonização fossem mais fervorosas para autodeterminação e mostrar que também poderiam dar o seu contributo no mundo de uma forma positiva e de destruir por completo todo esse preconceito que fora construído ao longo dos tempos.

Algumas conceções foram formadas após os acontecimentos trágicos que decorreram durante a Segunda Guerra Mundial, pela influência do fascismo e de outras manifestações que Kwame Anthony Appiah apresenta no seu livro *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*, que mudaram por completo da forma que era visto o colonialismo e a ação europeia no mundo e principalmente no seu próprio continente, descreve que uma das lições que os africanos aprenderam com a forma da atuação dos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial em geral, não foi apenas o perigo do racismo, mas a falsidade da oposição que se fazia entre uma modernidade europeia humana e o barbarismo do mundo não branco (APPIAH, 1997, p. 24).

Depois dos acontecimentos trágicos ocorridos nas guerras ocidentais entre os anos de 1939 a 1945 notou-se que as ideias políticas e certas doutrinas coloniais e racistas foram postas em causa, é de salientar que durante a Segunda Guerra Mundial houve a participação de diversos soldados de origem asiática e africana nas tropas aliadas. Para Rosa Cabecinhas na sua tese *Racismo e Etnicidade em Portugal*, nota que depois desses eventos, as lutas pela independência tiveram outros contornos nos territórios da Ásia e em África, que estavam sob domínio europeu e que provocaram diversas independências de territórios. Neste sentido, com a independência da União Indiana no ano de 1947 deu-se o marco para o princípio do fim do colonialismo europeu nos seus moldes tradicionais, onde na África Negra as primeiras independências acontecerem em 1956 com o Gana e que se seguiram até o final dos anos 60 em que quase todas as potências haviam perdido o seu império, menos Portugal[62] que apenas ocorreu nos anos 70 (CABECINHAS, 2002, p. 58).

[62] Para Luís de Sousa Rebelo, no artigo "Os Diálogos da Identidade no Fim do Século", publicado de 1994, o fim do colonialismo, provocado pela Revolução dos Cravos em 25 de Abril de 1974, teve repercussões profundas e inéditas que o levaram a repensar a ideia de Portugal. Inéditas, se tivermos em conta que foi uma situação muito distinta da que enfrentaram quando perderam o Brasil no século XIX, pois ainda possuíam as colónias no continente

Outro marco que aconteceu no fim da Segunda Guerra Mundial foi a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos a 10 de dezembro de 1948 pela Organização das Nações Unidas (ONU) da qual cito os dois primeiros artigos:

> 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade[63];
> 2. Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente da raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autónomo ou sujeito a alguma limitação de soberania.

No pensamento de Rosa Cabecinhas, por mais que essa declaração tivesse sido ratificada por 159 países naquela época (que atualmente são 193), havia ficado apenas nas palavras e não se movimentaram para pôr em prática esses artigos contidos na *Declaração dos Direitos Humanos*. Notou-se uma certa regressão em certos países, nomeadamente a África do Sul que em 1958 implementou oficialmente o regime de *"Apartheid"* que apenas terminou em 1991, e os negros americanos após grandes reivindicações pelos direitos civis apenas foram atendidos em 1964 com a aprovação do *Act of Civic Rights* (CABECINHAS, 2002, p. 59).

Para Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra*, existe a necessidade de uma desconstrução da própria tradição que às vezes surge como contraponto ao discurso da diferença que no decorrer do tempo se revela como um carácter inventado, isso porque, a África e o Negro apenas existem por meio de texto que os constrói como uma ficção do outro. Quando se pondera traduzir as ideias africanas para o mundo, apenas acontece uma repetição das categorias criadas para classificarem tais obras e os seus habitantes, sendo assim uma imitação (MBEMBE, 2014, p. 166).

---

africano que sustentavam os resquícios da sua época de Império, que ofereciam oportunidades que lhes permitiam adiar a resolução dos problemas internos. Segundo Rebelo, no fim do século, Portugal confrontava-se consigo mesmo, reduzido à realidade do seu espaço europeu e às dimensões de um território, que era o seu antes de 1415.
O artigo "A Melancolia dos Percursos: África na Literatura Portuguesa Pós – 25 de Abril", de Margarida Calafate Ribeiro, publicado em 1999, analisa como a imagem de África aparece na literatura portuguesa após a Revolução dos Cravos, ocorrida em 25 de abril de 1974. Margarida Ribeiro examina a memória pós-colonial nas obras literárias que retratam as guerras coloniais entre 1961 e 1974, com destaque para os textos de Manuel Alegre, António Lobo Antunes, Carlos Vale Ferraz, João de Melo e Lídia Jorge. Além disso, ela também aborda as obras que narram a vida nos tempos coloniais e nos tempos de transição em África.

[63] Para discutir a questão sobre a fraternidade, recomendo a leitura do artigo de Fernando Rey Martínez "El Valor Constitucional de La Fraternité" de 2021b. Neste artigo, Martínez analisa o contexto histórico e o desenvolvimento do conceito de fraternidade, um dos pilares da Revolução Francesa, junto com a liberdade e a igualdade, mas também o mais negligenciado. Ele explora as diferentes funções que a fraternidade desempenhou na história constitucional francesa e as razões de seus períodos de obscuridade. Em seguida, ele avalia criticamente a interpretação que o Conselho Constitucional francês fez da fraternidade em sua decisão de 6 de julho de 2018. Por fim, ele questiona se o princípio da solidariedade substituiu ou não totalmente o da fraternidade em outros sistemas jurídicos, como o espanhol.

Nesse pensamento existe a necessidade de recordar o problema dos assimilados que para Agostinho Neto, no artigo “Introdução a um Colóquio sobre Poesia Angolana”, declarou que esse indivíduo que passava pelo processo de assimilação se encontrava em dois mundos distintos, desenraizado, sem um vínculo que o pudesse unir ao seu povo, sem uma língua, sem meios para viver a vida que desejava, não se sentia tanto no mundo europeu como nos costumes que aceitara, a qual a língua falava, cujos hábitos praticava, não sentia que todos esses elementos culturais faziam parte do seu *eu* (NETO, 1959, p. 52).

Uma das ideias centrais de Mbembe é que a identidade negra não pode ser fixada ou essencializada, mas deve ser entendida como um processo dinâmico e aberto, que se constrói a partir das relações entre os diferentes grupos e indivíduos negros, bem como com o resto do mundo. Para ele, o mundo não é um lugar hostil ou opressor, mas uma fonte de possibilidades e conexões. Assim, ele afirma que não há uma identidade negra pré-definida ou revelada, mas uma identidade em constante transformação, que se baseia tanto nas diferenças internas dos negros (étnicas, geográficas, linguísticas) quanto nas tradições que resultam do encontro com outras culturas (MBEMBE, 2014, p. 166-167).

Achille Mbembe, no seu livro *Políticas da Inimizade*, por meio do pensamento Fanon, busca desenvolver a ideia da importância do nome no processo de reconhecimento do outro. Pois não há um reconhecimento mútuo sem uma reivindicação do rosto do outro como sendo, “se não igual ao meu, pelo menos que se assemelha ao meu”. Nesse sentido, o outro apenas é o outro quando se situa num lugar entre nós e quando esse lugar lhe é concedido também pelos outros. O reconhecimento do ser humano que se é, se localiza no rosto do homem ou da mulher que está diante de qualquer pessoa que existe nessa terra que é de todos, por ser de todos não se pode exigir a ninguém para retornar à sua terra (MBEMBE, 2017, p. 186-187).

## 2.3 – A Construção da Linguagem no Afropolitanismo

Nas narrativas analisadas por Achille Mbembe, percebe-se o desafio de conceber uma identidade negra que seja universal, isto é, que abranja algumas características comuns a todos os seres humanos negros. Por isso, ele propõe, no seu livro *Crítica da Razão Negra*, uma identidade em devir (MBEMBE, 2014, p. 166), que não se baseia em essências fixas, mas em processos históricos e políticos de construção e resistência.

Essa construção de uma identidade em devir é uma desconstrução de uma ideia racista, implementada ao longo dos tempos sobre o outro que se diferenciava do ser humano ocidental. Os estudos produzidos sobre as populações que residiam nas Américas, África, Oceânia e Ásia tiveram uma sustentação racista sobre a inferioridade desses povos por meio de algumas características físicas, sempre com a finalidade de afirmação de uma superioridade ocidental.

Achille Mbembe no seu texto sobre a "Clínica do Sujeito", nota que tudo se inicia por um ato de identificação, quando alguém afirma *"Eu sou um negro"*, é uma resposta que se dá quando se faz uma pergunta "Quem és tu?", é uma questão de revelação da identidade, de o tornar pública. Neste sentido, quando se revela uma identidade é reconhecer-se. É saber quem se é e proclamá-lo, e ser capaz também de dizer a si mesmo, esse ato de identificação corresponde a uma afirmação de existência, onde o *"Eu sou"*, que possui o significado imediato, *eu existo* (MBEMBE, 2014, p. 255).

Mbembe analisa em seu artigo "African Modes of Self-Writing", como diversas teorias tentaram impor valores simbólicos aos africanos e seus descendentes, baseando-se em critérios sociais e religiosos. Essas teorias ignoraram as formas africanas de escrita de si, que expressavam o problema do sujeito na filosofia moderna. Mbembe argumenta que a questão da identidade não é alheia ao contexto africano, mas sim uma forma de resistir às imposições coloniais (MBEMBE, 2001c, p. 01-02; 2001a, p. 173).

Ao longo dos últimos 500 anos, houve um intenso fluxo de culturas e povos em todo o mundo, impulsionado principalmente pelo comércio e, em muitos casos, pelo tráfico de escravos e colonização. Com a diáspora africana, muitos povos foram dispersos não apenas dentro do continente africano, mas também ao redor do mundo. A partir dessa dispersão, surgiram diversas teorias que buscaram afirmar a originalidade da experiência humana negra, como a *negritude* e o *pan-africanismo*. No entanto, tais teorias muitas vezes surgiram em resposta às narrativas

coloniais que inferiorizavam e desumanizavam os povos africanos e Mbembe argumenta que é importante questionar essas narrativas e reconhecer a complexidade das experiências humanas.

Para Kabengele Munanga, no seu artigo "Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro", apresenta a trajetória histórica desses movimentos. Ele inicia com o pan-africanismo, que surgiu no começo do século XX entre os negros de língua inglesa, principalmente nos Estados Unidos da América e nas Antilhas Britânicas. Os promotores desse movimento são Henry S. Williams que organizou a primeira conferência pan-africana em 1900, ainda se destaca o Georges Padmore e W.E.B. Du Bois[64], uma das principais ideias desse movimento era de que a luta de um povo para a sua independência nacional deveria reforçar a luta dos outros, sendo assim deveria haver ajuda mútua para que todos os povos negros que habitavam em diversos territórios pudessem alcançar também a sua independência, desta forma se poderia derrotar o regime colonial de uma forma conjunta e não isolada (MUNANGA, 2016, p. 111).

Munanga apresenta a negritude como uma posição intelectual e o pan-africanismo como posição política, mas que as suas ideias poderiam convergir quando se afirmava que todos os africanos seriam possuidores de uma civilização comum e todos eles deveriam lutar juntos, sendo assim, esses dois movimentos fazem parte da africanidade no plano de ação (MUNANGA, 2016, p. 111).

O problema de identidade está presente nesses dois movimentos e principalmente o de pertença. Depois de todos os acontecimentos de escravidão e assimilação, uma das perguntas que se fez sobre os descendentes desses povos é a seguinte: *será que essas novas gerações, conseguiram preservar alguma coisa da herança africana?* Essa é uma questão que obteve diversas respostas ao longo da existência desses movimentos, porque da outra parte havia humilhações que colocavam dúvidas sobre essa identidade cultural das minorias negras que se encontravam em territórios que não eram os africanos; eles seriam uma coletividade sem passado e que poderiam ter vergonha das origens africanas (MUNANGA, 2016, p. 111-112).

[64] O livro de William Edward Burghardt Du Bois (2017), intitulado *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, oferece uma análise profunda e abrangente sobre o papel dos povos negros na luta pela democracia nas Américas, desde o período da escravidão até o pós-abolição; (2016). *Of the Passing of the First-Born*; (2005). *The Negro*; (1996). *The Souls of Black Folk: Includes "The Talented Tenth" and "The Souls of White Folk";* (1987). *W.E.B. Du Bois: Writings (Loa #34): The Suppression of the African Slave-Trade / The Souls of Black Folk / Dusk of Dawn / Essays;* (1979*). The World and Africa; (1973). The Correspondence of W.E.B. Du Bois, Volume I: Selections, 1877–1934; (1970b). W.E.B. Du Bois Speaks, 1890-1919: Speeches and Addresses;* (1970). *W.E.B. Du Bois Speaks, 1920-1963: Speeches and Addresses;* (1970c). *The Suppression of the African Slave Trade, 1638-1870.*

Compreendo que a desconstrução a que foram submetidos os diversos povos durante a Era da colonização, causou certas interrogações sobre o que realmente os nativos eram. Os descendentes dos escravos depois de todo esse tempo não conseguiam identificar-se com as terras africanas de que os seus antepassados falavam, eles conheciam a realidade que estava à sua frente sendo moldada consoante essas influências recebidas, no caso dos povos que permaneciam nos seus territórios existiu o problema de assimilação que promovia também uma desconstrução total para que se pudessem enquadrar numa civilização para conseguirem alguns direitos, mas que não eram vistos como iguais.

No livro *Educação das Relações Étnico-Raciais. Avaliação da Formação de Docentes*, Dalila Fernandes de Negreiro, no capítulo "Políticas Raciais: A Igualdade Possível", apresenta a teoria racial global de Howard Winant. Essa teoria analisa a situação da população negra nos países da Diáspora Africana e afirma que a escravidão negra do século XVI ao XIX foi um dos principais fatores para a acumulação de riqueza no início do sistema capitalista, que se baseou na supremacia branca como um sistema de significados e representações. Nesse sentido, o racismo seria tão estruturante da desigualdade e da cultura inerentes ao capitalismo quanto o próprio modo de produção (NEGREIRO, 2017, p. 18).

Para Achille Mbembe no seu livro *Crítica da Razão Negra*, nota que para o pan-africanismo identifica o negro como cidadão e nativo. Assim sendo, o negro transforma-se em cidadão, porque é um ser humano que é dotado, como todos os outros, de razão, mas que acrescenta uma característica fundamental que tem a ver com a cor e ao privilegiar o facto de ser autóctone, é por isso que uma das críticas que se faz nesse movimento é a mistura da autenticidade racial e territorial, e que se começa a pensar que o continente africano passa a ser o país dos negros. Com essa ideia tudo o que não é negro não pode reclamar a africanidade[65],

[65]Africanidade é a expressão da cultura e da história dos africanos e de quem tem origem africana. A africanidade não é definida apenas pela aparência física, mas também pela religião, língua, arte, costumes e valores que caracterizam os povos africanos. A africanidade é um modo de combater o racismo e valorizar a pluralidade e a beleza da cultura africana tanto fora quanto dentro do continente.
Pode-se confirmar essas ideias nos seguintes livros e artigos: Jimi O. Adesina (2008). *Archie Mafeje and The Pursuit of Endogeny: Against Alterity and Extroversion;* James Baldwin (1967*). Da Próxima Vez o Fogo: O Racismo nos EUA;* Muryatan Santana Barbosa (2018). *A Perspectiva africana na História Geral da África (Unesco);* Homi Bhabha (1998). *O Local da Cultura*; Tshikala K. Biaya (1995*). Dérive Épistémologique et Écriture de L'histoire de L'Afrique Contemporaine*; Alejandro Blanco (2015). *Incubadoras de Redes Diáspora de los saberes*; Avtar Brah (2011). *Cartografías de la Diáspora: Identidades en Cuestión*; Francesco Fistetti (2009). *Théories du Multiculturalisme: Uns Parcours entre Philosophie et Sciences Sociales*; Cláudio Alves Furtado (2016). *O Continente Africano e a Produção Africana do Conhecimento*. Achille Mbembe (1988*). Afriques Indociles: Christianisme, Pouvoir et Etat en Société Postcoloniale;* Paul Tiyambe Zeleza (2005). *Banishing the Silences: Towards the Globalization of African History.*

portanto, pensar numa africanidade não negra é impossível nessa linha de raciocínio (MBEMBE, 2014, p. 160-161).

Na busca de respostas sobre o problema da identidade africana surge a negritude nas décadas de 1930 em Paris, por influência dos estudantes negros que se encontravam na diáspora, esses estudantes eram principalmente das Antilhas francesas e de alguns países africanos colonizados. Para Munanga, houve um certo choque de realidade, quando esses estudantes começaram a perceber que existiam certas contradições entre as políticas de assimilação que eram praticadas nos seus territórios, neste sentido, o mito da civilização ocidental, apresentado como o modelo absoluto ensinado nas colónias, começou a desmoronar (MUNANGA, 2016, p. 114).

Essa desconstrução da influência ocidental sobre os pensadores africanos na diáspora foi importante por eles notarem que existia um certo poder nos materiais que os brancos achavam superiores e eram distribuídos dentro da Europa e em África, mas, como existiam muitas pressões psicológicas exercidas pelos soberanos nas administrações coloniais e pelos missionários que trabalhavam nessas missões, para Munanga, essas visões que eram transmitidas conseguiram abalar de uma maneira profunda a maneira como alguns africanos contemplavam os seus legados sociais e de culturais, por usarem parâmetros eurocêntricos, eles começavam achar que tudo aquilo pertencia a uma classe inferior e que estavam preenchidos de vergonha (MUNANGA, 2016, p. 115).

Uma das formas de compreender a identidade de um povo é analisar a visão que ele tem de si mesmo, ou seja, como ele se representa e se diferencia dos outros grupos culturais. Essa visão é construída a partir dos valores, símbolos e tradições que são importantes para a sua cultura e que expressam o seu modo de vida. Essa visão também pode ser influenciada pela forma como o povo se relaciona com o seu ambiente e com as outras comunidades, podendo buscar preservar, adaptar ou transformar a sua cultura diante dos desafios e oportunidades que surgem. Portanto, a visão que um povo tem de si mesmo não é estática, mas dinâmica e complexa, e pode variar de acordo com o contexto histórico e social em que ele está inserido.

Neste ponto também existe uma visão exterior que os outros podem ter sobre um determinado povo, que acontece devido às trocas de relações que se estabelecem entre diferentes povos e culturas, essa relação pode ser de respeito quando existem certos reconhecimentos da forma de vida de cada um e as propostas que possam surgir dessa relação é de melhoramento e não de destruição e desrespeito. Normalmente isso acontece quando um determinado povo age a

pensar que o seu modo de vida é superior e que em vez de trocas, deveria acontecer uma certa substituição cultural para que os outros possam se parecer com eles.

Essas duas visões podem servir de alerta sobre a construção de uma identidade cultural entre os povos e as relações que se estabelecem entre diferentes sociedades ao redor do mundo, é normal existirem certas influências exteriores, ao menos que seja um povo completamente fechado que não se relaciona com outras comunidades. Na construção dos mitos sociais podem surgir elementos que permitem um reconhecimento do diferente no modo de conseguirem viver em harmonia.

O artigo de Kabengele Munanga "Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro", enquadra a negritude nas visões propostas por pensadores como Césaire[66], Senghor[67], Damas e outros, que a definem como uma consciência de ser negro. Embora isso seja um facto simples, o reconhecimento dessa condição é crucial e deve ser aceite. Nesse sentido, assumir a negritude significa reconhecer e aceitar a história, hábitos e culturas associados à identidade negra (MUNANGA, 2016, p. 115)

Munanga reforça-se a ideia de Aimé Césaire quando elucidou a negritude em três palavras: identidade, fidelidade, solidariedade. Neste sentido, a identidade é uma aceitação orgulhosa da condição de negro, a essa palavra foi retirado todo o significado mau que carregara no seu passado, que representara o desprezo, mas que seria agora uma forma de regozijo para o negro. A fidelidade é o vínculo de herança que os negros teriam com a terra-mãe que deveria ser a sua prioridade. Por fim, a solidariedade consistiria no sentimento que liga de uma forma secreta todos os negros, formando assim uma irmandade. Mas para isso acontecer seria necessário no pensamento de Aimé Césaire uma rejeição por completo de todas as máscaras brancas que os negros usavam e que os faziam possuidores de personalidades emprestadas (MUNANGA, 2016, p. 117).

Esses dois movimentos, o *pan-africanismo* e a *negritude*, procuravam traçar planos para uma identidade coletiva, onde os negros poderiam fazer parte e se identificar com as causas que esses movimentos lutavam, não apenas as lutas pelas independências dos países africanos, mas

[66] Para entender melhor sobre o discurso sobre a Negritude pode ser consultado no livro de Aimé Césaire (1978). *Discurso sobre o Colonialismo.* Césaire, analisa as consequências do colonialismo para os povos colonizados e denuncia as contradições da civilização ocidental. O livro é um marco na história do pensamento anticolonial e uma referência para os movimentos negros.

[67] Os livros de Léopold Sédar Senghor que retratam o pensamento Pan-Africanista são: (1964*). Liberté 1: Negritude et Humanisme; (*1965). *Théorie et Pratique du Socialisme Sénégalais;* (2010). *Negritude: A Humanism of The Twentieth Century.*

também o reconhecimento dos seus hábitos como manifestações culturais que precisavam ser respeitadas.

No entanto, esses movimentos não expressavam plenamente a inclusão de todos os africanos não negros e, sobretudo, dos descendentes dos escravizados ou dos que se dispersaram por diversas partes do mundo, seja por migração voluntária ou por descendência de migrantes em vários países que não fossem africanos. Além disso, os africanos não negros que habitavam o continente, alguns com maior influência ocidental e árabe, tiveram outros percursos na construção das suas identidades.

O artigo de Achille Mbembe intitulado "Afropolitanisme", nota que esses movimentos tiveram uma certa influência na literatura, na filosofia, na arte, principalmente nos discursos políticos da época que duraram por volta de um século e que estavam preenchidos de três cânones político-intelectuais que no pensamento dele não se baniam entre eles. Neste sentido, um dos primeiros paradigmas foi constituído por diversas construções do nacionalismo anti-colonial que influenciou as mais variadas esferas da cultura, da política, da economia e da religião (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015, p. 68).

Um segundo paradigma corresponde as outras leituras feitas no pensamento de Karl Marx, das quais resultaram diversas ideias sobre o socialismo africano. O último paradigma refere-se ao movimento pan-africanista que construiu dois tidos de solidariedade, uma que correspondia a uma solidariedade de tipo racial e transnacional e a outra era a solidariedade de tipo internacionalista e aprofundou o pensamento de essência anti-imperialista (MBEMBE, 2005, p. 01; 2015, p. 68).

Esses paradigmas foram importantes para a construção de ideias sobre a identidade africana, de modo a passar das teorias que eram concebidas sobre a inferiorização do ser humano africano, não apenas na diáspora, mas também no seu próprio território. As perspetivas levantadas nesses projetos fizeram com que não apenas os africanos pudessem afirmar terem uma história e cultura e que também poderiam dar o seu contributo na história universal, nem que para isso fosse necessário pegar em armas para conquistar essa liberdade.

No pensamento de Achille Mbembe esses paradigmas tiveram certas dificuldades para se manterem na prática após as grandes lutas que ocorreram no continente africano na era moderna, essa dificuldade era causada pela distância que correspondia entre a realidade das sociedades e os instrumentos que esses idealizadores usavam para dirigirem os destinos dessas sociedades que corriam diversos riscos não apenas culturais, mas também intelectuais. Para Mbembe existe uma

necessidade de repensar sobre diversos pontos que as sociedades africanas enfrentam, mas fugindo de todos esses paradigmas porque bloqueiam certas renovações na criatividade cultural, artística, filosófica e principalmente a produção de uma reflexão hodierna sobre a cultura e a democracia (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015, p. 68).

Uma das perguntas que se poderia fazer aqui é a seguinte: *O que é ser africano e o que é ser negro? Quando se busca essas respostas, será que devem ainda ser baseadas na linguagem traduzida pelos colonizadores, que muitas vezes não reconheceram de forma genuína essas manifestações?* Em diferentes partes do mundo o ser humano negro foi levado e conseguiu adaptar a sua vida aos locais onde estava, por mais que não esquecesse das suas origens, o sentimento de pertença foi destruído ao longo dos tempos quando não souberam enquadrá-los após as abolições da escravatura, com o aumento do problema do racismo e do não reconhecimento de igualdade entre todos os cidadãos, que teve o seu ápice com o holocausto dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial, as leis de segregação racial nos EUA e do *"Apartheid"* na África do Sul, mas sem esquecer de diversos mecanismos que outras sociedades usaram para não ajudarem o enquadramento do outro na sociedade e assim aceleraram o racismo estrutural.

De acordo com as ideias de Achille Mbembe em seu artigo "African Modes of Self-Writing", a construção de uma subjetividade africana completa e autónoma foi fundamental para a afirmação da identidade africana. No entanto, essa afirmação enfrentou desafios, incluindo a imposição de posições economicistas e a carga da metafísica da diferença. Mbembe argumenta que a exigência de uma posição economicista negava a complexidade e a riqueza das experiências africanas, reduzindo-as a meras variáveis económicas e sociais.

Além disso, a carga da metafísica da diferença serviu como uma justificativa para a inferiorização e subjugação dos povos africanos, ao reforçar a noção de que eles eram culturalmente e racialmente diferentes e inferiores aos colonizadores. Assim, a construção de uma subjetividade africana integral, livre dessas imposições, tornou-se uma necessidade crucial para a afirmação da identidade africana.

Neste ponto, quando se trata das posições economicistas, no pensamento de Mbembe, ela é formada pelo seu conteúdo instrumentalista e de oportunismo político, porque se expõe como uma democracia radical e progressista que se fundamenta nas teorias de Karl Marx e de outras ideologias nacionalistas para fundar um imaginário de cultura e de política onde acontece uma certa manipulação sobre a retórica da autonomia, de resistência e de emancipação que apenas

serviram para determinar a construção do discurso que legitima um africano autêntico. Quando se pensa no fardo metafísico da diferença, no pensamento de Mbembe quer dizer que se fundamenta a partir do destaque de uma condição nativa ao promover as ideias de uma singular identidade africana e que a base essencial é a pertença à raça negra (MBEMBE, 2001c, p. 03; 2001b, p. 173-174).

Achille Mbembe ainda reforça que essas duas correntes de pensamento se fundamentam em três acontecimentos históricos da realidade africana que são: a escravatura, o colonialismo e o *"Apartheid*". Esses eventos deixaram alguns significados que descreve da seguinte forma: No primeiro caso, por meio desses três eventos, o *eu* africano tinha-se tornado alienado de si próprio, ao causar uma certa divisão do *self* e que essa divisão resultou na perda da sua familiaridade ao ponto de se ver estranho para si próprio ao adquirir uma forma de identidade inanimada em forma de objetificação, desta forma o *eu* não reconhecia o outro e nem o *eu* se reconhecia a si próprio (MBEMBE, 2001c, p. 17; 2001b, p. 174).

No segundo caso, Mbembe, afirma ainda que os eventos que os africanos sofreram durante séculos acarretaram diversas consequências, desde a ausência de bens que eram fundamentados nos processos económicos e jurídicos para a exploração de diversos materiais inclusive a transformação do africano em mercadoria. Isso levou a uma experiência particular de sujeição caracterizado pela falsificação da história do continente africano pelo Outro e, como resultado, se teve um estado de estranhamento a nível máximo e da desvalorização da razão, e como consequência causou uma das maiores tragédias na construção da história africana (MBEMBE, 2001c, p. 17; 2001b, p. 174).

Por fim, no terceiro caso, para Mbembe, quando se pensa na degradação histórica de África, onde esses três fatores fazem parte, a escravatura, a colonização e o *"Apartheid"*, podem ser considerados aprisionamento do sujeito africano na sua humilhação total, como também no seu desenraizamento e causador de um sofrimento indizível e que se aprofunda perfeitamente para uma área de não-ser e de morte social porque fora qualificada pela recusa da dignidade e que causaram profundos danos psicológicos e também os tormentos do exílio. Por isso, Mbembe conclui que esses três fatores é que poderiam servir para a unificação da vontade do africano em conhecer-se melhor a si próprio, de recuperar a sua fortuna, isto é, a sua soberania e do seu pertencimento a si próprio e da sua forma de estar no mundo, isto é, tendo uma certa autonomia (MBEMBE, 2001c, p. 17; 2001b, p. 174)

Para dar resposta as essas diversas perguntas, surge um movimento que é intitulado de *afropolitano*, que procura não apenas fugir de uma identidade coletiva, onde fecha o sujeito numa característica individual como a cor, a língua, diversos hábitos culturais, para dar abertura a uma construção histórica que estabelece diversas relações com o mundo e a sua interpretação da realidade se converte numa base sólida para a convivência harmoniosa no mundo consigo próprio, independente da sua origem, sendo assim um cidadão africano no mundo.

O termo *afropolitano* apesar da sua criação recente que se pode datar por volta do ano 2005, com a publicação do artigo de Taiye Selasi[68] intitulado "Bye-Bye Barbar", onde ela reforça a sua ideia ao definir o *afropolitano* como um indivíduo, com uma identidade e que possui também uma sensibilidade urbana e africana (SELASI, 2013, p. 528). Essa forma de constatar a realidade não é apenas situada em África, mas no mundo todo, essa teoria consegue se desligar das ideias *afrocentristas* e da existência de uma identidade africana fixa.

Essa nova linguagem para descrever os africanos na diáspora soa com um sentido de mais inclusão, porque para Selasi, o *afropolitano* representa uma nova geração de jovens emigrantes africanos espalhados em diversas partes do mundo, como em Londres, Nova York, Canadá, Suíça, entre outros países, que conseguem não apenas falar diversas línguas, mas também conseguem interagir com diversas culturas, neste sentido, ser *afropolita* não significa ser simplesmente cidadão, mas africano do mundo. Esse pensamento deve ser reforçado com a ideia de que existem diversos jovens que vivem e trabalham em diversas cidades ao redor do mundo, eles não pertencem a nenhum local específico, mas sentem-se em casa em muitos lugares onde se estabelecem (SELASI, 2013, p. 528).

As ideias de Selasi podem-se complementar com as de Achille Mbembe no seu artigo *"*Afropolitanisme*"*, quando se busca uma resposta sobre *"Quem é o africano e quem não o é?"*,

[68] A diáspora africana foi um fenómeno histórico que envolveu o deslocamento forçado de milhões de pessoas de origem africana para diferentes partes do mundo, especialmente para as Américas. Esse processo teve profundas consequências culturais, sociais, políticas e económicas nos locais que receberam essas populações, bem como nos próprios sujeitos da diáspora. Eis alguns livros e artigos que abordam sobre esses temas: John A. Arthur (2010). *African Diaspora Identities. Negotiating Culture in Transnational Migration*; John a. Arthur; Joseph Takougang and Thomas Owusu (2012). *Africans in Global Migration. Searching for Promised Lands*; Stephen Castles; Hein de Hass; Mark J. Miller (2014). *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World;* Glissant Edouard (1995*). Introduction à Une Poétique du Divers;* Simon Harel (1989). *Le Voleur de Parcours. Identité et Cosmopolitisme Dans la Littérature Québécoise Contemporaine*; Eurídice Figueiredo (2005). *Conceitos de Literatura e Cultura*; Pierre Nepveu (1999*). L'Écologie du Réel. Mort et Naissance de la Littérature Québécoise Contemporaine;* Sherry Simon, Pierre L'Hérault, Robert Schwartzwald (1991*). Fictions De L'identitaire Au Québec*. Henning Steinfeld (2018). *Afropolitan Space Invading between Neoliberalization and Africanization*; Edward W. Soja (1996**).** *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and Imagined Places*; Jennifer Wawrzinek; J.K.S Makokha (2011). *Negotiating Afropolitanism: Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore*; Peter D. Salins (1997). *Assimilation, American Style;* Taiye Selasi (2021). *Adeus Gana!* Wallinger Hanna (2019). *Lost in Transnation: Taiye Selasi's Ghana Must Go*.

visto que o continente africano é numeroso e rico de diversas culturas e povos e que não se poderia restringir à ideia de que o africano seria apenas aquele que é negro e que, em forma de conclusão, seria o não-branco, deste ponto apenas se buscaria uma medida sobre a autenticidade que se parte da busca de uma escala de diferença racial brutal (MBEMBE, 2005a, 01; 2015a, p. 68-69)

No continente africano existem diversos povos que vieram do continente asiático, da região arábica e do continente europeu e de outros diversos grupos que se instalaram ao longo dos tempos, não apenas devido ao problema da escravatura que ocorreu tanto no Atlântico como no Saara, resultando assim diversas pessoas de origem africana espalhada em diversas partes do mundo (MBEMBE, 2005, 01; 2015a, p. 68-69)

Um *afropolitano*, segundo Selasi, não deveria ter vergonha de expressar as influências africanas, por mais que tenha alcançado diferentes *status* sociais, e que no século XXI existe a necessidade de se redefinir o que é ser africano. Para os africanos no mundo é necessário saber distinguir o Ocidente e a casa, para poder estabelecer uma certa aproximação ou afastamento de algumas partes que queiram enquadrar por meio de críticas. A África é um continente rico em história, cultura e diversidade, mas também enfrenta muitos desafios e conflitos (SELASI, 2013, p. 529).

Para Selasi, não podemos ignorar essa realidade, mas também não podemos nos limitar a ela. Devemos buscar novas oportunidades e experiências em outros lugares, sem perder a nossa identidade e o nosso orgulho. É assim que honramos o nosso lar, que é único e especial para cada um de nós. É necessário pensar que não se pode buscar o *afropolitano* num lugar geográfico, deve-se procurar entender a sua complexidade cultural e, no que lhe concerne, deve-se honrar o legado intelectual e espiritual que se baseia muitas vezes na sustentação da cultura dos seus ascendentes (SELASI, 2013, p. 529).

Esse pensamento também se encontra em Mbembe no seu artigo “Afropolitanisme”, quando visa demonstrar que existe muita história africana que foi espalhada em diversos cantos do planeta, isto é, que existem fora de África. Para Mbembe, existem diversos factos históricos no mundo protagonizados pelos africanos dentro do seu continente ou no resto do mundo. Existe uma forma de ser no mundo, que corresponde à forma africana de ser-mundo, que se revela no seu habitar o mundo, mas tudo isso ocorreu por meio de uma certa mestiçagem cultural ou certas trocas que aconteceram com o contacto com os outros povos, neste sentido, alguns elementos

culturais africanos podem ser encontrados em outros povos, no caso da dança, alimentação e outros elementos culturais (MBEMBE, 2005, p. 01; 2015a, p. 70)

Taiye Selasi, no seu artigo intitulado "Bye-Bye Barbar", define que o *afropolitano* precisa formar a sua identidade ao longo de pelo menos três dimensões que se baseiam na identificação nacional, racial e cultural e podem surgir algumas outras características ao longo dessa formação. Por mais que os ascendentes possam reivindicar um país ou lar, os *afropolitanos* devem definir os seus relacionamentos com base nos lugares em que vivem, o país que acolhe cada um deles nesse imenso mundo, e não se orientarem por meio da sua cor (SELASI, 2013, p. 530).

Para Selasi, as pessoas em diferentes locais podem aprender costumes diferentes e que gradualmente começaram a fazer parte da sua personalidade. É necessária uma certa aceitação de diversas complexidades comuns em diferentes culturas africanas, que não se perdem na diáspora, e que sem esse pensamento que se apresenta como intrinsecamente multidimensional não se pode entender quem se é verdadeiramente no mundo (SELASI, 2013, p. 530).

Achille Mbembe, em seu artigo "African Modes of Self-Writing" (2001c), aprofunda a ideia de afropolitanismo[69] como uma consciência da interconexão cultural e da capacidade dos africanos de se adaptarem e incorporarem diferentes culturas em suas próprias identidades. Para Mbembe, a diáspora africana e as trocas culturais resultantes levaram à criação de novas formas de culturas que possuem raízes profundas e ramificações em todo o mundo. Os afropolitanos, como Mbembe os chama, são capazes de abraçar diferentes tipos de conhecimento e aprender com diferentes culturas, ao reconhecer traços comuns e valorizando a diversidade cultural. Essa sensibilidade cultural, histórica e estética permite que os afropolitanos sejam identificados como seres humanos de origem africana que são conectados e abertos à interação cultural global (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015a, p. 70).

No texto de Birgit Neumann "The Worlds of Afropolitan World Literature: Modeling Intra-African Afropolitanism in Yvonne Adhiambo Owuor´s Dust", nota que a compreensão que Mbembe tem sobre o *afropolitanismo* é muito diferente da posição de Selasi. A posição de

[69] Um outro pensador que trata sobre a questão da identidade africana nessa mesma vertente é o pensador, Paul Gilroy (1996). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Gilroy, explora as conexões culturais e históricas entre os povos de ascendência africana no Atlântico. Argumenta que a experiência da diáspora dos negros não pode ser reduzida a uma identidade nacional ou étnica, mas deve ser entendida como uma forma híbrida e transnacional de modernidade. Gilroy utiliza o conceito de "consciência dupla" de W.E.B. Du Bois para analisar as formas como os negros se posicionam entre as culturas dominantes e as culturas de resistência, ao criar assim uma "contra-modernidade" que desafia os pressupostos eurocêntricos da modernidade. O livro aborda temas como o papel da música, da literatura, do ativismo e da religião na formação da identidade negra atlântica, bem como as relações entre o racismo, o nacionalismo, o imperialismo e o cosmopolitismo.

Mbembe, visa promover a ideologia de uma liberdade irrestrita sobre a mobilidade e o individualismo neoliberal e investe nesta diferença em vez de se preocupar com as diferenças de classe. Neste sentido, Mbembe tem em vista enfatizar a sensibilidade cultural e a consciência dos processos de mistura, colocando o foco principal na identidade africana da perspetiva de comunidade em vez de pensar na movimentação individual. O *afropolitanismo* deve ser pensado não apenas como uma circunscrição de uma certa posição, um local no mundo, mas como uma orientação específica e disposição para o mundo (NEUMANN, 2020, p. 16-17).

Achille Mbembe visa abordar novamente o *"Afropolitanismo"* no livro *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África Descolonizada*, no texto que ele aborda sobre "A Circulação dos mundos: a experiência africana", apresenta que na vertente africana do Atlântico, conseguem-se distinguir dois eventos importantes sobre o afropolitanismo que são:

O primeiro evento é a situação pós-colonial inaugurada por Ahmadou Kourouma no seu livro *Soleil des Indépendances* (*Sol das independências*[70]) que começara na década de 1970, que teve também um dos influenciadores Yambo Ouologuem na sua obra *Devoir de Violence* (*Dever de Violência*[71]). Alguns escritos sobre o *eu*, que no pensamento de Senghor e dos poetas da Negritude consistiria na busca da denominação perdida e que Cheikh Anta Diop[72] confundira com a articulação de uma dívida relativamente ao futuro que corresponde a um passado mais glorioso, neste caso se transforma numa experiência de devoração do tempo, que Mbembe denomina de uma "cronofagia" (MBEMBE, 2019, p. 226).

O segundo momento que Mbembe destaca é caracterizado pela entrada do continente africano numa nova era de dispersão e circulação. Ele argumenta que esta era é marcada pela imigração e implantação de novas diásporas africanas no mundo, o que significa que a África deixa de ser um centro em si e se torna um ponto de partida para diversas conexões e circulações. Nessa era, a preocupação não é mais sobre a essência e a perda, mas sim como construir novas formas do real dentro desse conjunto de formas flutuantes e móveis. Mbembe destaca a

[70] Tradução minha.
[71] Tradução minha.
[72] Cheikh Anta Diop foi um pensador africano que estudou a cultura e a história dos povos negros. Entre suas obras mais importantes, destacam-se: - *Nations Nègres et Culture* (1954), que defende a origem africana da civilização egípcia e a unidade cultural da África negra. - *Civilisation ou Barbarie* (1981), que analisa as contribuições da África para o desenvolvimento da humanidade e critica o eurocentrismo. - *Parenté Génétique de L´égyptien Pharaonique et Des Langues Négro-Africaines* (1977), que demonstra as afinidades linguísticas entre o egípcio antigo e as línguas africanas modernas. - *The African Origin of Civilization: Myth Or Reality* (1989). Nesse livro, Diop apresenta evidências arqueológicas, linguísticas, culturais e genéticas para sustentar sua tese de que o Egito Antigo era uma civilização negra e que influenciou outras culturas africanas. O livro é uma referência fundamental para os estudos sobre o pensamento africano e a história da África.

importância de se atingir uma força de estética nova por meio da música, literatura, danças, artes plásticas, entre outras expressões culturais. Ele acredita que essa circulação e dispersão são importantes para o desenvolvimento da arte e da cultura em geral, pois permitem a criação de novos caminhos e conexões entre diferentes povos e culturas (MBEMBE, 2019, p. 229).

Penso que essa interação que o ser humano africano tem com outras culturas e a maneira como ele procura aculturar-se ao adaptar o seu modo de vida com as demais, demonstra a sua capacidade de autodeterminação e preservação da sua cultura, por mais que esteja numa terra completamente desconhecida, consegue gravar na sua memória, as suas origens e transmitir para outras gerações. O afropolitanismo é um conceito que busca reconhecer a diversidade e a complexidade das identidades africanas e afrodescendentes, sem reduzi-las a estereótipos ou generalizações. Essa é uma realidade comum a muitos seres humanos, mas que nem sempre é valorizada ou compreendida. Compreendo o afropolitanismo como uma forma de resistir e afirmar a cultura africana e sua influência no mundo.

Quando analiso o texto de Mbembe "Afropolitanisme", noto que ele visa diferenciar o *afropolitanismo* dos outros movimentos que existiram, como exemplos destaca o pan-africanismo e a negritude. Porque para Mbembe, o *afropolitanismo* pode ser considerado um estilo, uma estética, que possui uma certa poesia do mundo. Uma das características que ele destaca é de que o *afropolitanismo* representa uma forma de ser no mundo que deve recusar por completo toda a forma de identidade de vítima, mas que não deve significar o esquecimento por completo das iniquidades e da brutalidade que a lei permitiu que fossem aplicados aos habitantes do continente africano, aos seus descendentes espalhados pelo mundo e a exploração descontrolada que essas terras sofreram (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015a, p. 70).

Achille Mbembe argumenta que é importante considerar certos problemas quando se trata de orientação política e cultural em relação ao Estado, à questão racial e às diferenças entre os povos na interpretação de sua realidade. Para ele, os Estados africanos são invenções coloniais recentes, cujas fronteiras foram determinadas na Conferência de Berlim. Embora esses Estados não sejam essenciais para os africanos, isso não significa que eles devam ser indiferentes aos destinos desses países e aos seus vastos problemas. Em outras palavras, é necessário que os africanos se engajem em questões políticas e culturais e estejam conscientes dos desafios enfrentados pelos Estados africanos, mesmo ao reconhecer que a construção desses Estados é uma criação colonial que pode ser questionada (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015a, p. 70-71).

Mbembe faz uma crítica ao conceito de "nacionalismo africano" que se destaca pela originalidade e pela utopia. Segundo ele, esse conceito expressa uma forma de revolta ilimitada dos africanos contra as opressões que sofrem no mundo. No entanto, o problema dessa ideia é que ela não leva em conta a diversidade e a complexidade das realidades africanas, nem as consequências devastadoras que o nacionalismo pode ter na história do continente. Por isso, Mbembe propõe uma visão mais crítica e dialógica do nacionalismo africano, que reconheça a dignidade e a humanidade dos africanos, mas também os desafios e as contradições que eles enfrentam (MBEMBE, 2005a, p. 1; 2015a, p. 71).

Mbembe, no seu artigo "Afropolitanisme", continua a reforçar que quando se decidiu adotar o nacionalismo como ideologia oficial de diversos Estados africanos, ele converteu-se num autêntico caçador ao perder por completo todas as bases éticas, neste sentido, tornou-se um problema e não uma solução. A realidade africana é complexa e diversa, e não pode ser reduzida às identidades negras e à sua suposta solidariedade. Essa solidariedade, além de não se concretizar na prática, revela-se um modelo problemático e violento, que reproduz a brutalidade entre irmãos, e a crueldade contra a mãe e as irmãs, mesmo após o fim das colonizações diretas no continente africano (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015a, p. 71).

Existe uma necessidade de melhorar esse entendimento de construção de uma cultura transnacional por meio do *afropolitanismo*, para Mbembe, isso apenas acontece quando se pondera seguir e reanimar a vida do espírito no continente africano, dando a oportunidade a um florescimento de uma arte, filosofia estética que possam congregar novas coisas e significados ao mundo em geral. Com diversos africanos a morar em diversas partes do mundo, por escolha ou às vezes devido a tráficos e de imigração, conseguem ter diversas experiências por meio dos contactos que se estabelecem com outras culturas, ao acrescentar assim diversos significados a questão de ser um *afropolitano* ao possuir uma certa sensibilidade cultural e se poder expressar também em diversas línguas (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015a, p. 71).

Para Mbembe, na construção da linguagem *afropolitana* é necessário perceber as diversas influências, que os artistas, músicos, compositores, poetas, escritores possuem um espírito aberto para perceber melhor as coisas que os rodeiam. Para Mbembe poucas cidades podem ser consideradas *afropolitanas*, umas por abraçaram diversas teorias de um fechamento por completo de outras culturas e outros por influência de algumas religiões. Uma das cidades que ele apresenta como exemplo central de um *afropolitanismo* presente é a cidade de Johannesburg que fica situada na África do Sul, que por meio da sua história de repressão, conseguiu tempos depois congregar diversos povos e nutrir-se com diversas heranças raciais e uma economia emergente,

por meio de uma democracia liberal que participa no processo da globalização, mas que cultiva uma ética de tolerância que cativa a criatividade estética e cultural africana como foram uma vez as cidades de Harlem ou Nova Orleães que marcaram a cultura nos EUA (MBEMBE, 2005a, p. 01; 2015a, p. 71).

O conceito de afropolitanismo parece ser mais acolhedor para a construção de um pensamento que congrega a realidade africana e de seus descendentes, sem se restringir à questão racial. Quando se tenta fundamentar a identidade africana apenas na raça, o objetivo falha, pois exclui nativos africanos que não são negros e aqueles que não vivem no continente. Seguindo o pensamento de Mbembe, entendo que não existe uma identidade coletiva fixa e homogénea que defina um povo ou uma cultura específica, mas que há uma dinâmica de aquisição de certos traços que se dá ao longo da história, ao criar maneiras de compreender e transformar o mundo a partir de vivências que se entrelaçam em diferentes contextos culturais e sociais.

Essa conclusão sobre a identidade africana pode ser encontrada também no artigo de Achille Mbembe intitulado “As formas Africanas de Auto-Inscrição”, notou que houve diversos ensaios para definir a identidade africana de uma conformação compreensível e clara, mas resulta em enormes falhas ao longo do tempo. Um dos problemas que ele nota é que todas essas tentativas têm sempre como base uma concentração por completo na ideia de que a identidade deve ser fundamentada pela geografia do continente que se fecha com a conceção de tempo e de espaço (MBEMBE, 2001a, p. 198).

Com esse fechamento resultou a não abertura das ideias vistas como universais e cosmopolitas, houve celebrações de uma autoctonia e resultaram dessas ideias seres que poderiam ser consideradas de vítima e mutilados. Para Mbembe esses pensamentos tiveram diversas implicações e uma das principais era ter como base a perceção temporal e de sujeito, onde a conceção africana analisava a política como forma de um resgate de uma essência perdida em que se deveria fazer um processo de sacrifício (MBEMBE, 2001a, p. 198).

Para Achille Mbembe, não existe nenhuma identidade, com a possibilidade de ser designada com uma única palavra e que possa resumir por uma categoria o que é ser africano. É neste sentido que a identidade africana não existe como substância, mas sim é constituída de várias formas diferentes, a qual é o resultado de uma série de eventos praticados que no pensamento de Taylor é denominada de *self*. O que a realidade apresenta diferem formas de auto-inscrição e as línguas faladas entre os africanos são completamente diferentes e não são idênticas, por apresentarem características moveis, reversíveis e instáveis, portanto, elas não podem ser

reduzidas de uma forma puramente biológica, que seja baseada no sangue, raça ou geografia, e principalmente não se pode resumir tudo isso na forma de uma tradição, porque ela também está sempre em constante mudança (MBEMBE, 2001a, p. 198-199).

Uma das afirmações que Mbembe apresenta para justificar o seu pensamento sobre a não existência da identidade africana, descreve que não era mais suficiente a afirmação que apenas um *eu* africano provido de uma aptidão narrativa de sinopse, conseguiria gerar diversas histórias a partir de muitas outras vozes, isso causaria uma certa discrepância porque o que se apresenta no continente africano é uma multiplicidade de normas e regras de diferentes culturas. Deve-se pensar sobre uma forma de analisar o problema da memória e da subjetividade (MBEMBE, 2001a, p. 199).

Para Mbembe, o tempo em que se vive é essencialmente fraturado e os diversos projetos que visam um resgate das essências ou sacrifícios terão apenas um resultado que é o fracasso. Contudo, é necessário pensar que as diversas e múltiplas formas que os africanos praticam podem aperfeiçoar-se na sua conduta e darem conta da consistência na qual é conduzido o atual africano, a qual é o *afropolitano* (MBEMBE, 2001a, p. 199).

No artigo "Al Borde del Mundo: Fronteras, Territorialidad y Soberanía en África", Achille Mbembe analisa como as temporalidades se entrelaçam e se afetam reciprocamente na África contemporânea. Ele questiona a perspetiva de Braudel de que há diferentes ritmos históricos que se diferenciam entre si, tais como o tempo longo, o tempo médio e o tempo curto. Para ele, esses ritmos não são nem isolados, nem simplesmente sobrepostos. Eles se articulam de modos complexos e variados, conforme os contextos históricos e culturais locais e os interesses em disputa. Ele sustenta que não existem espaços alheios à história mundial, mas sim formas diversas de se apropriar dela e de se adaptar às suas transformações (MBEMBE, 2008, p. 168).

Uma das formas de apropriação e adaptação da história mundial que Mbembe analisa é a noção de fronteira, que ele considera como um espaço de negociação, conflito e criatividade. A fronteira não é apenas uma linha que separa dois territórios, mas um lugar onde se produzem novas identidades, relações e saberes. A fronteira é também um campo de forças, onde se disputam poderes e recursos, se exercem violências e se resistem às opressões. A fronteira é, portanto, um espaço dinâmico e heterogêneo, que desafia as categorias fixas e as narrativas hegemónicas da história mundial. Mbembe propõe uma abordagem que reconheça a pluralidade e a complexidade das experiências históricas africanas, que não se reduzem a uma única temporalidade ou a uma única lógica.

## CONCLUSÃO DA PARTE III – A REALIDADE DO MUNDO NEGRO EM ACHILLE MBEMBE

Ao longo da história, as linguagens que descreveram o ser humano enfatizaram a sua capacidade de razão como um diferencial em relação aos outros animais. Desde Aristóteles, que definiu o homem como um animal racional, até Ernst Cassirer, que destacou o papel do elemento simbólico na compreensão e na transformação da realidade circundante, o ser humano se expressou por meio de diversos sistemas de significação, como os mitos, a cultura e o conhecimento científico. Esses sistemas permitiram a criação de uma ordem simbólica compartilhada, que possibilitou a convivência e a harmonia nas sociedades humanas.

A linguagem é um elemento fundamental para a comunicação e a interação entre os seres humanos. No entanto, a linguagem nem sempre foi usada para promover o entendimento e o respeito entre os diferentes povos e culturas. Um exemplo histórico de como a linguagem pode servir para justificar a dominação e a discriminação é o que ocorreu durante as grandes navegações dos séculos XV à XVIII, quando os colonizadores entraram em contato com outros continentes e se depararam com populações que tinham línguas, costumes e crenças diferentes das suas. Em vez de reconhecerem a diversidade e a dignidade desses povos, os colonizadores os consideraram inferiores e questionaram se eles possuíam razão e alma, dando origem a discursos racistas e xenófobos que legitimaram a exploração, a escravidão e o genocídio de milhões de pessoas em África, nas Américas e na Oceânia. Portanto, a linguagem pode ser usada tanto para aproximar quanto para afastar os seres humanos, ao depender da intenção e da ética de quem a utiliza.

Essas abordagens podem ser encontradas nas obras de Boaventura de Sousa Santos (2004; 2010; 2009) ao dar a conhecer os discursos usados durante a Era dos Descobrimentos que começaram a traçar um estilo de elevação aos colonizadores e uma inferiorização a todos que diferissem deles. Quando se utiliza uma linguagem para o desmerecimento do outro durante muito tempo, provoca o sentimento de crença nessas teorias, por exemplo, na dúvida sobre a sua humanidade e que o modelo de vida deveria ser o ocidental e a melhor forma de viver seria a desconstrução por completo da sua identidade e de toda a sua cultura e abraçar um novo modelo de vida por colonização e assimilação.

Compreendo que no pensamento de Achille Mbembe, no seu livro *Crítica da Razão Negra*, visa apresentar primeiro esse modelo de vida que forjou o ser humano negro e africano e que depois desconstruiu ao apresentar soluções para um melhor entendimento sobre a realidade

africana e negra. Porque o objetivo era não ser uma cópia do ocidente, mas olhar-se ao espelho e ver-se a si próprio para construir o seu próprio eu.

Ao longo da história, diversas culturas entraram em contato umas com as outras, seja por meio de explorações, comércio ou conflitos. Um dos exemplos mais marcantes desse fenómeno foi a expansão marítima europeia, que teve como objetivo inicial alcançar a Índia e as suas especiarias. No entanto, os colonos navegadores depararam-se com outras regiões e povos, como a África, a América e a Ásia. Esses encontros geraram consequências positivas e negativas, como a troca de conhecimentos, produtos e experiências, mas também a exploração, a violência e o genocídio de muitas populações. Um dos aspetos mais trágicos desse processo foi o tráfico transatlântico de escravos, que arrancou milhões de africanos de suas terras, culturas e famílias, e os submeteu a condições desumanas em outros continentes. Apesar disso, muitos desses africanos conseguiram preservar e transmitir as suas tradições e histórias ao longo de quase 500 anos.

A expansão dos territórios e das pessoas provocou um grande impacto pela difusão dos ideais neoliberais, na visão de Mbembe, pois a história da humanidade foi marcada pelas tecnologias e os seres humanos foram transformados em uma força que apenas reproduz a forma-dinheiro. Essa nova condição em que o ser humano foi submetido apenas intensificou o processo da desclassificação por meio da linguagem que se caracterizava pela indiferença. Assim, os atos praticados ao longo dos tempos, visavam apenas satisfazer interesses ambíguos e no desrespeito pelo outro e por todos os seus valores e cultura.

Em todo esse processo de linguagem o nome “negro” foi sempre pensado para classificar a coisificação e a degradação das pessoas que estavam no continente africano com peles de cores mais escuras e que a sua relação com a morte era sempre visível até ao momento da sua transformação em mão-de-obra barata tendo sido levados milhares de escravos para diversas partes do mundo, para as terras recém-descobertas. Quando se pensa no nome negro como uma criação externa, as pessoas que se identificam com essa denominação apenas aceitaram como uma categoria criada para o desclassificarem e o transformaram em servos que pertenceriam aos diversos senhores que seriam os seus guias para uma nova construção de identidade por meio de imitação e assimilação.

Contudo, esse nome de negro não ficou apenas no passado e para as pessoas de origem africana, na conceção de Mbembe, os seres humanos estão a ser transformados em seres inúteis por meio de avanços tecnológicos e económicos, isso surge por meio da união entre o capitalismo

e do animismo, o nome que Mbembe atribui a todo esse processo é o *devir-negro do mundo*, porque nesse processo existem as transformações da humanidade em coisas animadas, dados digitais e em códigos, essas coisas aconteceram no tempo das grandes navegações quando desconstruíram o ser humano africano, no mundo hodierno, essa realidade não se reserva apenas para os negros, mas para todos os seres humanos que existem.

Por isso que o devir-negro do mundo não consiste numa criação de uma nova "raça" ou espécie humana, mas na forma de convivência dos seres humanos com os outros que muda por completo, para começarem a ser tratados apenas como meros objetos e dados que podem servir para alimentar a economia de certas empresas de tecnologia e que alguns Estados podem usar como mecanismos de controlo de aumento de poder contra os seus cidadãos.

Antes da concretização do *devir-negro do mundo*, é necessário ter em conta os diversos problemas que os negros enfrentaram e que levou a pensar numa identidade em que foram construídos por meio da linguagem e da sua manifestação cultural e de outros hábitos que partilhavam sobre a interpretação do mundo, apesar de sofrerem diversos retrocessos na questão de reconhecimento, por serem tratados como meros selvagens e que não poderiam contribuir em quase nada para a visão do mundo eurocentrista.

O artigo de Achille Mbembe "African Modes of Self-Writing" (2001c) , demonstra como o mundo europeu compreendeu as realidades encontradas no continente africano, que em primeiro lugar olhavam com espanto e que os princípios concebidos pela tradição moral dos povos indígenas eram de uma forma selvagem e que não poderiam fazer parte do mundo civilizado e que isso serviu também como uma forma para fundamentar que esses mesmos povos não poderiam ter uma convivência numa sociedade civilizada idealizada pelos princípios ocidentais.

Os processos de civilização e assimilação foram postos em prática com bases em ideias racistas de modo a tornarem certos povos mais parecidos com a realidade ocidental, ao renegar por completo as suas tradições e culturas, assumindo desse jeito uma identidade mais inclusiva onde poderiam ganhar direitos civis, como uma forma de um contrato civil entre os desiguais, mas que na realidade serviam apenas para serem vistos como menos evoluídos, que estavam sempre atrás dos seus senhores, que não poderiam ser vistos como iguais na sociedade e que existia uma certa hierarquia em que os indígenas assimilados não poderiam alcançar quase nenhum cargo relevante, um dos princípios do racismo estrutural nas sociedades civilizadas.

O conceito de raça foi uma das formas que os colonizadores encontraram para categorizar e inferiorizar os nativos, baseando-se em uma suposta origem animal desses povos. Segundo Mbembe, os estados raciais seriam estados degenerados de natureza existencial, que refletiriam a miséria do ser humano ao tentar impor um ideal de superioridade sobre as diferenças culturais. Assim, os outros seriam vistos como meros selvagens, incapazes de alcançar o nível civilizatório dos colonizadores.

Diversos pensadores contribuíram com as suas teorias para essa desclassificação dos outros, desde Aristóteles, Hegel, Kant. Neste sentido, a imagem construída sobre o negro por esses pensadores serviu como base para o aumento de diversos preconceitos e principalmente a justificação do tráfico de escravos pelos colonizadores e pelas violências praticadas ao longo desse período trágico da humanidade, a linguagem teve uma certa influência na forma como eram tratados os outros pela distinção entre o *"eu-europeu"* e o *"outro-selvagem"* que seria esse não-humano que precisava ser domesticado por meio de preceitos de uma civilização superior.

Por isso que a identidade narrativa é o resultado das experiências que o ser humano vive ao longo da sua existência. Ela pode mudar de acordo com os acontecimentos que o marcam, sejam eles positivos ou negativos, e com as relações que se estabelece com os outros e consigo mesmo. A realidade dos povos que foram encontrados em novos territórios foi de terem de mudar radicalmente os seus hábitos culturais e as suas identidades para serem reconhecidos como pessoas e os povos que foram levados como escravos em diversos outros territórios tiveram de se adaptar e preservar algumas memórias que ainda restavam e que os unia ao continente de origem.

Contudo, é de reforçar a ideia de que quando se constrói uma imagem negativa sobre o outro pode provocar certos problemas na construção da identidade pessoal, no caso das ideias que foram difundidas sobre os negros e outros povos indígenas nas Américas. Todos os povos existentes pensam diferentemente e interpretam a realidade da sua forma, podem existir momentos de aprendizagem entre todos quando existe uma verdadeira intenção de reconhecer que o outro também é ser humano, independente dos seus hábitos e costumes diferirem da realidade ocidental.

No pensamento de Frantz Fanon no livro *Pele negra, Máscaras Brancas* (2008), conseguiu transmitir o processo que ocorreu no encontro entre diversos povos da terra, entre os alemães, russos, franceses, eles reconheciam que apenas tinham línguas diferentes e que esses povos poderiam ocupar diversos cargos e terem culturas diferentes, mas eram seres humanos.

Diferentemente aconteceu com a realidade africana, quando os colonizadores encontraram os díspares povos que residiam em África, decidiram categoricamente que eles não tinham cultura, nem civilização e nem mesmo um passado histórico longo, que estariam mais próximos de animais selvagens do que seres humanos, concordo com o Fanon que isso talvez seja o motivo de um esforço crescente empreendido pelos povos africanos e os seus descendentes que se encontram em diversos continentes para provarem ao mundo branco a todo custo que existe uma civilização negra e que têm uma história cultural verdadeira e única.

Com esse esforço empregue pelos povos africanos em dar a conhecer a sua história, é necessário pensar que existem diversos povos no continente africano, e que não pode existir uma identidade única entre todos que possam classificar como modelo de todos os outros, é por essa dificuldade que não se pode pensar numa identidade fixa no meio de tanta diversidade, diferente da realidade do *devir-negro do mundo* que abrange toda humanidade existente, não sendo uma identidade, mas uma categoria no meio social sobre a inutilidade de todos e na transformação de objetos, onde o maior interesse é produzirem lucros para as grandes e pequenas empresas e no aumento do poder do Estado no controlo sobre o cidadão.

Quando se pensa no controlo do Estado sobre os cidadãos, tem a ver com o poder exercido nas sociedades e que pode variar consoante o tipo de regime que cada um adota. As sociedades modernas, no pensamento dos contratualistas, foram formadas a partir de um contrato social, que representava uma passagem completa do estado de natureza para a sociedade civil em todas as realidades sociais, isso também se deu com os seus habitantes. Algumas sociedades conseguiram ter desenvolvimentos bastantes diferenciados, desde as diversas descobertas no campo da ciência e construções.

No livro de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, *Epistemologias do Sul* (2009), demonstraram que existem duas realidades nas formações das sociedades modernas que se separaram por uma linha abissal e que se fundamentavam numa visão de superioridade que estaria nas sociedades civis e que os habitantes que foram encontrados no estado de natureza seriam os não-existentes. Essas ideias foram construídas ao longo do tempo dos descobrimentos e trouxeram essa realidade nos discursos ocidentais, em que o plano seria uma nova humanidade com base nas suas ideias que deveriam ter aplicações universais.

Essa ideia Achille Mbembe abordou também no seu livro *Políticas da Inimizade* (2017), ao pensar sobre a formação das sociedades modernas e a ideia sobre a democracia moderna, onde fazia parte a violência como se fosse um mantra nas origens mitológicas, assim sendo,

implementa a ideia de que a ordem de plantação e a ordem colonial foram sustentadas por meio dessas ideias nos territórios onde a ordem seria a implementação de uma civilização com moldes ocidentais.

Por isso que a violência constituía um dos métodos mais usados no processo de implementação de uma nova ordem social nas sociedades recém-descobertas, esse processo foi de desconstrução por completo de uma identidade para assumir outra incompleta por meio de maus-tratos que marcaram com força a construção de identidade pessoal. Na ideia de superioridade, pensava-se que o plano de implementação de novas ideias poderia resultar na criação de uma raça superior.

O projeto colonialista envolveu a criação de uma nova raça que se impusesse sobre as populações nativas dos territórios conquistados. Para isso, os colonizadores recorreram a diversos meios de violência e opressão, tais como: a destruição sistemática de cidades e civilizações inteiras, o extermínio de milhões de pessoas por meio de guerras e doenças, a imposição de costumes e valores culturais estranhos aos povos locais. Essas práticas revelam a desumanização do outro, que era visto como inferior e diferente, como ocorreu com os negros, os indígenas nas Américas e os aborígenes na Austrália e na Nova Zelândia.

Compreendo que os aumentos de poder de certas sociedades permitiram que existisse uma dominação sobre os outros por meio da força e da violência muito presente em sociedades colonizadas e dos escravos que estavam em outros territórios, onde o poder do estado era exercido sobre outro de modo a utilizarem as forças para a produção de riquezas e pelo desprezo da sua humanidade.

Achille Mbembe com base no pensamento de Michel Foucault, tem em vista traduzir esse poder que o Estado tem sobre o outro, uma assunção da vida pelo poder, onde o ser humano promove a estatização do biológico, mas é exercido desde modo a aumentar a vitalidade social de todos os indivíduos em todos os sentidos, que seria o princípio de *Biopoder*, porque o poder havia alcançado formas inimagináveis e que começou a ser inserido na subjetividade e na vida.

Segundo Mbembe, em sua obra *Necropolítica* (2018), uma das principais técnicas utilizadas durante a colonização foram as guerras, como forma de um combate até à morte. Dessa forma, as forças que detinham o poder nas colónias promoveram uma guerra entre as raças, na qual a brutalidade não era apenas inerente à submissão colonial, mas parte de um sistema fixo onde somente a violência era preservada.

Contudo, existe a necessidade de distinguir a biopolítica da necropolítica, que se refere na mudança do paradigma de *"fazer viver, deixar morrer"* e no biopoder que se refere *"fazer viver"*. No pensamento de Foucault era sobre a dominância de poder do soberano, onde nesse regime toda a responsabilidade lhe era incumbida, que detinha a prerrogativa de matar de formas absurdas todos os que tentavam pôr em causa o seu domínio e tinha também o poder de deixar viver os demais.

O racismo é um dos pontos centrais do pensamento de Mbembe quando trata sobre o tema de biopoder, porque se separa entre as pessoas que têm de viver e os que têm de morrer. Com esse processo deu-se início à divisão dos seres humanos entre grupos, espécies e raças. A questão da raça era um complexo e perverso que era causador de medos e tormentos quando se pensa em tudo que foi feito em nome de uma raça superior e de comando, enquanto muitos foram mortos por grupos que se consideravam superiores, isso tanto na Europa com o holocausto e em África com a guerra no Ruanda entre Tutsis e Hutus, genocídio Belga no Congo e a implementação da escravatura em quase todo território do continente africano e que foram mandados mais de 6 milhões de africanos para às Américas.

Por isso que para Mbembe, o poder da necropolítica tem o seu funcionamento devido a um regresso ao ponto de partida entre a vida e a morte, como se a vida não fosse o *médium* da morte, com isso existe sempre uma exclusão do diferente no meio e os seus fins apenas importam para a aplicabilidade dessas políticas, o resultado de tudo é a manifestação da indiferença nas crueldades praticadas.

Essa manifestação de crueldade praticada ao longo dos tempos sobre os diferentes povos levou a culturalização do outro como inimigo que precisa ser abatido, porque no pensamento ocidental existia uma certa desigualdade entre os seres humanos na natureza e que se poderia ser identificado por meio de certos fenótipos como a cor da pele, as formas dos lábios, as cores dos olhos ou nariz.

Mbembe repudia por completo a ideia de se pensar a civilização como a própria Europa, essa é uma visão que apenas reconfigura como centro da Terra na questão do desenvolvimento e na criação de leis universais, e que durante muito tempo era ocupada essa posição por Atenas, Jerusalém e Roma; com essa ideia eurocêntrica pode levar a considerar como um inimigo externo toda a cultura que não faz parte dos seus ideais como levou a considerar o Islão, e que ao longo deste tempo outro centro está a se configurar que é os Estados Unidos de América que retira uma boa parte do poder da Europa, por ter um espaço reduzido nas suas influências.

Quando se pensa na construção da identidade do inimigo, é necessário pensar que tiveram duas razões na Era dos Descobrimentos, para Mbembe em primeiro lugar no pensamento ocidental não poderia existir nada em comum entre todos os seres humanos, no sentido de pensamento e na manifestação das suas realidades e que poderiam diferir, o que existe em comum entre todos os seres humano é apenas a razão e que nem todos os seres humanos eram dotados na mesma medida dessa mesma razão. Neste sentido é que os povos que viviam no *Outro Mundo*, não poderiam ter direitos e que deveriam ser considerados meros selvagens.

Com essa ideia de superioridade da razão se fundamentaram as guerras que concretizaram a destruição dos outros por não existir nenhuma lei que os poderia impedir de perpetrar essa destruição. E essa construção do outro como uns meros selvagens foi apenas feita por meio de relatos e de observações dos povos e não procuravam uma tradução para as suas culturas e línguas. Pensar uma categoria do outro como selvagem na mente dos colonizadores refletia uma certa superioridade, que poderiam cometer todo o tipo de ato que não seria crime, pois o outro não era humano como ele.

O processo de desumanização do outro teve o seu ápice quando decidiram que o selvagem, que era o outro, ao diferir dos ocidentais, poderia ser escravizado e que isso estaria inscrito na sua natureza, e a sua classificação como inimigos permanentes. Uma das críticas apontadas por Mbembe é sobre o *Direito,* que era usado e útil durante a época colonial, apenas foi usado para estabelecer legalmente uma raça de homens, causando uma divisão natural entre a raça do conquistador e a raça dos servos. Contudo, apenas as raças dos conquistadores eram dignas de possuírem a qualidade humana e que essa qualidade não poderia ser aplicada a todos os seres humanos existentes e mesmo que fosse aplicada não excluiria por completo todas as diferenças entre todas as raças.

Penso que com as ideias de Mbembe se pode dar conta de que a transformação do outro como inimigo não levou à convivência pacífica nas sociedades colonizadas e que em muitas vezes se visou concretizar um novo repovoamento dessas terras por meio de muitas atrocidades e carnificinas, isto é, verdadeiros holocaustos e que não é tratado como tal atualmente, pela consideração de que a civilização foi um ato cívico de uma missão cumprida, apesar de que algumas antigas potências coloniais se têm retratado de todo o mal que fizeram.

O mundo colonial era pensado por meio de diversas alucinações de capacidades que se adaptavam em destruir os seus objetos e que nesse processo estava incluído o indígena que poderia ser destruído e ser substituído por outro. Esse pensamento não se traduzia no tratamento

igual entre todos, é por isso que nas ideias da revolução francesa até à declaração da independência dos Estados Unidos da América, não viam como semelhante os negros e os ameríndios.

A linguagem usada para a identificar o outro é fundamental pela forma como ele é visto na sociedade, pela busca de reconhecimento ou não. As consequências advindas dos tratamentos desiguais durante as colonizações não se reparam depois de 100 anos do fim do processo que levara mais de 500 anos de influências. O mundo ocidental foi a prova de que o tratamento desigual pode levar ao genocídio e que pensar demais na superioridade racial e declarar outra sociedade como inimiga causou a morte de mais de 6 milhões de judeus, ciganos, homossexuais e religiosos durante a Segunda Guerra Mundial.

Contudo, o processo de colonização foi um momento de divisor de águas no contacto com outras civilizações, muitos perderam a sua própria identidade devido às riquezas que foram encontradas nessas terras para alimentarem outros interesses, muitos outros foram transformados em escravos. Esse processo foi uma mistura de vários protagonistas, desde o poder dos Estados até religiosos, que em nome de salvação ajudaram alimentar ideias racistas sobre os outros povos e desclassificar por completo as religiões tradicionais encontradas. Os *outros* foram transformados num *outro indiferenciado*, um verdadeiro *alter ego*, e que nesse processo consistia na exclusão simbólica dos outros na medida que retirava o estatuto de sujeito.

Quando se pensa que a superioridade de um grupo pode ser adquirida por meio de conquistas e dominações, é muito raso pensar que a força é suficiente para essa justificação de negar a racionalidade aos outros por não conseguirem travar os avanços de outro com mais poder de dominação, isso pode provar cada vez mais um distanciamento entre o *"nós"* e os *"outros",* e o não reconhecimento da sua humanidade e semelhança.

Neste sentido, o outro era considerado sempre desconhecido no pensamento eurocentrista, tendo sempre características peculiares que o considerariam como seres inferiores relativamente a eles próprios. Esse tipo de observação foi um dos problemas da civilização, quando se deu início a esse processo não se poderia considerar como útil qualquer produto dos seres considerados meros selvagens e que o seu contributo não merecia ser estudado como tal por serem inúteis e que o verdadeiro conhecimento vinha do Ocidente, para que os outros pudessem fazer parte do mundo seria necessário abraçarem esse projeto de salvação.

A razão sempre foi um elemento de medição de humanidade entre todos os seres humanos, assim sendo, o uso seria universal por mais que os outros não usassem para fazerem as

mesmas coisas porque o desenvolvimento e a observação da realidade dependem da forma que cada um apercebe essa mesma realidade de cada povo, não existe uma obrigação de desenvolvimento em conjunto, como os desenvolvimentos tecnológicos nas sociedades atuais.

O que Mbembe propõe na sua teoria é uma busca de semelhança entre todos os seres humanos que eram vistos como diferentes, pois a igualdade de direitos não materializa essas ideias nas conquistas das leis nas sociedades. Esse é um problema que se encontrava nas sociedades colonizadas onde o processo de assimilação não dava os mesmos direitos a todos os cidadãos, sempre existia um cidadão de segunda categoria, onde poderia adquirir e perder os direitos civis consoante o poder do soberano.

Penso que a busca de uma semelhança é importante para a destruição de pensamentos racistas e que impedem a circulação dos povos dentro deste mundo globalizado, se um dia o mundo era dividido entre os impérios conquistadores, atualmente é necessário pensar que um fechamento das fronteiras é um reconhecimento que o processo civilizacional foi um fracasso que é necessário uma certa reparação e de vivência em harmonia entre todos, não apenas com a igualdade de direitos, mas também ver o outro como semelhante.

Embora a UNESCO tenha afirmado que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie, denominada Homo sapiens, ainda existe uma tendência em utilizar a raça como uma forma de classificar as pessoas. No entanto, a ciência demonstra que a raça não é uma categoria útil para classificar os seres humanos, uma vez que não é possível identificar diferenças significativas entre as supostas raças humanas, como comprovado pelos estudos de codificação e sequenciamento do genoma humano.

Por não haver nenhuma justificativa entre a superioridade da suposta *"raça"* branca e as outras *"raças"*, prova que os estudos que eram feitos no tempo das colonizações eram baseados em pseudociências e que a humanidade atual é apenas uma e que toda tentativa de tentar provar o oposto será classificada de discurso racista por não ter fundamentos científicos.

Mas, é necessário pensar a raça como uma categoria social para a luta contra a discriminação entre os povos, com o pensamento de Mbembe pode-se notar que quando se procura por uma identidade negra, o que tem sido negado ao longo do tempo é a busca pela negritude da humanidade e isso não pode ser negado e pode ser plenamente assumido quando se pensa em ficção sobre raça ou questões raciais na totalidade. Confirmo com o pensamento de Mbembe que os discursos sobre a linguagem transbordaram certos limites na representação do pensamento que se refere ao que é ser negro, neste sentido, a revolta não está no pertencimento

do negro a uma raça diferente, mas na luta contra o preconceito que se construiu sobre a sua inferioridade ao longo dos tempos e que estava unida à sua raça.

Contudo, Mbembe propõe a desconstrução por completo dessa tradição que às vezes surge no discurso sobre a diferença e que fora inventado ao longo dos tempos, porque a África e o negro apenas existem por meio dos textos onde se constroem as ideias com base nas ficções do outro, deve-se antes procurar traduzir as ideias africanas para o mundo e não uma repetição de categorias criadas para classificarem essas obras e ideias nelas contidas, para que o negro não seja apenas uma imitação do branco, mas que seja ele próprio com base nas suas construções simbólicas.

A ideia central é que é importante pensar na humanidade a partir de um princípio de igualdade, sem a ideia de superioridade de uma suposta raça. Todas as pessoas pertencem à mesma espécie e suas diferenças não devem ser motivo para classificações. Em vez disso, é necessário trabalhar na promoção da compreensão do outro e de suas diferenças, pois a destruição dessas diferenças é também a destruição da humanidade como um todo. Pensar na identidade pessoal não invalida esse princípio, pois todos têm o direito de interpretar a realidade à sua maneira e escolher elementos que os ajudem a buscar autenticidade em suas vidas.

Quando se pensa sobre *"o que é ser africano?*" "*Ou que o que é ser negro?"* Existem diversas respostas quando se depende de diversas teorias que buscam esses questionamentos, principalmente nas teorias *afrocentristas* dos movimentos pan-africanos e a negritude. Por mais que o conceito de raça seja renegado entre os cientistas, os teóricos desses movimentos procuravam encontrar um certo orgulho no seu pertencimento após passarem durante séculos a inferiorizarem os humanos que pertenciam a essa raça.

A linguagem discursiva sobre o pertencimento a uma raça que tinha também uma história para contar para ao mundo e não essa falsificação que fizeram ao longo dos tempos, que tinham uma cultura e que pertenciam a grandes reis e rainhas que lutaram para a sua libertação e que muitos preferiam a morte do que serem escravizados pelo resto das suas vidas. A liberdade também fazia parte da sua humanidade, por mais que fosse negada ao longo dos tempos, isso seria um mínimo de reconhecimento sobre o outro, mas que as ambições económicas fizeram com que tudo fosse convertido em mercadorias e produtores de riqueza que as suas transformações em coisas poderiam ser substituídas facilmente.

Para se pensar numa identidade africana não fixa que pode englobar todos os habitantes do continente africano e os seus descendentes que se encontram espalhados em diversas partes

do mundo, é necessário pensar primeiro que nem todo o africano possuí a pele de cor negra, que no continente africano existem diversos povos e culturas, desde os mouros, árabes e outros povos que por meio de diversas deslocações decidiram manter as suas moradas no continente africano e que muitos africanos se encontram espalhados em diversas partes do mundo e muitos descendentes deles não conhecem as terras dos seus pais, mas pertencem à família africana.

As teorias que se baseavam na cor da pele para definirem os africanos são insuficientes e limitadas, pois a identidade africana transcende esse aspeto. Ser africano envolve também uma relação com o território, a cultura, a história e a diversidade do continente. Por isso que a teoria que se intitula de *"Afropolitanismo"*, apresenta um projeto mais abrangente, e que Mbembe tem em vista fugir de uma identidade coletiva, para abrir ao mundo o cidadão africano que convive com diversas culturas e reivindicará cada parte como a sua e dar o seu contributo para afirmação da sua harmonia social.

Essa ideia também pode ser encontrada nas teorias de Taiye Selasi (2013), onde o *afropolitano* possui uma identidade e uma sensibilidade urbana e africana, isto é, consegue viver em duas realidades completamente diferentes e manter a sua originalidade e o seu pertencimento a uma cultura. É uma nova linguagem para descrever os africanos que moram não apenas na diáspora, mas também no continente africano, ao conseguirem interagir com diversas línguas e culturas, assim sendo, não pertencem a nenhum local específico, mas se sentem em casa em muitos lugares onde se estabelecem, contudo, sem ter vergonha de expressar as influências africanas.

Quando se aprofunda o pensamento de Mbembe pode-se notar, que existiram diversos cruzamentos na cultura africana com as outras culturas de outras partes do mundo, nasceram diversas ramificações, nesse sentido é que a narrativa de um *afropolitanismo* demonstra que as pessoas de origem africana conseguem facilmente abraçar quase todo o tipo de conhecimentos mesmo que exista uma certa dificuldade na sua aprendizagem e do choque da estranheza no começo, nessa teoria é necessário que tenha a capacidade de reconhecerem as suas faces nos estrangeiros e desvalorizarem também esses traços que se parecem distantes, mas estão muito próximos das culturas por possuírem uma certa sensibilidade cultural, histórica e estética, é a verdadeira sensação de serem considerados de *afropolitanos*.

Portanto, o reconhecimento é necessário para constatar as diversas influências que os artistas, músicos, compositores, poetas, escritores identificam nas suas produções, sendo assim possuem um espírito aberto para interpretarem melhor as coisas que os rodeiam. Não se pode

pensar um ser *afropolitano* fechado numa realidade sem nenhuma influência, a realidade é que o continente africano foi colonizado por muitos anos e algumas características dos colonizadores foram-se mesclando entre as culturas dos autóctones, tanto nas suas línguas e hábitos, é por isso que existe uma certa hibridade nos seus hábitos.

Concordo com as ideias de Mbembe quando nega a possibilidade de uma identidade única africana, em que se poderia resumir numa categoria o que é ser africano. A realidade africana é múltipla e sofreu diversas influências ao longo dos tempos. A realidade cultural africana ramificou-se por diversos cantos do mundo e que os africanos procuraram apostar e partilhar os seus hábitos culturais.

Em suma, o *afropolitanismo* é uma forma de inserção numa realidade globalizada e cosmopolita, onde a categoria do devir se torna uma realidade da humanidade em busca de uma identidade. Ser afropolitano significa construir uma identidade ao longo do tempo por meio das influências recebidas, reconhecendo as dificuldades na busca por uma autenticidade, e partilhando a mesma cultura com outros semelhantes, independentemente da cor da pele ou da geografia. Ser afropolitano é ser um cidadão africano no mundo.

Compreendo que o *afropolitanismo* não é apenas uma forma de expressão cultural, mas também uma forma de resistência política e social. Ao afirmar a sua identidade afropolitana, os indivíduos desafiam os estereótipos e as discriminações que ainda persistem em relação à África e aos seus descendentes. O *afropolitanismo* é também uma forma de reconhecimento da diversidade e da riqueza das culturas africanas, que não se limitam a um continente ou a uma diáspora, mas que se manifestam em diferentes contextos e interações. O afropolitanismo é, portanto, uma forma de celebrar a africanidade no mundo, sem renunciar à sua complexidade e à sua dinâmica.

# PARTE IV – A LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA – A IDENTIDADE SIMBÓLICA

## CAPÍTULO I – A LINGUAGEM COMO FORMA DE NARRATIVA

### 1.1 - A Linguagem como Expressão do Pensamento Simbólico

Ernst Cassirer, em seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, apresenta uma filosofia da cultura humana baseada na ideia de que o ser humano é um animal simbólico, capaz de criar e interpretar diferentes formas de expressão, como a linguagem, a arte, a religião e a ciência. Para Cassirer, essas formas simbólicas são modos de compreender e transformar a realidade e revelam a riqueza e a diversidade do pensamento humano. Por meio das realidades simbólicas, o ser humano expressa as suas interrogações e respostas sobre o sentido da sua existência e o seu destino. O ser humano vive numa nova dimensão da realidade, que não é dada pela natureza, mas construída pela cultura (CASSIRER, 1977, p. 49-50; 1944, p. 42-43).

Quando se pensa no sistema simbólico como forma de interpretação da realidade circundante, deve-se ter uma noção que ela pode variar consoante as interpretações individuais e sociais. A abertura de um novo mundo de significados, faz com que o ser humano manifeste as suas ideias em diferentes campos da realidade simbólica como na arte, religião, política, direito, linguagem, cultura.

Ernst Cassirer no seu outro livro *A Filosofia das Formas Simbólicas -Volume I – Linguagem*, afirma que quando se pensa no verdadeiro conceito de realidade, não existe a necessidade de ser aprisionado na simples forma abstrata do ser, porque ele se manifesta em multiplicidade e plenitude por meio das formas da vida espiritual, mas que essa vida se caracteriza pela necessidade interior a que corresponde a objetividade (CASSIRER, 2001, p. 70).

Entendo que o mundo real é composto por diversas possibilidades de exploração e de descoberta para o ser humano, que se expressa por meio de formas simbólicas. Nesse sentido, todos os seres humanos interpretam e traduzem a realidade de maneira diferente. Essas multiplicidades também se manifestam em diferentes áreas do conhecimento. Um dos exemplos das diferentes formas simbólicas sociais pode ser encontrado nas manifestações culturais dos vários povos existentes.

No artigo de Miguel Baptista Pereira “Precisão científica-técnica e Filosofia”, afirma-se que as ideias de Cassirer coincidem com as linhas programáticas da *Filosofia da Vida*, isto é, parte-se de uma expressão linguística como uma dimensão básica da compreensão do mundo.

Quando Cassirer reabilita o mito como uma das formas pré-científicas de vida, põe em destaque a função do corpo, porque Cassirer analisa a ciência como uma forma simbólica da compreensão do mundo (PEREIRA, 2002, p. 08).

Cassirer defende que a cultura humana se expressa por meio de diferentes formas simbólicas, que abrangem tanto o domínio racional da ciência quanto o domínio intuitivo da arte, do mito e da linguagem. Inspirado por Goethe, ele entende que cada forma simbólica é uma manifestação da unidade originária entre o mundo e o espírito, isto é, uma revelação que emerge de dentro para fora e que confere sentido à existência humana (CASSIRER, 2001, p. 70-71).

Segundo Mario Ariel González Porta, no livro *Estudos Neokantianos*, há uma certa assimilação dos dados sensíveis originários por parte dos seres humanos, que os interpretam de diferentes formas simbólicas, conferindo-lhes significados diversos. Nesse contexto, o conceito de "forma simbólica" deriva do conceito de "enformação simbólica" (*Symbolische Formung*), que também pode ser entendido como "modelagem simbólica". A "enformação" consiste na constituição do objeto que se dá por meio de um processo de "simbolização", ou seja, atribuir sentido a um dado sensível (PORTA, 2011, p. 58).

Essas realidades manifestam-se como criações humanas na medida em que se busca uma melhor organização social ou novos valores a serem adotados pelas sociedades. Entende-se que é possível encontrar novos significados para as coisas não apenas com a razão lógica, mas também por meio de mitos que integram a realidade simbólica e que explicam a realidade existente. Essa foi a forma que as diferentes sociedades utilizaram ao longo da história para esse fim.

Segundo Charles Taylor, em seu *livro The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, a linguagem apenas pode ser compreendida se levarmos em conta a sua dimensão na vida humana. Ele afirma que há uma dimensão linguística no uso das palavras ou de outros símbolos, que podem expressar as emoções e as intenções dos falantes. A linguagem desenvolve-se ao longo da vida humana, à medida que o indivíduo entra em contato com a realidade que o cerca (TAYLOR, 2016, p. 480).

Para Debora Deliberato no na introdução do seu artigo "Linguagem, interação e Comunicação: Competências para o desenvolvimento da Criança com deficiência não Oralizada", afirma que o ser humano organiza os seus pensamentos por meio de um sistema simbólico e linguístico de alta complexidade, que depende da língua e do idioma da comunidade

a que pertence. Esse sistema é construído a partir da perceção, integração e organização das informações que o ser humano recebe do ambiente (DELIBERATO, 2017, p. 300).

As línguas humanas são diversas e apresentam características próprias nos níveis semântico, lexical, sintático, morfológico, fonológico e pragmático. Deliberato afirma que a linguagem tem duas faces que se relacionam da seguinte forma: 1 - A organização interna de um idioma, que é um processo mental compartilhado pelos falantes de uma língua; 2 - A capacidade de externalizar o conteúdo pensado e organizado mentalmente por meio da linguagem verbal, que pode se manifestar na fala ou na escrita, conforme também propôs Saussure (DELIBERATO, 2017, p. 300).

Quando Cassirer define o "Homem" como um *animal racionale* e *symbolicum*, procura manifestar uma nova abertura na caminhada da humanidade que é o da *civilização* (CASSIRER, 1977, p. 51; 1944, p. 44). Essa interpretação sobre a abertura da civilização não é o mesmo do pensamento tido pelos navegantes na Era das grandes navegações europeias, mas um reconhecimento que todo o ser humano é capaz de interpretar a realidade da sua maneira e conseguir usá-la para o progresso da sua sociedade através de valores e experiências que se adquirem com os meios que se apresentam à sua frente.

A civilização é um conceito que expressa o grau de desenvolvimento cultural de um povo ou região. Não se trata de uma realidade exclusiva do Ocidente, mas de um resultado da interação entre os seres humanos e o meio ambiente, que levou à criação de diferentes formas de organização social, política, económica, religiosa e artística. Todas as civilizações são fruto da racionalidade e da simbologia humana, que se manifesta nas linguagens, nos mitos, nas artes e em outros aspetos. Portanto, é preciso reconhecer a diversidade e a riqueza das civilizações, sem preconceitos ou etnocentrismos, e buscar o conhecimento do diferente que foge do quotidiano.

Uma habilidade essencial para o ser humano compreender e expressar a realidade simbólica, é o seu domínio da linguagem, que é o meio pelo qual revela o seu pensamento e a sua visão do mundo e que pode assumir diferentes formatos. A linguagem por ser um atributo humano, ela está presente em todas as culturas, que podem se diferenciar de várias maneiras, por haver vários tipos de línguas e linguagens.

Segundo Cassirer, *no seu livro A Filosofia das Formas Simbólicas - Volume I – Linguagem*, a realidade apenas pode ser decifrada quando se conhece o significado de cada coisa e quando se dispõe de uma palavra para nomeá-la. Nesse sentido, os mitos surgiram para explicar

as origens de muitas coisas, pois supunha-se que a essência de cada coisa que existe estava contida no nome que ela possuía (CASSIRER, 2001, p. 80).

A linguagem é um elemento que permite conectar duas realidades distintas, e que, em muitos casos, diante da descoberta de novos fenómenos por meio de experiências científicas, há a necessidade de nomeá-los. O ser humano, ao usar a linguagem na sua realidade simbólica, pode ser influenciado por diversos fatores na busca de um novo ideal pessoal ou coletivo e deve considerar que, com o desenvolvimento da linguagem, as interpretações da realidade se tornaram mais subjetivas.

Essa ideia subjetiva da realidade funciona como forma de pensar uma sociedade mais individualizada, quando a construção da identidade é feita por meio da narrativa, isto é, uma identidade que se constrói por meio da história vivida por cada ser humano e que pode ser influenciada de forma positiva ou negativa através do contacto com os outros existentes.

A dimensão linguística é muito mais explorada por Charles Taylor no âmbito da construção da identidade no seu livro *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, pois nota que, quando se pensa na linguagem que o *"self"* desenvolve no seu interior, ela pode manifestar-se por meio das suas ideias morais. O ser humano, por ter uma infinidade de possibilidades para si, pode escolher o que for mais razoável aceitar e cumprir, embora os seus valores possam ser mudados ao longo do tempo, pois a sua identidade não é fixa, mas sim mutável e narrativa (TAYLOR, 2016, p. 76).

Por isso, na tese de Paulo Roberto Monteiro Araújo intitulada *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, ele manifesta as suas ideias com base no pensamento de Taylor, que desenvolve a noção de que o ser humano procura articular a expressão do "self" através da sua interpretação do mundo. Nesse processo, ele interpreta-se a si próprio, de modo que o mundo não serve apenas como um reflexo de uma pura subjetividade que se manifesta como ator, mas sim como uma fonte de expressão que estabelece uma identidade mais expressiva e narrativa (ARAÚJO, 2003, p. 36).

Compreende-se que a realidade simbólica se manifesta em diferentes partes da vida dos seres humanos consoante a sua exteriorização por meio da linguagem. Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, manifesta a ideia de que a linguagem não se expõe de uma forma simples e uniforme por consistir em diferentes elementos que podem ser no âmbito biológico e sistemático que muitas vezes não se encontram no mesmo nível (CASSIRER, 1977, p. 56).

No pensamento de Charles Taylor no seu livro *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, apresenta-se o seu contributo sobre o problema da linguagem e a sua relação com a mente na formação de ideias que podem ser enquadrados na manifestação da realidade simbólica, quando afirma que o conhecimento deve ser fundamentado por meio da representação que deve estar em conformidade com a realidade (TAYLOR, 2016, p.18).

Essa manifestação da realidade simbólica em adequação com a realidade pode ser pensada quando se procura um conhecimento científico e prático, mas também não se escusa quando se busca empreender certos valores dentro das sociedades. A linguagem tem um papel fundamental na vida humana, pois permite expressar diversos significados, desde os mais concretos até os mais imaginários, ao revelar a amplitude da realidade simbólica.

Quando se pensa na linguagem, existe a necessidade de ter em conta que ela pode variar, porque na ideia de Ernst Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, se manifesta que esses níveis podem ser destacados em diferentes formas (CASSIRER, 1977, p. 56):

- Em primeiro é de abordar a existência da linguagem das emoções que pertence em grande maioria à expressão oral, escrita ou artística;

- Uma outra manifestação da linguagem é a teórica ou proposicional que pode ter uma certa relação com as emoções, mas que são escritas sendo uma das características a sua manifestação voluntária, existindo uma certa estrutura que deve ser estabelecida para ser seguida, como a gramática de uma determinada língua;

- Existe também uma outra parte da linguagem que se manifesta como formal, que pode ser também denominada de pura matemática, que se pode manifestar certas ideias e conclusões por meio de símbolos ou elementos lógicos.

Compreendo que as diferentes formas da linguagem são manifestações humanas em diferentes áreas da realidade natural e que se podem ter certos limites quando se busca uma razão de ser cada vez maior da existência humana e que se pode complementar com a linguagem metafórica que é importante para a construção dos mitos dos estados dentro das sociedades civilizadas, em que se fundamentam também as religiões por serem realidades simbólicas.

Essa ideia é também encontrada no livro de Charles Taylor *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, quando afirma que a linguagem possui uma existência que se constitui em diversos modos expressivos (TAYLOR, 2016, p. 77). Essas

diferentes formas podem ser encontradas em diversas sociedades, em que a sua manifestação difere tanto na forma oral como na escrita, neste sentido as diversas civilizações fazem parte da grande manifestação da realidade simbólica.

A linguagem destaca-se por ser um elemento importante para a formação de comunidades humanas e estabelecimento de algumas regras de funcionamento social. Posso afirmar que o ser humano fez da linguagem a sua maior vantagem entre os outros animais existentes, não apenas pela sua racionalidade, mas na sua capacidade de manifestar e transformar a natureza ao seu jeito, e que muitas vezes se transforma na maior ameaça da existência dos outros animais e de outros seres humanos também, podendo acontecer por meio de uma certa imposição de uma ideia política, económica, religiosa ou outras ideias que podem causar a extinção de todos no planeta Terra.

Um dos fundamentos da ideia sobre como o ser humano é capaz de se superar cada vez mais, pode ser baseado nas inspirações de Cassirer, ao exprimir que o ser humano pode construir o seu mundo simbólico através de materiais escassos e pobres (CASSIRER, 1977, p. 66). Essa ideia pode ser ilustrada pelo facto de que o ser humano pode sobreviver em diferentes ambientes e conseguir adaptar-se ao inventar diversas coisas para tal efeito, diferentemente do que acontece com os outros animais.

A realidade simbólica confirma-se como a manifestação criativa do ser humano, e não se pode pensar na razão como fundamento último da existência humana e da diferença especifica com os outros animais existentes no mundo. O ser humano possui a capacidade de mudar completamente os significados dos valores de uma época e criar novos valores que se adequam ao seu tempo.

No pensamento de Charles Taylor, na sua obra *Argumentos Filosóficos*, deve-se ter em conta que a razão e a linguagem no ser humano são partes inerentes na sua vida. Apresentam-se como elementos de complementaridade em que, na sua vivência, se pode ver a sua manifestação da linguagem por meio das ideias que se formam através da sua racionalidade, não apenas para o seu progresso social, mas também individual (TAYLOR, 2000, p. 105).

As ideias podem ser manifestadas por diferentes níveis, mas podem ser complementadas por diversas formas. O ser humano por ser um animal racional e simbólico os limites da sua criação são infinitos, e manifestam-se por meio das diversas artes como pinturas, músicas e diversas criações artísticas como jogos até a programação de uma inteligência artificial.

Segundo Ernst Cassirer, na sua obra *Linguagem e Mito*, as regras criadas pelo ser humano não são imutáveis, mas sim passíveis de serem reproduzidas ou revistas de acordo com um método que leva em conta a manutenção e a progressão dos conhecimentos em relação à realidade na qual ele está inserido (CASSIRER, 1992, p. 24).

Por isso, no artigo de Elizabeth Johansen e Leonel Brizolla Monastirsky intitulado "As Formas Simbólicas de Ernst Cassirer e o conceito de Patrimônio Cultural: Um diálogo Possível com base no estudo da Casa do Divino (PR)", com os fundamentos de Cassirer, afirmam que o ser humano é incapaz de ver ou conhecer algo que não seja pela interposição dos meios artificiais, porque toda a sua relação com o mundo cultural/artificial apenas se concretiza por meio das diversas formas simbólicas (JOHANSEN; MONASTIRSKY, 2018, p. 302).

Os seres humanos atribuem sentido e significado ao mundo real por meio do conhecimento simbólico, que é a capacidade de usar símbolos para representar e comunicar ideias. Os pensadores afirmam que o mundo não é uma realidade pronta e acabada, que existe independente da mente humana, mas sim uma construção que depende da forma como o pensamos, explicamos, significamos e representamos. (JOHANSEN; MONASTIRSKY, 2018, p. 302).

Segundo Charles Taylor, no seu livro *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, a linguagem é um fenómeno dinâmico e aberto, que pode variar conforme o contexto e a intenção do falante. Assim, o mesmo enunciado pode ter significados diferentes dependendo de como, quando e por quem é proferido (TAYLOR, 2016, p. 77).

Segundo Taylor (2016, p. 77), a linguagem tem a sua essência na capacidade de expressar diferentes pensamentos e sentimentos, que podem se manifestar de diversas formas, como alegria, tristeza, desprezo, empatia, entre outras. Essa diversidade de expressões revela a riqueza e a complexidade da linguagem humana, que não se limita a um único modo de comunicação.

A linguagem como forma de manifestação da realidade simbólica pelo ser humano é positiva quando ela se apresenta como forma de construção que agrega o desenvolvimento do ser humano e não a sua destruição com teorias que podem pôr em causa a sua existência e manifestações de certos tipos de preconceitos como racismos, xenofobias.

Com as ideias de Taylor contidas no artigo de Alysson Assunção Andrade *"*A Política de Reconhecimento em Charles Taylor*"* reconhece-se que a linguagem não se limita apenas à construção de novos pensamentos por meio de diversas ideias que podem ser expressas de

diferentes maneiras, e uma das grandes importâncias da linguagem é a sua capacidade alterar os sentidos dos seres humanos quando são manifestadas por meio da fala. É por esse motivo que a fala representa um dos pontos fundamentais que os seres humanos usam para entrarem, construírem, alistarem e exprimirem os seus mundos e as suas formas de estarem no mundo (ANDRADE, 2013, p. 132).

A linguagem é um fenómeno complexo e dinâmico que varia de acordo com as diferentes formas de manifestação das sociedades humanas. Quando pensamos em linguagem, pensamos na forma como cada ser se expressa perante o mundo, utilizando elementos linguísticos formais e informais. Os diferentes povos existentes no mundo comunicam as suas ideias e valores por meio da linguagem, isto é, dos diferentes sistemas simbólicos, que nem sempre são reconhecidos ou valorizados por outros povos. Ao longo da história, muitos povos, como os africanos e os ameríndios, foram excluídos ou silenciados por não falarem uma língua universal do ocidente, onde as diversas manifestações culturais eram completamente diferentes das dos colonizadores.

No caso dos africanos, houve uma desconstrução da sua identidade por meio da linguagem, conforme mostra o estudo de Achille Mbembe no seu livro *Crítica da Razão Negra*. Nessa obra, Mbembe demonstra que os negros foram reduzidos a meros selvagens, corpos cuja cor da pele era vista como algo exótico e que podiam ser explorados para trabalhos forçados, com base em teorias pseudocientíficas de ficção e biologia. Segundo Mbembe, o negro e a raça foram unificados numa mesma figura da loucura, que foi codificada (MBEMBE, 2014, p. 11).

A linguagem é um dos elementos fundamentais para o conhecimento do outro e das realidades desconhecidas. No entanto, no caso dos negros, os invasores ignoraram por completo a sua existência e impuseram que eles servissem apenas aos seus interesses. Isso significa que negaram por completo as histórias de cada povo e as suas criações simbólicas ao longo da sua existência, por considerarem que eles apresentavam comportamentos diferentes e inferiores aos praticados no ocidente. O objetivo dos invasores era a unificação das realidades, ou seja, um genocídio cultural e humano.

Os diferentes povos existentes no mundo, apresentam diversas manifestações simbólicas, que despertam o interesse das pessoas que não estão familiarizadas com essas realidades. Para compreender como que cada um interpreta e constrói o mundo à sua volta, seria necessário buscar um meio de tradução desses símbolos. Não se deve pensar que há um nível de hierarquia que separa os seres humanos uns dos outros, mas sim que há diferentes valores em que cada grupo acredita e que influenciam na sua identidade e a sua convivência com os demais na sociedade.

Para Roberto Damatta no seu livro *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, demonstra-se a necessidade do respeito das construções culturais de outros povos, porque elas são resultado das dinâmicas de dramatização das diferentes experiências coletivas, em que cada grupo social manifesta o seu desejo de destacar o que poderá ser perene e eterno (DAMATTA, 1997, p. 31).

Uma das ideias que confirma também esse princípio sobre os diversos patrimónios culturais de diferentes povos é de Johansen e Monastirsky "As Formas Simbólicas de Ernst Cassirer e o conceito de Patrimônio Cultural: Um diálogo Possível com base no estudo da Casa do Divino (PR)", que afirmam que os patrimónios culturais apenas podem ser criados por meio da linguagem, dos mitos, da religião, da arte ou da ciência e que devem possuir um significado primordial para a comunidade que alberga todo esse património da realidade simbólica (JOHANSEN; MONASTIRSKY, 2018, p. 304).

A realidade simbólica é uma forma de o ser humano se entender, se expressar e se relacionar com o mundo. Ele faz isso através de duas ferramentas principais: a manipulação da realidade e a linguagem. A manipulação da realidade é a capacidade de transformar o ambiente de acordo com seus interesses, necessidades e desejos. A linguagem é a capacidade de comunicar seus pensamentos, sentimentos e experiências para si mesmo e para os outros. Essas ferramentas não servem apenas para afirmar sua existência, mas também para estabelecer um diálogo constante com os outros seres humanos, que também são reais e que também têm uma visão própria da realidade simbólica.

Uma das formas de expressão mais comum entre os seres humanos é a linguagem oral, que apresenta variações de acordo com os contextos geográficos e culturais em que se desenvolve. Cada língua possui uma gramática própria, que estabelece as normas de uso e estruturação dos elementos linguísticos. Essas normas podem ser simples ou complexas, mas todas elas contribuem para a riqueza e a diversidade das línguas. No entanto, muitas línguas estão em risco de extinção, seja por processos de dominação política, económica ou cultural, que impõem uma língua hegemónica sobre as demais, seja por falta de registo e documentação das línguas minoritárias. Essa perda representa um grave prejuízo para o património linguístico e cultural da humanidade, pois cada língua expressa uma forma singular de ver e interpretar o mundo.

No artigo "Cassirer Pensador da Técnica", João Príncipe desenvolve a ideia de que as diversas línguas existentes expressam as pluralidades criativas do mundo do espírito, que se

manifesta nas interpretações simbólicas da realidade. Segundo as ideias de Cassirer, o mundo não existe apenas como matéria, mas como forma simbólica, e é nesse mundo que o ser humano pode agir, mover-se, identificar-se, reconhecer-se e orientar-se (PRÍNCIPE, 2016, p. 388).

Entre as teses que abordam as ideias de Charles Taylor e Ernst Cassirer, destaca-se a de Paulo Roberto Monteiro, intitulada *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*. Nessa tese, Araújo apresenta a expressão como um dos fatores que impulsiona a configuração do ser humano e que é fundamental para a sua manifestação (ARAÚJO, 2003, p. 36). A expressão, nesse sentido, é um modo de afirmar a identidade e a diferença dos indivíduos e dos grupos sociais, bem como de buscar o reconhecimento mútuo e o respeito à diversidade.

As ideias de Hamann, Herder e Humboldt tiveram muita influência das teorias da linguagem de Taylor, estes afirmam, no seu livro *Argumentos Filosóficos*, que se deve ver a linguagem como um modelo de atividade que os seres humanos usam para expressarem e realizarem as suas posições de estar no mundo, por serem sujeitos e que se definem por meio da dimensão linguística (TAYLOR, 2000, p. 97).

Entendo que a linguagem humana é uma expressão das suas formas de vivenciar e responder às diversas realidades do mundo. Pelo facto de o ser humano ser possuidor de razão, as suas respostas não se devem basear apenas no instinto ou na necessidade de sobreviver nas sociedades civis organizadas.

Araújo defende que a expressividade é um meio pelo qual as diferentes realidades podem ser adaptadas em diferentes posições e significados, conforme as formas simbólicas que o ser humano manifesta e desenvolve. Essa ideia baseia-se na conceção de Cassirer sobre a realidade simbólica, que aborda como os símbolos são capazes de construir a realidade (ARAÚJO, 2003, p. 36).

Segundo Charles Taylor, a linguagem não é uma ferramenta estática que os seres humanos usam para representar a realidade, mas uma atividade dinâmica que os envolve em um processo contínuo de transformação. Nesse processo, os seres humanos não são apenas sujeitos que manipulam a linguagem, mas também objetos que são afetados por ela, pois a linguagem molda sua identidade e sua compreensão do mundo. Assim, a linguagem não é algo que os seres humanos possam dominar completamente, nem algo que os domine totalmente, mas algo que os convida a uma interação criativa e dialógica. Taylor defende que os seres humanos diante da linguagem são, ao mesmo tempo, agentes ativos ou passivos (TAYLOR, 2000, p. 97).

As formas simbólicas conseguem transmitir na realidade a sensação de transformação real da condição humana num ser mais interveniente dentro do mundo, com as diversas criações desenvolvidas que servem de auxílio para o progresso. Contudo, o desenvolvimento da técnica não possibilitou apenas coisas positivas, mas também negativas, como guerras por diversos motivos, onde o ser humano pode desenvolver uma inteligência artificial que tome as decisões por si.

Na ideia de João Príncipe no artigo "Cassirer Pensador da Técnica", a cultura humana, manifesta-se como obra do espírito humano, que se caracteriza pela pluralidade das atividades de construção de formas simbólicas, e que na compressão do ser humano nenhuma delas deve ter um lugar de destaque, por não terem o monopólio da significação ou de sentido (PRÍNCIPE, 2016, p. 391).

O ser humano, por meio das formas simbólicas, pode criar diversas realidades a partir da sua interpretação da realidade. No entanto, há também uma outra realidade que foi construída pelo ser humano e que pode escapar ao seu controle com o avanço da inteligência artificial. Essa é a realidade digital, que utiliza uma linguagem própria, que é a de programação.

Essa perspetiva corresponde às ideias encontradas em Achille Mbembe no seu livro *Políticas da inimizade*, quando reflete não apenas sobre o *devir-negro do mundo*, mas também da mudança de paradigma das economias, onde a matéria fundamental deixou de ser os recursos naturais que se encontram nessas terras juntamente com os seres humanos, mas que alguns ainda podem ser indispensáveis para economia, porque a economia atual mudou o foco para os processadores e para os organismos biológicos artificiais, que correspondem aos computadores automatizados programados pelos seres humanos e, com essa mudança, existe uma certa desaceleração do trabalho e da intervenção humana em muitos setores (MBEMBE, 2017, p. 235).

A transformação de alguns modelos no mundo expressa a rapidez do desenvolvimento humano diante da adaptação do mundo exterior aos seus valores que podem inclusive ameaçar a sua própria sobrevivência. As representações simbólicas não revelam um limite definido quando o ser humano busca alterar certos sentidos e estabelecer diferentes normas dentro das sociedades.

No pensamento de Achille Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra*, a ideia sobre o problema da inutilidade do ser humano por meio de uma nova realidade simbólica que compara a vida de todos os seres humanos a partir de uma situação que os escravos negros passaram durante a escravatura, que ele denomina como *devir-negro do mundo*, isto é, a transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos (MBEMBE, 2014, p. 18).

A realidade contemporânea acelera de forma evidente com as transformações económicas que visam reduzir os seres humanos a meros objetos de troca, mediante a conversão de seus dados em riqueza que pode ser compartilhada por grandes empresas de tecnologia. Nessa perspetiva, Mbembe sugere a possibilidade de uma generalização do *devir-negro do mundo,* onde esse processo não se restringe aos negros, mas abrange todos os outros seres humanos que habitam este mundo (MBEMBE, 2014, p. 18).

Os símbolos traduzem-se em muitos outros elementos que, para o ser humano, o mais importante são os significados no mundo real e tecnológico. A linguagem é uma das principais formas de comunicação e de interpretação da realidade simbólica. Existem problemas que podem ser universais, pois vivemos em um mundo globalizado, onde podemos perceber os efeitos devastadores da exclusão do ser humano no mercado de trabalho.

Portanto, é fundamental que o ser humano desenvolva sua capacidade de compreender e utilizar os símbolos de forma crítica e criativa, ao buscar ampliar os seus horizontes culturais e as suas possibilidades de interação com o mundo. A linguagem, como expressão da realidade simbólica, pode ser um instrumento de emancipação ou de dominação, depende do uso que se faz dela. Nesse sentido, é importante que a educação promova o ensino mais básico e a alfabetização digital, bem como o respeito à diversidade linguística e cultural, para que todos possam participar ativamente da sociedade globalizada e enfrentar os desafios impostos pelo mercado de trabalho.

## 1.2 – A Linguagem como Meio de Comunicação e Interação Social

A linguagem é um elemento fundamental da interação social, pois permite ao ser humano expressar e comunicar as suas ideias, sentimentos e valores de forma simbólica. Essa forma simbólica varia de acordo com a realidade, a cultura e a sociedade em que o indivíduo está inserido, resultando em diferentes interpretações e significados. Segundo Ernst Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, o ser humano define-se não apenas pela razão, mas também pelo simbólico, pois é capaz de criar e transformar a sua própria realidade através da linguagem e de outros sistemas de símbolos (CASSIRER, 1977, p. 49-50).

Compreendo que a linguagem é um instrumento fundamental para a compreensão e a expressão das diversas realidades humanas, mas também implica o reconhecimento da pluralidade de culturas que as constituem. Nesse sentido, o livro *Argumentos Filosóficos*, de Charles Taylor, aborda a natureza da linguagem como um dos temas centrais de sua investigação filosófica. Taylor analisa como a tradição ocidental concebeu o ser humano como um animal de linguagem, e como essa conceção teve duas interpretações distintas desde o período da Renascença (TAYLOR, 2000, p. 09).

De acordo com Taylor, um dos temas que preocupava os filósofos do século XVII, como John Locke, era o papel da linguagem na construção da visão de mundo. Para eles, a linguagem era um instrumento essencial, mas que exigia cautela no seu uso correto e evitava uma forma mais descuidada e imprudente, que poderia levar a abusos e distorções (TAYLOR, 2000, p. 09).

Um outro ponto que Taylor manifesta é sobre a mudança da compreensão linguística de uma forma mais expressiva, que pode ser encontrada na arte e no período romântico. Ele afirma que, para os pensadores como Hobbes, Locke e Condillac, a linguagem teve um papel mais voltado para as suas teorias do conhecimento, por isso ela torna-se um instrumento fundamental para o conhecimento para esses pensadores. Em contraste, os pensadores posteriores como Herder, na geração romântica, criticaram essa instrumentalização da linguagem (TAYLOR, 2000, p. 09).

Nas duas vertentes que os pensadores defendem sobre a linguagem, de um lado mais instrumental e de outra mais romântica, Taylor considera-se mais inclinado para pertencer à conceção romântica da linguagem (TAYLOR, 2000, p. 10). A linguagem insere-se nas duas

teorias abordadas, pois ela é uma realidade simbólica que permite o acesso ao conhecimento e à produção de diversas manifestações culturais e artísticas nas sociedades.

As criações culturais artísticas são diversas e variadas em cada sociedade existente no mundo. Por isso, é importante pensar numa linguagem que busque compreender essas diferenças, ao respeitar a singularidade de cada expressão. Nesse sentido, Charles Taylor apresenta a teoria instrumental da linguagem como uma forma de abordar um dos problemas fundamentais dessa compreensão do diferente: a relação de intertradução [*intertranslation*] entre as linguagens, para que haja uma comunicação efetiva entre as partes (TAYLOR, 2000, p. 12).

Para compreender esse efeito que unifica a teoria lockiana da linguagem, é preciso ter em mente que ele se baseia na teoria cartesiana do conhecimento, que confere uma certa autonomia ao processo cultural. No entanto, há outras abordagens na modernidade que recorrem às mesmas fontes filosóficas com o intuito de propor uma nova visão sobre as diferenças culturais como algo não necessariamente insolúvel, e que essa questão se torna mais complexa ao longo do tempo (TAYLOR, 2000, p. 12).

Essa é uma posição que se deve ter em conta em relação à linguagem e à forma como ela pode ser usada dentro das sociedades. A educação serve como base para o aprofundamento dos descobrimentos sobre os outros diferentes, que podem existir dentro ou fora das sociedades "civilizadas". Cada povo expressa a linguagem de formas distintas e, ao longo do tempo, muitas coisas podem mudar de significado e serem transformadas noutras realidades, que podem ocorrer dentro das escalas de valores sociais.

O problema da linguagem no século XX foi bastante estudada por diversos pensadores desde os estruturalistas, formalistas e transformistas que fizeram dela os seus temas fundamentais, onde se podem destacar Avram Noam Chomsky, Roman Jakobson, Saussure, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Lacan e Martin Heidegger. Com esses pensadores Charles Taylor procura fazer um certo panorama sobre o desenvolvimento da linguagem com a preocupação maior sobre o problema da significação que pode ser encontrado no seu livro *Human Agency and Language: Philosophical Papers I,* no capítulo *Language and human nature*, onde ele procura interrogar sobre: *o que é a significação*? (TAYLOR, 1985a, p. 216).

Para Taylor, a linguagem é um problema que merece reflexão, pois ela é uma das formas significativas que os seres humanos podem usar para expressar a sua compreensão. No entanto, a linguagem também se pode tornar um problema quando não é clara, precisa ou adequada ao contexto. Por isso, é importante analisar a linguagem como parte de um conjunto de recursos

comunicativos que podem ser aprimorados e adaptados conforme as necessidades e as situações (TAYLOR, 1985a, p. 216).

Neste ponto apresenta-se uma abertura para a realidade simbólica, quando os seres humanos procuram apresentar diversos pontos de vista por meio da interpretação da realidade. O problema surge quando as diversas manifestações culturais se tornam verdades absolutas nas suas sociedades. A linguagem é usada para compreender os significados das coisas, mas nas formas como os seres humanos podem construir essa realidade pode ocorrer uma certa diferença e isso é fundamental para a diversidade cultural, porque se pode afirmar que o ser humano é uma animal de linguagem e que sua compreensão da realidade simbólica não se traduz numa forma consistente entre todos os outros seres sociais.

Uma das justificações encontrada por Cassirer para o a definição do ser humano como um animal simbólico, encontra-se na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana,* por notar que o pensamento simbólico e comportamento simbólico estão entre os sinais inerentes na vida dos seres humanos, e que todos os progressos dentro das diferentes culturas são sempre baseados nessas condições (CASSIRER, 1977, p. 53).

Essas condições moldam os valores dentro das comunidades humanas, onde a linguagem se destaca na interação entre os demais, a fim da fortificação do contrato social, com algumas ressalvas que podem ser feitas ao longo da existência dessas sociedades.

Charles Taylor expõe as suas ideias sobre a expressão no âmbito da linguagem humana, que consiste na revelação dos sentimentos. No seu livro *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Taylor argumenta que a expressão mostra algo ao torná-lo concreto, por isso, uma determinada expressão pode revelar o que é comunicado de forma parcial, enigmática ou fragmentária. Essas manifestações são imperfeitas, pois não podem ser comparadas com outros modos de apresentação mais diretos e expressivos. Segundo Taylor, o que a expressão pode manifestar apenas pode ser revelado por meio da expressão (TAYLOR, 1985a, p. 219).

Na conceção de Achille Mbembe no seu livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, apresenta a ideia com base nos pensadores Paul Ricoeur e Michel de Certeau, onde nota que a interpretação constitui uma das características fundamentais da pesquisa na verdade histórica, e que isso também acontece na dimensão narrativa ou literária em torno do discurso histórico, que está incluso *a priori* uma dimensão cognitiva (MBEMBE, 2019, p. 146).

Essas ideias foram usadas por Marx Weber e Michel Foucault para uma nova interpretação histórica acerca do imperialismo[73], em que foram usados os métodos de Auguste Comte e do estruturalismo, porque não existe a necessidade de pôr em dúvida os conceitos de verdade, realidade ou conhecimento para que se possa aceitar que a atividade científica corresponde a uma construção social. Neste sentido para Achille Mbembe, em grande medida, os factos apenas existem por meio da linguagem com a qual são expressos e das descrições que os produzem (MBEMBE, 2019, p. 146).

Nas sociedades, durante os diálogos, existem diversas formas de comunicações e de interpretações de significados das coisas. Quando se fala que *"o computador está sobre a cadeira"*, o significado dessa frase pode ser explicado em termos designativos (algo mais simples e objetivo). Uma situação completamente diferente é quando se procura pensar sobre uma poesia, uma sinfonia, onde as direções dos significados se apresentam em termos expressivos (muito mais misterioso e com diversos significados e que muitas das vezes dependem do estado emocional individual).

No pensamento de Charles Taylor, confirma-se que o significado de uma expressão não pode ser explicado por sua relação com a outra coisa, mas apenas por meio de uma outra expressão. Por isso, a expressão faz parte da faculdade do ser humano, por considerar que as expressões manifestam coisas que podem remeter a uma essência de sujeitos e que podem ser manifestas por meio dessas coisas (TAYLOR, 1985a, p. 221).

A expressão no contexto da linguagem humana é um processo de articulação entre a realidade e a representação mental que fazemos dela. Para expressar um facto, devemos nos basear nas coisas existentes que receberam nomes e significados compartilhados, mesmo que sejam apenas designações, como computadores e cadeiras, ou noutras formas mais metafóricas de expressão que exigem uma interpretação por evocarem emoções e sentimentos.

Uma ideia que se encontra no pensamento de Ernst Cassirer, no seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas - Volume I - Linguagem*, e que eu compartilho, é a de que a linguagem constitui a base para as reflexões humanas. É por meio da linguagem que se pode despertar o que Cassirer chama de "sentido filosófico", isto é, a capacidade de questionar e interpretar a realidade como ela se apresenta. Segundo Cassirer, a primeira consciência do espírito manifesta-se na linguagem, que revela a realidade em sua forma simbólica. Essa forma simbólica, embora distinta

[73] Um dos livros que aborda sobre a questão do imperialismo é de Edward W. Said (1995). *Cultura e Imperialismo*.

da realidade física, tem um valor equivalente, pois ambas buscam expressar o sentido das coisas (CASSIRER, 2001, p. 80).

Esse texto demonstra como a linguagem se relaciona com o ser humano, ao revelar a realidade e os seus diversos sentidos por meio de análises que geram as realidades simbólicas. A linguagem pode ser adaptada para expressar diferentes significados, mas nem sempre isso implica encontrar a verdade nessas expressões, pois o objetivo inicial é compreender o seu funcionamento.

A equidade da razão e do símbolo é um tema que envolve a compreensão da realidade do mundo pelo ser humano. Esses elementos são fundamentais para que o homem possa interpretar e se comunicar sobre o que observa, e também para que possa se diferenciar dos outros seres vivos. O mundo simbólico permite que o homem expresse diferentes visões de como ele se relaciona com a realidade que o cerca.

Compreendo que os seres humanos como seres de linguagem conseguem desenvolver outras formas de comunicação com base nas suas convivências sociais e, que se estabeleçam algumas regras para que as ideias sejam concebidas por meio da interpretação da realidade existente juntamente com a construção da realidade simbólica.

Charles Taylor com as ideias baseadas em Platão no seu livro *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, demonstra que apenas se conhece realmente uma coisa quando se pode descrevê-la, caso contrário apenas se pode ter uma simples opinião (*Doxa*) e não se consegue ter um conhecimento real (*episteme*), é neste sentido que quando se fala em descrever configura-se como a tradução de *logon didonai*[74] (TAYLOR, 1985a, p. 222).

Taylor, no seu livro *Argumentos Filosóficos*, afirma que o conhecimento consiste em ter uma representação que corresponda de facto com a realidade, é neste sentido que a linguagem desempenha um papel fulcral nessa construção, porque as palavras recebem significados quando são vinculados às coisas representadas pelas ideias representadas (TAYLOR, 2000, p. 117).

Charles Taylor, no seu livro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, afirma que a linguagem nos permite compreender melhor os contornos da realidade e, nesse sentido, contribui para a construção da identidade pessoal e social. A

[74] *Logon didonai* é um termo que vem da filosofia grega e significa a capacidade de dar e receber razões para justificar uma crença, uma opinião ou uma ação. É um método dialético que busca a verdade através do diálogo e do exame crítico das ideias. Quem pratica o *logon didonai* assume a responsabilidade por seus pensamentos, palavras e atos, e está disposto a expô-los à prova da razão.

linguagem é o instrumento que nos permite interagir com outras pessoas e com nós mesmos. Taylor afirma que a linguagem também nos possibilita realizar ações por meio das palavras (TAYLOR, 2016, p. 498).

Neste sentido, Charles Taylor, no seu livro *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, procura responder qual a importância da linguagem para os seres humanos, ao afirmar que ela pode servir para a organização de grupos e classes e, que durante os séculos passados ela foi um instrumento de controlo na montagem de ideias que correspondem ao pensamento ou ao discurso mental (TAYLOR, 1985a, p. 226).

Segundo Taylor, a linguagem era usada como um instrumento de controlo para alcançar um conhecimento do mundo dentro do processo objetivo. Neste sentido, ela deveria ser configurada para ser perfeitamente transparente e que não poderia ser a sede de um mistério que corresponderia a algo que não poderia ser reduzido à objetividade. Por isso, os significados das palavras apenas podem consistir nas ideias ou coisas que as designam (TAYLOR, 1985a, p. 226).

A preocupação com a linguagem e a realidade deve ser vista como uma forma de interação do ser humano com o mundo, onde fazer coisas com as palavras não se traduz numa criação a partir do nada, onde cria algo material apenas com o poder da fala. Existem certas criações imateriais que podem ser feitas por meio da palavra, principalmente quando se pensa na realidade simbólica, onde diversos elementos culturais e artísticos podem ser materializados a partir de uma ideia.

Por isso, Charles Taylor com base nas ideias de Hamann, Herder e Humboldt contidas no livro *Argumentos Filosóficos*, afirma que se deve observar a linguagem como um modelo de atividade com a qual o ser humano expressa e realiza a sua forma de estar no mundo, uma das formas que define a dimensão linguística e, que esse modelo, pode ser implementado apenas na condição de não ser dominado completamente, porque o ser humano o pode remodelar continuamente (TAYLOR, 2000, p. 97).

Para Taylor existem dois dilemas sobre a questão da linguagem para o ser humano, porque existe a possibilidade de remodelá-lo sem dominá-lo ou sem transcendê-lo, o que significa que nunca se sabe totalmente o que se está a fazer. Portanto, quando se refere à linguagem, os seres humanos podem ser sujeitos ativos e também passivos (TAYLOR, 2000, p. 97).

A linguagem é uma das formas simbólicas que o ser humano utiliza para interpretar a realidade, mas que não pode ser totalmente controlada por ele, pois não é uma fórmula

matemática fixa. Por isso, existem diversas formas de manifestações linguísticas e o ser humano comunica-se por meio delas para expressar as suas ideias e dialogar com os outros.

Taylor, no seu livro *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, reconhece a importância do diálogo para a manifestação das ideias aos outros, e que esse acontecimento não seria apenas uma interação entre o *"eu"* e o *"tu",* mas a inclusão de todos os seres existentes vivos como não vivos, que podem fazer parte da sua realidade quando são citados (TAYLOR, 2016, p. 499).

A nomeação de um ser não é o único fator que determina a sua existência, mas é um instrumento de apreensão da realidade. Ao nomear algo, expressamos uma relação de pertença e de reconhecimento, tanto no âmbito da comunidade quanto no plano da imaginação, onde se manifesta a realidade simbólica. A linguagem é essencial para as sociedades, pois contribui para a formação da identidade pessoal, a partir de alguns atributos que recebemos ao nascer ou que desenvolvemos ao longo da vida.

Os seres humanos dentro das sociedades procuram manifestar as suas posições de diferentes formas, desde as construções culturais até à criação de leis que moldam os espaços privados e públicos. Considero que essa posição seja de uma forma mais abrangente quando se traduz na necessidade de falar da construção social por meio de um contrato social, algo que se deu por causa de uma linguagem em comum para o entendimento real da separação do estado de natureza para o estado civil.

Essa realidade manifestou-se não somente nas sociedades tecnologicamente avançadas, mas em quase todo o mundo, desde os primórdios dos agrupamentos humanos, como clãs, tribos e comunidades, que demandavam uma organização social e a presença de um líder comum. Esse fenómeno pode ser observado desde a Era das grandes civilizações, bem como nas menores que existiam nos continentes africano e americano antes da colonização. Esses povos possuíam uma linguagem e seus costumes culturais, além de uma organização política.

Essa ideia é fundamental para se compreender que a linguagem faz parte de uma ordem maior nas sociedades e que os seres humanos constroem as suas vidas e que as sociedades se transformam por meio de certas mudanças nos ritos, que podem envolver reconexão ou restauração. Segundo o pensamento de Taylor na obra *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, os seres humanos têm essa necessidade de participar de ritos e de buscar conexões não apenas com outras sociedades, mas também com outros seres (TAYLOR, 2016, p. 539). Essas conexões podem ser criadas por meio da realidade simbólica, como é o caso

da religião, fundamentações ideológicas presentes nos partidos políticos, ritos de passagens e diversas outras cerimónias.

A linguagem é um elemento fundamental para a construção das sociedades modernas, pois permeia todas as atividades humanas, desde as formas de comunicação e expressão até as transformações sociais e culturais. É importante analisar como a linguagem se ramifica e se manifesta nos diferentes contextos que envolvem soluções criativas e inovadoras. Essas diversas soluções variam consoante a interpretação da realidade social de cada sociedade, mas, contudo, existem certos padrões "universais" quando nos referimos ao estabelecimento do Direito Internacional[75], algo adotado em quase todas as sociedades "civilizadas".

As sociedades são marcadas por diversas diferenças culturais, pois não há um único modo de valorizar e interpretar a realidade, ao contrário do que ocorre no campo científico. Por essa razão, é importante compreender como se dão as mudanças e as confirmações dos significados culturais e como elas podem variar de acordo com a posição dominante da fundamentação. Segundo Taylor, essa fundamentação é a base para o surgimento das diferenças culturais nas comunidades humanas (TAYLOR, 2016, p. 539).

Essa ideia é fundamentada por Rúben Benedicto no seu artigo "Charles Taylor: Identidad, comunidade y libertad", por demonstrar que a linguagem de uma certa comunidade é responsável pela transmissão de significados que constituem os seus alicerces, mas de uma forma independente do desejo de cada ser humano que pertence a esta sociedade, porque ela existe antes dele (BENEDICTO, 2005, p. 175).

A participação individual na sociedade após o contrato social reflete as condições históricas e culturais que antecederam sua existência. Muitas vezes, os indivíduos seguem os costumes e os valores dos seus antepassados, sem questionar sua adequação à realidade atual.

[75] Uma das visões sobre as relações internacionais foi apresentada por Jacques Derrida no seu livro "Espectros de Marx", e que Soraya Nour sintetizou no seu artigo "A Desconstrução das Relações Internacionais" de 2004a. As ideias de Derrida enfocam a análise do cenário internacional sob a necessidade de um "certo espírito marxista", isto é, de um enfoque socio-económico e de uma perspetiva de emancipação. Nesse sentido, com base nas ideias de Derrida, Soraya Nour mostra que a *"Desconstrução"* revela as forças de poder económicas e sociais que atravessam o direito internacional, mas que são ocultadas por uma visão do direito como ciência autónoma. Por isso, como forma de resistência a essas relações de poder, Derrida propõe a formação de uma "Nova Internacional" onde expressa a sua reflexão sobre a conceção de direito e justiça que ele define como "aprender a viver com o outro", aprender a viver com os espectros, vítimas ou não de guerras, de violências políticas ou outras, de extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outras, de opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas de totalitarismos.

Isso pode gerar conflitos entre as diferentes gerações e grupos sociais, que possuem visões de mundo distintas e dinâmicas.

As ideias de um construtivismo social fundamentam-se nas ideias de Taylor, apresentadas no artigo de Jan P. Hudzik "The Poetics of Narrating Modernity". Essas ideias evitam alguns pontos extremos que não correspondem à realidade das sociedades, como se elas fossem produtos plásticos dos sujeitos (HUDZIK, 2009, p. 11). Penso que a sociedade também busca uma formação mais sólida dos seus elementos constitutivos, mesmo que haja uma certa transformação no modo de interpretação da realidade.

Para Hudzik, um dos elementos fundamentais para a teoria social, no pensamento de Taylor é o problema da linguagem, por meio dela é que o ser humano encontra certas conclusões e que constituem de uma forma geral as suas afirmações que não se separam da narrativa e da estrutura. Por isso que a linguagem no ser humano é determinante para as experiências e as estruturas das formas do mundo que o circundam, mas que não se pode pensar na fixação das mudanças imaginarias, isso transforma o seu conteúdo constituinte incomensurável (HUDZIK, 2009, p. 12).

Neste sentido, é necessário compreender a linguagem em diversos contextos, que podem ser expressos por meio de um discurso em prosa comum, de uma representação de significados e de todas as outras formas simbólicas. Para Taylor, na obra *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, existem outras formas de linguagem que não possuem significados humanos e que não devem ser objeto de preocupação excessiva, pois não contribuem muito para os seres humanos, sendo apenas uma forma de conhecer alguns estados e outras formas de linguagem (TAYLOR, 2016, p. 539).

Os diferentes tipos de manifestação da linguagem dentro da realidade podem ter pouca relevância para o conhecimento humano, pois não contribuem muito para o entendimento da sua existência e nem para a formação de alguns valores fundamentais para a preservação da sociedade. Neste sentido, há uma distinção entre os diversos tipos de sons e a fala dentro da linguagem, pois toda a linguagem tem o propósito de expressar algo ou uma ideia com alguma intenção.

Esse é um conceito que pode ser desenvolvido por meio da significação dialógica, um processo de comunicação que ocorre entre os seres humanos. Nesse processo, é necessário que os interlocutores compartilhem a mesma linguagem e tenham a intenção de transmitir uma informação. Além disso, a significação dialógica pode influenciar na construção da identidade

narrativa dos indivíduos, pois eles se posicionam e se relacionam com os outros por meio das suas histórias de vida.

Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, demonstra que a linguagem não é um fenómeno que pode ser compreendido de uma forma simples e uniforme, porque ela apresenta diferentes elementos que podem variar entre biológicos e sistemas que muitas vezes não estão no mesmo nível (CASSIRER, 1977, p. 56).

A linguagem é um fenómeno complexo e dinâmico, que varia de acordo com o contexto e os interlocutores envolvidos na comunicação. Por isso, existem diversas situações que podem gerar ruído ou dificuldades na transmissão e na compreensão das mensagens. Um dos fatores que pode influenciar negativamente a comunicação é o desconhecimento da língua utilizada entre os interlocutores, pois cada língua tem suas especificidades e regras.

Além disso, existem outras formas de linguagem que não se baseiam apenas em palavras, mas também em gestos, expressões, símbolos e emoções. Por exemplo, a linguagem das emoções é uma forma de comunicar sentimentos e emoções por meio de sinais não verbais, como o tom de voz, o olhar, a postura corporal e as expressões faciais. A linguagem teórica ou proposicional é uma forma de comunicar ideias ou argumentos por meio de proposições lógicas, que podem ser verdadeiras ou falsas. A linguagem formal ou pura matemática é uma forma de comunicar conceitos ou relações matemáticas por meio de símbolos e operações abstratas, que seguem regras rigorosas e precisas.

As linguagens humanas são diversas e expressam diferentes modos de interpretar a realidade. Não há uma linguagem superior ou ideal, mas sim formas adequadas para cada contexto e finalidade. A realidade simbólica é construída pela cultura de cada sociedade, que manifesta os seus valores, crenças e sentimentos por meio de diversas formas de arte e comunicação.

A linguagem dentro da sociedade é um meio de circulação e de interpretação da realidade e que diferentes sociedades usam para construção dos seus valores e mitos fundadores. Neste caso, é difícil pensar uma sociedade sem linguagem, porque todas as sociedades, independente das suas evoluções, demonstraram sinais de organização e de diferentes formas de cultura.

Essa ideia pode se confirmada também em Ernst Cassirer na sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, que afirma que não importa o lugar e o tempo

em que o ser humana possa viver e, qualquer que seja o seu modo de vida, ele é um fragmento que se desprendeu de toda uma raça, onde a linguagem vai preservar esse eterno vínculo que governa todo o seu destino e a história do mundo (CASSIRER, 2001, p. 142).

Esse fragmento pertence a uma comunidade que preserva sua identidade cultural, independentemente do lugar onde se estabelece. Isso ficou evidente na história das grandes navegações e da escravidão no Atlântico, quando muitos africanos foram arrancados de suas terras e vendidos como mercadorias em diferentes regiões. Apesar da violência e da opressão, eles conseguiram manter algumas de suas tradições e criar novos elementos culturais a partir das suas experiências, como os variados estilos musicais e as manifestações religiosas com raízes nos seus ancestrais.

Quando Achille Mbembe aborda sobre a questão da linguagem na sua obra *Crítica da Razão Negra*, questiona-se mais no sentido da "construção" do negro pelo ocidente por meio da linguagem, desde a forma que foi preso na sua descrição como selvagem, foi reduzido num simples corpo, um ser vivo que destaca a sua pele ou a sua cor, transformado em ficção de cariz biológico, neste sentido, o mundo euro-americano fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura que corresponde a uma loucura codificada (MBEMBE, 2014, p. 11).

Essa transformação trouxe consequências negativas, principalmente quando se pensa nos seres humanos que possuem a cor da pele escura, deu-se a ideia de que faziam parte de um estado inicial da evolução humana e que eles estariam sempre atrasados e que a "civilização" seria benéfica para a sua evolução como seres humanos e que a escravatura apenas seria um modelo de trabalho para aproveitar-se das suas forças e resistências.

As influências negativas desses pensamentos nas sociedades modernas ainda estão presentes como formas de justificação de pensamentos racistas e xenófobos, pode-se notar como a linguagem pode moldar por completo a relação entre as pessoas dentro das sociedades por causa de uma narração errada sobre a vida dos outros que apresentam características que se diferenciam dos padrões sociais estabelecidos.

A linguagem, por ser um dos meios que os seres humanos usam para as interações sociais, pode sofrer diferentes influências na interpretação da realidade simbólica, não apenas na forma de se expressar sobre as coisas, mas também de criação de significados e alargamento da realidade por meio do mitos e mundos fantasmagóricos.

Quando penso sobre como a expressão de um sentido, como na construção do “negro”, e como as coisas nele associadas são apenas cheias de negatividade, percebo uma forma de desumanização geral. Nesse sentido, procura-se uma nova escrita de si, por meio de uma liberdade que dá voz aos seus protagonistas, não apenas em função do permissível de uma outra sociedade, que pode ser ocidental ou outra, mas em função da sua própria identidade e história.

As desconstruções de significados preconceituosos dentro das sociedades são necessárias para uma melhor harmonia social entre os diferentes povos e pessoas que fazem parte dela, não existe uma única forma de ser, todas as outras podem ser consideradas válidas desde que respeitam a liberdade e a integridade do outro.

As manifestações culturais dos povos são expressões de suas identidades, valores e visões de mundo. Para compreender o sentido dessas manifestações, é preciso respeitar a diversidade e buscar traduzir os significados que elas carregam, sem ignorar ou desvalorizar o outro por ter uma perspetiva diferente. A cultura não é algo estático, mas sim dinâmico e histórico, que se constrói e se transforma ao longo do tempo. Portanto, os padrões sociais que existem em cada contexto também são frutos de processos históricos e podem ser questionados, criticados ou desconstruídos por diferentes motivos. As sociedades evoluem junto com as tradições, mas também podem criar novas formas de expressão cultural.

Os seres humanos, por serem animais racionais e simbólicos, buscam compreender a realidade ao longo de sua existência. Essa busca não se encerra com uma única expressão ou significado, pois podemos observar nas sociedades as diversas formas simbólicas que coexistem e que se transformam ao longo do tempo. Por meio da criação de artes, leis, valores e outras manifestações culturais, os seres humanos expressam e comunicam os seus modos de ver e viver o mundo, tanto em âmbito local quanto global, especialmente com o advento da internet e da globalização.

A linguagem é uma das formas simbólicas que o ser humano utiliza para interpretar e se comunicar com a realidade. Ela não se restringe a um único modo de expressão, mas abrange diversas modalidades, como a metáfora, o mito, a arte, entre outras. A linguagem permite ao ser humano criar e compartilhar conceitos, que nem sempre correspondem de forma literal aos objetos ou fenómenos que representam. Por isso, a linguagem é uma atividade criativa e interpretativa, que exige o uso da razão e da imaginação. O ser humano é, portanto, um animal de linguagem, que depende dela para construir e participar da sociedade.

### 1.3 – A Linguagem como Instrumento de Valorização da Diferença

Durante a Era dos Descobrimentos, o ser humano avançou na exploração do desconhecido, ao buscar novos horizontes e estabeleceu novos contactos com diferentes povos e culturas. Ao longo desse período, a diversidade cultural encontrada em África, no Novo Mundo (América), na Oceânia e na Ásia revelou a grandeza e a diferença entre as civilizações e mostrou que não havia uma única realidade cultural no mundo.

As diferentes formas de expressão cultural de cada povo, que se originaram a partir das suas formas de compreender e representar a realidade, deram origem a diversas visões de mundo. No entanto, essas visões foram muitas vezes desrespeitadas pela cobiça dos navegadores, que priorizavam a exploração das riquezas em detrimento do reconhecimento dos saberes dessas sociedades. Essas sociedades foram rotuladas como primitivas e os seus habitantes, como selvagens.

A linguagem que se desenvolveu nesse período expressava uma relação de dominação e de imposição cultural, na qual um lado se arrogava o direito de ensinar, mesmo que à força, e o outro era obrigado a aprender para se integrar nas sociedades consideradas civilizadas e na religião cristã. As formas de pensar e de se comunicar dos povos nativos eram ignoradas pelos colonizadores, que exigiam que eles renunciassem à sua própria identidade e adotassem uma nova para pertencerem ao conjunto civilizado.

Os discursos linguísticos sobre os outros dentro das sociedades na Era dos descobrimentos foram construídos para negar a racionalidade a todos os seres humanos que não se enquadravam nos padrões ocidentais. Nesse sentido, a linguagem servia para definir os outros como inferiores, irracionais e sem alma, e que precisavam ser civilizados e evangelizados para se tornarem humanos de verdade e terem salvação. Essa lógica etnocêntrica e colonialista ignorava a diversidade e a riqueza das outras culturas, e justificava a exploração e a violência contra os povos colonizados.

A partir desse pensamento, a forma como os humanos desses territórios se relacionavam entre si e consigo mesmos foi profundamente alterada. A ideia fixa de que eles não eram humanos racionais, mas apenas selvagens sem história e que as suas expressões simbólicas pertenciam à pré-história da humanidade, gerou um abismo entre os seres humanos. Foram muitos séculos de afirmação de superioridade racial, e ainda hoje, no século XXI, há pessoas que acreditam nessa ideia ultrapassada.

Um aspeto importante da abertura da humanidade à civilização é o reconhecimento da racionalidade de todos os seres humanos. No entanto, essa não é a única característica que define a nossa espécie. Ernst Cassirer, na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, propõe que também consideremos o simbólico como um elemento essencial da nossa condição humana. Assim, não podemos reduzir os seres humanos às suas criações racionais, nem desprezar as outras dimensões que compõem a sua humanidade, como as emoções, os instintos e as paixões. Essas características também influenciam as nossas formas de interpretar a realidade (CASSIRER, 1977, p. 51; 1944, p. 44).

As formas simbólicas são elementos constitutivos de qualquer sociedade, pois expressam as diversas dimensões da vida coletiva, tais como a cultura, os valores, as normas, as linguagens, as artes, os costumes. As sociedades encontradas ao longo dos processos de colonização tinham suas próprias formas simbólicas, que revelavam as suas conceções de mundo. A negação dessas formas pelos colonizadores fez com que muitas delas fossem apagadas ou substituídas, impondo uma única narrativa sobre a história e a identidade desses povos.

No pensamento de Achille Mbembe no seu artigo "As Formas Africanas de Auto-inscrição", afirma que o mundo ocidental construiu as ideias sobre os outros da seguinte maneira: Primeiramente a construção do pensamento sobre o outro era consumado pelo julgamento moral que procurava compreender o mundo do nativo através das suas tradições e que essas não poderiam ser inseridos na conceção ocidental de cultura. Na outra parte, com essas ideias chegaram à conclusão de que o outro-não europeu não poderia ter uma experiência de convivência dentro de uma sociedade civil (MBEMBE, 2001a, p. 179).

A cultura de um povo é dinâmica e diversa, pois não há um modelo único e universal de expressão cultural que deva ser seguido por todos. Às vezes, pode-se pensar que o ocidente impõe as suas normas e valores como se fossem os únicos válidos e aceitáveis, mas essa é uma visão eurocêntrica que ignora a riqueza e a pluralidade das outras culturas. Deve-se respeitar e valorizar as diferenças culturais, pois elas são fontes de aprendizado e enriquecimento humano.

É neste sentido que a ideia sobre apresentar o ser humano como um animal racional e simbólico corresponde uma abertura universal, porque na ideia de Ernst Cassirer, o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e neste sentido, todo o progresso da cultura humana é baseado nessas condições (CASSIRER, 1977, p. 53).

Num contexto em que exista apenas uma linguagem ocidental dominante, ela exclui os outros que não pertencem a esses meios e provoca um crescente afastamento da interpretação da realidade feita por diferentes povos e culturas. Ao considerar a linguagem como uma forma de relação social, é preciso ter uma compreensão mais ampla sobre as implicações das traduções e buscar entender o que os outros pensam sobre a realidade e sobre a construção dos seus valores sociais, que podem ser distintos.

Compreendo que as línguas são formas de expressão que cada grupo linguístico adota para comunicar as suas ideias. Existem diferentes tipos de linguagem, como a oral, a escrita, a digital ou a combinação dessas modalidades. Cada uma delas tem suas características e funções específicas, ao depender do contexto e do objetivo da comunicação.

A tradução é um fenómeno que permite a compreensão de ideias expressas em diferentes línguas e a aproximação de realidades distintas. Segundo Jena-René Ladmiral, no seu livro *Tradução – Teoremas para a Tradução*, trata-se de uma forma de mediação linguística que possibilita a transmissão de informações entre falantes de línguas diversas. Nesse processo, uma mensagem é transmitida de uma língua de partida, ou língua-fonte, para uma língua de chegada, também chamada de língua-alvo (LADMIRAL, 1979, p. 15).

Para Octavio Paz no seu livro *Televisión: Cultura y Diversidad. Hombres en su siglo y Otros Ensayos*, argumenta que a sociedade se constitui, se identifica e se diferencia de outras sociedades por meio dos seus nomes. Atenas, Tenochtitlán e Babilónia são exemplos de sociedades que se nomearam. Da mesma forma, cada indivíduo da sociedade recebe um nome próprio. A sociedade e seus membros, assim, participam do universo dos nomes, do mundo dos signos. Dessa forma, pode-se dizer que a sociedade é uma linguagem. A cultura de uma sociedade é quase incompreensível se não se conhece os significados de sua linguagem (PAZ, 1990, p. 10).

Os seres humanos, por serem dotados de linguagem, não podem ser reduzidos à razão instrumental e à transformação da natureza em função de seus interesses. O cuidado com a natureza é parte integrante da sua sobrevivência e do bem-estar coletivo. As diferentes formas de cuidar da natureza foram negligenciadas por falta de interesse em aprender com os povos nativos, tanto na África quanto nas Américas.

Segundo as ideias de Octavio Paz sobre a tradução, o diálogo entre as culturas nacionais é a condição para a civilização futura. Caso contrário, a civilização estaria ameaçada pela uniformização cultural, que seria como uma máscara da morte sobre os rostos humanos. Para

evitar esse cenário, é preciso valorizar a pluralidade e a diversidade de ideias e culturas, que enriquecem a vida nas sociedades (PAZ, 1990, p. 80).

A diversidade cultural é um aspeto positivo das sociedades, pois revela uma pluralidade de ideias e uma tolerância em relação ao diferente. Essa perspetiva baseia-se na conceção de que o ser humano é um animal racional e simbólico, conforme defendido por Ernst Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. No entanto, esse ser humano que Cassirer aborda é o universal, que não se define pela sua localização geográfica, cor, raça ou origem social e que não está sujeito às diferentes interpretações que foram construídas ao longo da história e na Era dos Descobrimentos.

No sentido da universalidade da ideia de ser humano, Cassirer demonstra que ele transcende um universo puramente físico e que habita também um universo simbólico. Nesse universo, a linguagem, o mito, a arte e a religião são formas de expressão e interpretação da realidade, que se constroem a partir das diversas redes de conexões simbólicas que o ser humano estabelece por meio da sua experiência. Por isso, todo o progresso humano em pensamento e ação está inserido nessas redes de conexões e se fortalece com o passar do tempo (CASSIRER, 1977, p. 50; 1944, p. 43).

As construções culturais dos seres humanos dentro das sociedades podem apresentar diversos elementos que manifestam as intenções dos valores que se pretendem transmitir, pois a interpretação da realidade oferece ao ser humano uma infinidade de possibilidades.

Segundo a linguagem de Cassirer, o ser humano não pode confrontar-se com a realidade de forma imediata, pois não a vê diretamente, mas sim mediada pelas suas atividades simbólicas. Nesse sentido, em vez de lidar com as coisas em si, ele está de alguma forma a dialogar consigo mesmo (CASSIRER, 1977, p. 50; 1944, p. 43).

A realidade pode apresentar recuos devido à forma como os seres humanos se relacionam com ela por meio de suas interpretações, que podem variar conforme certas influências. Assim, dificilmente se entra em contato com a realidade sem nenhum pré-conhecimento. O diálogo que o ser humano estabelece consigo mesmo é uma das formas que ele tem para construir a sua identidade e descobrir quem ele realmente é, além da racionalidade e dos simbolismos que se manifestam na realidade.

Segundo a ideia de Cassirer, o ser humano está inserido em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que lhe permitem ver ou conhecer algo apenas por

meio desses recursos artificiais, tanto na esfera teórica quanto na prática. Isso significa que o ser humano não vive apenas em um mundo de factos que se mostram como são, mas também em um mundo de emoções imaginárias, esperanças e temores, ilusões e desilusões, fantasias e sonhos (CASSIRER, 1977, p. 50; 1944, p. 43).

Essas fantasias e sonhos podem se tornar um problema dentro das sociedades que não respeitam as diferentes formas de expressão cultural e que comprometem a convivência social. Isso resulta em uma dificuldade de compreensão e de reconhecimento da alteridade, ou seja, da existência do outro que se diferencia de mim ou dos padrões sociais impostos, fazendo com que os valores hegemónicos sejam baseados em uma sociedade idealizada, que por muito tempo foi a ocidental.

A falta de tradução revelou a forma como o ocidente via a África e os negros, que, segundo Achille Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra*, eram considerados meros símbolos de uma vida vegetativa e limitada, incapazes de se representar como sujeitos e não figuráveis como objetos. Assim, o ocidente justificou o seu domínio sobre o negro como um ser-outro marcado pelo vazio e pela negatividade, que vivia em constante contato com a morte, a destruição e o perigo, e que representava uma noite inominável na existência do mundo (MBEMBE, 2014, p. 28).

Essa forma de olhar para o outro como se fosse um objeto descartável, que poderia ser eliminado sem qualquer compaixão por ser visto como um animal selvagem e alheio à razão humana, revela como o pensamento racista se constrói ao negar a alteridade e a dignidade do diferente. As diversas expressões culturais e modos de vida não são motivo para a sua desumanização e para a afirmação da ideia de superioridade racial do homem branco sobre as outras etnias. As formas simbólicas criadas por outros povos evidenciavam também as suas capacidades racionais, mas foram ignoradas por falta de tradução e reconhecimento da sua existência.

Ao examinar os problemas das sociedades em relação ao racismo, percebe-se que ele é moldado por uma linguagem que se fundamenta na superioridade de uma raça sobre outra, muitas vezes apoiada em pseudociências que ignoram a semelhança entre todos os seres humanos. Para Achille Mbembe, em seu livro *Crítica da Razão Negra*, quando se aprofunda a questão da raça, revela-se uma situação perversa e geradora de medos e tormentos que afetam o pensamento e a linguagem, podendo provocar diversos sofrimentos e catástrofes (MBEMBE, 2014, p. 25).

As construções racistas que reduzem as pessoas a objetos e selvagens causam diversos tipos de sofrimento, pois negam a humanidade e a dignidade dos que são discriminados. Essa desumanização facilita a violência e a opressão contra os grupos marginalizados, sem que haja qualquer sentimento de culpa ou responsabilidade por parte dos agressores.

A linguagem é um instrumento poderoso que pode influenciar as ações e as ideias das pessoas. Ao longo da história, vários grupos sociais usaram a linguagem para promover os seus interesses e justificar a sua violência. Alguns exemplos trágicos disso são o antissemitismo e o racismo, que levaram ao extermínio de milhões de judeus na Europa durante o Holocausto, à escravidão e à discriminação de negros em África e nas Américas, e ao conflito étnico entre *hutus* e *tutsis* no Ruanda, que resultou em um genocídio. Esses casos mostram como o discurso pode criar divisões e hierarquias entre os seres humanos, negando a sua dignidade e os seus direitos.

Segundo Mbembe (2014, p. 26), a construção das ideias de raça nas sociedades de linguagem implica uma visão do outro como objeto, não como semelhante. O outro é percebido como portador de características que podem ser interpretadas como ameaça e o racista sente a necessidade de se proteger e se livrar dessa ameaça. Assim, algumas ações violentas são motivadas pelo desejo de destruir o outro ou pelo medo de perder o controle sobre ele.

À medida que se criam essas ideias de destruição do outro por não ser semelhante por causa de algumas características físicas, ignora-se a conceção universal dos seres humanos que são animais racionais e simbólicos, e que não existe um *"tribunal da verdade"* que seleciona os humanos e os divide conforme a sua participação no campo da racionalidade e do simbólico. Embora no início as ideias universais fossem baseadas apenas no que o ocidente produzia e que funcionava como uma espécie de *"tribunal",* e que na definição de Homem, apenas estivesse o homem branco.

Essas ideias, que excluem as pessoas de peles pretas da conceção do outro no pensamento colonial, foram criticadas por muitos pensadores. Entre eles, destacam-se Achille Mbembe, no seu livro *Crítica da Razão Negra*, e Jacques Rabemananjara, no seu artigo "L'Europe et Nous", de 1956. Manuela Ribeiro Sanches analisa o artigo de Rabemananjara no seu texto "Teorias Itinerantes antes do Pós-Colonial. Lugares, Tempos, Afiliações". Segundo Sanches, Rabemananjara contesta a ideia de que as culturas apenas teriam valor se tivessem se desenvolvido na bacia mediterrânica. Ele afirma que o espírito greco-latino e o espírito de aventura ou de empreendimento anglo-saxónico eram considerados como os únicos critérios para definir a Civilização, o modelo único do ideal humano (SANCHES, 2012, p. 21).

Quando se adota uma perspetiva eurocêntrica do mundo, tende-se a valorizar apenas as produções culturais e científicas dos colonizadores, desconsidera-se a história e as contribuições das outras civilizações que também desenvolveram conhecimentos e inovações em diversas áreas. O mundo oriental, por exemplo, abriga civilizações milenares que muitas vezes foram ignoradas ou negligenciadas pelo ocidente, seja por falta de tradução ou por preconceito. Além disso, os colonizadores impuseram o seu domínio sobre outros continentes, como a África e a América, ao usar a justificativa do liberalismo e da exploração económica, sem respeitar os direitos e as culturas dos povos originários dessas terras.

O conceito de progresso foi usado para classificar as diferentes sociedades, mas sempre tendo como referência a realidade ocidental. Assim, todas as que não se encaixassem nos mesmos critérios poderiam ser eliminadas ou dominadas para a instalação de uma civilização superior. Por essa lógica, a única "Civilização" válida era a europeia e as demais deveriam copiar os seus valores e renunciar às suas próprias culturas e identidades.

No seu artigo "Teorias Itinerantes antes do Pós-Colonial. Lugares, Tempos, Afiliações", Manuela Ribeiro Sanches analisa o texto de Rabemananjara como uma forma de crítica à visão parcial e hegemónica que o ocidente adotou para interpretar o mundo. Segundo Sanches, Rabemananjara denuncia que o ocidente não deu voz nem reconhecimento aos outros povos, que foram silenciados e subalternizados por causa da sua cor de pele e da sua localização geográfica. Assim, reivindica-se o direito de contar as suas próprias histórias e de participar do debate sobre os assuntos que lhe dizem respeito (SANCHES, 2012, p. 21-22).

A história de um povo pode ser distorcida quando apenas um lado tem a oportunidade de narrá-la, pois ele pode omitir ou alterar factos que não lhe favorecem. Assim, as versões que contestam essa narrativa podem ser desqualificadas ou silenciadas, especialmente com o passar do tempo, quando a linguagem dominante é a do invasor. Essa situação prejudica a memória e a identidade de um povo que teve sua história manipulada.

O lado errado da história refere-se à exclusão e à desumanização do outro, baseadas na ideia de que ele não se enquadra nos padrões da civilização europeia e, principalmente, de que ele possui uma cor de pele associada a uma suposta raça inferior. Essa ideia serviu para transformar esses povos em mercadorias, legitimando o racismo e a escravidão que sofreram ao longo da história.

Por isso, quando se reflete sobre o que significa ser negro, é preciso considerar a complexidade dessa palavra, que tem vários sentidos nas sociedades e que foi construída

historicamente e por meio da linguagem. Mbembe, em seu livro *Crítica da Razão Negra*, observa que o termo "negro" remete a algo que tem uma espessura e uma densidade própria. No entanto, as coisas que foram associadas a esse nome pela linguagem sempre se basearam na negatividade e, ao desconstruir essas ideias, podem surgir certos ressentimentos, pois há palavras que machucam e ferem certas sensibilidades ao serem ditas (MBEMBE, 2014, p. 255-256).

As sociedades precisam refletir sobre as linguagens adequadas para descrever os diversos grupos sociais, ao evitar-se termos que possam expressar preconceitos e gerar discriminações. A linguagem também pode ser um instrumento para a valorização das diferenças no processo de tradução, ao reconhecer que todos os seres humanos contribuem de maneiras distintas para a harmonia social e global, com suas variadas manifestações culturais e identitárias.

Algumas identidades são impostas por outros grupos, como ocorreu com os negros, que receberam esse nome dos ocidentais. Para Achille Mbembe, essa é uma herança da posição inferior e de coisificação que os negros ocupavam no mundo. Muitas pessoas ainda carregam essa marca por causa das suas origens, mas isso deve ser desconstruído, pois faz parte de um processo de falsificação. Os ocidentais viam os negros como aqueles que não podiam olhar para o outro de igual para igual e que estavam presos numa porta que nunca se abriria (MBEMBE, 2014, p. 256). Mas essa porta é uma ilusão e quando se aceita essa realidade, muitas pessoas deixam de procurar razões externas para suas existências e passam a construir as suas identidades sem depender da aprovação ou reconhecimento de outra pessoa ou civilização.

Essa forma de pensar numa libertação de mentalidade que deve partir do sujeito e não apenas do outro, mostra como a dependência da construção das identidades por meio das influências de um determinado grupo ou civilização pode causar falsas identidades, por causa de uma narrativa cheia de invenções fantasmagóricas que não correspondem às realidades individuais ou de um determinado povo.

A libertação de mentalidade é sempre um processo longo, pois depende do tempo de doutrinação que as pessoas sofreram para negarem a sua própria identidade. Muitas vezes, elas foram tratadas como não humanas ou simplesmente selvagens, e isso afetou a sua autoestima e a sua valorização cultural. Para mudar essa situação, é preciso que elas deixem de apenas imitar os seus colonizadores e comecem a pensar de forma original, ao reconhecer que as suas manifestações têm o mesmo valor histórico que as de outros povos.

Concordo com a ideia de que Frantz Fanon, expressa no seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Fanon mostra que o negro teve de se adaptar a dois sistemas de referências distintos e

em conflito. Assim, as suas convenções metafísicas e pontos de referência foram completamente destruídos, sob o pretexto de que eles eram incompatíveis com uma civilização que os dominava. Dessa forma, o negro foi forçado a aceitar uma nova forma de ver o mundo, imposta pelo colonizador (FANON, 2008, p. 104).

Ao negarem as suas visões do mundo, a única saída foi aceitarem tudo que vinha de fora, num processo de sua própria exclusão e negação de si, que seriam apenas uma imitação dos brancos, mas que nunca seriam semelhantes em nada, apenas uma cópia onde a originalidade é duvidosa por construírem a ideia do outro com falsidade.

A cor da pele dos seres humanos é uma característica física que não interfere na sua capacidade de raciocinar e de se relacionar com os outros. A humanidade é uma condição que transcende as diferenças superficiais e que nos une como espécie. Os níveis de desenvolvimento social, por sua vez, são resultado das formas de organização política, económica e social que cada sociedade adota para promover o seu bem-estar e que podem transformar um ambiente árido num espaço habitável e com boas condições de convivência.

As transformações sociais acontecem pela materialização de algumas ideias e podem partir de um certo mito dentro dessas sociedades, o que no pensamento de Cassirer no seu livro *O Mito do Estado*, demonstra que o mito não se basta em estar distante de uma realidade empírica e que pode estar muitas vezes em contradição com a própria realidade, porque essa forma de interpretar o mundo, não corresponde a uma forma científica, mas fantasmagórica (CASSIRER, 2003, p. 66).

Por isso, Cassirer, afirma que até o mito pode apresentar um certo aspeto objetivo e que possui uma função definida, por isso o simbolismo da linguagem muitas vezes conduz a uma objetivação das impressões sensórias, onde isso pode levar a uma objetivação de sentimentos (CASSIRER, 2003, p. 66).

As afirmações sobre as formações das ideias de Estado Nação baseiam-se em objetivos de constituir as suas identidades, que se formam a partir de mitos compartilhados sobre uma história, uma língua, uma pátria e, muitas vezes, uma religião. Esses mitos materializam-se em realidades que não servem apenas como formas de explicar os acontecimentos, mas como formas de identificar coletivamente uma nação/pátria, no sentido narrativo. Essas realidades são, portanto, expressões do mito na construção das identidades nacionais.

Para que se possa compreender a função da linguagem como um instrumento de valorização da diferença, é necessário a aceitação das variedades e infinitas possibilidades que os seres humanos têm nas construções das suas realidades.

Cassirer com base nas ideias de Humboldt, no seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem,* afirma que na medida que cada ser humano fala a sua própria língua, ele usa da sua liberdade e adquire a consciência de uma união espiritual interior, por isso, a linguagem tem a função de intermediador entre a natureza infinita e a finita e depois entre um indivíduo e outro, ao mesmo tempo ela torna a união numa possibilidade real (CASSIRER, 2001, p. 141).

Uma forma de ampliar a liberdade pessoal é por meio do uso da linguagem, que permite expressar e compreender diferentes perspetivas sobre o mundo. Nesse sentido, o diálogo com o outro torna-se uma ferramenta de aprendizagem e de reconhecimento mútuo, onde cada um pode contribuir para a construção de uma narrativa coletiva e diversa. Assim, aceitar o diferente é aceitar a realidade tal como ela se apresenta e procurar uma convivência harmoniosa na sociedade.

Em sua obra *The Language Animal: The Full Shape Of The Human Linguistic Capacity*, Charles Taylor desenvolve uma perspetiva sobre a linguagem que se aproxima daquela de Ernst Cassirer, ao afirmar que a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também uma ferramenta de criação, transformação e rutura de vínculos sociais (TAYLOR, 2016, p. 480). Assim, ele reconhece a diversidade e a complexidade das funções que o ser humano pode exercer com a linguagem.

Segundo Taylor, a linguagem é uma ferramenta poderosa para criar novos espaços de sentido humano, pois permite o surgimento de novas expressões que podem originar contextos específicos de pessoas ou grupos e depois se difundir nas sociedades. Ele alerta para a importância de reconhecer as metáforas que expressam outras realidades, que podem estar presentes nas obras de arte mesmo quando elas inovam nas suas formas (TAYLOR, 2016, p. 481).

Uma das justificativas encontradas aqui para tratar da linguagem, no pensamento de Cassirer, é a sua afirmação de que ela representa um sinal visível e a prova mais segura de que o ser humano não possui uma individualidade separada, onde o "*Eu e Tu",* apenas conceitos que se interligam mutuamente, mas que podem revelar-se idênticos (CASSIRER, 2001, p. 142).

O conceito de ser humano é universal, pois todos somos iguais na nossa racionalidade e simbolismo. Isso significa que o *"eu"* e o *"tu"* são animais racionais e simbólicos, que compartilham uma essência comum. No entanto, isso não exclui a existência de uma individualidade, que se manifesta na forma como cada um se constrói e se compreende a si mesmo e ao seu entorno. A identidade de cada ser humano é única e depende da sua narrativa pessoal, que expressa a sua singularidade.

Nessa ideia, também considero o problema da nação como uma forma "espiritual" de identidade humana, baseada numa língua específica. Cassirer afirma que, independentemente da sua origem ou cultura, o indivíduo é sempre um fragmento da sua raça e que a linguagem revela e mantém esse vínculo eterno que determina os destinos individuais e da história mundial (CASSIRER, 2001, p. 142).

No artigo "On Language Rights", Eerik Lagerspetz defende que o domínio da língua usada numa comunidade democrática *"polis"* é essencial para que o ser humano possa participar ativamente das discussões e das atividades culturais que envolvem os problemas dessa comunidade. Além disso, o contato com uma língua estrangeira amplia a consciência do ser humano sobre a diversidade linguística e cultural do mundo (LAGERSPETZ, 1998, p. 183).

Neste sentido, é preciso que o ser humano compreenda que há uma condição prévia para a sua plena autodeterminação individual e para a sua cidadania, que consiste na sua habilidade de se expressar por meio de uma das formas de linguagem, ou seja, a habilidade de falar uma das línguas principais da sociedade em que vive.

Para Lagerspetz, a capacidade de comunicar com os outros é fundamental para o ser humano expressar os seus interesses, escolhas, bens ou outros objetivos. Nesse sentido, ele defende que aprender uma determinada língua local é uma questão de direitos e não apenas de convivência (LAGERSPETZ, 1998, p. 183).

Por isso que compreendo que a humanidade é um conceito que se refere à natureza comum de todos os seres humanos, independentemente de sua origem. Esse conceito implica que podemos reconhecer e nos identificar com todos os indivíduos que nos são próximos, mesmo que pertençam a culturas diferentes. No entanto, esse tipo de humanismo mais universal não foi adotado durante as grandes navegações e as colonizações e ainda enfrenta resistência em muitas sociedades atuais. Nessas sociedades, há uma dificuldade de se pensar na igualdade entre os povos e exige-se apenas o respeito pelas diferenças.

## CAPÍTULO II – A IDENTIDADE NARRATIVA COMO PROJETO DE VIDA

### 2.1 – A Construção da Identidade Através da Narrativa na História e na Realidade Simbólica

O pensamento de Ernst Cassirer, expresso na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, parte da ideia de que o ser humano é um animal racional e simbólico (CASSIRER, 1977, p. 49-51). Isso significa que a identidade humana não é dada a priori, mas é construída a partir da experiência de vida, da interação com os demais seres humanos e seres existentes, da interpretação da realidade e da elaboração de valores. Esses elementos são dinâmicos e mutáveis, pois dependem das formas simbólicas que o ser humano cria e transforma ao longo da história. Portanto, não há nada imutável na análise da realidade simbólica.

No livro *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Stuart Hall analisa como as noções de identidade se transformaram ao longo da história. Ele identifica três conceções principais de identidade: a do sujeito iluminista, que se baseia na ideia de um indivíduo racional e autónomo; a do sujeito sociológico, que se fundamenta na relação entre o indivíduo e a sociedade; e a do sujeito pós-moderno, que se caracteriza pela fluidez e pluralidade das identidades num mundo globalizado e multicultural (HALL, 2015, p. 10).

Para Hall, o sujeito do iluminismo concebia-se como um indivíduo racional, consciente e autónomo, cujo núcleo interior era formado desde o nascimento e permanecia essencialmente o mesmo ao longo da vida - contínuo ou idêntico a si mesmo. Esse sujeito contrapõe-se ao sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade fixa ou estável, mas que se está sempre a transformar em relação às diferentes formas culturais que o interpelam (HALL, 2015, p. 10).

Uma das características do iluminismo foi a valorização da razão como fonte de conhecimento e de identidade. Os iluministas defendiam que cada pessoa tinha uma individualidade racional e crítica, que a distinguia dos demais. Entre os principais representantes dessa corrente filosófica estavam Voltaire, Rousseau, Montesquieu e Locke. Para eles, o ser humano tinha uma natureza inalterável e singular, que o tornava livre e independente.

Na conceção sociológica clássica, Hall declara que a identidade é construída na interação entre o indivíduo e a sociedade. O indivíduo possui um núcleo ou essência interior que é o seu

*eu* real, mas esse é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem (HALL, 2015, p. 11).

Segundo Hall, no pensamento sociológico clássico, a identidade era entendida como um resultado da socialização, isto é, do processo em que o indivíduo assimila e incorpora as normas, os valores e os papéis sociais que lhe são designados. Nesse sentido, a identidade era considerada uma essência estável e coerente que derivava da inserção do indivíduo na sociedade. Essa conceção era defendida por alguns dos pensadores e fundadores da sociologia, como: Émile Durkheim, Max Weber e Georg Simmel[76].

Por fim, para Hall, o sujeito pós-moderno não possui uma identidade estável, essencial ou permanente, mas sim uma identidade dinâmica e histórica, que se forma e se transforma continuamente em diálogo com as representações e interpelações culturais que o cercam. As identidades assumidas pelo sujeito em diferentes momentos não são unificadas em torno de um *"eu"* coerente, mas sim plurais e contraditórias (HALL, 2015, p. 12).

Assim, o sujeito pós-moderno é aquele que vive numa época de crise das identidades tradicionais, que eram baseadas em categorias fixas e essenciais, como classe, género, raça, nacionalidade, religião, etc. O sujeito pós-moderno é confrontado com a diversidade, a pluralidade e a hibridização das culturas, que desafiam as fronteiras e as hierarquias estabelecidas. O sujeito pós-moderno é também influenciado pelas transformações tecnológicas, económicas e políticas que ocorrem no mundo globalizado, que aceleram os processos de mudança e instabilidade.

A identidade pessoal é uma construção que o ser humano realiza ao longo da sua vida, a partir da interpretação dos significados simbólicos que se apresentam na sua realidade. O ser humano pode desenvolver uma identidade narrativa e simbólica, que não é estática, mas que se modifica conforme sua trajetória histórica.

[76] Um dos artigos que aprofunda a ideia antropológica de Georg Simmel é de Adriana Veríssimo Serrão intitulado "Condição Humana e Individualidade em Georg Simmel" de 2013**.** Neste artigo, Adriana Serrão analisa o pensamento antropológico de Georg Simmel, um dos principais filósofos da modernidade, que se dedicou ao estudo das formas da vida social e da cultura. Ela destaca a dualidade que caracteriza a condição humana segundo Simmel: por um lado, o homem é criador e produto das formas objetivas do mundo, como as instituições, as normas, as artes, etc.; por outro lado, o homem é um indivíduo que busca afirmar a sua singularidade e liberdade frente às formas que o condicionam e o alienam. Explorou dois aspetos privilegiados da individualidade humana na obra de Simmel: a estética do rosto, que expressa a personalidade e a relação com o outro; e a ética da lei individual, que fundamenta a autonomia e a responsabilidade moral. Simmel oferece uma visão complexa e dinâmica do homem, que não se reduz a uma essência ou a uma categoria, mas que se manifesta em múltiplas formas e relações.

Charles Taylor, no seu livro *Multiculturalismo*, demonstra que a identidade é a forma como uma pessoa se define a partir das suas características essenciais e que a distinguem como um ser humano único (TAYLOR, 1998, p. 45). A identidade não é algo fixo e imutável, mas sim um processo dinâmico e dialógico que se constrói na interação com os outros e com as diferentes culturas e realidades.

A identidade é um conceito que se refere à forma como uma pessoa se define e se reconhece em relação aos outros e ao mundo. Esse conceito é essencial para compreender a identidade simbólica, que é um aspeto da identidade narrativa. A identidade narrativa representa a forma como uma pessoa constrói e narra a sua história de vida, ao buscar dar sentido e coerência às suas experiências e escolhas. A identidade simbólica, por sua vez, diz respeito aos símbolos que uma pessoa utiliza para expressar e comunicar a sua identidade narrativa, tais como gestos, objetos, imagens, linguagens, etc. A identidade simbólica é influenciada por diversos fatores, como a cultura, a memória, o contexto social e as relações interpessoais.

Denys Cuche, no livro, *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, declara que não existe a possibilidade de uma identidade por si e nem unicamente para si, porque a identidade implica a existência de uma outra, portanto, a identidade e alteridade estão intimamente ligadas numa relação dialética. Segundo Cuche (1999, p. 183), a identidade não é algo fixo ou imutável, mas sim o resultado de um processo de identificação que ocorre dentro de uma situação de relação com outros. Nesse processo, a pessoa se reconhece como parte de um grupo, mas também se diferencia dele, pois a identidade é sempre relativa e depende do contexto.

A identidade narrativa de uma pessoa é formada por diversas influências que ela recebe ao longo da vida. No entanto, nem todas essas influências têm o mesmo peso ou significado para o seu desenvolvimento. Algumas relações sociais podem ser mais profundas e marcantes, enquanto outras podem ser mais superficiais e passageiras. Além disso, uma pessoa pode se identificar com princípios ou valores de outras pessoas que nunca conheceu pessoalmente, mas que teve contato por meio de filmes, músicas, livros ou outras formas de expressão. Essas pessoas podem ter um papel importante na sua narrativa, mesmo sem saber.

Um dos pensamentos que transparece melhor esse problema da narrativa é a de Ernst Cassirer na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, que demonstra que o mundo humano não se apresenta como uma entidade separada e nem uma realidade que apenas depende de si mesma, porque o ser humano vive nesse

meio físico, e exerce diversas influências sobre o mundo e deixa as suas marcas em todas as formas de existência e não existência (CASSIRER, 1977, p. 316; 1944, p. 254).

O ser humano relaciona-se com o mundo cultural/artificial usando instrumentos artificiais e símbolos. Esses símbolos possibilitam que ele dê sentido e significado ao mundo concreto, que não é uma realidade pronta, mas construída. Dessa forma, apresenta-se como um agente que cria o mundo (dá sentido) e não é criado por ele, pois a realidade depende de como ele a interpreta, explica, significa e representa.

O ser humano ao estar no mundo representa a sua modificação e da realidade que o rodeia, pois ele procura interpretar a realidade em diferentes maneiras e que podem ser úteis para a sua existência. Não pensando apenas no utilitarismo do mundo e das diferentes formas simbólicas que se criam com as diversas interpretações e que podem variar de sociedade em sociedade.

Para analisar a identidade narrativa em Ernst Cassirer, é fundamental entender como ele concebe a história nas suas obras. Segundo ele, a história é uma dimensão exclusivamente humana, na qual o estudo do passado, presente e futuro revela o sentido da vida do ser humano. (CASSIRER, 1977, p. 300; 1944, p. 241). Compreendo, assim, que a narração é uma atividade humana e que não deve prescindir de uma memória individual ou coletiva.

Para Cassirer, as diversas realidades simbólicas, como a linguagem, a arte e a história, são modos de expressão da cultura humana, que não podem ser reduzidas a uma forma natural ou mecânica. Ao contrário, elas exigem uma interpretação antropomórfica, que reconheça o seu valor e o seu significado específico. No entanto, isso não implica uma limitação ou um impedimento para a busca da verdade objetiva, pois as formas simbólicas também são capazes de produzir conhecimento e compreensão do mundo (CASSIRER, 1977, p. 301; 1944, p. 241).

A história é uma forma de compreender a existência humana no tempo, mas também está sujeita à falibilidade e à questionabilidade da memória. Isso significa que nem tudo o que se conta ou se lembra sobre o passado é verdadeiro ou exato. Algumas memórias podem ser falsas, ou seja, recordações de factos que nunca aconteceram ou que foram distorcidos ao longo do tempo. Essas falsas memórias podem ser geradas de forma espontânea ou induzida por fatores externos, como sugestões, pressões ou influências sociais. No entanto, isso não implica que a história seja uma negação completa da verdade.

Na obra de Manuel Castells, *O poder da identidade*, refere que todas as identidades são construídas socialmente, mas isso depende de vários fatores, como o contexto histórico, cultural,

biológico e geográfico, as instituições e os poderes que atuam sobre elas e as representações e os projetos dos indivíduos e dos grupos. As identidades são processadas a partir dos materiais disponíveis, mas também são influenciadas pela estrutura social e pela visão de tempo/espaço de cada sociedade (CASTELLS, 1999, p. 23).

A história pode recorrer a diferentes fontes e métodos para verificar e confrontar as informações e os relatos sobre o passado, busca aproximar-se o máximo possível da realidade dos acontecimentos. Além disso, a história pode reconhecer e analisar os fatores que afetam a memória humana, como o esquecimento, o bloqueio, o viés e a persistência e entender como eles interferem na construção da identidade pessoal e coletiva. Assim, a história pode ser vista como um estudo crítico e reflexivo da memória humana e das suas implicações para a compreensão do presente e do futuro.

Por isso, Cassirer desenvolve a ideia de que a história não se apresenta como o conhecimento de factos ou acontecimentos externos, mas como uma forma de conhecimento de si mesmo. Conhecer-se não significa buscar fora de si, mas dentro de si, para que o ser humano não se depare apenas com sombras e não obtenha as respostas que necessita. Por esse motivo, é preciso voltar-se repetidamente para si próprio, para recordar e atualizar toda a sua experiência passada (CASSIRER, 1977, p. 301; 1944, p. 242).

Além disso, é preciso compreender-se melhor no presente e projetar-se melhor para o futuro, pois o conhecimento de si mesmo não se limita às experiências passadas, mas abrange também as possibilidades e os desafios do tempo presente e do tempo vindouro.

Recordar o passado é uma forma de conhecer a si mesmo, pois a vida humana requer reflexão. Como seres racionais e simbólicos, construímos a nossa identidade ao longo da existência, ao avaliar as influências que nos afetam ou não. A linguagem permite-nos narrar a nossa história e compreender o nosso lugar no mundo.

Ernst Cassirer na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, afirma que a ideia da história é desenvolvida ao mostrar que o sujeito histórico transcende a sua singularidade e se identifica com a humanidade na sua totalidade. Ele busca compreender a história como uma expressão da natureza humana, mesmo que ela varie de acordo com o tempo e o lugar (CASSIRER, 1977, p. 301; 1944, p. 242).

Ao reconhecer a diversidade das formas de vida humana, o ser humano liberta-se das limitações e preconceitos de uma época ou situação específica. Mas esse alargamento do "*eu"*

não significa a perda da sua identidade, mas sim o seu enriquecimento e aprofundamento. O conhecimento histórico visa ampliar e iluminar o "*eu"* que conhece e sente (CASSIRER, 1977, p. 301; 1944, p. 242).

A diversidade de línguas que expressam a criatividade humana revela a complexidade do mundo espiritual, que se constitui pelas diferentes formas simbólicas de interpretar a realidade. No pensamento de Cassirer, o mundo apenas existe para o ser humano quando ele atribui sentido simbólico à matéria, e é nesse mundo que ele pode agir, comunicar-se, reconhecer-se e orientar-se.

A identidade de cada sociedade é construída ao longo da sua história, a partir dos seus mitos coletivos e dos valores que difunde através da sua visão do mundo. Como o pensamento humano é diverso, há variações na forma de expressar a identidade pessoal dentro da narrativa social.

As sociedades humanas são exemplos de muitas mudanças que podem acontecer ao longo do tempo. A identidade de um povo é formada pela sua história, cultura, língua, religião, valores e tradições. Esses elementos podem-se transformar ou preservar de acordo com as circunstâncias históricas e as relações sociais. A história é uma forma de compreender e interpretar essas mudanças e permanências, quando se busca entender como elas afetam a vida das pessoas e das coletividades. A história também é uma forma de construir a memória de um povo, na valorização das suas lutas, conquistas, desafios e sonhos.

No livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, Cassirer defende que a sociedade se forma a partir dos mitos compartilhados, expressos pela linguagem. A linguagem é o elo que une uma comunidade que tem uma história, uma cultura e uma língua comum. A linguagem também é o instrumento que permite ao ser humano interpretar a realidade do mundo, ao atribuir nomes aos objetos que surgem. A compreensão que temos de algo depende do nome que lhe atribuímos (CASSIRER, 2011, p. 565).

O conhecimento histórico que Cassirer relaciona com o *"eu"*, pode ser pensado pela maneira como ele se manifesta na formação da identidade e que se constrói por meio da linguagem, por serem dois elementos antropomórficos, onde a narrativa se manifesta como a forma de contar as vivências e que podem ser influenciados por outros seres humanos ou criados

por esse fim, que podem estar relacionados com a literatura, diversas artes como cinema[77], o ser humano pode ser influenciado de diversas formas na formação da sua identidade.

Charles Taylor, no seu livro *A Ética da Autenticidade*, aprofunda a análise de como a identidade se transforma ao longo da vida humana, ao se ter em conta os diferentes contextos e desafios que cada pessoa enfrenta. A identidade narrativa não é algo estático ou fixo, mas sim um processo dinâmico e contínuo de construção de sentido a partir das experiências vividas e das expectativas futuras. Nesse sentido, é importante reconhecer que a identidade não se resume a um momento ou a uma fase da vida, mas sim a uma trajetória que abrange o passado, o presente e o futuro e que é influenciada pelas relações sociais, culturais e históricas que cada um estabelece (TAYLOR, 2009, p. 63).

A formação da identidade pessoal[78] depende de como nos relacionamos com a história e a linguagem, que são elementos simbólicos que nos permitem narrar e interpretar a nossa experiência. Taylor e Cassirer estudaram esses elementos de perspetivas diferentes, mas concordaram em reconhecer o seu papel fundamental na construção da cultura e da comunicação humana. As formas simbólicas desenvolvem-se e transformam-se dentro das sociedades, ao expressar os modos de conhecer e de comunicar, que caracterizam o espírito humano.

A linguagem é um dos elementos que se emprega nas análises de diversos factos históricos, busca-se a verdade e confere-se sentido prático aos símbolos dentro da realidade social. Por isso, Ernst Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, manifesta a ideia de que para um facto se torne historicamente relevante, deve ter provocado alguma consequência real na vida pessoal ou social (CASSIRER, 1977, p. 307; 1944, p. 247).

Todos os acontecimentos vivenciados pelo ser humano, influenciam diretamente a formação de sua identidade. Muitas influências até uma certa idade são mais conscientes do que as outras, por se ter a noção de como algumas vivências do passado, mudaram a maneira que

[77] Um dos artigos que trata o problema da identidade narrativa e o cinema é de Carlos João Correia intitulado "Cinematographic Narrative and Personal Identity" de 2017a. Neste artigo, Correia explora a relação entre a narrativa cinematográfica e a identidade pessoal. Propõe responder se o cinema, como forma de arte narrativa, pode esclarecer os dilemas da identidade pessoal ou se apenas reproduz as mesmas questões já abordadas por outras formas narrativas, como a literatura, os quadrinhos (a banda desenhada) ou os poemas épicos. Para isso, Correia, analisa alguns conceitos metafísicos e psicológicos que estão envolvidos na noção de identidade pessoal.

[78] Um dos artigos que aborda sobre como se deve formular o problema da identidade pessoal é de Kenneth Hochstetter (2017). "How to Formulate the Problem of Personal Identity".

cada um vive e se identifica. A identidade por não ser uma ciência exata, os mesmos acontecimentos podem influenciar de formas diferentes as pessoas que estiverem envolvidas.

As histórias individuais e coletivas podem ser estudadas de diferentes formas e por meio de elementos simbólicos que se traduzem como factos históricos no problema da identidade. A ideia apresentada por Ernst Cassirer na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, demonstra que todo elemento simbólico - uma edificação, um produto de arte, um ritual religioso - possui aspetos materiais, o que é compreensível. Não há uma coisa independente nem uma realidade subordinada no mundo do ser humano. Num ambiente físico que exerce um efeito contínuo sobre si e marca todas as suas formas existenciais, onde a pessoa reside (CASSIRER, 1977, p. 316; 1944, p. 254).

A história e as identidades humanas não são determinadas por uma essência fixa ou por leis naturais, mas são construídas por uma narrativa que é intuída, além de sentida, pelos indivíduos. A narrativa é uma das formas como os seres humanos interpretam e dão sentido às suas experiências, aos seus conflitos e às suas escolhas. É um processo criativo e dinâmico, que envolve a imaginação, a emoção e a razão. Contudo, a narrativa no contexto da identidade pessoal não é uma ilusão ou uma fantasia, mas uma expressão da realidade humana na sua complexidade e diversidade.

Cassirer compreende que esse é um drama realista que envolve tensões e conflitos entre diferentes culturas, valores e interesses, grandeza e miséria nas realizações humanas, esperanças e ilusões nas aspirações coletivas, energias e paixões que movem as ações e as reações (CASSIRER, 1977, p. 321; 1944, p. 259).

A identidade narrativa é o resultado da forma como contamos a nossa história pessoal e coletiva. Ela é influenciada pelos acontecimentos que vivemos e testemunhamos ao longo da vida. A linguagem é um elemento fundamental para expressar a nossa identidade, pois é através dela que nos comunicamos com os outros e connosco mesmos. A linguagem nos permite interpretar a realidade de diferentes maneiras, que não dependem apenas da razão, mas também dos símbolos que usamos para representá-la.

Charles Taylor no seu livro *Argumentos Filosóficos*, afirma que a compreensão do *"eu"*, da sociedade e do mundo depende em grande medida da ação dialógica. A linguagem, por sua vez, possibilita a criação de espaços comuns de ação em diferentes níveis, desde os mais íntimos até os mais públicos. A construção da identidade, portanto, não se baseia apenas nas propriedades

individuais, mas também na inserção social. Assim, a pessoa se define, em parte, pelo lugar que ocupa nas ações dialógicas (TAYLOR, 2000, p. 189).

O ser humano, ao viver em sociedade, está sujeito a diversas influências que se manifestam na sua interação com os outros. Essa interação é mediada pela linguagem, que permite ao indivíduo expressar a sua visão do mundo e narrar a sua experiência. No entanto, essa narrativa não é neutra nem imutável, mas sim uma construção que depende das escolhas do narrador e dos aspetos que ele considera mais relevantes para o seu propósito.

No pensamento de Cassirer no seu artigo *"*El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos*"* [A linguagem e a construção do mundo dos objetos[79]], a linguagem tem uma função essencial na vida humana, pois não se limita a expressar e comunicar os sentimentos e as decisões da vontade. Pelo contrário, a linguagem é responsável por criar o mundo da vontade, assim como o mundo da representação. Dessa forma, Cassirer defende que a linguagem não é apenas um instrumento de troca entre os seres humanos, mas um fator determinante na formação da consciência da vontade (CASSIRER, 1967, p. 32).

Para Cassirer, a linguagem é uma forma simbólica que permite ao ser humano construir uma cultura e, por meio dela, desenvolver a sua identidade pessoal. Esse processo é chamado por Cassirer de espiritualização das relações sociais, pois envolve a mediação e a expressão de sentidos. Um indivíduo que se afasta da sua comunidade linguística perde o vínculo com a sua cultura e, consequentemente, com a sua própria identidade (CASSIRER, 1967, p. 42).

Compreendo que a cultura é, portanto, uma das bases para a formação da identidade pessoal, que é a forma como o indivíduo se define e se relaciona consigo mesmo e com os outros. Cassirer chama esse processo de espiritualização das relações sociais, pois ele implica uma transcendência do plano material para o plano simbólico. Neste sentido, Cassirer demonstra que quando um indivíduo que se afasta da sua comunidade linguística perde o contato com os símbolos que estruturam a sua cultura e, consequentemente, com a sua própria identidade, porque ele se torna um estranho num mundo sem sentido e sem valor.

A ideia de Cassirer sobre a linguagem como forma simbólica é muito interessante e relevante para compreender a importância da cultura na constituição da identidade humana. Por isso, para Cassirer, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também uma forma de expressar e interpretar o mundo. A linguagem permite ao ser humano criar símbolos que

[79] Tradução minha

representam a realidade e que são compartilhados por uma comunidade. Esses símbolos são os elementos básicos da cultura, que é o conjunto de valores, crenças, costumes e normas que orientam a vida social. A cultura, por sua vez, é o que confere sentido e valor à existência humana, pois é através dela que o indivíduo se reconhece como parte de um grupo e se diferencia dos outros.

No pensamento de Cassirer, na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, o ser humano apenas pode compreender a sua própria individualidade através da mediação da vida social, que é uma força determinante na sua existência. Neste sentido o ser humano diferencia-se dos outros animais não apenas por ter mais exigências na sua convivência, mas também por ter uma maior capacidade de colaborar e transformar as formas da vida social. Essa capacidade manifesta-se nas diversas formas de cultura que o cria e pratica nas diferentes sociedades. A evolução cultural do ser humano não é facilmente percetível desde os primórdios da humanidade, pois há vários níveis de desenvolvimento e de organização social (CASSIRER, 1977, p. 349).

No entanto, é possível identificar alguns fatores que contribuíram para a diversidade e a complexidade das culturas humanas ao longo da história. Entre esses fatores, podemos destacar a adaptação ao meio ambiente, a interação com outros grupos, a transmissão de conhecimentos e valores, a expressão artística e religiosa e a inovação tecnológica. Esses fatores influenciaram a forma como os seres humanos se relacionam entre si e com o mundo, ao criar diferentes modos de vida e de pensamento.

Na análise de Cassirer, o ser humano é um *"animal simbólico"* que utiliza símbolos para configurar o mundo cultural. Nesse mundo, o espírito humano manifesta-se em diferentes formas simbólicas, como a linguagem, a arte, a religião e a ciência. Essas formas são expressões do processo de auto-libertação progressiva do ser humano, que descobre e testa seu poder de construir um mundo próprio, isto é, um mundo ideal. Porém, esse mundo ideal não é harmonioso, mas conflituoso, pois as formas simbólicas obedecem a princípios diferentes e às vezes opostos (CASSIRER, 1977, p. 357).

Uma das justificações que Cassirer encontra é de afirmar que as criações humanas não são apenas frágeis em termos materiais, mas também em termos espirituais e, mesmo que permaneçam intactas fisicamente, elas podem perder o seu significado ao longo do tempo. Por isso o seu valor reside no seu simbolismo, que depende de uma constante (re)leitura e (re)significação (CASSIRER, 1977, p. 291).

Essas formas simbólicas não são meros reflexos da realidade, mas modos de construir e compreender a realidade. O ser humano não é apenas um ser natural, mas um ser cultural, que se diferencia dos outros animais pela sua capacidade de criar e transformar as formas da vida social. A antropologia filosófica de Cassirer busca compreender o homem como um ser multifacetado e dinâmico, que se realiza nas diversas manifestações da cultura humana.

A realidade humana é marcada pela diversidade e pela dissonância de diferentes formas de expressão e compreensão do mundo. No entanto, isso não implica necessariamente um conflito ou uma desarmonia, pois há uma possibilidade de que essas formas se complementem e se enriqueçam mutuamente. Assim, diante da pluralidade subjetiva dos indivíduos, há também a possibilidade de uma convivência pacífica numa sociedade com diferentes visões e valores, o que é uma das características da humanidade. Por isso, Cassirer defende a ideia de que o dissonante pode estar em harmonia consigo mesmo, pois os opostos não se anulam, mas se inter-relacionam (CASSIRER, 1977, p. 357).

Essa conceção de harmonia dissonante é fundamental para compreender a filosofia de Cassirer, que busca superar as dicotomias entre razão e mito, ciência e arte, cultura e natureza. Para ele, essas formas simbólicas não são excludentes, mas complementares e expressam diferentes modos de apreender a realidade. Assim, o dissonante pode estar em harmonia consigo mesmo, pois os opostos não se anulam, mas inter-relacionam-se.

Assim, a identidade cultural é um conjunto de características que nos vinculam a grupos com diferentes origens étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e territoriais. Essas características refletem nossa interação com espaços, acontecimentos, símbolos e memórias particulares.

Todo esse esforço é para desmitificar as diversas conceções que foram criadas para dividirem os seres humanos por raças, onde classificaram umas como inferiores e outras superiores, principalmente na era das grandes navegações intercontinentais. Esse é um dos problemas sobre a formação de identidade social que Achille Mbembe retrata sobre o negro no seu livro *Crítica da Razão Negra*.

A ideia de que existe uma universalidade das conceções sobre o ser humano é relativamente nova, pois as conceções eurocêntricas excluíam muitos grupos dessa categoria. Segundo essas conceções, apenas o “homem branco”, muitas vezes de classe alta, poderia ser considerado plenamente humano, enquanto os demais seres que se assemelhavam a ele eram submetidos a estudos para determinar o seu grau de humanidade, sendo classificados como bárbaros ou selvagens.

Compreende-se que esse distanciamento do outro tenha gerado diversos problemas atuais sobre a questão de racismos, por mais que se tenha decidido séculos depois, pela UNESCO, que todos os seres humanos atuais fazem parte da mesma espécie humana e somos todos *Homo Sapiens*, essas ideias podem ser encontradas no livro *Le Racisme Devant la Science* de 1973, onde estão todas as declarações publicadas desde 1950, 1951, 1964 e 1967.

As representações coletivas que se formam nas sociedades podem perpetuar certas crenças, mesmo que estas não se baseiem em evidências científicas. Isso contribui para que fenómenos como o preconceito, o racismo e a xenofobia se manifestem nas relações sociais contemporâneas.

A história da humanidade apresenta diversos acontecimentos que moldaram as relações entre os seres humanos de diversas etnias e classes sociais. Por mais que a construção da identidade pessoal aconteça por meio das relações que se estabelecem ao longo da existência, alguns fatores podem mudar por completo a relação que se tem consigo próprio, desde o não reconhecimento e a construção de uma imagem negativa sobre si.

Achille Mbembe, no seu livro Crítica da Razão Negra, analisa como a realidade africana, especialmente a dos negros, é afetada pela tradução. Ele argumenta que o ocidente excluiu os negros da construção da identidade, pois não reconheceu que eles poderiam ter uma relação de pertencimento mútuo com os brancos, ou seja, de *"co-pertença".* Segundo Mbembe, os negros e os brancos poderiam compartilhar o mesmo mundo e construir suas identidades de forma independente e autêntica, baseadas na relação de cada um consigo mesmo (MBEMBE, 2014, p. 10).

A capacidade de autodescoberta e de construção de identidades é uma característica comum a todos os seres humanos, independentemente da sua etnia ou raça. Todos somos seres racionais e simbólicos, que partilhamos uma humanidade universal e biológica. Nenhum grupo pode determinar o nível de humanidade dos outros, pois essa é uma realidade inquestionável e inalienável.

A imitação é um processo fundamental para o desenvolvimento humano, pois permite a aprendizagem de habilidades, valores e culturas de diferentes grupos sociais. No entanto, a imitação não implica numa perda de identidade, mas sim numa construção dinâmica e complexa que envolve a interação entre o indivíduo e o contexto. Cada pessoa pode se identificar com vários grupos sociais ao longo da vida, sem deixar de ser ela mesma. Por isso, é importante

respeitar a diversidade e a singularidade de cada povo e de cada pessoa, reconhecendo que não há um modelo único ou superior de civilização.

Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe analisa como a linguagem histórica sobre o negro é problemática, pois expressa contradições e limites na forma de tratar as suas questões. O negro foi reduzido à condição de selvagem e de corpo, um ser vivo determinado pela cor da sua pele, que são construções biológicas. O mundo euro-americano transformou o Negro e a raça em duas faces de uma mesma figura, uma loucura codificada (MBEMBE, 2014, p. 11).

Neste sentido posso afirmar que a linguagem é fundamental para a formação das identidades sociais e pessoais, mas que muitas vezes por meio da interpretação da realidade e das diferentes formas simbólicas, podem surgir diversos problemas que se traduzem numa identidade não autêntica, facto que aconteceu durante o processo de assimilação de culturas de outros povos durante as colonizações e na afirmação de superioridade de um grupo perante os outros.

Ernst Cassirer no seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana* (1977), procura quebrar esses espelhos que refletem a imagem de um único povo "perfeito" que seriam os ocidentais, para ele, todos os povos do mundo podem construir os seus valores e as suas realidades simbólicas, por serem frutos de uma interpretação da realidade e não apenas por meio da razão, mas através de outros fatores que ele denomina de simbólico.

No pensamento de Achille Mbembe nos seus livros *Crítica da Razão Negra e Políticas de Inimizade* (2014; 2017), argumenta que a inferioridade do outro foi tão materializada nos ideais históricos, que ainda hoje podemos observar os seus efeitos na transformação de todos os seres humanos em objetos. Esse processo, que ele chama de *devir-negro do mundo*, é um princípio de linguagem que determina a relação do ser humano com o mercado, com a realidade à sua volta e consigo mesmo.

A linguagem por ser uma das formas simbólicas, ajudam o ser humano na construção da sua identidade, e que pode ser baseada nas suas histórias por meio da narrativa. Neste sentido, Charles Taylor nos seus livros *Multiculturalismo, Argumentos Filosóficos e Ética da Autenticidade* (1998; 2000; 2009), reconhece a existência dos diferentes valores culturais por meio do multiculturalismo e abre a possibilidade de uma política de reconhecimento, onde a dignidade pessoal não seria apenas uma realidade para alguns, mas para todos.

A dignidade pessoal é um valor fundamental que deveria ser respeitado e promovido em todas as sociedades. Embora não vivamos mais sob o domínio do colonialismo violento que marcou mais de cinco séculos da história mundial, impulsionado pelas potências ocidentais, ainda há muito a aprender com o passado. É preciso reconhecer e combater os problemas atuais que afetam pessoas de diferentes etnias e religiões, que muitas vezes são discriminadas e marginalizadas nas sociedades modernas.

## 2.2 – A Identidade Narrativa como Formação do *Self* e da História Pessoal

O ser humano vive em sociedades, envolvido por um contexto que favorece o seu desenvolvimento e a construção de sua identidade a partir de diversas influências e formas. Como não tem um propósito definido ao nascer, o ser humano descobre-se ao longo da sua trajetória. Essa sensação de liberdade e a multiplicidade de escolhas variam entre indivíduos e sociedades, e é justamente a diversidade pessoal que pode promover a harmonia social.

No livro, *Sentimento de Si e Identidade Pessoal*, Carlos João Correia aborda um dos problemas mais complexos da filosofia: o da identidade pessoal. Segundo Carlos Correia, essa questão envolve o "sentimento de si", isto é, o modo como cada um se percebe e se diferencia dos outros seres. Para Correia, a identidade pessoal pressupõe um ato de consciência de si que apenas pode ser realizado na perspetiva da primeira pessoa, ou seja, a partir da própria experiência subjetiva. Assim, a capacidade do ser humano em reconhecer-se como indivíduo único e distinto dos demais está intimamente ligada ao seu sentimento de si (CORREIA, 2012, p. 27).

A trajetória de cada indivíduo é marcada por suas vivências, seus conflitos e seus obstáculos e nem sempre as respostas estão claras ou acessíveis, podendo precisar da ajuda de outras pessoas ou de recursos simbólicos. O ser humano é um ser histórico, que depende da memória para resgatar sua história ao narrá-la, o que abrange os tempos passado, presente e futuro, e que se reconhece ao se localizar nela e em relação a determinados acontecimentos que podem ou não ter impacto e significado para sua compreensão atual.

João Carlos Correia, no artigo "Linguagem Jornalística, Estranheza e Referência", destaca que a identidade envolve tanto a semelhança quanto a diferença, que são aspetos centrais da questão social. Assim, as relações sociais podem ser vistas como uma dualidade, na qual há tanta harmonia, cooperação e união, quanto concorrência, repulsão e individualismo (CORREIA, 2006, p. 02)

Nesse contexto, a sociedade busca se organizar por meio de polos ideais que se manifestam em imitação ou distinção, integração ou oposição, aproximação ou distanciamento. Correia afirma que a identidade varia entre o que torna o ser humano igual aos demais e o que o torna singular, e que isso se reflete na comunicação, onde o ator social se apresenta como semelhante aos seus pares e, ao mesmo tempo, único e diferente dos outros (CORREIA, 2006, p. 03)

A minha compreensão da identidade pessoal, baseada nas ideias de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, envolve reconhecer as múltiplas possibilidades da narrativa como uma expressão do modo de ser de cada indivíduo e de cada povo, através da linguagem. Essas formas de narrar são autênticas, independentemente do reconhecimento externo, pois todos os seres humanos são racionais e simbólicos, dotados das capacidades de interpretar e transformar o mundo da melhor maneira possível e de apresentar diversos valores e conceções de bem.

O conceito de identidade é explorado por Taylor na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, quando descreve que a identidade humana pode ser definida pelos compromissos e identificações que fornecem uma estrutura ou horizonte para descobrir o que é bom ou valioso para abraçar e reconhecer o que pode prejudicar a construção da identidade. Esses compromissos e identificações referem-se às crenças, valores e objetivos adotados por uma pessoa ao longo da vida. Eles fornecem uma base sólida para a formação da identidade individual, que o orientam para as suas escolhas e ações. Ao abraçar certos compromissos e identificações, uma pessoa estabelece um senso de direção e propósito, ao compreender o que é significativo para ela (TAYLOR, 1989, p. 27; 2005, p. 44).

Esses compromissos e identificações são moldados por um horizonte dentro do qual cada ser humano pode assumir uma posição. Esse horizonte representa o contexto cultural, social e histórico no qual a identidade é construída. É nesse horizonte que os indivíduos são expostos a diferentes ideias, influências e perspetivas, que o ajudam a discernir o que é importante e significativo. Nesse horizonte, as pessoas podem refletir sobre sua própria identidade, ao avaliar as suas crenças e valores e ao decidir quais compromissos e identificações melhor ressoam com quem elas são. Essa capacidade de assumir uma posição possibilita o desenvolvimento de uma identidade autónoma e individualizada.

Portanto, no pensamento de Taylor, a identidade humana é fortemente influenciada pelos compromissos e identificações assumidos por uma pessoa, que fornecem uma estrutura e um horizonte para descobrir o que é bom, valioso e construtivo na construção da identidade. Esses elementos são fundamentais para a formação de uma identidade significativa e coerente (TAYLOR, 1989, p. 27; 2005, p. 44).

Uma forma de compreender a identidade pessoal é através da narrativa, que expressa a construção que o ser humano faz de si mesmo e que se pode chamar de *self*. Esse conceito pode

ser abordado de diferentes maneiras, quando se considera a sua origem e a sua manifestação por meio de vários tipos de linguagem.

O *Self* no pensamento de Charles Taylor na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, é a própria identidade do ser humano na sua originalidade. É aquilo que o diferencia dos outros e que o dá sentido e valor. Compreende-se que o *Self* não é uma entidade isolada, mas uma construção social e histórica que se realiza no diálogo com os outros, com a cultura e com os bens constitutivos. O *Self* é também uma identidade narrativa, ou seja, uma história que uma pessoa conta sobre si mesmo e que o permite avaliar o seu passado e projetar o futuro. O *Self*, portanto, é uma expressão da interioridade ética e política do ser humano (TAYLOR, 1989, p. 32-33).

O *self* humano não é uma entidade biológica como os órgãos do corpo. No pensamento de Taylor, o *self* é uma construção cultural e histórica. Não basta dizer que se tem um *self*, como se tem um coração ou um fígado. O *self* é fruto das auto-compreensões e auto-interpretações do ser humano. Elas são influenciadas por diversos fatores sociais, morais e existenciais. O *self* humano se define pelo seu horizonte de questões, pelo seu sentido de orientação para o bem e pela sua interpretação da realidade e da sua própria identidade (TAYLOR, 1989, p. 34; 1997, p. 52).

O *self* nos seres humanos não se define apenas pelas características individuais de cada um, mas também por um conjunto de questões que envolvem a procura de sentido e propósito para a vida. A orientação para o bem é essencial na formação do *self*, pois as noções de moralidade e valores têm um papel importante na reflexão sobre si mesmo e nas escolhas que se fazem. Neste sentido, a forma como se interpreta a realidade e a própria identidade é uma parte central do *self* dos seres humanos. Cada indivíduo constrói a sua narrativa pessoal, ao atribuir sentido e significado às experiências que vive. Essa forma de interpretar a realidade influencia a maneira como o ser humano se vê e como se relaciona com o mundo à sua volta

Taylor na sua outra obra *Argumentos Filosóficos*, reafirma que o ser humano não pode ser reduzido a um corpo que realiza certos fins que ele concebe, nem a um mero lugar de fatores causais que influenciam a sua compreensão das coisas representadas. Nesse sentido, o ser humano tem uma compreensão encarnada, pois o seu conhecimento corporal e a sua forma de agir e se mover podem expressar aspetos da sua compreensão de si mesmo e do mundo (TAYLOR, 1998, p. 185).

Compreendo que o corpo não é um objeto entre outros, mas sim uma condição de possibilidade da experiência humana. O corpo é o meio pelo qual o ser humano se relaciona com o mundo e com os outros, expressa as suas emoções e valores e constrói a sua identidade. O corpo é também uma fonte de significado e interpretação, pois através dele acede-se às dimensões da realidade que escapam à razão pura. O corpo é, portanto, um elemento essencial da hermenêutica filosófica de Taylor, que visa compreender o sentido da existência humana a partir da sua situação histórica e cultural.

Na tese de Sara Fernandes, *Neuropotenciação e Identidade Pessoal: Dilemas Neuroéticos*, com base nas ideias de Paul Ricoeur desenvolve-se a noção de que a identidade pessoal é uma capacidade que não pode ser reduzida a aspetos puramente biológicos, internos ou exclusivamente ligados ao sujeito, nem a processos sociais totalmente externos. Ela é uma construção baseada na experiência individual, na qual as capacidades são integradas, desenvolvidas e realizadas em sociedade. Conceber a identidade como uma capacidade implica compreendê-la na sua profundidade, ao remeter o ser humano à necessidade contínua de auto-compreensão e autoconhecimento. Nessa busca incessante, percebe-se que a resposta pessoal emerge da experiência vivida, forjada pela vida em comunidade e ao abranger aspetos íntimos, sociais e culturais (FERNANDES, 2022, p. 112).

A identidade pessoal narrativa é construída em diálogo com a comunidade. As vivências coletivas, as relações sociais e os cenários culturais definem e afetam a maneira como a pessoa se compreende e se expressa ao mundo. A identidade pessoal não é um processo solitário, mas um fenómeno dinâmico que se aprimora em conexão com os outros e na sociedade.

Neste sentido, para Paul Ricoeur na sua obra *Soi-même comme un autre*, [*Si-mesmo como um outro*[80]], enfatiza a diferença entre o modelo narrativo e outros modelos de conexão no problema da identidade, ao destacar o papel especial dos eventos. Enquanto em modelos causais, o acontecimento e a ocorrência são indiscerníveis, no modelo narrativo o acontecimento é definido pela sua relação com a operação de configuração que participa da estrutura instável da concordância discordante característica da trama narrativa (RICOEUR, 1990, p. 169).

Por isso, Ricoeur argumenta que os eventos desempenham um papel crucial na narrativa, ao gerar discórdia ao emergir e ao promover concordância ao impulsionar a história por não ser um elemento isolado, mas está ligado à dinâmica da narrativa como um todo, que surge como

[80] Tradução minha

fonte de conflito e tensão e que contribui para o desenvolvimento da história (RICOEUR, 1990, p. 169).

No artigo "Identidade, Outro e Corpo", Sara Fernandes discute a proposta de Ricoeur de superar a contradição tradicional entre mente e corpo, através de uma nova conceção de identidade humana – a ipseidade. Segundo Ricoeur, a ipseidade implica pensar a identidade a partir da interioridade: o que permanece no indivíduo não são as características (físicas ou psicológicas) estáveis, mas a constante referência a si mesmo ao longo do tempo (FERNANDES, 2001, p. 208).

Sara Fernandes argumenta que não se pode identificar uma pessoa apenas pela sua aparência física, especialmente se considerarmos grandes intervalos temporais. Existem métodos (corporais) mais sofisticados, como exames de sangue ou genéticos, mas eles reduzem a identidade humana a uma identificação quantitativa, usando um critério que serve para qualquer tipo de entidade. Quando se reflete sobre a identidade pessoal, o que se busca é saber o que é próprio de uma pessoa, por isso não basta um critério que apenas afirme que se trata, de facto, em todos os momentos e lugares, do mesmo indivíduo, ente ou objeto (FERNANDES, 2001, p. 208).

A identidade pessoal deve ser compreendida como uma narrativa que articula os diferentes momentos da vida de uma pessoa, dando-lhes sentido e coerência. A narrativa é uma forma de expressão da ipseidade, pois permite ao indivíduo reconhecer-se como autor e protagonista da sua própria história. A narrativa também envolve uma dimensão dialógica, pois implica uma relação com o outro, que é testemunha e interlocutor da história pessoal. Assim, a identidade pessoal não é algo fixo e isolado, mas dinâmico e relacional. A identidade pessoal é construída e reconstruída através das histórias que contamos sobre nós mesmos e que nos são contadas pelos outros.

Essa perspetiva ressalta a importância dos eventos como elementos centrais nas estruturas narrativas. Essa é a interação entre os acontecimentos e suas relações com a trama que dá forma e significado à narrativa. O acontecimento influencia a direção da história e molda a experiência do leitor ou ouvinte. Assim, Ricoeur destaca a singularidade do modelo narrativo em relação a outros modelos de conexão, ressaltando o papel essencial do acontecimento e sua relação intrínseca com a estrutura e progressão da narrativa.

Sara Fernandes, no artigo "Identidade Narrativa e Identidade Pessoal: Uma abordagem da Filosofia de Paul Ricoeur", explora como a narrativa se relaciona com a identidade pessoal na

perspetiva de Ricoeur. A narrativa tem uma dupla função: configurar e inovar. Configurar significa organizar os elementos heterogéneos da vida humana, como acontecimentos, personagens, ações, intenções, fins e surpresas, numa unidade coerente e significativa. Inovar significa criar um mundo ficcional que transcende o mundo da experiência humana e propõe novas possibilidades de existência. Assim, a narrativa é uma forma de representar e transformar o mundo da vida humana (FERNANDES, 2008a, p. 76).

A conceção de identidade pessoal do ser humano proposta por Taylor, na sua obra *Philosophy and the Human Sciences [Filosofia e as Ciências Humanas*[81]*]*, de 1985, reforça a ideia de que a identidade pessoal do ser humano é formada por diversas camadas que precisam ser consideradas, pois elas refletem a forma como o ser humano interpreta a sua própria experiência. Essa interpretação é fundamental para definir quem ele é na realidade, pois expressa o seu sentido de vida e os seus valores. Por isso, essa interpretação não pode ser vista como algo separado da realidade, nem como um fenómeno secundário que pode ser ignorado para compreender a realidade que o cerca. Pelo contrário, ela é parte integrante da realidade e influencia a forma como o ser humano se relaciona com o mundo (TAYLOR, 1985, p. 47).

A identidade pessoal é um processo dinâmico e reflexivo, no qual o indivíduo interpreta a sua experiência individual e atribui significado às suas vivências. Essa interpretação envolve uma avaliação dos eventos passados, uma projeção para o futuro e uma compreensão do presente. Por isso, ela é composta por diversos elementos, tais como a herança cultural, o pertencimento a grupos sociais, as relações pessoais e as experiências únicas. Esses elementos articulam-se num quadro abrangente que influencia a visão do mundo e as interações do indivíduo com os outros e com a sociedade.

Conforme destacado por Taylor na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, um desafio que o indivíduo pode enfrentar na sociedade e durante sua jornada de auto-descoberta é reconhecer que as suas ações não devem ser meramente determinadas pela tradição histórica da sua comunidade. É importante perceber que a sua perspetiva pode diferir significativamente daquela dos demais membros da comunidade. Nesses casos, é natural buscar a proximidade de pessoas com pensamentos semelhantes para obter validação das suas crenças e encontrar satisfação ao ver os seus pontos de vista confirmados por meio da linguagem (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 58).

[81] Tradução minha

No pensamento de Sara Fernandes na sua tese *Neuropotenciação e Identidade Pessoal: Dilemas Neuroéticos*, relata que na obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity* de Charles Taylor, existe uma certa influência direta da conceção narrativa do *self* proposta por Alasdair Macintyre[82]. Taylor defende que ter ou ser um *self* significa, acima de tudo, experimentar a própria vida como uma narrativa, a partir da qual cada indivíduo é capaz de compreender a pessoa em que se tornou e vislumbrar a pessoa em que se tornará (FERNANDES, 2022, p. 149)

Para Fernandes, a experiência da vida como uma narrativa desempenha um papel crucial na formação da identidade, no sentido mais amplo da palavra. Nessa perspetiva, a identidade não é concebida como algo fixo ou estático, mas sim como um processo contínuo de auto-compreensão e desenvolvimento (FERNANDES, 2022, p. 149)

Ao perceber a própria vida como uma narrativa, o indivíduo adquire uma sustentação significativa para compreender a sua trajetória pessoal, os eventos que moldaram a sua existência e os valores que o orientam. Através dessa perspetiva narrativa, é possível estabelecer uma conexão entre o passado, o presente e o futuro, ao vislumbrar a vida como uma história em constante evolução.

Essa abordagem enfatiza a importância de dar sentido à própria vida, de construir uma narrativa coerente e significativa que permita ao indivíduo se reconhecer como um ser único e em constante transformação. A experiência da própria vida como uma narrativa proporciona um terreno fértil para a formação de uma identidade autêntica e uma compreensão mais profunda do *self*.

Para Sara Fernandes, ter uma orientação baseada num horizonte moral de valores implica ter consciência das ações que defendemos e entender como elas moldam a vida e afetam os outros. Possuir conscientemente um horizonte moral significa compreender as raízes, a posição do ser humano diante do mundo e o que ainda precisa realizar. Essa vivência pessoal e singular apenas é possível quando se experimenta a vida como uma narrativa contínua que se reconstrói e reavalia ao longo da existência. É por meio dessa perspetiva narrativa que se dá sentido à trajetória pessoal, quando se compreende a interconexão entre passado, presente e futuro e se

[82] O livro de Alasdair Macintyre que aborda essa questão é (2007) *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Neste livro, Macintyre investiga a questão da moralidade na sociedade contemporânea, marcada pela fragmentação e pelo relativismo. Ele defende que a virtude é um conceito central para a compreensão e a prática da ética, e que ela deve ser recuperada a partir da tradição aristotélica, adaptada ao contexto atual.

ajusta a identidade pessoal em consonância com as aspirações e valores existentes (FERNANDES, 2022, p. 150).

Ao se perceber a vida como uma narrativa em constante evolução, os seres humanos são capazes de refletir sobre as suas escolhas, tomar consciência dos seus propósitos e buscar alinhamento entre as suas ações e os seus princípios morais. Essa consciência narrativa permite compreender a importância das ações para a construção do percurso de vida e para a influência que o ser humano exerce sobre o mundo. É assim que se encontra um caminho significativo para a auto-realização e para a expressão autêntica de quem a pessoa se deseja tornar.

A crença individual pode se fundamentar em pessoas vivas ou em figuras históricas, como profetas, pensadores e escritores. No entanto, isso pode trazer um problema: a falta de interação direta com esses influenciadores do passado. O indivíduo não pode confirmar nem dialogar com eles sobre as suas ideias. Assim, ele pode ficar limitado ou insatisfeito na busca de uma compreensão mais ampla e atualizada do mundo (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 58).

Assim, a crença individual pode-se transformar num tipo de autoridade absoluta, que não aceita questionamentos ou revisões. O indivíduo pode-se fechar numa visão de mundo que não reflete a realidade atual, mas sim uma leitura parcial e descontextualizada de fontes históricas. Isso pode provocar um isolamento social e intelectual, ao dificultar o diálogo e a cooperação com outras pessoas que têm crenças diferentes ou divergentes. Além disso, a crença individual pode-se tornar um motivo de conflito e violência, se o indivíduo quiser impor sua visão aos outros ou negar qualquer forma de pluralismo e tolerância.

Segundo Taylor, na sua obra *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, essa situação é conhecida como a "condição transcendental" da compreensão da linguagem pelo ser humano e de como cada pessoa lida e interage com a linguagem em relação aos outros. A influência que os outros têm sobre o "eu" é inevitável e, mesmo ao tentar confrontar as crenças individuais com as dos outros, acaba-se encontrando certas falsidades. Taylor, ao mencionar a condição "transcendental", sugere um meio pelo qual cada indivíduo pode ter segurança em conhecer o que expressa. No entanto, a realização dessa linguagem original depende da relação estabelecida com os outros (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 58).

A linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas também um meio de constituição do *self* e da sua identidade. A linguagem expressa a forma como cada pessoa se entende e se posiciona no mundo, mas também é influenciada pelas interpretações e expectativas dos outros. Nesse sentido, a linguagem é sempre dialógica, pois envolve uma interação entre o

*self* e o outro, entre o singular e o plural, entre o interno e o externo. A condição transcendental da linguagem, portanto, não é uma garantia de autenticidade ou originalidade, mas uma possibilidade de reconhecimento mútuo e de construção de sentido compartilhado.

No pensamento de Taylor, a linguagem é crucial na relação humana com os interlocutores do discurso, sejam eles reais, tangíveis ou indiretos. É através da linguagem que se estabelece conexões e trocas com os outros. A natureza e a dependência da linguagem humana são fundamentais para tornar o pensamento uma forma inevitável de interlocução. Através da linguagem, expressa-se ideias, compartilha-se experiências, transmite-se conhecimento e conecta-se emocionalmente com os outros. A comunicação é um processo essencial para a interação humana. Através dela, expressa-se as ideias, sentimentos e opiniões, e também se recebe as informações dos outros. A comunicação permite entender e ser entendido, influenciar e ser influenciado (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 59).

Segundo Jürgen Habermas, na sua obra *Comentários à Ética do Discurso*, a formação da individualidade das pessoas está relacionada com sua inserção numa sociedade. As pessoas constituem-se como sujeitos ao participarem de uma comunidade linguística, que lhes proporciona um horizonte intersubjetivo comum. Nesse processo, as pessoas adquirem uma consciência de si, que se expressa nas relações interpessoais mediadas pela comunicação (HABERMAS, 1999, p. 69-70).

A linguagem não é somente um meio de comunicação, mas também um fator que determina a forma como percebemos o mundo e influencia a construção da nossa identidade pessoal. Ela permite-nos manifestar a nossa singularidade e nos relacionar com uma comunidade linguística e cultural. Por meio da linguagem, podemos transmitir valores, tradições e visões de mundo compartilhadas, contribuir para a formação e a transformação da identidade social e cultural.

Portanto, para Taylor, a linguagem é essencial para a interação humana, possibilita a troca de ideias, a construção de significados e a formação de laços sociais. Ela desempenha um papel central na capacidade do ser humano em comunicar-se e relacionar-se com os outros, tornando-se uma parte intrínseca da experiência humana (TAYLOR, 1989, p. 38; 1997, p. 59).

Essa ideia também é central para George Herbert Mead encontrada no seu livro *Mind, Self, & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist [Mente, self e sociedade: do ponto*

*de vista de um behaviorista social*[83]*]*, que a personalidade de uma pessoa é formada pela sua pertença a uma comunidade. Nessa comunidade, a pessoa incorpora as suas instituições na sua conduta, usa a sua linguagem para desenvolver o seu *self* e assume os papéis e as atitudes dos outros membros. Assim, o *self* é uma resposta comum a todos, pois apenas se pode ser si mesmo como parte de uma comunidade (MEAD, 1992, p. 162).

Neste sentido, no pensamento de Maria Luísa Portocarrero, no seu livro *O preconceito em H-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, ressalta a singularidade das comunidades humanas, que se elevaram da vida gregária em relação a outras espécies animais. Nessas comunidades, emergiu algo misterioso e novo, que constitui a raiz de todo o poder: a capacidade de um comportamento teórico. Esse comportamento não implica apenas um saber para dominar, mas uma referência para a formação de uma comunidade. Nesse contexto, destacam-se o surgimento da linguagem, o cuidado ou inquietação originária, que envolve uma abertura ao futuro e ao outro. Assim, ao se descentralizar o indivíduo, abre-se o espaço do desejável, que não se reduz ao útil ou ao funcional, mas se amplia pela participação (PORTOCARRERO, 1995, p. 68).

Na tese *Charles Taylor: Para Uma Ética do Reconhecimento*, de Paulo Roberto Monteiro Araújo, é destacado que existem diversos meios pelos quais a identidade é construída. No entanto, é importante ressaltar que a linguagem leva o *self* de volta à origem dos outros, que pode ser chamada de comunidade. Para Araújo com base nas ideias de Charles Taylor, as falas e expressões dos indivíduos têm uma base fundamental numa coletividade linguística. A comunidade desempenha um papel significativo, pois é tal a circunstância que possibilita o uso da linguagem quanto à condição que permite aos seres humanos aprender a interagir com os outros ao longo das suas vidas. É na comunidade que os indivíduos adquirem formas de expressão, aprendem normas e valores compartilhados e desenvolvem um sentido de pertença (ARAÚJO, 2003, p. 34).

A linguagem reflete e molda a forma como os indivíduos se relacionam com o mundo, com os outros e consigo mesmos. A linguagem é, portanto, uma prática social que envolve aspetos cognitivos, afetivos e éticos. Por isso, a educação linguística deve levar em conta não apenas as habilidades técnicas de produção e compreensão de textos, mas também as dimensões políticas e culturais da linguagem.

[83] Tradução minha

No artigo “Acção, Linguagem e Significação” de Carlos João Correia, discute a importância da linguagem verbal como uma prática que permite expressar uma variedade infinita de situações e realidades com um número limitado e finito de sons e palavras. Para isso, é preciso conhecer as regras que definem o significado das palavras que ouvimos (a dimensão semântica da linguagem) e as regras que organizam os diferentes termos numa frase (a dimensão sintática da linguagem). Neste sentido, Correia argumenta que, às vezes, pode-se entender o sentido de cada palavra numa frase, mas não o significado que resulta da sua combinação (CORREIA, 2000, p. 37).

Existem vários fatores que podem dificultar a interpretação do sentido de certas frases, como a ausência de tradução, a ambiguidade entre sentido metafórico e literal ou a complexidade da estrutura gramatical. A linguagem humana é rica em regras e variações que nem sempre são claras para quem não vive no contexto em que ela é usada. Isso pode gerar problemas de tradução e de construção da identidade de um indivíduo ou de um grupo, quando o significado profundo das suas expressões, ideais e valores não é compreendido pelos outros que desconhecem as especificidades linguísticas locais.

Na obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana,* Ernst Cassirer argumenta que duas línguas diferentes podem representar extremos opostos nos seus sistemas fonéticos e nas categorias gramaticais, mas isso não impede que elas desempenhem a mesma função na vida das comunidades que as falam (CASSIRER, 1977, p. 207).

A liberdade é um valor essencial para o desenvolvimento da linguagem humana nas diversas comunidades em que se manifesta. Na ideia de Cassirer, na sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, a linguagem surge como um meio de superar a distância entre o espírito individual e o espírito objetivo. Para Cassirer, cada comunidade humana possui sua própria língua, fruto de sua liberdade criativa. Essa língua expressa o sentimento de pertencimento dos indivíduos, bem como a construção das suas identidades culturais, sociais e pessoais e os mitos compartilhados que os unem (CASSIRER, 2001, p. 141).

Neste sentido, no livro *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica,* Hans-Georg Gadamer defende que a linguagem revela a sua verdadeira natureza na conversação e na busca compartilhada de compreensão. Porém, não se pode reduzir o propósito da linguagem a uma mera expressão. Essa compreensão não é apenas uma prática, nem uma ação com propósitos definidos, como a criação de signos que possibilitariam a comunicação

intencional entre os indivíduos. Para Gadamer, a compreensão em si não depende de instrumentos no sentido estrito do termo, pois é um fenómeno vital que reflete uma comunhão de vida (GADAMER, 1997, p. 647).

A linguagem, como veículo de comunicação e expressão, é profundamente influenciada pela comunidade em que o indivíduo está inserido. É por meio dessa comunidade linguística que as pessoas aprendem a se comunicar, compreender e ser compreendidas pelos outros. A linguagem desenvolve-se num contexto social, moldada pelas normas e práticas compartilhadas dentro da comunidade. Por isso, a comunidade desempenha um papel fundamental na formação da identidade, ao fornecer os alicerces linguísticos e culturais que moldam a maneira como os indivíduos se relacionam com os outros. Ela cria o ambiente propício para a interação e o aprendizado social ao longo da vida.

Para Gadamer, a linguagem não limita a experiência humana do mundo, mas permite que ela se abra para outras perspetivas. Ao superar os preconceitos e as barreiras do seu próprio mundo, o ser humano pode entrar em contato com mundos linguísticos diferentes, sem precisar renunciar ou negar o seu. Como um viajante, ele sempre retorna ao seu mundo enriquecido pelas novas experiências (GADAMER, 1997, p. 647).

No artigo de Carlos João Correia "Gadamer, Leitor de Celan", demonstra como a hermenêutica, na perspetiva de Gadamer, não se reduz a um método de interpretação, mas expressa uma atitude humana de busca de compreensão do outro ou da sua palavra. Nesse sentido, a hermenêutica realiza-se no diálogo com o outro, e não na aplicação de procedimentos que tentem transformar o texto poético numa alegoria de símbolos, ou decifrar, como um arqueólogo, uma linguagem secreta. Esses procedimentos fracassam porque rompem com a relação dialógica entre um *"eu"* e um *"outro"* (CORREIA, 2015, p. 175).

A linguagem é um instrumento que possibilita ao ser humano buscar a unidade e a singularidade simultaneamente. Contudo, é na expressão mais pessoal que reside a oportunidade de atingir o entendimento universal. Cassirer na sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem,* sustenta que independentemente de onde e quando uma pessoa vive e de como ela se comunica, ela é um fragmento que se desprende de sua origem, e a língua revela e mantém esse vínculo eterno que influencia os caminhos da humanidade e da história do mundo (CASSIRER, 2001, p. 142).

No artigo de Ernst Cassirer “El linguaje y la construccion del mundo de los objetos” [A linguagem e a construção do mundo dos objetos[84]] afirma que a identidade e a linguagem são construções dinâmicas e inacabadas, que se transformam ao longo da nossa vida. Cassirer, ao analisar a linguagem, propõe que não se deve focar apenas nas suas formas, mas na lei interna que rege a sua formação. Assim, a linguagem não é um produto estático, mas uma produção criativa e contínua do espírito humano, que inventa novas palavras, altera as existentes e muda o sentido de algumas ao longo do tempo (CASSIRER, 1967, p. 23-24).

A linguagem e a identidade são dinâmicas e sujeitas a diversas influências que podem modificar profundamente o sentido existencial de uma determinada comunidade ou povo. Esse fenómeno é analisado na obra *Crítica da Razão Negra* de Achille Mbembe. As realidades de diferentes povos foram percebidas de formas distintas, e a eliminação do outro e de tudo o que ele representava foi uma prática recorrente nos processos de colonização tanto nas Américas quanto em África.

Achille Mbembe, no artigo, “As Formas Africanas de Auto-inscrição”, analisa o processo de reificação, que consiste em transformar o outro em simples matéria inerte e coisas de troca, a partir de uma perspetiva eurocêntrica de mercado. Os colonizadores interpretavam a realidade do outro por duas maneiras: uma moral, que reconhecia as tradições dos nativos, mas as considerava como formas de negação ao mundo civilizado e à sua cultura; e outra política, que serviu como base para a exclusão do nativo dentro de uma sociedade civil e a sua convivência (MBEMBE, 2001a, p. 179).

A identidade pessoal narrativa é construída a partir dos valores e culturas de um povo, que refletem sua história e sua diversidade. Quando esses aspetos são negados ou ignorados, os preconceitos e estereótipos fortalecem-se, comprometem o reconhecimento e o respeito às diferenças. Por isso, é fundamental analisar criticamente a linguagem empregada para retratar e valorizar uma realidade, quando se busca evitar a distorção ou a simplificação de uma identidade.

Segundo Mbembe (2001a, p. 180), o processo de assimilação que marcou a colonização foi marcado pela negação das diferenças culturais, o que gerou situações de desrespeito e violência. A linguagem dos colonizadores tinha como objetivo impor uma nova identidade aos nativos, submetendo-os aos padrões das sociedades modernas. Para tanto, era preciso converter

[84] Tradução minha

e domesticar esses povos, tornando-os elegíveis para receber direitos civis. Esse processo de assimilação apoiava-se no poder do Estado colonial e na influência religiosa.

A crítica de Mbembe foca-se na problemática desse processo de assimilação, pois ele impunha uma visão eurocêntrica e padronizadora sobre os povos colonizados. Ao ignorar as suas diferenças culturais e desvalorizar suas identidades próprias, os colonizadores buscavam impor uma nova realidade aos nativos, de acordo com os seus próprios interesses e valores. Isso resultava numa perda significativa de autonomia, soberania cultural e dignidade para os povos colonizados.

A linguagem assimiladora tinha um papel fundamental nesse processo, pois servia como uma ferramenta de controle e dominação. Através da imposição de uma nova categoria identitária e da repressão das expressões culturais nativas, os colonizadores buscavam moldar e subordinar os povos colonizados às estruturas coloniais. O objetivo era transformá-los em súditos submissos e conformados às normas e valores impostos pelos colonizadores, ao perpetuar assim a hegemonia colonial.

Essa abordagem de assimilação, no entanto, implicava uma violência simbólica e cultural, pois negava as formas de vida, conhecimentos e tradições dos povos colonizados. Mbembe defende que é fundamental reconhecer e valorizar a diversidade cultural, ao fomentar uma abordagem de respeito e diálogo entre diferentes culturas e identidades. Apenas pelo reconhecimento das diferenças e pela valorização das identidades próprias se pode construir uma sociedade verdadeiramente inclusiva, justa e igualitária.

## 2.3 – O Processo de Desconstrução de Narrativas e Reavaliação das Identidades Negras e Africanas

A identidade é a forma como uma pessoa se define pelas suas características únicas, conforme explica Charles Taylor no seu livro *Multiculturalismo* (TAYLOR, 1998, p. 45). Essa perspetiva implica também a compreensão de que a identidade não é algo imutável e que não há um modelo único de construção de identidade que seja válido para todos os povos e culturas. Cada grupo humano tem o direito de afirmar sua própria identidade, sem ser julgado como inferior ou bárbaro por aqueles que se consideram civilizados.

Neste sentido, a conceção de ser humano apresentado por Ernst Cassirer na sua obra *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, como sendo um animal racional e simbólico (CASSIRER, 1977, p. 51). É de uma aceitação universal e que deve ser pensada como uma forma de ver os seres humanos em todos os seus aspetos e não por certas características pré-estabelecidas por um determinado povo e que deveriam ser usadas para medir a humanidade dos outros povos na visão eurocêntrica.

Ernst Cassirer e Charles Taylor propõem diferentes maneiras de compreender o ser humano, tanto na sua dimensão individual quanto coletiva. Eles buscam entender como o ser humano constrói a sua identidade social e pessoal, a partir de sua relação com o mundo e com os outros. No entanto, as perspetivas universais que tentaram explicar a natureza humana ao longo da história da humanidade nem sempre foram consistentes e adequadas, pois elas ignoravam ou desvalorizavam a diversidade cultural e humana existente no mundo. Essa diversidade tornou-se mais evidente na época das grandes navegações ocidentais, quando ocorreu o encontro entre povos e culturas diferentes, que desafiou as conceções dominantes sobre o ser humano e a sua relação com o outro.

Neste sentido Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, busca oferecer uma reflexão sobre a conceção universal do ser humano. Ele sustenta que, com base na metafísica ocidental, o ser humano é caracterizado por ser dotado de linguagem e razão. Assim, segundo Mbembe, a humanidade apenas pode existir com a presença da linguagem e da razão que confere uma identidade genérica ao ser humano, que se manifesta na essência universal e permite a conexão com diferentes conjuntos de valores e direitos. Nesse contexto, Mbembe argumenta que é a razão que proporciona a unidade entre toda a humanidade, tornando-se análoga para cada indivíduo (MBEMBE, 2014, p. 150).

A visão ocidental que desumaniza os povos não ocidentais como selvagens e bárbaros gerou preconceitos que se manifestaram em formas de racismo baseadas em pseudociências. Essas pseudociências sustentaram ideias de escravatura natural e de superioridade racial, que influenciaram as relações humanas por séculos e ainda são problemas atuais. Apesar da UNESCO ter negado a existência de raças humanas do ponto de vista científico no *livro Le Racisme Devant la Science* de 1973, o imaginário coletivo sobre a superioridade racial persiste em várias sociedades modernas.

O negro é um sujeito histórico que se manifesta em diferentes contextos, desde o continente africano até as diásporas pelo mundo. A cor de pele escura ou preta é um traço distintivo, mas não determinante, da sua identidade, pois todos os seres humanos são biologicamente iguais na constituição dos seus corpos. No entanto, essa igualdade nem sempre foi reconhecida ou respeitada pelos outros grupos humanos, especialmente pela sociedade ocidental, que criou uma divisão artificial e hierárquica entre as raças, um conceito que não tem fundamento científico nem ético, pois todos pertencem à mesma espécie humana que se diversifica apenas na pigmentação da pele.

Para Achille Mbembe, no livro *Crítica da Razão Negra*, parte da ideia de raça como um elemento central para compreender a história e a condição dos negros no mundo. Segundo ele, os conceitos que definiram o negro foram marcados por problemas e contradições, especialmente na linguagem que os expressou. O negro foi reduzido a uma condição de selvagem, cujo corpo servia apenas para o trabalho e para a civilização dos brancos. Essa condição foi atribuída à sua cor de pele e às suas supostas diferenças biológicas. Assim, o negro e a raça se tornaram inseparáveis, como duas faces de uma mesma figura, construída a partir de uma loucura inerente à sua espécie e raça. Essas ideias eurocêntricas negaram a humanidade e a diversidade dos negros (MBEMBE, 2014, p. 11).

Neste sentido, para Luís Souta, no seu artigo “Da raça ao racismo. Em O que é a raça? Um debate entre antropologia e biologia”, afirma que a diversidade cultural humana é indiscutível, pois existem milhares de formas de expressão e organização social. No entanto, ele aponta que foi um “equívoco” tentar explicar essas diferenças a partir de características anatómicas ou fisiológicas dos grupos humanos, ao ignorar os fatores geográficos, históricos e sociológicos que as condicionam. Esse “equívoco” abriu espaço para o uso ideológico do conceito de raça, que deu origem a teorias racistas que legitimaram projetos de exploração e dominação (SOUTA, 1997, p. 44). Essa perspetiva reducionista e discriminatória da humanidade

gerou graves consequências sociais, políticas e económicas, como a escravidão, o colonialismo, o genocídio e o *apartheid*, que marcaram negativamente a história da humanidade.

A cor da pele é uma característica física que pode influenciar a forma como as pessoas são percebidas e tratadas por outras culturas. Ao longo da história, alguns grupos étnicos, como os negros e os indígenas americanos, foram discriminados e oprimidos por se diferenciarem dos padrões estéticos e culturais dos colonizadores, que se consideravam superiores e civilizados. Essa atitude de preconceito e desumanização nega a diversidade e a riqueza das diferentes expressões humanas.

Segundo Mbembe, demonstra que o direito serviu como base para a fundação de uma ideia jurídica sobre a humanidade, porque enquanto houvesse uma divisão entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos, apenas uma seria legítima que seria a raça dos conquistadores que teriam a qualidade humana por excelência, porque a qualidade do ser humano não se poderia ser dada como conjunto a todos, e mesmo que fosse dada, não poderia ser capaz de abolir as diferenças (MBEMBE, 2014, p. 111). Por isso que a palavra *"negro"* significaria essencialmente a ordem de como se expressa a *segregação* (MBEMBE, 2014, p. 89).

Pode-se notar que o corpo negro foi marcado como sendo um sinal de identidade social. No livro de Stuart Hall, *Da diáspora: Identidade e mediações culturais,* afirma que o *"negro"* é transmutado para uma nova categoria de essência. Neste sentido, o significado de *"negro" e "corpo negro"* foram racializados e houve um processo de desconsideração das suas memórias históricas, as suas diversidades, o seu contexto social e cultural. Para Hall, pensar na tentação de apresentar o significado de *"negro"* como se fosse um dispositivo que congrega todos os outros negros e negras, representa uma forma de se policiar as fronteiras políticas, simbólicas e posicionais como se fossem formas genéticas. Hall ainda alerta que *"negro"* não representa uma categoria de essência que se enquadra numa direção para a homogeneidade, deve-se ter em mente que existe um conjunto de diferenças históricas e experiências que precisam ser consideradas, que ao princípio localizam, situam e posicionam o povo negro (HALL, 2003, p. 345)

A raça não deveria ser um critério para medir o grau de humanidade entre os seres humanos, pois isso implica uma visão racista que hierarquiza as diferenças e privilegia uma raça em detrimento das outras. Essa visão afeta a identidade dos grupos que sofrem discriminação, estigma e preconceito, pois eles têm de lutar para se afirmar e desconstruir as narrativas negativas que foram impostas a eles. Isso ocorre com vários povos, como os negros, os ciganos, os muçulmanos e os judeus.

No livro, *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, de Erving Goffman analisa como a categoria de *"negro"* foi construída como uma forma de estigmatizar e confinar as pessoas que a ela pertencem em um lugar social inferior e desvalorizado. Segundo ele, o estigma é uma marca que desacredita o indivíduo perante os outros, ao impedir que ele seja reconhecido plenamente pelos seus atributos e singularidades (GOFFMAN, 1978, p. 14).

O ser humano pode ser pensado de uma forma universal, desde que isso não signifique apagar as diferenças e especificidades de cada povo e cultura. As teorias que tentam explicar a humanidade devem levar em conta as diversas formas de viver, pensar e se expressar que existem no mundo. Assim, evita-se o risco de cair em uma visão única e excludente, que desconsidera tudo que aconteceu com os povos que sofreram diversos crimes em nome de uma suposta superioridade racial, política e religiosa.

A história negra africana tem uma particularidade que merece ser analisada: a desconstrução de suas identidades pessoais e sociais em função de princípios antagónicos impostos pelas sociedades ocidentais. Essa desconstrução impediu que esses povos desenvolvessem uma identidade plena, baseada nos seus próprios valores e referências, e deixou-os numa situação de ambiguidade: nem iguais aos ocidentais, que nunca os reconheceram como tais, nem donos de uma identidade própria que pudesse orientar seu futuro.

Por isso, as linguagens usadas para as afirmações dessas identidades são fundamentais e, no caso do negro muito mais, porque no pensamento de Achille Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*¸ demonstra que o negro na era moderna foi um dos poucos seres humanos que foi transformado a sua carne em coisa e o seu espírito em mercadoria como sendo uma fonte de rendimento e de produção de riquezas por meio da sua força (MBEMBE, 2014, p. 19).

A escravatura deixou uma marca profunda nos negros, especialmente nas sociedades onde essa prática era legalizada, como o Brasil[85], Estados Unidos de América, África do Sul, entre outros. Após a abolição da escravatura, essas pessoas enfrentaram grandes desafios para se integrarem socialmente, pois sofriam discriminação e exclusão no mercado de trabalho e na vida pública. Além disso, muitas leis de segregação racial foram criadas para impedir a igualdade de

[85] Uma obra que analisa a condição dos escravizados no Brasil colonial e imperial é *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (2003). Freyre explora a formação da família brasileira a partir das relações entre os senhores de engenho, as mulheres brancas, os indígenas e os africanos. Freyre destaca o papel da economia patriarcal na estruturação da sociedade brasileira, bem como as influências culturais e biológicas dos diferentes grupos étnicos. No artigo de Matilde Ribeiro (2021**), "**Políticas de Igualdade Racial: Processos de Conquistas de Direito no Brasil e no Continente Africano", apresenta uma breve reflexão sobre a existência do racismo estrutural que afeta diretamente as pessoas negras e a população em geral. Diante dessa situação, ao longo da história, diversas têm sido as estratégias de luta para garantir os direitos humanos e a justiça racial.

direitos e oportunidades entre os diferentes grupos étnicos, desta forma revelou-se uma dificuldade de reconhecer o outro como semelhante.

Neste sentido, pensar numa identidade única dos povos traduz-se num fechamento de falta de uma interpretação clara da humanidade. Essa ideia foi construída em torno do *negro*¸ por transformarem esse nome, no pensamento de Mbembe, numa linguagem que remete para alguma coisa e não um ser humano, que apenas é capacitado de uma espessura e densidade. Esse é um processo de falsificação do outro, quando não se olha o outro de uma forma frontal, e que necessita ser reconhecido pela imploração (MBEMBE, 2014, p. 255-256).

Charles Taylor, no livro *Argumentos Filosóficos*¸ destaca que as identidades são construídas a partir das relações, ou seja, os atributos que definem os seres humanos são moldados pelas interações que eles mantêm com os outros. Assim, o reconhecimento de si mesmo como um indivíduo depende das conexões que se formam com outros indivíduos. No entanto, quando as imagens de si são baseadas no outro, para que se possa identificar e se sentir valorizado na relação, então uma interação negativa ou equivocada pode levar a uma identidade limitada ou distorcida (TAYLOR, 2000, p. 241).

Esse é um processo de falsificação de uma identidade inautêntica, quando se constrói o outro a partir de premissas falsas e de uma narrativa que induz o outro a pensar que precisa sempre de uma aprovação para existir como ser humano por completo. Esses tipos de ideias precisam ser desconstruídos, para que a noção de *self* não seja apenas um exemplo de um tipo de existência humana, mas que todos os seres humanos são capazes de terem o conhecimento de si e moldarem as suas vidas, mas que primeiro deve partir da sua construção interior, não das formas que foram construídas sob o domínio de um poder político, social e "racial".

O domínio político, racial, social e intelectual molda por completo as relações entre os seres humanos dentro de uma sociedade. Neste sentido a realidade simbólica pode ser pensada como mecanismos de poder que podem ser usados não apenas na realidade material do mundo, mas também entre os seres humanos por estarem inseridos nessa imensidão do cosmos.

Quando se aborda a questão da identidade negra, para Mbembe na sua obra *Crítica da Razão Negra*, o conceito de negro, construído ao longo da colonização, implicava uma escuridão e uma invisibilidade para o mundo ocidental, que nada tinha a ver ou a aprender com ele. Ser negro era depender de um senhor que lhe conferisse uma existência real, como se fosse o seu dono. A ideia do negro preso numa trela expressava a sua identidade de servidão e a sua condição de animalidade, que não se distinguia quase de um animal (MBEMBE, 2014, p. 258).

O negro era submetido a todas as formas de exploração para atender aos caprichos do seu dono. Ele era inserido à força num mundo que se dizia "civilizado", mas que mais parecia uma selva, onde os senhores, que se arrogavam o monopólio do humanismo, ignoravam completamente os seus princípios em relação aos nativos. Os selvagens, por sua vez, tinham também os seus conflitos antes de toda essa tragédia, mas não estabeleciam uma hierarquia racial dentro das suas sociedades. Podia haver guerras entre as tribos e escravidão dos prisioneiros, como em muitas outras sociedades, sobretudo no ocidente.

Para Mbembe, *"negro"* representa uma palavra que remete para qualquer coisa. No processo da linguagem, as palavras possuem uma espessura e densidade que são característicos, por isso que elas evocam alguma coisa na mente daquele a quem expressa ou a ouve. Na sua densidade e espessura elas podem causar outras sensações durante a sua escalada de níveis, que se podem manifestar em sentimentos positivos ou até ressentimentos a quem são destinadas. Por isso, existem palavras que magoam, e essa capacidade dessas palavras são inerentes ao seu próprio peso (MBEMBE, 2014, p. 255).

No livro, *Tornar-se Negro*, Neusa Santos Souza, declara que ser negro, corresponde a ter uma consciência do processo ideológico que foi formado por meio de um discurso mítico que o construiu. Deve ter um propósito de empreender uma estrutura de descobrimento das imagens que o aprisionam de uma forma alienada, e que pode não reconhecer-se nessa construção. Deve-se ter uma consciência desse problema de alienação e criar uma nova consciência que configure num sinónimo de respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia em qualquer nível de exploração, por fim, ser negro não representa uma condição dada, a priori, destaca-se por apresentar-se como um vir a ser, isto é, ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77).

Essa é a relação que Mbembe faz com a palavra *"negro",* por ser um nome e que carrega um destino e uma condição genérica. Esse é um nome que foi dado por alguém e que as pessoas que são chamadas de negras não a escolheram originariamente, herdaram essa realidade e as posições que ocupam no mundo. Por isso, Mbembe afirma que todos os seres humanos que possuem como marca esse nome de *"negro"* não se podem deixar enganar por essa influência que provém externamente (MBEMBE, 2014, p. 256).

O termo *"negro"* teve um impacto na linguagem da construção da identidade e na história dos povos africanos e aos afrodescendentes. A palavra *"negro"* por ser um termo que foi imposta aos colonos, foi constituída por uma narrativa de carga negativa e reducionista ao ignorar a diversidade e a riqueza das culturas africanas. Uma nova reflexão crítica sobre o conceito

*"negro"* se faz necessária diante das outras reflexões existentes, como a negritude e o pan-africanismo, que não dão conta de abarcar a subjetividade e as diversas formas de estar no mundo das pessoas africanas e os afrodescendentes nas sociedades contemporâneas. É preciso buscar por novas formas de expressão que reconheçam a pluralidade e a complexidade das experiências desses sujeitos, que não se reduzem a uma única identidade ou origem.

Quando Achille Mbembe destaca que uma pessoa num ato de identificação afirma *"Eu sou negro"*, essa resposta surge quando é feita a pergunta *"Quem és tu?"*, acontece no processo de revelação da identidade e torna-a pública. Por isso, para Mbembe, revelar uma identidade é um ato de reconhecimento, é um conhecimento sobre quem se é e proclamá-lo. Transmite também a capacidade de se afirmar a si mesmo. O ato de identificação representa uma afirmação de existência, onde o que *"Eu sou"*, representa um significado imediato do *"Eu existo"* (MBEMBE, 2014, p. 255).

Uma das teses centrais do livro, *A Ética da Autenticidade*, de Charles Taylor, é que a identidade pessoal é construída a partir de um ideal de autenticidade que emerge no interior de cada indivíduo. Esse ideal implica a procura de uma expressão singular e original de si mesmo, que seja reconhecida e valorizada pelos outros. No entanto, Taylor argumenta que a autenticidade não é uma realização solitária, mas depende de uma rede de relações dialógicas que possibilitam o desenvolvimento e a compreensão do *self*. Assim, a ética da autenticidade envolve tanto uma dimensão individual quanto uma dimensão social e moral (TAYLOR, 2009, p. 59).

A construção da identidade pode sofrer, desde o início, a influência de poderes externos que podem determinar a formação do *self*. Por isso, a realidade africana pode ser pensada como uma construção espelhada no contexto da identidade ocidental, ou seja, uma imitação de um ideal que se apresenta como um modelo verdadeiro a ser seguido e que exige a anulação do *self* daqueles que ainda precisam de reconhecimento.

Pode-se fazer um paralelismo ao processo de assimilação, quando um determinado povo procura impor os seus valores e culturas sobre os outros para que pudessem fazer parte de um mundo civilizado. Achille Mbembe no seu artigo "As formas Africanas de Auto-Inscrição", afirma que essas políticas de assimilação apenas tinham um propósito de retirar as substâncias e estetizar as diferenças entre as distintas "*raças*", e que a linguagem usada seria uma nova conversão aos valores de uma sociedade civilizada e que precisam ser cultivadas para terem os direitos civis (MBEMBE, 2001a, p. 180).

Essas formas de cultivo de valores, baseadas em ideias distorcidas e impostas por outros, dificultam que as pessoas desenvolvam um verdadeiro sentimento de si mesmas e construam uma identidade mais livre. Essas ideias estão repletas de preconceitos e precisam ser analisadas criticamente. Assim, o conhecimento das leis civis de uma sociedade não seria um motivo de superioridade, pois nessas terras "descobertas" também existiam leis, que mesmo não sendo escritas, eram respeitadas pelos seus habitantes.

A noção de identidade africana que problematizo é a que se consolidou durante o período das grandes navegações e que ainda se repercute na atualidade. Essa noção foi construída a partir de um processo de desqualificação do outro, que chamo de narrativas inautênticas. Foi por meio da exploração dos territórios africanos e americanos e da utilização da mão de obra escravizada, que o ocidente edificou os seus grandes impérios, como o Português[86] e o Espanhol, que abriram caminho para outros impérios, como o Inglês, Holandês, Francês, Belga, na disputa por outras terras em diversos continentes.

Mbembe, no seu livro *Crítica da Razão Negra*, demonstra que a África na sua descrição e juntamente com o *"negro"* apenas existem por meio dos textos que foram construídos pela ficção do outro. Porque África apenas existe a partir das conceções formadas dentro das bibliotecas coloniais, repleto de um discurso imiscuído e insinuado, até nos discursos que procuram refutá-la quando se construiu as matérias sobre as suas identidades populacionais, tradições ou autenticidades, por isso que se tornou impossível a distinção de uma originalidade, das cópias e dos seus simulacros em todo esse processo de descrição sobre as realidades criadas nesses livros (MBEMBE, 2014, p. 166).

A interação entre diferentes culturas nos territórios colonizados gerou conflitos e violências que resultaram na morte e na escravidão de milhões de pessoas. Muitos povos foram forçados a abandonar as suas terras ancestrais para escapar desse processo de desumanização que se prolongou por séculos. No pensamento de Achille Mbembe no seu artigo "As formas Africanas de Auto-Inscrição", esse processo de escravatura e de colonização e inclusive o "Apartheid", fizeram com que o "eu" [*self*] africano fosse alienado, isso é, uma perda de familiaridade consigo mesmo por meio de um distanciamento da sua própria realidade, ao

[86] O império português teve uma grande extensão territorial e influência cultural em diversos continentes, mas acabou por perder as suas colónias e retornou à sua dimensão original. Pode-se consultar na obra de António Costa Pinto (2001). *O fim do Império Português*.

transforma-se numa identidade inanimada, em suma a sua objetificação (MBEMBE, 2001a, p. 174).

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez no seu livro, *A África na sala de Aula: Visita à História Contemporânea*, desenvolve a ideia de que os africanos foram identificados com designações que estavam ligadas às características fisiológicas formadas em certa noção sobre a raça negra. Neste sentido, o termo africano tem o seu significado associado ao negro, onde se constrói diversos significados negativos como preguiçoso (frouxo), fleumático, indolente e incapaz, todas essas ideias se converteram numa imagem de inferioridade e de primitivismo (HERNANDEZ, 2005, p. 18).

Por isso, quando o encontro consigo próprio sofre algumas barreiras na construção da identidade, existe a necessidade de se pensar formas para anular essa influência para não se tornar numa identidade sem vida e apenas de repetições. Na realidade africana, considera-se que essa influência foi imposta por meio da violência e que se vai precisar dela também para a sua libertação para buscar uma identidade autêntica. Porque Mbembe no livro, *Crítica da Razão Negra*, afirma que uma guerra é sempre uma guerra de movimento e que uma verdadeira identidade não se deve fixar num lugar, deve permitir que se negoceie a travessia de espaços que estão em circulação por causa da geometria variável (MBEMBE, 2014, p. 174).

Essa travessia foi diferente durante os processos de colonização, no pensamento de Achille Mbembe no seu livro, *Necropolítica*, reafirma que a violência que os poderes coloniais usavam para manter a organização social apenas seria conservado por meio da violência (MBEMBE, 2018, p. 189). A violência seria uma das principais linguagens que o nativo entendia para com o ocidente, essa forma de resposta sobre um problema da existência do outro na sociedade também será usada durante as lutas pelas descolonizações dos territórios e de algumas mentalidades.

Neste sentido que Frantz Fanon na sua obra *Em Defesa da Revolução Africana*, procura criticar o colonialismo por ser um processo de dominação e de exploração de um povo e de um território, que não seria uma característica natural ou que não se pode evitar entre os seres humanos e que existe a necessidade de uma luta contra o colonialismo para que se possa libertar os povos oprimidos (FANON, 1980, p. 91). Essa libertação não se faz apenas por meio de armas e de uma violência externa, mas também interna, que se precisa uma desconstrução por completo da mente que foi formatada ao longo dos anos, segundo preceitos de poder e de divisão de classes

e, se assim não fosse, apenas estariam a lutar para a ocupação do lugar dos colonizadores e ficarem com todas as regalias que o poder oferece.

Essa é uma ideia presente também na obra de Paulo Freire, *Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários a Prática Educativa*, quando afirma que os colonizados que tinham passado pela alienante experiência da educação colonial, um dos aspetos da "positividade" desta educação ou de alguns apenas existiria quando os sujeitos ao *independizarem-se* a possam rejeitar e a superar. No momento que o povo assume, a sua própria história, ao ser inserido no processo de "descolonização das mentes", uma das ideias contidas em Aristides Pereira, e esse processo prolonga-se nas ideias de Amílcar Cabral quando afirmava sobre a necessidade de *"reafricanização das mentalidades"* (FREIRE, 1978, p. 16).

A desconstrução de uma identidade imposta significa questionar e rejeitar as expectativas e os padrões que a sociedade impõe sobre nós. Essa atitude é positiva porque nos permite ter mais liberdade de pensar e de escolher os valores que fazem sentido para nós, sem depender da aprovação ou da repressão dos outros. Além disso, a desconstrução de uma identidade imposta valoriza as nossas formas de linguagens nativas, que expressam a nossa cultura e a nossa história, e nos dá o direito de contar a nossa própria narrativa, baseada na nossa experiência pessoal, e não naquilo que os outros querem que sejamos ou sigamos.

Para Fanon, os povos colonizados (homens, mulheres, crianças e velhos), tinham uma perceção da sua existência biologicamente, mas a sua existência como um povo soberano era uma fantasia contada pelos colonos, porque as leis aplicadas nesses territórios eram as ocidentais e as suas liberdades nunca respeitadas, por isso que se pensou numa saída que seria a salvação desses povos, que seria responder com força e violência contra as forças coloniais pela forma que eles escravizavam, violavam, matavam e impunha os poderes sobre os povos sob seu domínio (FANON, 1980, p. 87).

Mbembe, demonstra que esses acontecimentos tiverem lugar nos territórios porque a Europa os considerava como sua propriedade e que foram conquistados. Nestas terras não existiria um certo limite na não aplicação de leis, principalmente as de guerra, o imperativo do mais forte era o que reinava e que não poderiam ser julgadas por nenhum crime cometido por existir uma negação aos principais jurídicos aplicadas nas metrópoles (MBEMBE, 2014, p. 108).

As leis que deveriam proteger os nativos não foram aplicadas pelos colonizadores, que se aproveitaram da situação para explorar e maltratar essas populações. Isso revelou a crueldade que existe no ser humano quando ele não tem limites para suas ações. Alguns colonizadores se

tornaram sádicos e sentiam prazer em fazer o mal, sem reconhecer que os nativos eram seres humanos como eles, e não apenas animais selvagens com alguma semelhança humana, alguns desses relatos podem ser encontrados na obra de Frantz Fanon *Os Condenados da Terra* (1968) e de Gislene dos Santos *A Invenção do "Ser Negro": Um Percurso das Ideias Que Naturalizaram a Inferioridade dos Negros* (2002).

Na visão dos colonizadores, para Mbembe, os territórios indígenas em África, Américas, Oceânia e Ásia eram considerados lugares onde o direito da força poderia ser exercido livremente, já que estavam distantes das fronteiras ocidentais. Nesse sentido, todos os critérios jurídicos, morais e políticos eram deixados de lado nas relações com outros povos, pois o objetivo principal era conquistar e impor suas ideias e valores por meio da força e da evangelização (MBEMBE, 2014, p. 108-109).

Os colonizadores viam os territórios distantes como terras selvagens, habitadas por povos que consideravam inferiores ou bárbaros. Movidos por uma crença de superioridade cultural e religiosa, no âmbito do eurocentrismo, eles sentiam-se no direito de impor os seus valores e ideais sobre as sociedades *"descobertas"*. Ao chegarem a essas terras, os colonizadores ignoraram as questões éticas e legais dos outros, exploraram brutalmente os recursos naturais, escravizaram os povos nativos e impuseram os seus sistemas de governo e crenças religiosas estrangeiras, sempre com uma mentalidade de superioridade e de divisão racial. Desse modo, as culturas dos nativos foram sistematicamente desvalorizadas, as suas histórias foram silenciadas e as suas identidades foram estigmatizadas.

Neste sentido, para Frantz Fanon, na sua obra *Peles Negras Máscaras Brancas*, demonstra que quando o ocidente estabeleceu o contacto com o negro, o mundo inteiro tinha concordado que essas pessoas seriam o princípio do mal, o lado obscuro da humanidade, a sombra, as trevas à noite, os labirintos da terra, em suma as profundezas abissais (FANON, 2008, p. 154). É necessário que se desconstrua essa narrativa de discriminação para que se possa construir uma identidade que emana de um poder de afirmação e igualitária para todos os povos negros, para que se possa manifestar livremente sem ser limitado por estereótipos.

O desenvolvimento da ideia de violência colonial para Mbembe é importante para entender todo esse processo, no seu livro *Crítica da Razão Negra*, demonstra que se trata de uma violência empírica, e que preenchia a vida quotidiana de todo o povo colonizado, que foi representado de um modo reticular e molecular. Neste sentido, a violência molecular esteve infiltrado até na linguagem e dominava todas as formas de vida principalmente a fala. O

colonizador usava a linguagem para manifestar as suas ideias e comportamentos perante o colonizado que se manifestava pela agressividade, racismo, desprezo e incontáveis humilhações, e condutas homicidas (MBEMBE, 2014, p. 276).

A linguagem narrativa colonial foi estabelecida por meio de uma autoridade de poder, segundo a qual as culturas dos colonos seriam consideradas como superiores, enquanto as culturas nativas eram desvalorizadas e consideradas inferiores. Por isso, esse processo de subjugação cultural resultou na internalização de estereótipos e diversos preconceitos que os próprios povos colonizados assimilaram para si mesmos, desta feita gerou-se uma desconstrução da identidade autêntica.

Fanon analisa como o colonialismo nega a humanidade do outro, através de uma violência sistemática e de uma ideologia racista. Essa negação gera uma crise de identidade nos povos colonizados, que se veem despojados de sua cultura, história e dignidade. Assim, eles se perguntam constantemente: *"Quem somos nós, na verdade?"* (FANON, 2008, p. 263).

Por isso, para Mbembe, o processo de colonização deve ser visto como resultado de uma construção de ideias sobre a inferiorização do outro, e que gerou problemas de desapropriação. Esses processos, muitas vezes realizados por meio de estruturas jurídico-económicas, resultaram na expropriação e destruição material das comunidades soberanas. Além disso, promoveu-se uma experiência de submissão singular, em que os indivíduos eram obrigados a falsificar a sua identidade para se adequarem à visão imposta por outros. Como consequência, ocorreu um empobrecimento ontológico, ou seja, uma redução da riqueza e complexidade de sua própria existência (MBEMBE, 2014, p. 140).

Nesse processo de atribuição do outro, surge o termo *"negro"*, que Mbembe, ao escrever sobre Fanon, afirma que estaria mais relacionado ao mecanismo de imposição do que de autoidentificação. Por isso, Fanon rejeita ser negro, pois negro não seria o seu nome, apelido, essência ou identidade. A única afirmação que lhe bastaria seria de que ele fosse um ser humano. Por mais que o outro tentasse negar-lhe essa qualidade, nunca conseguiria apagar a sua pele ontológica (MBEMBE, 2014, p. 88).

Para Mbembe com as ideias de Fanon, o facto do africano de ter sido escravizado, colonizado, alvo de diversas discriminações ou de todas as formas de violência, vexação, privação e humilhação, tudo isso por causa da cor da pele, não alterava em nada a sua maneira de ser uma pessoa dentro da humanidade, mesmo que houvesse tentativas brutais de mudar

completamente a sua conceção de si próprio. Por isso, *"Negro"* seria uma alcunha, a túnica com a qual os outros procuraram disfarçá-lo e encerrá-lo (MBEMBE, 2014, p. 88).

A colonização não apenas explorou os recursos naturais e humanos dos povos indígenas, mas também tentou apagar as suas identidades culturais. Por meio de processos de desconstrução, os colonizadores impuseram estereótipos negativos e desumanizantes sobre os povos colonizados, levando-os a negar as suas próprias tradições, valores e saberes. Essa negação gerou uma perda de autoestima, autoconfiança e pertencimento, afetando profundamente a identidade dos povos indígenas.

Esse processo, que envolveu a exploração de diversos recursos e o desrespeito pelos direitos dos povos conquistados e colonizados, deixou grandes marcas históricas nas suas identidades sociais e pessoais, que se manifestam até os nossos dias. Ao longo desse tempo, as mudanças de certas linguagens não eliminaram os preconceitos e racismos, que ainda persistem mesmo com os esforços da educação. Algumas sociedades preferem atribuir a culpa dos problemas externos a outros grupos do que a reconhecer os seus erros do passado e buscar a convivência harmoniosa dentro de uma sociedade.

No livro de Nilma Nilo Gomes, *Sem Perder a Raiz: Corpo e Cabelo Símbolos da Identidade Negra*, apresenta-se uma realidade que está presente em diversas sociedades sobre a realidade de uma pessoa negra, quando apresenta que quanto mais preta for a cor da pele e mais crespo for o seu cabelo, essas pessoas que possuem essas características são muitas vezes desvalorizadas e podem ser ensinadas a desvalorizar-se não apenas de uma forma estética, mas também como seres humanos. Neste sentido, o racismo e a branquitude, nas palavras de Nilma Gomes, quando operam em conjunto, lançam dardos que contém veneno sobre a construção da identidade negra e procuram limitar os indivíduos negros, principalmente se forem as crianças e as mulheres a olharem-se ao espelho, deparam-se primeiramente com o racismo (GOMES, 2019, p. 19).

Estas teorias complementam-se com a ideia de Jurandir Freire Costa encontrada no livro, *Violência e Psicanálise*, quando afirma que o racismo branco busca destruir a identidade do sujeito negro, negando-lhe o reconhecimento do seu verdadeiro ser. O sujeito negro é levado a rejeitar o seu corpo e a sua história étnica e pessoal e a aspirar a uma identidade branca que lhe é imposta pela repressão ou pela persuasão. O racismo impede o sujeito negro de se afirmar no presente ao fazê-lo retroceder a um passado imaginário de branquitude ou projetar-se num futuro

de negação da sua negritude. Ao se conscientizar do racismo, o sujeito negro sente-se perseguido pelo próprio corpo (COSTA, 2003, p. 137-141).

O racismo apresenta-se como uma forma de violência simbólica que atinge a subjetividade do sujeito negro. O racismo não se limita apenas a discriminar ou excluir o sujeito negro, mas também procura a sua desqualificação e anulação da sua identidade. Nesse sentido, o negro é forçado a renegar a sua origem, a sua cultura e a sua aparência, levando-o a adotar uma identidade branca que lhe é imposta como superior e desejável.

Para Jeruse Romão no seu artigo, "O Educador, A educação e a Construção de Uma Auto Estima Positiva do Educando Negro", demonstra que quando uma pessoa está preenchida de sentimento de inferioridade, isso indica imediatamente um sentimento de limite, que apenas poderia alcançar uma parte e não o todo. Neste sentido, quando existe essa impossibilidade de ser completo, surgem as emoções de desprezo em enfrentar os desafios que são importantes para aprender mais sobre si próprio, o outro e o mundo (ROMÃO, 2002, p. 164).

Quando se aborda sobre o racismo e o problema da identidade, é necessário ter a consciência de que o racismo é uma forma de impedimento ao sujeito negro de se reconhecer e valorizar como tal e, também, de construir uma história própria no presente. O negro pode viver em conflito real entre o seu corpo e o seu corpo idealizado, entre um passado negado e o seu futuro imposto. O racismo manifesta-se como uma forma de violência psicológica que pode afetar a saúde mental e a autoestima do sujeito negro e que precisa ser combatida com a conscientização e resistência.

A colonização foi um processo histórico que teve consequências profundas e duradouras nas sociedades que foram submetidas ao domínio de outras. Entre essas consequências, podem-se destacar as desigualdades sociais, a marginalização das culturas nativas, estrangeiras e dos imigrantes, a expropriação das terras ancestrais, especialmente nos países que se formaram após as colonizações nas Américas. Em África, alguns países conseguiram recuperar parte de suas terras e reorganizar suas estruturas políticas de acordo com os modelos ocidentais, mas ainda enfrentam os desafios de superar os estereótipos negativos que foram impostos aos povos colonizados. Esses estereótipos são exemplos de identidades narrativas inautênticas, baseadas em preconceitos e distorções da realidade.

Uma das formas que se tem para se desconstruir essas identidades narrativas inautênticas é o reconhecimento do legado histórico que sustentou essas ideias preconceituosos e de racismo, para que se possa promover uma compreensão mais completa e justa das relações entre os povos

e diferentes culturas. Quando acontece o reconhecimento sobre os erros do passado, se busca a reconciliação e a construção de uma sociedade mais inclusiva, respeitosa e equitativa, porque o diálogo, a cooperação e valorização da diferença formam os pilares chave de uma harmonia social concreta.

Portanto, deve-se ter em mente que a superação da desconstrução de uma identidade imposta é um desafio complexo e contínuo, porque envolve a reconstrução de uma narrativa própria e autónoma, para que o indivíduo africano possa valorizar as suas contribuições culturais, as produções de conhecimentos tradicionais e suas visões do mundo e que os outros povos, principalmente o ocidente quer aceite ou não, deve respeitar. Toda essa desconstrução implica desafiar os estereótipos e os diversos preconceitos que foram internalizados, buscando-se uma maior compreensão, mais profunda e precisa da sua própria história e identidade.

Segundo Sílvio de Almeida, no seu livro, *O que é Racismo Estrutural?*, é essencial compreender que a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não implica que a instituição deixe de atuar de forma racista. Isso porque as ações dos indivíduos são guiadas, na maioria das vezes, pelas instituições, que refletem os princípios estruturais da sociedade, como as questões de ordem política, económica e jurídica (ALMEIDA, 2018, p. 49).

Achille Mbembe no livro, *Crítica da Razão Negra,* afirma que o racismo se torna uma figura de destaque na questão do biopoder, porque na ideia de classe, a raça representa uma sombra no pensamento prático da política ocidental, que se pode encontrar nos dias de hoje. Tudo isso é o resultado da construção do outro com a ideia de desumanidade ou subjugação dos povos estrangeiros. O racismo é um mecanismo que permite o exercício do biopoder, ou seja, o poder de controlar a vida e a morte das populações. O racismo autoriza que algumas pessoas tenham o direito de decidir quem pode morrer e que o Estado possa justificar seus atos violentos contra esses grupos (MBEMBE, 2014, p. 116-117). Essa é uma expressão da soberania, a capacidade de determinar as regras e as normas que regem uma sociedade. Quem tem esse poder demonstra sua força e sua legitimidade (MBEMBE, 2014, p. 107-108).

Para Mbembe, o racismo consiste na conversão de algo numa coisa diferente, isto é, uma realidade diferente e que procura fixar afetos, podendo ser considerado como uma forma de distúrbio psíquico, e o seu conteúdo deve ser reprimido quando se manifesta. Por isso, quando um racista olha para um negro, ele não o vê, é como se não existisse, o negro não passa de um ponto de fixação patológica de uma ausência de relação. Segundo Mbembe, a raça é uma

construção do imaginário, que cria uma diferença entre o ser e o não-ser. A raça marca um lugar onde se projetam os medos e os desejos do inconsciente (MBEMBE, 2014, p. 66).

Uma sociedade com pessoas racistas, pode promover diversos eventos que resultam nas mortes de diversas pessoas que pertencem a estes grupos perseguidos. Achille Mbembe no seu livro, *Políticas da Inimizade*, denomina todos os eventos que promovem a inversão da vida e da morte de poder necropolítica, manifestando-se por um sentimento de indiferença e objetivos cruéis. Neste sentido, para Mbembe, as sociedades contemporâneas têm enfrentados vários problemas sobre a manutenção do poder de soberania, mas, contudo, o racismo destaca-se por ser um dos principais fatores da necropolítica, e as sociedades simulam constantemente *Estado de Exceção* para justificarem as suas guerras e poder de escolha da morte do outro (MBEMBE, 2017, p. 65-66).

Essas mortes dentro das sociedades têm os seus alvos marcados, principalmente nas sociedades onde o racismo estrutural é uma realidade, onde por vezes a morte não é física, mas psicológica, na negação do direito de ascender dentro das sociedades devido à sua cor de pele, sua orientação sexual ou religião. Os institutos que exercem poderes nas sociedades podem continuar a perpetrar diversas injustiças sociais para manterem a funcionar os sistemas de podere e a exclusão do outro por causa de diversos preconceitos.

A desconstrução das narrativas africanas, principalmente do *negro*, repletas de preconceitos é um processo social e individual que requer educação, valorização das próprias raízes culturais, resgate das tradições e histórias ancestrais, promoção de espaços de diálogo e troca cultural e a aceitação da sua cor de pele com orgulho, não apenas da demonstração que podem construir as suas identidades, mas também interpretar a realidade por meio dos símbolos e a construção de significados.

O pensamento religioso em África, principalmente o cristianismo, é um tema complexo e multifacetado. No livro, *Crítica da Razão Negra*, Mbembe analisa as reações africanas ao projeto universalista judeo-cristão, que implicou uma rutura com os universos autóctones de significações. Segundo ele, a teologia cristã africana emergiu de uma experiência de perda, de cisão e de apagamento da identidade, provocada pelo encontro com o dogma cristão. No entanto, esse encontro também foi reinterpretado, resinificado e reinventado pelos africanos, que criaram práticas pouco ortodoxas e heterogéneas, e que usaram o cristianismo como um espelho para representar as suas sociedades e as suas histórias (MBEMBE, 2014, p. 175-176).

O cristianismo adaptou-se facilmente aos sistemas locais de crenças dos africanos, pois, segundo Mbembe, foi introduzido como uma forma de alegoria e estética que reconfigurava as diversas expressões e linguagens nativas. Um dos aspetos que facilitou essa adaptação foi o conceito de Espírito e a sua força absoluta, que serviu como um convite para a utopia, mas também como um desligamento das coisas do mundo real. Dessa forma, o colonialismo e o cristianismo exerceram poderes e discursos de encantamento, que foram acolhidos com magia, pois combinavam terror e sedução. As categorias de salvação e redenção expressavam essa ambivalência com perfeição (MBEMBE, 2014, p. 176).

O anseio por salvação e por dominação manifesta-se como mecanismo de adaptação a uma civilização que impõe a sua visão do mundo sobre os povos nativos, cujos símbolos culturais são aniquilados em nome da imposição da *"verdade"* absoluta. Os sacrifícios exigidos aos colonizados são justificados como uma ordem superior e a religião funciona como um instrumento de alienação que os faz aceitar princípios absurdos, como a escravidão, como uma missão de redenção dos pecados da alma para garantir um lugar na vida após a morte.

Mbembe, demonstra que uma boa parte dos movimentos pentecostais em África, usam o poder de encantamento e de simbolização como um recurso que permite ao crente pensar na sua vida não mais de um modo político-instrumental, mas de uma forma artística e de um projeto estético que se manifesta como a ação sobre si mesmo e sobre o mundo como meditação e contemplação (MBEMBE, 2014, p. 176-177).

Neste sentido, para Achille Mbembe, não se pode pensar num discurso sobre as formas contemporâneas da identidade africana se não se pensar sobre este génio herético que fundamenta o encontro entre a África e o mundo, porque o génio herético acontece na capacidade que os africanos têm sobre habitarem vários mundos e de se situarem simultaneamente nos dois lados da imagem. Assim sendo, o próprio génio funciona por meio de uma espiral do sujeito no acontecimento e pela cisão das coisas, pelo seu desdobramento, pelo acréscimo de teatralidade que acompanha toda a manifestação de vida (MBEMBE, 2014, p. 177).

O génio herético, quando levado ao extremo, pode gerar instabilidade, volatilidade e incerteza de forma extraordinária. Mbembe questiona se a África foi falsificada pelo contacto com o exterior e se os "negros" se submeteram ao mundo ao tentarem assimilá-lo (MBEMBE, 2014, p. 177).

Essa questão é crucial para entender a dinâmica da identidade africana e da sua relação com o resto do mundo. Mbembe propõe uma abordagem crítica que desafia as narrativas

hegemónicas e as categorias fixas que tentam definir a África e os seus habitantes. Defende que a África é um espaço de experimentação, de invenção e de criatividade, onde o génio herético se manifesta como uma forma de resistir à falsificação e de reivindicar a sua própria voz.

Para Mbembe, no seu artigo, "As formas Africanas de Auto-Inscrição", não existe uma identidade africana que possa ser designada por um único termo ou que possa ser nomeada por uma única palavra, que pode ser subsumida a uma única categoria. Neste sentido, a identidade africana não existe como substância, por ser construída por diversas formas e por meio de uma série de práticas, que se apresentam como as práticas do *self* (MBEMBE, 2001a, p. 198-199).

As consequências da colonização ainda são sentidas por muitos povos que sofreram com a exploração, a violência e a discriminação impostas pelos colonizadores. Esses povos, assim como outros grupos que são alvo de preconceito e exclusão por motivos de origem, religião, identidade ou género, enfrentam diversas barreiras para terem seus direitos respeitados e suas vozes ouvidas. Por isso, é fundamental que se reconheça e se combatam as estruturas de poder que mantêm essas desigualdades e injustiças sociais. É preciso promover a inclusão, a justiça social e a igualdade de oportunidades para todos e todas, dentro e fora das sociedades onde vivem.

No artigo "Natureza da "raça"", Manuela Ivone Paredes Pereira da Cunha analisa como a ideia de "raça" é construída e utilizada na sociedade. Ela afirma que, embora a hierarquia racial seja amplamente rejeitada pela ciência e pela ética, ainda existe a tendência de classificar as pessoas em grupos naturais baseados em características hereditárias comuns. Essa forma de pensar alimenta as ideologias racistas que persistem no mundo contemporâneo (CUNHA, 2000, p. 05).

As conceções que associam grupos humanos a características físicas ou culturais são baseadas em mitos e estereótipos, sem fundamentação científica ou histórica. Essas conceções têm consequências sociais e políticas negativas, pois servem para justificar a discriminação e a exclusão. Portanto, é preciso desconstruir essas falsas ideias e promover o respeito à diversidade humana.

Para Achille Mbembe, no livro *Crítica da Razão Negra,* enquanto continuar a ideia que apenas se deve justiça aos seus, que existem raças e povos desiguais e que se crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da "civilização", a abordagem sobre os processos de reparação poderá ser sempre mobilizada pelas vítimas históricas dessa expansão e brutalidade europeia no mundo. Por isso que Mbembe conclui o seguinte: Devem ser pensadas duas formas para se tratar essa problemática, em primeiro lugar é necessário destacar que se

abandone o estatuto de vítima e, em segundo lugar, deve-se romper com a boa consciência e a negação das responsabilidades. Apenas assim se conseguirá articulação de política e uma ética nova que devem ser baseadas na exigência de justiça (MBEMBE, 2014, p. 297).

Quando se pensa em reconstruir as identidades narrativas, os povos que um dia foram colonizados podem continuar a proteger e fortalecer as suas próprias vozes, ao reafirmarem as suas admirações, orgulho e contribuições dentro da diversidade humana. Neste sentido, a superação dos estereótipos e preconceitos coloniais representa um passo importante para direcionar o mundo mais justo, igualitário, e onde todas as culturas serão valorizadas e respeitadas em toda sua plenitude.

Portanto, os povos que sofreram com a colonização tiveram as suas identidades narrativas silenciadas e apagadas pelos discursos e práticas coloniais. Para reconstruir essas identidades, eles enfrentam o desafio de resgatar as suas histórias, memórias e conhecimentos populares, que foram negados ou inferiorizados. Essa reconstrução é um ato de resistência e de afirmação, pois permite que eles reivindiquem o seu protagonismo na construção de uma sociedade mais plural e democrática. Nesse sentido, é fundamental desconstruir os discursos e práticas coloniais que não reconhecem ou valorizam as diferentes expressões da humanidade. É necessário que a sociedade respeite e valorize as diferenças entre as pessoas, ao considerar as suas identidades, culturas e histórias. Apenas dessa forma, será possível construir um mundo onde a diversidade seja percebida como uma riqueza e não como uma ameaça.

## CAPÍTULO III – OS DESAFIOS SOCIAIS DA IDENTIDADE NARRATIVA SIMBÓLICA

### 3.1 – A Identidade Narrativa Simbólica na Linguagem das Sociedades Modernas

Os seres humanos, por serem sociais, precisam de algumas normas para conviver de forma pacífica e respeitosa com os demais membros das sociedades em que vivem. Essas sociedades são formadas por pessoas que têm identidades diversas, construídas a partir de suas experiências, valores e culturas. Essa diversidade manifesta-se também nas diferentes formas de compreender e representar a realidade, ao gerar visões do mundo que podem entrar em conflito ou diálogo com as de outras sociedades.

As manifestações simbólicas de cada sociedade expressam as diferentes formas de organização social que podem emergir quando há liberdade e não a imposição de um ideal coletivo que suprime a diversidade e a legitimidade do outro. Esse ideal coletivo baseia-se na ideia de uma superioridade na interpretação da realidade e na manifestação dos valores, como se houvesse uma pirâmide em que a verdade está no topo de uma civilização, enquanto as outras devem submeter-se e renunciar à sua própria identidade para poderem ascender também ao topo.

Para Ernst Cassirer, no livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, o pensamento linguístico e o pensamento instrumental são duas formas de expressão simbólica que permitem ao ser humano transcender a experiência imediata e estabelecer uma relação mediada com o mundo. Cassirer demonstra que a forma do pensamento linguístico e a forma do pensamento instrumental não são isoladas ou opostas, mas sim inter-relacionadas e interdependentes, pois ambas envolvem um processo de mediação que é característico da atividade humana (CASSIRER, 2011, p. 474).

Para Cassirer, por meio da linguagem, assim como da forma instrumental, o ser humano conquista uma nova direção fundamental do comportamento “mediato”, que se distingue do comportamento “imediato” dos animais. Essa mediação implica uma liberdade em relação ao impulso sensorial e à necessidade imediata, pois o ser humano não se limita a reagir ao que percebe, mas sim a representar o que percebe e a agir sobre essa representação. Essa representação do mundo na sua ação sobre ele, por sua vez, implica uma transformação do mundo, pois o ser humano não se adapta passivamente ao ambiente, mas sim o modifica ativamente. Essa transformação do mundo, por fim, implica uma transformação do próprio ser

humano, pois ele não se mantém preso à apreensão física (*Greifen*) das coisas, mas sim avança para a compreensão (*Begreifen*) das coisas (CASSIRER, 2011, p. 474).

Por isso que no seu artigo, "Critical Idealism as a Philosophy of Culture" [O Idealismo Crítico como Filosofia da Cultura[87]], Ernst Cassirer justifica que a cultura não é apenas um produto do pensamento teórico, mas também da prática quotidiana que o ser humano transforma. Ela não se resume a ideias intelectuais, mas envolve ações concretas e eficazes. Deve-se pensar que a cultura é a expressão verbal e moral das atividades humanas, que não se baseiam apenas em abstrações, mas são movidas pelo desejo e pela força de transformar a realidade e que essa transformação consiste na criação e recriação contínua do mundo empírico, é parte integrante da cultura e um de seus aspetos mais importantes e distintos (CASSIRER, 1979, p. 65).

No âmbito das realidades simbólicas, como as diversas culturas existentes no mundo, observa-se como cada povo busca expressar algo que possa ser reconhecido como singular dentro da sua realidade, sem se preocupar em superar os demais, mas valorizar o que realmente importa para si e a sua relação com a natureza, algo que muitos outros povos negligenciaram quando a riqueza se tornou símbolo de poder e muitos estavam dispostos a subjugar e devastar todas as outras sociedades, para que seus interesses fossem atendidos.

O que realmente importa para uma sociedade pode variar de diversas maneiras consoante os objetivos dos seus habitantes, e das suas doutrinas políticas ou religiosas. Todos esses elementos influenciam para a implementação de algumas interpretações simbólicas dentro das sociedades que podem ocorrer nas criações de algumas leis, novos acordos comerciais, e o fechamento de uma sociedade para que não possa sofrer interferências externas. Num mundo globalizado isso apenas ocorre numa ditadura, que pode ser construída como uma forma de defesa dos interesses nacionais, todas essas alterações acontecem por meio da linguagem.

No pensamento de Charles Taylor, na sua obra, *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, as sociedades modernas orientam a formação da identidade com base em critérios ético-morais. Esses critérios são abordados pela filosofia moral, que se preocupa mais com o que é correto do que com o que é bom ser. Isso implica definir o conteúdo do dever em vez da natureza do bem viver. Essa conceção não deixa espaço para a noção de bem como algo que se ama ou se é fiel, que os seres humanos podem expressar. Assim, essa perspetiva não se foca nessas aspirações ou desejos (TAYLOR, 1989, p. 04; 2005, p. 16).

[87] Tradução minha

Quando se pensa nas questões sobre a ética, para Ernst Cassirer, no artigo "Critical Idealism as a Philosophy of Culture" [O Idealismo Crítico como Filosofia da Cultura[88]], a ética não pode ser dissociada do conceito de cultura, pois ambas se expressam por meio de diferentes formas simbólicas. As formas culturais têm a função de construir um mundo comum, que possa ser compartilhado e compreendido pelos seres humanos, através do pensamento e do sentimento. Assim, a ética é uma forma simbólica que orienta a ação humana em busca de um sentido para a existência (CASSIRER, 1979, p. 72-81).

Por isso que a ideia encontrada no artigo de Kathryn Woodward, "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual", demonstra como as práticas de significação, que produzem sentidos sobre nós mesmos e os outros, estão relacionadas com relações de poder. Essas relações podem definir quem pertence ou não a um determinado grupo ou categoria social. A cultura, nesse contexto, influencia a formação da identidade ao oferecer diferentes possibilidades de escolha e expressão da subjetividade (WOODWARD, 2000, p. 18).

Segundo Charles Taylor, no seu livro, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity,* a linguagem é uma atividade criativa e transformadora que permite ao ser humano criar diferentes mundos ou realidades simbólicas que correspondem às diversas formas de vida social. Esses mundos ou realidades simbólicas não são estáticos, nem homogêneos, mas dinâmicos e plurais e refletem as diferentes áreas de atividades humanas, como a política, o comércio, a indústria, a arte, a ciência, a educação, o teatro, os meios de comunicação de massa, entre outras. Neste sentido, cada uma dessas áreas tem o seu próprio registo linguístico que pode expressar valores e objetivos específicos e que corresponde ao mundo interligado e que forma uma ordem social mais abrangente, onde os seres humanos podem se relacionar, dialogar, negociar e cooperar ao usar a linguagem como meio de interação (TAYLOR, 2016, p. 507-511).

Deve-se ter em conta que essa ordem social mais abrangente não se apresenta como neutra nem igualitária, mas pode ser marcada por relações de poder e de dominação, que podem afetar as formas como os seres humanos usam e vivem a linguagem. Por isso, Taylor reconhece que existem diferentes graus de controlo autoritário sobre os mundos ou realidades simbólicas, que podem limitar ou restringir as liberdades criativas dos seres humanos e dos grupos sociais. Esses graus de controlo podem variar desde as formas subtis e implícitas até as formas mais explicitas e violentas de imposição ou exclusão linguística (TAYLOR, 2016, p. 511).

[88] Tradução minha

Pode-se compreender que para Charles Taylor, a linguagem é um instrumento essencial para a articulação e o reconhecimento do *Self*, que se configura como uma construção relacional com os outros e com os valores que norteiam a existência humana. A linguagem possibilita um espaço de diálogo e de negociação de significados, que permite ao sujeito se definir e se conhecer melhor. Nesse sentido, a identidade narrativa é o resultado de uma narração que se fundamenta numa reflexão expressa com autenticidade e responsabilidade pelo *Self*.

A linguagem é um instrumento essencial para a construção de identidades, individuais e coletivas, por meio das realidades simbólicas. No livro, *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, Ernst Cassirer analisa como as formas simbólicas cumprem a relevante função de integrar os seres humanos. No entanto, paradoxalmente, essas mesmas formas simbólicas também podem gerar distanciamento e fragmentação, pois não há um consenso universal sobre a cultura ideal. Esse impasse provoca polémicas e embates em várias sociedades, assim constrói-se uma antinomia na realidade social (CASSIRER, 1977, p. 206; 1995, p. 116).

Para Cassirer, essa dualidade manifesta-se também na dialética da vida religiosa e na linguagem humana, que tem um papel fundamental na constituição das comunidades humanas. A variedade das formas de comunicação representa um grande desafio para essa comunidade, pois, se por um lado, enriquece e diversifica a cultura, por outro, pode acarretar dificuldades na compreensão e cooperação mútua. Faz-se necessário, portanto, buscar um equilíbrio entre o incentivo à diversidade cultural e a procura por valores e princípios comuns que possam assegurar a harmonia da sociedade. Somente assim será possível superar os desafios e conflitos que decorrem da pluralidade linguística e cultural, e atingir uma verdadeira união entre os seres humanos (CASSIRER, 1977, p. 206; 1995, p. 116).

Essa união é de respeito pela existência cultural dos outros que embora possam apresentar-se diferentes, traduzem as suas formas de manifestar os seus pertencimentos a uma determinada cultura, que não prejudica em nada a sua humanidade e civilidade. Os seres humanos podem assumir diversos compromissos sem prejudicar em nada a sua essência, uma das mudanças que pode acontecer é a das suas identidades quando essas influências externas forem feitas como um marco e começarem a fazer parte das suas narrativas.

Entre as sociedades orientais, há aquelas que souberam combinar o desenvolvimento tecnológico com a preservação dos seus valores culturais. Um caso emblemático é o do Japão, que, apesar de ser uma das maiores economias do mundo, mantém vivas as suas tradições e

expressões culturais, ao demonstrar que é possível construir sociedades avançadas sem renunciar à identidade e à diversidade dos povos.

Esse processo apenas pode ser alcançado em sociedades que ao entrarem em contacto com os outros povos não sofreram o processo de assimilação e destruição por completo dos seus valores culturais e arquitetónicos, como o que aconteceu em algumas partes de África e nas Américas durante  o processo de colonização, na Era das grandes navegações, ao manifestar sobre os outros o poder da força bruta e religiosa; para que se pudessem converter em civilizados, deveriam assumir uma nova identidade em todos os aspetos das suas vidas, a começar pela linguagem.

A diversidade linguística e cultural pode levantar diversas questões profundas sobre a identidade narrativa de uma comunidade e a sua importância dentro das realidades simbólicas que estão presentes em diversas línguas, porque cada língua não é um simples meio de comunicação, ela apresenta-se como a forma estrutural de uma cultura, onde podem estar presentes as suas tradições e as suas narrativas. Para Luiz Gonzaga Motta, no seu livro *Análise crítica da narrativa*, as narrativas são criadoras de significações sociais, por serem produtos culturais que estão inseridos dentro de alguns contextos históricos que substancializam as suas crenças, os valores, as ideologias, a política, a cultura, a sociedade inteira (MOTTA, 2013, p. 121).

A linguagem e as línguas são elementos fundamentais para a compreensão do ser humano como um animal racional e simbólico (CASSIRER, 1977, p. 49-51). Por meio delas, o ser humano interpreta a si mesmo e o mundo ao seu redor e constrói mecanismos que podem ter diferentes funções e resultados nas sociedades. No entanto, a diversidade linguística existente no mundo nem sempre permite a tradução fiel dos conhecimentos produzidos em diferentes contextos, pois há termos que não possuem equivalentes exatos em outras línguas.

O trabalho de tradução é fundamental para enquadrar certas ideias num contexto mais abrangente e que possam ser compreendidos por um número cada vez maior de pessoas que se interessam em estudar as culturas diferentes ou as interpretações simbólicas dos outros povos que podem ser tão positivas quanto a sua própria realidade e que existam diversos conhecimentos que se perdeu ao longo do tempo por causa da ignorância e da brutalidade na convivência com o diferente que era incompressível, sendo a solução mais fácil para um colonizador a destruição.

As sociedades modernas perderam mais de milhões de línguas nativas e alguns desses povos também, não é apenas pela mistura de culturas, mas a imposição de uma nova língua ou

valores de um outro povo. As línguas evoluem e morrem se não forem faladas, como acontece atualmente com o latim. No processo de colonização as línguas dos colonizadores foram impostas nesses territórios como a língua portuguesa, inglesa, espanhola, francesa, para que o nativo pudesse assimilar e fazer parte de uma nova sociedade repleta de novos signos e símbolos.

Segundo Ernst Cassirer, no seu livro, *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, demonstra que a comunicação e a interação na sociedade podem ser realizadas por diferentes línguas, mesmo que elas apresentem contrastes marcantes nos seus sistemas fonéticos e nas suas categorias gramaticais. Essas diferenças não afetam a capacidade dessas línguas de cumprirem as funções sociais da linguagem (CASSIRER, 1977, p. 207; 1995, p. 116).

Por mais que existam diferenças entre as línguas indo-europeias, ameríndias, africanas, asiáticas e oceânicas, elas têm a capacidade de cumprirem a mesma função vital dentro das comunidades linguísticas. Pode-se afirmar que a linguagem, em todas as formas, corresponde ao elo que conecta os seres humanos e possibilita a troca de informações, conhecimentos, culturas e emoções. Por mais que algumas línguas possam apresentar-se como contrastes, elas correspondem a ferramentas valiosas para a construção da identidade de uma comunidade e para a promoção da unidade entre os seus membros, como também a construção de uma identidade pessoal com bases nas narrativas.

Além das línguas dos colonizadores, Angola é formada por diversas línguas Bantu, como *Kikongo*, *Kimbundu*, *Umbundu* e outros dialetos. Essas línguas têm sistemas fonéticos distintos, que se manifestam em sons e entonações diferentes nas suas expressões orais. O mesmo acontece com as línguas mais universais na era da globalização, como o português, o inglês, o espanhol e o francês.

Ao analisar as línguas através dos seus sistemas que correspondem às categorias gramaticais, observam-se algumas variações significativas na estrutura sintática, nomeadamente no uso das regras de concordância e dos tempos verbais, que podem gerar diferenças na forma como as ideias são organizadas e transmitidas. Por isso, afirmo que pode existir um certo problema na construção da identidade social e na expressão individual de si, quando se esquecem as origens, como sucedeu com as pessoas que foram levadas como escravas em diferentes partes do mundo e onde os territórios colonizados foram ocupados e destruídos os vestígios das línguas nativas, no entanto, algumas sobreviveram nesse processo.

No seu livro, *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens: Em tempos de Globalização*, João Maria André, defende que a narrativa é o melhor meio para entender como a cultura se desenvolve entre a inovação e a tradição. Ele baseia-se na memória coletiva dos eventos, que podem ser registados em textos ou na oralidade e que mostram os encontros entre os sujeitos e objetos culturais. Ele também observa que, na globalização, as histórias são escritas principalmente pelos que dominam e, às vezes, pelos que resistem, ao expressar as suas identidades em biografias de pessoas ou grupos, que revelam as manifestações vivas da cultura (ANDRÉ, 2005, p. 114).

As sociedades contemporâneas africanas após os processos de colonização, ficaram constituídas por uma diversidade linguística que pode ser considerada como um tesouro cultural, não apenas se fala as línguas dos colonizadores, mas conseguiu-se preservar as línguas nativas, sendo algumas das vezes ensinadas nas escolas ou deveriam, como forma de orgulho das suas raízes e identidades ao traduzir certos conceitos para a compreensão universal. Isso permite que as diferentes perspetivas e tradições sejam compartilhadas e apreciadas. Por isso, a compreensão e o respeito mútuo são essenciais para garantir a existência pacífica e a cooperação entre os falantes de línguas distintas.

Por isso que é necessário que se reconheça que nenhuma língua é superior à outra, por mais que existam línguas que são mais faladas do que as outras e que podem ser consideradas como línguas internacionais; todas as línguas ainda existentes são igualmente valiosas em suas contribuições para a riqueza cultural da humanidade. Uma das importâncias da diversidade linguística é o da possibilidade de fortalecimento da coesão social e o respeito mútuo, mas desde que haja espaço para que o diálogo intercultural e a valorização das identidades narrativas únicas de cada comunidade.

Neste sentido, devem existir políticas públicas de preservação das línguas minoritárias e indígenas antes que possam desaparecerem todas, isso torna-se uma preocupação crucial, porque essas línguas são portadoras de conhecimentos ancestrais e que possuem uma conexão vital com a terra e a história. Deve existir o respeito pela diversidade linguística que pode ser usada dentro das políticas públicas como uma das formas de promoção de inclusão e de justiça social, assim sendo, se possam valorizar as múltiplas formas de expressão humana.

A preservação e a revitalização das línguas e das identidades narrativas simbólicas é essencial para que as sociedades modernas valorizem a sua pluralidade e enriqueçam o seu meio social. É preciso desenvolver ações que estimulem a educação bilingue e multilingue, que não se

limite a aprender uma língua estrangeira, mas que se reconheça e valorize as línguas nativas dos povos descolonizados, sem excluir as línguas ocidentais. Essas línguas podem ser utilizadas na documentação de línguas em risco de extinção e no incentivo ao seu uso em diferentes contextos, como formas de fortalecer a diversidade linguística e cultural.

Compreendo que existe a necessidade de se reconhecer a relevância tanto das línguas que compartilham semelhanças quanto daquelas que se diferenciam drasticamente, como é o caso das línguas indo-europeias das línguas *Bantu*, nesse caso, todas têm potencial de contribuir positivamente para a vida da comunidade linguística, assim sendo, reforça a sua coesão social e perpetua as identidades culturais ao longo do tempo.

Uma questão importante para se pensar na realidade africana é a formação das identidades culturais e linguísticas dos povos que habitam esse continente. Muitos países africanos foram colonizados por potências europeias, que impuseram suas línguas e culturas aos nativos. No entanto, isso não significa que os africanos tenham perdido suas línguas e tradições originais, mas sim que eles desenvolveram formas de conviver com a diversidade e a pluralidade de realidades.

Assim, falar várias línguas, tanto as dos colonizadores quanto as nativas, não é uma continuação da colonização, mas uma forma de lhe resistir e de afirmar a própria identidade. Afinal, a identidade não é algo fixo e imutável, mas sim dinâmico e criativo, que se constrói a partir das interações e das diferenças. Portanto, não há uma única realidade ou uma única forma de ser autêntico, mas sim múltiplas possibilidades de expressão e de existência.

Em todas essas manifestações culturais e de identidades, é necessário que exista liberdade dentro das sociedades para que o ser humano possa manifestar-se e construir de uma forma autêntica a sua identidade. Ernst Cassirer, com base nas ideias de Humboldt, demonstra na obra, *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, que quando cada ser humano se manifesta com a sua própria língua, é porque existe a liberdade de usar a sua própria língua e desta forma tem-se a consciência de que existe uma certa linha que une o seu espírito interior. Isso apresenta-se como uma das características da linguagem por desempenhar a função mediadora entre a natureza infinita e finita, que se manifesta entre um indivíduo e outro. Por meio da capacidade deste ato é que se torna possível uma união e que nasce a formação de várias sociedades, a construção de identidades culturais e mitos compartilhados (CASSIRER, 2001, p. 141).

Cassirer ainda reforça que a linguagem é uma ferramenta essencial para o ser humano buscar a unidade e a singularidade, ao mesmo tempo. Nesse sentido, a capacidade de compreender de forma mais pessoal está relacionada com a possibilidade de compreender de forma universal. Não importa onde e quando uma pessoa vive, nem qual é o seu modo de vida, ela sempre será um pedaço que se separa da sua origem e a língua mostra e preserva esse laço eterno que rege os destinos dos seres humanos e a história do mundo (CASSIRER, 2001, p. 142).

Esse pensamento pode ser também encontrado no artigo de Mériti de Souza, "Narrativas, conhecimento e homem simbólico: entrelaçamentos entre saberes e fazeres", ao defender que o sujeito não se reduz ao discurso ou à linguagem, como sugerem algumas abordagens da psicologia, da psicanálise, da história, da sociologia e da filosofia. O sujeito constitui-se tanto pela linguagem quanto pelas condições concretas que são influenciadas pela sua língua materna e que estão presentes nas formações das comunidades dos falantes da língua, nas quais o sujeito se insere desde o seu nascimento (SOUZA, 2007, p. 142).

As narrativas que os seres humanos produzem refletem as suas interações com os outros, por meio da linguagem eles podem não apenas se expressar, mas também conhecer outras formas de existir no mundo, que são essenciais para compreendê-lo de maneira mais ampla. Essa compreensão é especialmente relevante quando se trata de grupos que sofreram processos de opressão e violência, como os africanos escravizados que foram levados para as Américas.

As manifestações culturais dos grupos africanos e afrodescendentes expressaram as suas histórias e memórias para as gerações futuras, como formas de luta e resistência contra a opressão e a violência, mesmo que o retorno às suas terras de origem fosse inviável, após 500 anos de escravidão. Eles criaram novas formas culturais, a partir da combinação de diferentes elementos de várias regiões da África, pois reconheciam que os laços que os uniam iam além da sua condição de escravizados, mas também da sua cor e das suas raízes. Essas formas culturais demonstram a riqueza e a diversidade das culturas africanas e afrodescendentes, assim como a sua contribuição para a construção das sociedades americanas e africanas na contemporaneidade.

No livro, *Políticas da Inimizade,* Achille Mbembe analisa um dos desafios centrais na constituição das sociedades modernas: a origem da ideia de democracia e a sua relação com a violência. Mbembe argumenta que a democracia precisou ocultar a precariedade dos seus fundamentos e a violência inerente ao seu modelo, ao recorrer a mitos ancestrais. Além disso, Mbembe mostra que a ordem democrática, a ordem de plantação e o império colonial se articularam de forma intrínseca e que isso não foi um acaso histórico. Portanto, democracia,

plantação e colonialismo são elementos constitutivos de uma mesma matriz histórica, que está na origem da violência na ordem mundial contemporânea (MBEMBE, 2017, p. 43).

As diferentes formas de violência podem ser manifestadas em sociedades modernas por grupos que detêm poder sobre outros. Uma minoria bem organizada pode dominar uma sociedade inteira por meio de discursos que aliciam a maioria e subjugam os outros. O mundo simbólico pode ser constituído de diferentes maneiras, ao depender das interpretações individuais e coletivas.

As sociedades modernas possuem características híbridas por causa de muitos elementos trazidos de outros continentes, ao formar assim novas identidades e que em muitos casos foram ainda combatidas mesmo após o processo de libertação colonial e da escravatura. Os seres humanos são capazes de mudar uma certa linguagem sobre a realidade do outro e usar de outros meios legais como direito e política para continuarem a separar os seres humanos entre eles. A racionalidade e a realidade simbólica podem ser usadas para construir barreiras visíveis e invisíveis que dificultam a convivência dentro das sociedades, como é o caso das leis de segregação Jim Crow, Apartheid, nazismos, esclavagismo, colonialismo, imperialismo.

O processo de construção de identidade é influenciado por diversos acontecimentos históricos e sociais, que podem ter impactos negativos sobre as pessoas que sofreram ou sofrem com situações de discriminação, como o racismo e a xenofobia. Por isso, a construção de identidade não é algo estático ou definitivo, mas sim dinâmico e contínuo, que pode enfrentar desafios e conflitos ao longo da vida. A forma como cada ser humano se entende e se relaciona com o mundo depende de vários fatores, que podem mudar ao longo do tempo.

Luís Mauro Sá Martino, no seu livro, *Comunicação & Identidade: Quem você pensa que é?*, defende que a identidade pode ser vista como algo que se desenvolve por meio dos discursos que demarcam as fronteiras simbólicas de quem se é, a partir de um passado e um presente, mas que também projetam um futuro. Neste sentido, as identidades apresentam-se como características compreendidas por meio de discursos fundadores, responsáveis por definirem as narrativas de um passado que se torna presente, que o justifica e legitima (MARTINO, 2010, p. 56).

Assim como a identidade é um processo contínuo, também a linguagem deve ser vista desta forma, porque no pensamento de Ernst Cassirer no seu artigo, “El linguaje y la construccion

del mundo de los objetos" [A linguagem e a construção do mundo dos objetos[89]], a linguagem é um fenómeno dinâmico e complexo, que se transforma ao longo do tempo e do espaço. Ela não é um produto estático e imutável, mas uma atividade criativa e contínua do espírito humano, que inventa novas palavras, altera o significado e o uso das existentes e se adapta às diferentes situações de comunicação. Neste sentido, a linguagem não pode ser vista como algo pronto e acabado, mas como um processo de produção e reprodução, que envolve tanto aspetos individuais quanto coletivos (CASSIRER, 1967, p. 23-24).

Por isso a diversidade linguística e cultural levanta questões profundas sobre o problema da identidade narrativa de uma comunidade e a sua importância perante as realidades simbólicas que estão presentes em diferentes línguas, não apenas as oficiais, mas também os dialetos, línguas nativas fora do domínio ocidental. Cada língua existente representa mais do que um simples meio de comunicação, pode ser vista também como um espelho da cultura, das experiências e da história de um povo, isto é, por meio da linguagem, os seres humanos podem moldar as suas experiências e expressar as suas visões de mundo.

No pensamento de Ernst Cassirer, no seu livro *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, a ideia de que as sociedades se constituem a partir dos mitos que são transmitidos pela linguagem, que é o principal meio de expressão e comunicação dos povos. A linguagem permite que os seres humanos criem e compartilhem os seus elementos culturais, celebrem as suas histórias e estabeleçam uma identidade comum (CASSIRER, 2011, p. 565).

Segundo Cassirer, a linguagem é também um instrumento de conhecimento, pois ao nomear os objetos, os seres humanos revelam a sua capacidade de interpretar e transformar a realidade. O ato de nomear confere sentido e valor às coisas, pois insere-as num sistema simbólico que reflete a visão do mundo de uma determinada cultura (CASSIRER, 2011, p. 565). Neste sentido, pode-se notar que as palavras, as frases e as expressões que são utilizadas por uma comunidade podem carregar consigo um conhecimento ancestral, as crenças compartilhadas e as perspetivas que se apresentam como únicas sobre a vida e o mundo.

A diversidade linguística é um fenómeno que suscita questões sobre a coesão identitária nas sociedades contemporâneas, pois envolve diferentes formas de expressão, significação e valorização cultural. As diferenças entre os sistemas linguísticos podem gerar mal-entendidos e conflitos, por isso a habilidade de traduzir e intermediar entre as línguas é fundamental para

[89] Tradução minha.

favorecer o entendimento mútuo e a convivência pacífica, especialmente nos territórios onde há uma presença significativa de falantes de uma língua não oficial.

A diversidade linguística e cultural das populações é um aspeto que deve ser valorizado pelos Estados, especialmente nos países que passaram por processos de descolonização. Impor uma única língua oficial pode gerar exclusão, discriminação e conflitos entre os grupos sociais. Por isso, é fundamental que os Estados garantam que todos tenham acesso às informações sobre seus direitos e deveres, por meio de traduções dos documentos oficiais para as línguas nativas. Além disso, é importante atender as demandas de diferentes públicos nos serviços de saúde e de apoio aos imigrantes, respeitar as suas especificidades linguísticas e culturais. Dessa forma, se promove a inclusão, a harmonia social e a justiça.

Para Ernst Cassirer no seu artigo "El linguaje y la construccion del mundo de los objetos" [A linguagem e a construção do mundo dos objetos[90]], esse processo consiste numa espiritualização das relações sociais, na qual a comunidade ajuda o ser humano a formar uma primeira identidade cultural, que posteriormente se desenvolve numa identidade pessoal. Sem esse processo no âmbito da comunidade linguística, o ser humano corre o risco de ser excluído da sua comunidade social em geral, por não se identificar com ela (CASSIRER, 1967, p. 42).

Para evitar a exclusão do indivíduo dentro da comunidade, é necessário que se promovam políticas públicas de inclusão que garantam uma maior inserção social e que permitam que os cidadãos não se sintam como cidadãos de segunda classe, mesmo que as Constituições afirmem a igualdade na teoria, ela deve ser vivenciada na prática. No mundo globalizado, onde há um grande fluxo de migrações, o tratamento desigual pode gerar uma revolta contra os símbolos da ordem pública e dos poderes dos Estados que os acolhem e que não os compreendem, que os segregam em subúrbios ou bairros sociais onde a falta de quase tudo traz consequências nefastas para o desenvolvimento das próximas gerações, envolvidas nas violências que ocorrem nesses locais.

Quando se pensa nas realidades simbólicas presentes em cada língua existente, apercebemo-nos que elas têm o poder de moldar a forma como os seres humanos se veem e como percebem o mundo ao seu redor. Para os cidadãos que moram em volta de uma violência frequente, essa será a sua linguagem e a sua forma de manifestar quando tiverem oportunidade. As palavras e símbolos podem carregar significados e associações culturais, que influenciam as crenças, valores e identidades das pessoas. Neste sentido, pode-se dizer que as realidades

[90] Tradução minha.

simbólicas evoluem e se transformam ao longo do tempo, à medida que a linguagem se adapta às mudanças sociais e tecnológicas.

Estas mudanças são positivas quando contribuem para uma maior consciência da valorização da diversidade de cada um dos indivíduos, que ao mesmo tempo lutam pelos direitos de igualdade de oportunidades, contra as formas de discriminação, contra o racismo estrutural e contra qualquer tipo de discurso que promova a segregação. As sociedades estão em constante desenvolvimento e progresso material, e que infelizmente não acompanha a evolução mental e humana dentro das mesmas, onde alguns valores e hábitos preconceituosos podem continuar dentro das sociedades mais desenvolvidas pelo medo da diferença. A linguagem pode ser usada como forma de mascarar todo o discurso com as mudanças de políticas sociais, mas que podem ter resultados semelhantes.

O ser humano possuí diversas formas de interpretar a realidade e com isso pode apresentar diversas posições sobre diversos assuntos por meio das realidades simbólicas, assim como a criação de outras entidades superiores ou mitos para justificarem as suas ideias, mesmo que tenham sido ultrapassadas com a massificação das ciências e da filosofia. Contudo, não se pode justificar todos os hábitos e culturas por meio da razão e esquecer do símbolo que conduzem muitas sociedades ainda hoje, e que se manifestam por meio de diversas linguagens.

Para Ernst Cassirer, na sua obra, *A Filosofia das Formas Simbólicas: O pensamento mítico*, os seres humanos são capazes de criar interpretações simbólicas da realidade que lhes permitem atribuir sentido às suas invenções, como se fossem dádivas de poderes míticos. Essa capacidade simbólica implica também uma consciência de que as ações humanas podem se autonomizar e se projetar para fora do sujeito, como se fossem entidades independentes. Em muitas culturas, essa projeção manifesta-se na figura de um ser *todo-poderoso*, que não é apenas uma força da natureza, mas um herói da civilização, responsável pela luz e pela salvação. Para Cassirer, essas figuras de salvadores representam as primeiras expressões míticas-concretas do despertar progressivo da *consciência-de-si da cultura* (CASSIRER, 2004, p. 344; 2011, p. 720).

O desenvolvimento do pensamento mítico não representa apenas uma forma primitiva e ilusória de compreender o mundo, mas um estágio fundamental na evolução da cultura humana. Deve-se ver o mito como uma das formas mais antigas e universais de expressão simbólica, que precedeu e preparou o surgimento da linguagem, da arte, da religião e da ciência. O mito foi uma tentativa de dar uma resposta global e integrada aos problemas existenciais, que envolviam a sua origem, seu destino e o seu lugar no mundo. O mito pode ser considerado também como uma

forma de ação simbólica, que visa influenciar o curso dos acontecimentos por meio de rituais, sacrifícios e orações.

O mito representa uma forma de conhecimento simbólico que busca revelar as leis ocultas que regem a realidade e as relações entre os seres existentes ou inexistentes. Portanto, o desenvolvimento do pensamento mítico não deve ser visto como uma forma primitiva e ilusória de compreender o mundo, mas como um estágio fundamental na evolução da cultura humana.

Ernst Cassirer reforça a sua ideia sobre o mito na sua obra, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Segunda Parte: O pensamento Mítico*, quando demonstra que o mundo não é apenas um conjunto de factos naturais, mas também um sistema de significados que o ser humano cria e interpreta. Por isso, o sentido do mundo apenas pode ser desvendado quando o ser humano se eleva a uma perspetiva que a partir da qual deve ser percebido como racional e simbólico (CASSIRER, 2004, p. 429). O pensamento mítico deve ser compreendido como uma das formas simbólicas mais antigas e universais e que se relaciona com a racionalidade e a simbologia cultural.

Os mitos são narrativas que expressam a visão de mundo, os valores e as crenças de um povo. Eles não desapareceram nas sociedades modernas, mas continuam a influenciar a forma como as pessoas se identificam com uma nação, uma cultura ou uma religião. A linguagem é um instrumento poderoso para transmitir os mitos, mas também para criar e reforçar estereótipos, preconceitos e discriminações. Por isso, é preciso ter um olhar crítico e reflexivo sobre as diferentes formas de comunicação que circulam no mundo globalizado, que podem ser usadas tanto para divulgar conhecimentos científicos quanto para sustentar pseudociências que negam a diversidade e a pluralidade humana.

Em diferentes partes do mundo, cada povo desenvolveu uma linguagem própria, que reflete a sua história, a sua cultura e a sua identidade. Algumas dessas linguagens resistiram ao processo de colonização e preservaram as suas formas simbólicas originais, que podem se complementar ou se contrapor às formas impostas pela civilização ocidental e pela globalização.

Charles Taylor, na sua obra, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, demonstra que a conformidade humana na sociedade moderna não se baseia somente na opinião pública moldada pelos hábitos, pois as normas que as instituições expressam, nas suas diversas modalidades e funções, têm fundamentos históricos que explicam e legitimam sua origem e seus valores essenciais. Nessa trajetória histórica, há narrativas ficcionais de vários

eventos, nos quais o mítico e o real se combinam para sustentar certas festividades do Estado (TAYLOR, 2016, p. 514).

Segundo Ernst Cassirer, no seu livro, *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, os elementos primordiais dessa formação social típica do ser humano são constituídos pela linguagem, o mito, a arte, a religião, a ciência. Esses elementos não são apenas formas de expressão, mas também modos de compreensão do mundo e de si mesmo. Eles ajudam na formação de uma sociedade superior, pois permitem ao ser humano transcender a sua condição natural e criar uma cultura (CASSIRER, 1977, p. 349).

Para Cassirer, esses elementos são encontrados na natureza orgânica que constitui as diversas formas de vida social que compactuam para a formação de um novo Estado e consciência social. Esse processo depende de um ato duplo do ser humano, na identificação e discriminação. O ser humano identifica-se com os outros membros da sua comunidade, mas também se diferencia deles e dos demais seres da natureza. Assim, ele constrói a sua identidade e a sua alteridade (CASSIRER, 1977, p. 349).

Cassirer ainda reforça que a cultura humana pode ser entendida como um processo de auto-libertação gradual do ser humano, no qual, a linguagem, a arte, a religião e a ciência são partes integrantes desse processo, pois, por meio delas, o ser humano revela e exercita um novo poder, o de criar um mundo próprio, ou seja, um mundo ideal. No entanto, esse mundo ideal é formado por diversas forças que entram em conflito entre si por seguirem diferentes princípios (CASSIRER, 1977, p. 357).

Contudo, para Cassirer, é preciso considerar que todas essas multiplicidades e disparidades não necessariamente implicam uma discordância e uma desarmonia, pois há uma possibilidade de que essas funções se complementem. Assim, assim como há a posição subjetiva de cada indivíduo, há a possibilidade de uma convivência pacífica dentro de uma sociedade com diferentes pessoas que pensam de forma diferente, essa é uma das características da humanidade, por isso, daí a ideia de Cassirer, sobre o dissonante estar em harmonia consigo mesmo, pois os contrários não se anulam, mas se inter-relacionam (CASSIRER, 1977, p. 357).

No mundo atual, o ser humano vive num contexto de crescente globalização, que exige uma reflexão sobre a identidade narrativa, a linguagem e as realidades simbólicas. Esses elementos são fundamentais para a construção de pontes entre diferentes culturas, que podem favorecer o aprofundamento do entendimento, da empatia e da colaboração mútua. Nesse sentido,

a valorização e a celebração da riqueza linguística devem ser consideradas como um passo significativo em direção a um futuro[91] mais tolerante, diversificado e harmonioso.

Neste sentido, é necessário ter em conta também o impacto que as novas tecnologias e os meios de comunicação têm sobre o uso da linguagem. A massificação mundial na utilização da internet e das redes sociais, deram a possibilidade da disseminação rápida de informações e ideias. O livro, *Mídia e Modernidade: Uma Teoria Social da Mídia*, de John Thompson, apresenta uma análise sobre como o desenvolvimento dos *Mass Media* contribuem para a formação de um mundo globalizado, no qual as interações sociais podem se expandir além das fronteiras geográficas e temporais, e no qual as transformações sociais podem ser intensificadas pela rapidez dos fluxos de informação (THOMPSON, 2001, p. 107).

Esses acontecimentos podem gerar também novos desafios sociais e a preservação de certas identidades e a criação de novas identidades narrativas simbólicas. O que se pode notar é que existe o uso predominante de línguas dominantes em todas as plataformas digitais, o que pode desfavorecer o uso das línguas locais e regionais, assim sendo, pode diminuir a presença e a visibilidade dos outros. Por isso, no pensamento de Thompson a informação e o conteúdo simbólico possuem a capacidade de se difundir por espaços cada vez mais amplos em intervalos cada vez mais breves (THOMPSON, 1998, p. 19).

Uma questão crucial para as sociedades contemporâneas é como conciliar a necessidade de uma comunicação mais ampla e eficaz com a preservação das identidades culturais locais e as novas formas de produzir as narrativas simbólicas. Essa questão envolve a diversidade linguística como um recurso essencial para o avanço e a inovação, pois as diferentes línguas e visões do mundo podem contribuir com soluções criativas para os problemas que os seres humanos enfrentam.

Ernst Cassirer no artigo “Critical Idealism as a Philosophy of Culture” [O Idealismo Crítico como Filosofia da Cultura[92]], reafirma que o processo da cultura se apresenta como um progresso da consciência da liberdade, porque essa liberdade de consciência é criada e pode ser atualizada em todos os processos de pensamento, vontade ou sentimento que conduzem os seres

[91] Uma obra que discute as perspetivas e os desafios para a humanidade e o planeta no século XXI é o livro de Yuval Noah Harari (2018). *Lessons for the 21st Century*. Nessa obra, Harari, explora temas como a inteligência artificial, a biotecnologia, a ecologia, a política, a religião e a guerra, ao buscar compreender como esses fenómenos podem afetar o futuro da nossa espécie.
[92] Tradução minha

humanos de um estado de uma simples passividade para uma forma definida de atividade (CASSIRER, 1979, p. 90).

Uma forma de entender o progresso da consciência da liberdade é considerá-lo como um processo dinâmico e contínuo, no qual os seres humanos se transformam à medida que se tornam mais conscientes da própria liberdade e da sua capacidade de influenciar ativamente as suas vidas e as sociedades em que estão inseridos. Por meio desse desenvolvimento, as diversas formas culturais podem evoluir e se enriquecer, ao ampliar as possibilidades de expressão e criação humanas por meio de diferentes linguagens.

Com base nas ideias de Ernst Cassirer, entende-se a linguagem como uma das formas simbólicas que o ser humano utiliza para transformar a realidade sensível em realidade inteligível, por meio dos signos e símbolos. A linguagem é uma forma de expressão e de compreensão do mundo e de si mesmo, que se articula com as outras formas simbólicas, tais como a arte, a religião, a ciência, a história, para que se possa ter uma visão geral das coisas e assim aprimorar os significados das coisas conforme as interpretações coletivas e individuais. Nesse sentido, a identidade narrativa resulta de uma síntese simbólica que abarca as diversas dimensões das experiências humanas.

A visão que se deve ter sobre a linguagem humana é a sua capacidade plena e complexa ao envolver tanto aspetos cognitivos quanto afetivos, morais e políticos. A linguagem é um fenómeno social e histórico, que pode se modificar e se diversifica ao longo do tempo e dos locais, ela também corresponde a um fenómeno pessoal e existencial que permite o ser humano expressar e construir a sua identidade e encontrar o seu lugar no mundo.

Portanto, compreendo que a identidade narrativa simbólica é crucial para o emprego da linguagem nas sociedades contemporâneas. Contudo, mesmo com o aumento da conexão global entre as sociedades, alguns povos originários ainda se opõem a essas influências externas. Diante disso, a salvaguarda e o fortalecimento das identidades culturais e linguísticas são imprescindíveis, dirigir-se a adoção de políticas públicas que favoreçam uma convivência pacífica e que visem proteger as comunidades linguísticas ameaçadas de extinção por causa da influência da globalização.

As sociedades africanas que adotaram uma única língua oficial, geralmente baseada nas línguas ocidentais, correm o risco de promover uma homogeneização cultural que prejudica as identidades narrativas simbólicas de grupos minoritários que nelas convivem. Essa situação pode acarretar uma perda significativa da diversidade cultural, que é um património da humanidade.

Contudo, a linguagem é um instrumento fundamental para a construção da identidade narrativa dos indivíduos e dos grupos sociais, ao expressar as suas vivências, valores e tradições. Nas sociedades modernas, a linguagem não se limita a ser um meio de preservação cultural, mas também um recurso para o enriquecimento das experiências culturais humanas, na medida em que possibilita o diálogo, a troca e o reconhecimento das diversas formas de expressão cultural.

Neste sentido, é importante promover o respeito e a valorização da diversidade linguística e cultural, como forma de contribuir para uma sociedade mais inclusiva, plural e compreensiva, onde a riqueza das diferentes línguas e culturas seja celebrada e protegida para as futuras gerações.

## 3.2 – A Política de Reconhecimento[93] e a Liberdade na Construção das Identidades Narrativas Simbólicas

O desenvolvimento social é um objetivo que vai além do progresso material e tecnológico das sociedades modernas. Para combatê-lo, é preciso enfrentar diversos desafios que comprometem a qualidade de vida das pessoas e a coesão social. Alguns desses desafios são: o desemprego, que gera pobreza e exclusão; o racismo, que fomenta o preconceito e a discriminação; os assédios morais e físicos, que violam os direitos humanos e a dignidade das vítimas; as discriminações de género, classe, etnia e religião, que impedem a igualdade de oportunidades e o respeito à diversidade; a corrupção, que enfraquece as instituições democráticas e a confiança dos cidadãos; a poluição ambiental, que ameaça a saúde humana e o equilíbrio ecológico; e a violência doméstica, que afeta principalmente as mulheres e as crianças. Esses problemas requerem uma análise crítica da realidade social e a elaboração de políticas públicas efetivas para combatê-los e preveni-los, com a participação de todos os atores sociais envolvidos.

No artigo, "O adeus à Essência. Natureza, Cultura e Carácter na Antropologia Filosófica da Época Moderna", Adriana Veríssimo Serrão afirma que a igualdade justifica os direitos humanos e a equiparação de todos perante a lei, mas corre o risco de se instalar no plano unicamente formal de uma igualdade tão vazia que dificilmente será capaz de acolher em si as diferenças (SERRÃO, 2000, p. 149).

Por sua vez, para Adriana Serrão, a diferença dá conta da singularidade irredutível do indivíduo, dos direitos de cada um, porém, ao ser exaltada pode converter-se em distância, erguendo barreiras reais tão inultrapassáveis que não se torna mais possível o estabelecimento de qualquer relação. Talvez esta alternativa não tenha de se colocar como irremediável. Caberá ao ciclo das antropologias da existência mediatizá-la pela ideia de semelhança. À interrogação: "Todos iguais ou todos diferentes?", talvez se deva responder: todos semelhantes (SERRÃO, 2000, p. 149).

Nesse sentido, a semelhança pode ser entendida como uma forma de reconhecer a diversidade humana sem negar a sua unidade essencial. A semelhança não implica uma homogeneização forçada nem uma separação radical, mas uma aproximação respeitosa e

[93] Esse tema foi desenvolvido também na minha dissertação de mestrado, pode-se consultar o "Capítulo III – A Política do Reconhecimento", in Jeovet Baca Virgínia, (2017). *O Princípio da Política do Reconhecimento em Rousseau segundo Charles Taylor*.

dialógica entre os seres humanos. A semelhança permite valorizar as características distintivas de cada indivíduo e de cada cultura, enquanto reconhece a sua pertença a uma mesma comunidade humana, fundada em valores universais e direitos inalienáveis. A semelhança, portanto, pode ser vista como um princípio ético e político capaz de orientar as relações humanas na busca de uma convivência pacífica e harmoniosa.

Em muitos Estados Democráticos de Direito, há problemas relacionados com a negação de um passado violento e opressor sobre o outro. Esses problemas manifestam-se de diferentes maneiras, dependem do contexto histórico e social de cada país. Alguns tentam esquecer ou minimizar as atrocidades cometidas, outros glorificam-nas e se eximem de qualquer responsabilidade pelas consequências atuais. Essas atitudes representam uma forma de violência simbólica que perpetua as desigualdades e os conflitos sociais.

Neste sentido, Charles Taylor no seu livro, *Argumentos Filosóficos*, vê a sociedade como uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma conceção de uma vida boa ou válida e, correspondentemente, um plano de vida. A função da sociedade deve ser de facilitar esse plano de vida o máximo possível e seguir algum princípio de igualdade (TAYLOR, 2000, p. 202). Essa visão implica que a sociedade deve respeitar a diversidade e a autonomia dos indivíduos, ao reconhecer que eles têm diferentes valores e projetos que lhes dão sentido e satisfação. Além disso, a sociedade deve garantir que todos tenham oportunidades e recursos suficientes para realizar os seus planos de vida, sem discriminação ou opressão. Por isso, a sociedade deve ser pluralista e democrática, permitir que os indivíduos participem das decisões coletivas que afetam as suas vidas e que expressem livremente as suas opiniões e preferências.

Pablo Holmes, no seu artigo, "Modernidade como Dilema entre a Eticidade e a Moralidade: A Crítica de Charles Taylor à Teoria do Discurso", analisa como Taylor entende a autenticidade como resultado de um processo de interação social dos indivíduos numa sociedade que, ao longo da modernidade, presenciou o colapso das estruturas hierárquicas do *ancien regime* baseadas na honra e na autoridade estamental. Em substituição à ideia de *préférences*, atribuídas àqueles que possuíam uma origem hierárquica superior, emerge a ideia moderna de dignidade, empregada agora num sentido universal e igualitário, por meio da qual nos referimos à dignidade dos seres humanos, ou à dignidade dos cidadãos, e não mais à precedência ou à superioridade do senhor (HOLMES, 2007, p. 46).

No pensamento de Taylor, encontrado no livro *Multiculturalismo*, demonstra que uma sociedade que tem objetivos coletivos fortes, como a defesa de uma identidade nacional, cultural

ou religiosa, não precisa ser incompatível com o liberalismo, entendido como um regime político que valoriza a liberdade individual e os direitos humanos. Para isso, é preciso que essa sociedade reconheça e respeite a diversidade de opiniões, crenças e estilos de vida, que existem entre os seus membros, e que não imponha, aos que não compartilham dos objetivos comuns, uma adesão forçada ou uma discriminação injusta (TAYLOR, 1998, p. 80).

Além disso, para Taylor, é preciso que essa sociedade garanta aos seus cidadãos as condições materiais e institucionais para que possam exercer plenamente os seus direitos fundamentais, como a liberdade de expressão, de associação, de participação política, de educação, de saúde, etc. Esses requisitos podem gerar tensões e dificuldades na prática, mas não são insuperáveis, e não são mais graves do que os desafios que qualquer sociedade liberal enfrenta para conciliar valores como a liberdade, a igualdade e a prosperidade (TAYLOR, 1998, p. 80).

O liberalismo[94] é uma doutrina política que defende a liberdade individual, os direitos humanos, a democracia representativa, o Estado de Direito e o livre mercado. Esses valores, porém, não são universais nem neutros, mas refletem uma determinada visão do mundo que se originou na Europa Ocidental e se expandiu pelo mundo através do colonialismo, do imperialismo e da globalização.

Assim, o liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas, mas é, por um lado, a expressão política de uma série de culturas que compartilham uma história, uma língua, uma religião e uma tradição comum e, por outro, é extremamente incompatível com outras culturas que possuem conceções diferentes sobre a natureza humana, a sociedade, a moral e a política. Essa incompatibilidade manifesta-se em conflitos ideológicos, culturais e geopolíticos que colocam em xeque a pretensão universalista do liberalismo e revelam os seus limites e contradições.

Por isso, Taylor, afirma que há versões do liberalismo (que não se baseiam na vontade geral nem levam em conta as diferenças de papéis sociais) e da igualdade de direitos que, na visão dos seus defensores, apenas toleram de modo muito limitado as identidades culturais

[94] Uma análise crítica das teorias liberais sobre a justiça e o papel do indivíduo na sociedade é o que propõe Michael Sandel no seu livro, *Liberalism and the Limits of Justice de* 1982. Sandel examina as obras de John Rawls e Robert Nozick, principalmente na obra (1999) *Anarchy, State, and Utopia*, dois dos principais filósofos políticos do século XX, e aponta as limitações e os problemas de suas conceções. Sandel argumenta que o liberalismo não consegue lidar com as questões morais e comunitárias que envolvem a vida humana, pois baseia-se numa visão abstrata e descontextualizada do sujeito. Para Sandel, é preciso reconhecer que os indivíduos são constituídos pelas suas identidades, valores e relações sociais e que a justiça deve levar em conta esses aspetos essenciais da existência.

distintas. A ideia de que uma lista de direitos poderia ser aplicada de forma diferente conforme os contextos culturais ou de que as suas aplicações deveriam considerar diferentes fins coletivos, é rejeitada como totalmente inadmissível (TAYLOR, 1998, p. 72).

Para a realização desse objetivo muito mais democrático, Taylor defende a ética do reconhecimento, que afirma que os indivíduos devem ser respeitados e valorizados pela sua identidade e singularidade e não apenas pela sua funcionalidade ou adequação às normas sociais. No seu livro, *Imaginários Sociais Modernas*, ele apresenta a imagem da sociedade como uma entidade política criada por indivíduos que compartilham um fundo moral comum e que buscam certos objetivos. Esse fundo moral baseia-se nos direitos naturais dos seres humanos, que implicam obrigações morais recíprocas. Entre os objetivos perseguidos pela sociedade, o mais importante é a segurança (TAYLOR, 2010, p. 13).

A história da humanidade tem apresentado que os Estados Democráticos de Direitos não surgiram num único momento, foram construídas por meio de longos processos de conquitas e derrotas e que delimitaram muitas coisas sobre os valores e questões culturais dentro das sociedades modernas, em que algumas conseguiram impor esses ideais para os outros povos. Por causa dessas mudanças, as diversas sociedades apresentam diversos problemas sobre o reconhecimento das identidades individuais, principalmente em sociedades multiculturais.

No livro, *Hegel e a Sociedade Moderna*, Charles Taylor defende que a cultura da sociedade molda a experiência individual e coletiva dos seres humanos. A experiência coletiva, por sua vez, retroalimenta a experiência individual, ao criar uma relação dinâmica entre ambas. Desse modo, pode-se afirmar que os seres humanos se constituem a partir de sua participação na vida social mais ampla (TAYLOR, 2005b, p. 113).

As sociedades modernas multiculturais são baseadas em mitos fundadores. Esses mitos sustentam a ideia de Estado-Nação, que pressupõe a existência de um povo, uma língua, uma cultura e uma identidade únicos para cada sociedade. Essa ideia levou a muitos conflitos territoriais e à imposição de uma lei geral para todos. No entanto, essa lei nem sempre foi justa com as pessoas que tinham diferenças de cor de pele, religião ou cultura. Essas diferenças eram vistas como obstáculos ao progresso e, por isso, algumas pessoas foram excluídas ou discriminadas. Exemplos disso são o *Apartheid* e as leis de Jim Crow.

As sociedades modernas enfrentam diversos desafios e oportunidades na busca por solucionar os problemas sociais que emergem das interações humanas. Esses problemas, muitas vezes complexos e dinâmicos, podem gerar sensações de desorientação e desânimo entre os

membros das sociedades. No seu livro, *A Ética da Autenticidade*, Charles Taylor examina os "três mal-estares da modernidade", que são as consequências negativas do processo de modernização. A modernidade trouxe avanços tecnológicos e científicos para o mundo, mas também gerou um sentimento de perda de sentido e de valores (TAYLOR, 2009, p. 18).

Para Charles Taylor, a perda do significado na modernidade está relacionada ao processo de *"desencantamento do mundo"*, que consiste na dissolução dos horizontes de sentido que davam coerência e orientação à vida humana. Nesse contexto, a liberdade moderna torna-se uma liberdade negativa, que não leva em conta as questões morais de caráter transcendental, mas apenas as preferências individuais. O ser humano moderno é um ser que se autodetermina, mas que ao mesmo tempo se desliga de uma ordem moral e hierárquica que lhe conferia um lugar no mundo. Isso gera o fenómeno do individualismo, que se caracteriza por um fechamento em si mesmo e por uma indiferença em relação aos outros e à sociedade. Esse individualismo, por sua vez, impede o reconhecimento mútuo e a construção de uma identidade autêntica (TAYLOR, 2009, p. 18).

Segundo Taylor, a segunda perda que a modernidade ocasionou diz respeito à finalidade da vida humana e está ligada ao problema da razão instrumental. Essa razão é aquela que define os meios mais adequados para alcançar um determinado fim, ao basear-se em critérios de eficiência, produtividade e custo-benefício. Ela foi fundamental para o progresso tecnológico da sociedade moderna, mas tornou-se problemática quando passou a ser usada também para definir os fins morais da humanidade, como a felicidade e o bem-estar dos indivíduos. Taylor argumenta que a razão instrumental ganhou uma hegemonia cultural que confere à tecnologia um *status* de solução universal, mesmo quando se trata de questões que exigem outras formas de racionalidade. Assim, a felicidade das pessoas passa a depender do consumo de bens materiais descartáveis, e as relações com os outros significativos são negligenciadas em função do trabalho e da acumulação de renda (TAYLOR, 2009, p. 20).

Por fim, para Taylor, a modernidade trouxe consigo uma terceira perda: a perda da liberdade. Isso se deve ao facto de que as estruturas sociais limitam as áreas em que se podem exercer uma escolha moral significativa, que levam a renunciar ao engajamento político em favor do gozo dos prazeres materiais da vida privada, o que resulta em um estado de apatia política generalizada. Em muitos casos, os Estados assumem um papel paternalista, o poder tutelar desestimula a participação política e o cidadão individual vê-se diante de um Estado burocrático imenso e se sente impotente. O grande problema é que essas transformações não se restringem à esfera privada, mas também podem se institucionalizar, e, quando afetam a esfera política, o

individualismo e a primazia da razão instrumental comprometem a liberdade política (TAYLOR, 2009, p. 23).

No pensamento de Charles Taylor, no seu livro, *A Ética da Autenticidade*, demonstra que um dos elementos que mudou por completo o debate sobre os problemas sociais e da política de reconhecimento é a afirmação e a constituição das sociedades na aceitação da democracia, porque nessa aplicabilidade democrática das sociedades foi introduzida uma nova política de reconhecimento igual que tem vindo a assumir diversas formas ao longo dos anos e que tem voltado como uma maneira de reivindicação por um estatuto de igualdade das culturas e dos géneros (TAYLOR, 2009, p. 58).

Os debates sobre as políticas de reconhecimento possuem uma expressividade maior dentro das democracias, por permitirem que cada pessoa possa manifestar as suas ideias e que o governo tem de ser eleito, por mais que existem governos democráticos de fachadas, quando ganham eleições por meio de corrupções e do medo. O que se pode pensar é como a liberdade deve estar presente para que se possa construir uma identidade pessoal ou coletiva e que as imposições de ideias podem trazer consequências desastrosas nesse tempo das sociedades modernas.

Para Taylor, a forma como se processa o problema da identidade e da autenticidade dentro dessas sociedades, fez com que se pudesse introduzir uma dimensão política de reconhecimento igual, que pode ser vista como uma forma de afirmação de uma autenticidade quando se procura denunciar as deformações que foram introduzidas nas narrativas individuais pelos outros (TAYLOR, 2009, p. 61). Desta forma a pessoa pode reivindicar a sua autenticidade que se apresenta como uma identidade própria.

Taylor reafirma, no seu artigo, “What is human agency?”, que a identidade de uma pessoa não se resume a uma lista de características físicas, sociais ou culturais. Essas características apenas fazem parte da identidade quando expressam um sentido pessoal, que é construído pela relação do indivíduo com um grupo ao qual ele se sente pertencer e valorizar. A identidade envolve, portanto, uma dimensão moral, que se baseia na crença de que o meio influencia as qualidades humanas e que se opor a ele seria negar a si mesmo (TAYLOR, 1985c, p. 34).

A política de reconhecimento é um tema relevante para as sociedades democráticas, pois envolve questões como a liberdade, a identidade, a autenticidade e a participação dos cidadãos nos assuntos públicos. Essas questões não se referem apenas ao desenvolvimento pessoal, mas também à construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e diversa. Portanto, é importante

analisar como as demandas por reconhecimento podem contribuir para o fortalecimento da democracia e dos direitos humanos.

Para Taylor, no seu livro, *A Ética da Autenticidade,* a noção de autenticidade está relacionada com certas visões de sociedade ou, pelo menos, de como se deve interagir com os outros. A autenticidade é uma dimensão do individualismo moderno e todas as formas de individualismo se distinguem não apenas por valorizar a liberdade do indivíduo, mas também por sugerir modelos de sociedade. Um individualismo do caos e da rutura não tem, evidentemente, qualquer ética social, mas o individualismo como princípio ou ideal moral deve orientar sobre a forma de conviver com os outros (TAYLOR, 2009, p. 39-40).

Como uma forma de justificação, Taylor, no seu livro, *A Era Secular,* demonstra que a última metade do século XX foi marcada por uma mudança profunda nas condições de crença nas sociedades, que ele denomina *Era da Autenticidade*. Essa mudança é percebida muitas vezes como uma crise[95], uma rutura; pensa-se que as comunidades se estão a desintegrar, as famílias, os bairros, até mesmo o regime político; tem-se a impressão de que as pessoas estão menos engajadas, menos comprometidas e que confiam menos umas nas outras (TAYLOR, 2012, p. 497).

Dessa forma, Taylor, no seu livro *A Ética da Autenticidade,* defende que a autenticidade é uma forma de individualismo e liberdade que implica um maior grau de *"responsabilização"* (TAYLOR, 2009, p. 84). Nessa cultura, as pessoas são mais responsáveis por suas escolhas e consequências. Essa liberdade pode levar as pessoas a se aprimorarem ou se deteriorarem, mas não há como garantir que esse processo seja contínuo ou definitivo, pois não se tem certeza disso.

As manifestações sobre as diferentes formas de ser no mundo tem levantado questionamentos sobre os valores que foram construídas as sociedades humanas. Essas construções variam desde as posições em que foram deixadas algumas mulheres dentro das sociedades e de alguns grupos que foram segregados e que não tiverem uma participação ativa

[95] O livro *Ética, Crise e Sociedade* de 2011, coordenado por Michel Renaud e Gonçalo Marcelo, apresenta uma coletânea de artigos que analisam diferentes aspetos da realidade social atual, como as questões de identidade e as diferentes crises e desafios sociais. Os artigos principais são: Adriano Moreira "O Poder Político e o Apelo à transcendência"; João Cardoso Rosas "Crise e Ética Institucional"; Michel Renaud "Os Riscos da Politização da Ética"; Nuno Ferro "Crise, Confusão e o Modo de Pensar a Ética"; Paulo Barcelos "Que Deveres Perante (todos) os Outros?"; José Esteves Pereira "Crise do Estado, Estado Necessário"; Manuel João Matos "Rawls versus Habermas: Dois Modelos de Justiça para a Sociedade atual"; Maria Luísa Couto Soares "Identidade Pessoal e Políticas de Identidade"; Gonçalo Marcelo "Do Diagnóstico à Acção: Crise, Crítica e Mudança"; Luís Manuel A. V. Bernardo "A Discussão entre Política e Educação: à volta de Eric Weill e de Jurgen Habermas".

das sociedades de que eles faziam parte, como é o caso dos grupos racializados e segregados por causa da sua religião ou orientação sexual.

Charles Taylor, no seu outro livro intitulado *Multiculturalismo,* demonstra que algum aspeto da política contemporânea tem ajudado para esse debate sobre o reconhecimento, e que essas exigências podem ser encontradas em diferentes formas como em grupos minoritários ou subalternos, algumas manifestações de feminismo, e nas políticas dos multiculturalismos (TAYLOR, 1998, p. 45).

As sociedades modernas têm vindo a desenvolver certas políticas para que se possa pensar num respeito pela diferença e igualdade dentro das sociedades, e que não se pode ter apenas um ideal de sociedade, mas que se busca sempre a harmonia social para o bem comum e não apenas de uma maioria. Os grupos minoritários também devem conseguir coexistir por serem também uma parte dessa sociedade e que o respeito e a liberdade devem ser garantidos pelas constituições, ser ensinado como um valor, o respeito pelas diferenças e no tratamento igual do outro perante as leis justas.

No pensamento de Taylor, a exigência do reconhecimento ganha relevância ao se considerar a suposta relação entre o reconhecimento e a identidade, que ele descreve como a forma como uma pessoa se autodefine, com base nas suas características essenciais que a distinguem como um ser humano. Nesse contexto, surgem os desafios da Era moderna, mas a ideia central é que a nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou pela falta dele e, muitas vezes, pelo reconhecimento inadequado dos outros, e que podem causar danos ou distorções a uma pessoa ou a um grupo de pessoas, se aqueles que os cercam lhes devolverem uma imagem limitada, inferiorizada ou depreciativa de si mesmos (TAYLOR, 1998, p. 45).

A história que foi construída ao longo da Era das grandes navegações, pode servir de exemplo como eram tratados os outros povos e de como a falta de reconhecimento da sua humanidade levou a que cometessem tantos horrores durante esses contactos e que tiveram uma confirmação durante a Segunda Guerra Mundial, com a política de extermínio do povo judeu e de outras minorias como ciganos e homossexuais, a que se acrescenta também as diversas guerras religiosas entre muçulmanos e cristãos que aconteceram na Europa do Leste, a implementação de diversas leis racistas (*segregacionistas*) e até o *Apartheid* na África do Sul.

Para Taylor, segundo algumas feministas, as *sociedades patriarcais* impuseram às mulheres uma visão muito negativa de si mesmas, e fizeram-nas acreditar na sua própria inferioridade. Essa internalização de uma imagem depreciativa dificultou que elas pudessem

aproveitar as novas oportunidades que surgiram com a superação de alguns obstáculos reais à sua prosperidade. Além disso, elas ainda sofriam com os efeitos de uma baixa autoestima nas suas vidas (TAYLOR, 1998, p. 46).

Diante disso, o problema da desigualdade de género é um fenómeno histórico e social que afeta as sociedades modernas, mas que tem origens antigas. Algumas sociedades antigas já apresentavam formas de organização e de distribuição de poder que privilegiavam os homens em detrimento das mulheres. Nas sociedades africanas, os modelos sociais eram distintos dos europeus, mas também sofreram transformações com o processo de colonização. As mulheres negras enfrentaram diversas formas de opressão e violência, tanto por parte dos colonizadores quanto dos seus próprios grupos. Elas tiveram de trabalhar e lutar pela sua sobrevivência e dignidade, e superar vários traumas e desafios[96].

O feminismo é um movimento plural e diverso, que abrange as lutas e as demandas das mulheres de diferentes origens étnicas, classes sociais, orientações sexuais e identidades de género. O objetivo do feminismo é combater as desigualdades e as discriminações que as mulheres sofrem numa sociedade patriarcal e racista, que atribui papéis e expectativas distintas para homens e mulheres com base em suas características biológicas ou fenotípicas. Essas diferenças não implicam em nenhuma hierarquia ou superioridade entre os géneros ou as raças, mas são usadas como justificativa para negar o reconhecimento e a dignidade das pessoas que se desviam das normas dominantes. O feminismo busca, portanto, afirmar a autonomia, a liberdade e a diversidade das mulheres como sujeitos políticos e sociais[97].

A falta de reconhecimento adequado não afetou apenas as mulheres, mas também os povos negros e indígenas das Américas, bem como os aborígenes da Oceânia. Segundo Taylor, no livro *Multiculturalismo*, a linguagem preconceituosa foi amplamente empregue para se referir ao negro, pois a sociedade branca havia construído ao longo de muitas gerações uma imagem de inferioridade do negro, e que essa imagem foi tão forte que alguns dos seus membros acabariam por internalizá-la. Nesse sentido, Taylor argumenta que a auto-depreciação pode-se tornar um dos instrumentos mais poderosos da própria opressão (TAYLOR, 1998, p. 46).

Quando alguém tem uma autoimagem negativa, tende a acreditar que essa é a realidade e que não é capaz de superar os seus desafios. Dessa forma, constrói uma identidade narrativa

[96] Para aprofundar sobre o tema do feminismo negro, indico a obra de Angela Davis (2023). *Mulheres, Raça e Classe*.
[97] Um dos livros para entender os diversos tipos de feminismo, foi organizado por Heloísa Buarque de Hollanda intitulado *"Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais"*.

restrita, sem aproveitar todo o seu potencial e as oportunidades que a vida oferece. Quem não reconhece a opressão que sofre do ambiente, conforma-se com sua situação como se fosse natural e pensa que apenas faz sentido seguir os princípios impostos e seus preconceitos.

Dessa forma, para Taylor, a primeira coisa que a pessoa deveria fazer era de poder renunciar essa identidade que lhe foi imposta que se apresenta como destrutiva. E que esse pensamento se alastra para todos os povos colonizados e indígenas, porque existe uma certa ideia de que desde 1492 os colonizadores têm vindo a projetar uma imagem negativa sobre esses povos, como seres inferiores, *"incivilizados"*, e que foi apenas por meio da conquista e da força é que se tornou possível impô-la aos povos colonizados (TAYLOR, 1998, p. 46).

A imposição de um novo sistema de valores resultou num processo de extermínio de milhares de povos e a dominação de um povo sobre o outro que não tiveram a chance de se desenvolver, que tiveram as suas identidades apagadas por serem tratados como meros animais que precisavam ser domesticados, que eles chamavam de processos civilizacionais. Por meio da violência, tudo era permitido fazer para que atingissem os seus objetivos, desde a escravização de sociedades inteiras até a sua aniquilação total por meio de guerras e doenças.

Taylor discute o processo de libertação dos povos colonizados a partir da perspetiva de Frantz Fanon, autor de *Os Condenados da Terra.* No pensamento de Fanon, os colonizadores impuseram uma imagem negativa e inferiorizante aos colonizados, que precisavam se livrar dessa autoimagem depreciativa para alcançar a sua emancipação. Para isso, Fanon defendia a violência como um meio de resistir à opressão e de afirmar a sua identidade, em consonância com a ideia de violência original que marcava a relação entre colonos e colonizados. Taylor argumenta que essa conceção de que a mudança da autoimagem envolve uma luta, tanto interna quanto externa, contra o dominador, tem uma validade mais ampla e universal (TAYLOR, 1998, p. 85).

No pensamento de Taylor (1998, p. 86), o reconhecimento é um elemento fundamental para a construção da identidade dos indivíduos e dos grupos sociais. No entanto, ele declara que, na perspetiva de Fanon, os grupos dominantes frequentemente impõem uma imagem negativa e inferiorizante aos grupos subalternizados, ao reforçar a sua hegemonia. Por isso, a luta por liberdade e igualdade envolve também uma transformação dessa imagem, que permita aos grupos subjugados afirmarem a sua dignidade e a sua diferença.

Os atos de reconhecimento incorreto podem ter diversas consequências negativas para as pessoas que os sofrem. Para Taylor, esses atos não são apenas uma forma de desrespeito, mas também uma forma de violência simbólica que pode marcar profundamente as suas vítimas, ao

levá-las a se sentirem inferiores e a se odiarem. Por isso, o respeito devido é mais do que uma mera cortesia para com os outros, é uma condição essencial para a dignidade humana (TAYLOR, 1998, p. 46).

O reconhecimento é uma necessidade humana que influencia a formação da identidade pessoal. No entanto, nem sempre o reconhecimento que se recebe dos outros é correto ou justo, o que pode gerar conflitos internos e externos. Além disso, um reconhecimento incorreto pode ter consequências duradouras, que afetam não apenas a pessoa envolvida, mas também as gerações futuras. Por isso, é importante buscar um reconhecimento que respeite as singularidades de cada indivíduo, sem reforçar o individualismo ou limitar as possibilidades de expressão. A autenticidade é um valor que deve orientar o diálogo entre as pessoas, pois permite uma compreensão mútua e uma valorização das diferenças.

O problema da política de reconhecimento é um tema central na obra de Taylor, que se inspira em três pensadores que abordaram essa questão nas sociedades modernas. O primeiro é Hegel, que desenvolveu a dialética do senhor e do escravo na sua *Fenomenologia do Espírito*, mostrando como a identidade depende do reconhecimento mútuo. O segundo é Montesquieu, que analisou as diferentes formas de governo e as leis que expressam o espírito de cada povo na sua obra *Espírito das Leis.* O terceiro é Rousseau, que propôs uma sociedade republicana baseada na igualdade e na liberdade, onde o reconhecimento é uma fonte de bem-estar social. Para Taylor, Rousseau é um dos precursores do discurso moderno da autenticidade, que valoriza a expressão da singularidade de cada indivíduo (TAYLOR, 1998, p. 47-55).

O conceito de honra, que predominava nas sociedades antigas, e que se baseava na ideia de que apenas algumas pessoas possuíam um valor especial e distinto que as diferenciava das demais e que deveria ser preservado a todo o custo. Esse conceito foi substituído, nas sociedades modernas, pelo conceito de dignidade, que implica um reconhecimento universal e igualitário do valor de todos os seres humanos, independentemente de suas características individuais. Para Taylor, esse conceito de dignidade é o único compatível com os princípios democráticos e com a pluralidade de valores que caracteriza as sociedades contemporâneas (TAYLOR, 1998, p. 47).

Neste sentido, Taylor argumenta no seu livro, *As fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*, que a ética da honra é um elemento fundamental para entender como o conceito de dignidade se difundiu na sociedade entre todos os cidadãos livres ou guerreiros-cidadãos, e que pode ser ainda mais ampliado para as pessoas que exercem um papel relevante na vida pública. Assim, a ética da honra torna-se uma dimensão essencial para a vida do cidadão

na sociedade moderna, e a acirrada disputa por essa forma de dignidade é uma das forças que impulsionam a política democrática (TAYLOR, 2005, p. 42).

A ética da honra foi usada durante muito tempo para dividir os seres humanos entre si, através de classe. Essa mesma divisão não favorecia o reconhecimento de todos dentro da sociedade, pelo que era necessário que existisse uma forma de pensamento destinada a reconhecer todos os seres humanos como iguais desde o nascimento. Essa forma de pensamento é a ética da dignidade, que se baseia na ideia de que todos os seres humanos possuem um valor intrínseco e inalienável, independente de sua origem, condição ou mérito.

A ética da dignidade defende que todos os seres humanos devem ser respeitados e tratados com justiça, sem discriminação ou violência. A ética da dignidade é, portanto, uma forma de superar a ética da honra, que cria hierarquias e conflitos entre os seres humanos, e promove a igualdade e a solidariedade entre eles.

O reconhecimento da diversidade e da alteridade é um desafio e um objetivo das sociedades modernas, que buscam superar a violência e a exclusão contra o que é diferente. Nesse sentido, a democracia apresenta-se como um sistema político que favorece a política de reconhecimento igualitário, conforme propõe Taylor. Essa política, que assumiu diferentes configurações históricas, ressurge atualmente como uma demanda por igualdade de *status* entre as diversas culturas e os diferentes géneros (TAYLOR, 1998, p. 48).

O problema da identidade individual está intimamente ligado à questão do reconhecimento. Segundo Taylor (1998, p. 48), a compreensão sobre a importância do reconhecimento mudou a partir do final do século XVIII, quando surgiu um ideal de autenticidade. Esse ideal baseia-se na ideia de que cada pessoa tem uma identidade única, que pode ser descoberta ao longo da vida, e que deve ser fiel a si mesma e à sua forma de ser.

Segundo Taylor, uma das suas principais contribuições foi mostrar que há diferentes modos de ser um ser humano, ao basear-se nas ideias de Rousseau e Herder. Esses autores defendiam que cada pessoa tem uma singularidade original, que determina a sua forma de viver. Essa conceção é muito influente na modernidade. Taylor argumenta que, antes do século XVIII, não se valorizavam as diferenças entre os seres humanos do ponto de vista moral. Cada um deveria buscar a sua própria expressão, sem imitar os outros, pois isso seria perder o sentido da sua vida (TAYLOR, 1998, p. 50).

Nesse sentido, Taylor, no seu livro, *Hegel e a Sociedade Moderna*, afirma que o ser humano deve possuir a liberdade moral, e que essa liberdade moral não se reduz à mera ausência de coerção externa ou à satisfação dos desejos individuais. Pelo contrário, a liberdade moral implica a capacidade de escolher o que é moralmente correto, mesmo que isso contrarie todas as inclinações naturais ou sociais. Essa visão radical se opõe tanto ao determinismo quanto ao utilitarismo, pois nega que o moralmente correto seja definido pela causalidade ou pela felicidade. Assim, o sujeito moralmente livre não seria aquele que se deixasse levar por seus impulsos ou interesses, mas aquele que fosse capaz de integrar seus diversos desejos e inclinações numa decisão coerente com seu compromisso total com o bem moral (TAYLOR, 2005b, p. 14).

Na tese de Paulo Roberto Monteiro Araújo, *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, defende que o reconhecimento do outro depende do próprio processo narrativo de autoconhecimento, que permite saber quem se é, e como as fontes de valor são articuladas na construção da identidade. Para recuperar a identidade, precisa-se rever os horizontes morais em relação ao que se confere dignidade humana. Nesse sentido, ao reconhecer que os juízos morais visam a realização de um bem, pode-se compreender que o outro também tem os seus propósitos de bem, ainda que eles possam divergir uns dos outros. Portanto, reconhecer essa diversidade de perspetivas sobre o bem é o que possibilita estabelecer uma política de igual dignidade, na qual as comunidades diferentes que compartilham o mesmo espaço público possam dialogar e preservar as suas metas coletivas dentro de certos acordos (ARAÚJO, 2003, p. 246).

Taylor reafirma no seu livro, *Imaginários Sociais Modernos*, quando apresenta a questão sobre a esfera pública que define como um espaço comum onde os membros da sociedade podem se comunicar por diversos meios – como a imprensa, os meios de comunicação eletrónica e os encontros presenciais – para debaterem questões de interesse coletivo e, assim, construírem uma opinião compartilhada sobre elas (TAYLOR, 2010, p. 87). Essa conceção de esfera pública permite refletir sobre como os diálogos se estabelecem nesse âmbito e quais são os desafios e as oportunidades para a participação dos cidadãos.

No livro, *A Ética da Autenticidade*, Taylor retoma a ideia de que a autenticidade se desenvolve a partir da mudança do foco moral interno que os humanos possuem sobre si mesmos. Essa ideia baseia-se na conceção original de que há uma voz interior que orienta os humanos sobre o que devem fazer e seguir, e que, para isso, é preciso estar em contato com os sentimentos morais para agir de forma correta. A mudança do foco moral que Taylor propõe ocorre quando os sentimentos humanos adquirem um valor moral próprio e determinante e se tornam um

objetivo a ser buscado para que o ser humano se realize como um ser verdadeiro e plenamente humano (TAYLOR, 2009, p. 41).

Nesse ideal proposto por Taylor, pode também ser encontrado no seu livro *Multiculturalismo*, porque o que ele valoriza muito é o contato que o ser humano tem consigo mesmo, desse modo introduz o princípio da originalidade. Isso significa que cada pessoa tem uma voz interior própria e algo único para expressar. No entanto, o ser humano também recebe muitas influências externas que podem moldar sua vida. Diante disso, Taylor defende que se deve ouvir a voz interior e recusar as imposições alheias, pois não há um modelo externo que garanta uma vida melhor. Apenas dentro de si mesmo, cada um pode encontrar o seu caminho (TAYLOR, 1998, p. 51).

Segundo Taylor, a noção de ser fiel a si mesmo implica ser fiel à sua singularidade, que apenas o próprio sujeito pode explorar e expressar. Ao se expressar, o sujeito se define, pois realiza as suas potencialidades próprias; é nesse sentido que se deve compreender o ideal moderno de autenticidade e as metas de auto-realização e de auto-satisfação que costumam acompanhar esse ideal. Com base no pensamento de Herder, Taylor distingue dois tipos de conceitos sobre a originalidade, que correspondem a dois níveis: no primeiro, o indivíduo que convive com outros indivíduos; no segundo, os povos que possuem uma determinada cultura e que interagem com outros povos. Os povos eslavos tiveram de encontrar o seu caminho. Nessa perspetiva, o colonialismo europeu deve ser superado para que os povos que habitam os territórios chamados de Terceiro Mundo possam se desenvolver sem obstáculos (TAYLOR, 1998, p. 51).

O desenvolvimento social de um continente não deve implicar o seu isolamento do resto do mundo, como se fosse um novo processo de *Apartheid*. Pelo contrário, deve haver colaborações justas com outros povos, que respeitem a soberania e a diversidade cultural de cada nação. Essas colaborações não devem ter uma lógica neocolonialista, em que os países mais ricos exploram as matérias-primas dos países mais pobres, sem contribuir para o seu progresso industrial e tecnológico. Somente assim, os países em desenvolvimento poderão alcançar uma verdadeira independência e liberdade.

Neste sentido, a linguagem é um elemento fundamental para a construção da identidade narrativa, pois é por meio dela que os seres humanos se expressam e se relacionam com os outros. Taylor afirma que o ser humano não apenas aprende as linguagens em interação, mas também as utiliza para formar suas próprias perspetivas, valores e escolhas. Para isso, é preciso ter um

espaço de reflexão pessoal, mas também de diálogo com os diferentes interlocutores que fazem parte de sua história. Nesse processo, podem surgir tensões entre os ideais que se buscam e as expectativas que os outros têm sobre si. Algumas dessas influências podem ser superadas ou modificadas, mas outras podem se tornar constitutivas da identidade pessoal, como acontece com os pais, cujo diálogo pode se prolongar por toda a sua existência (TAYLOR, 1998, p. 53).

Charles Taylor e Ernst Cassirer compartilham algumas semelhanças nos seus pensamentos sobre a expressividade (linguagem) humana. Cassirer, no seu livro, *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, defende que a sua filosofia das formas simbólicas se baseia nos diferentes tipos de linguagem que os seres humanos criam através de suas culturas para atribuir significados ao mundo real. Nesse sentido, Cassirer afirma que não há formas simbólicas universais ou corretas que possam captar os sentimentos dos seres humanos em relação à realidade, mas apenas construções simbólicas que os seres humanos inventam para se compreenderem e se relacionarem consigo mesmos e com o mundo (CASSIRER, 1977, p. 50). Taylor, por sua vez, tem uma visão um pouco diferente de Cassirer, pois ele acredita que existem formas simbólicas mais adequadas do que outras para expressar a identidade e a autenticidade dos seres humanos.

Cassirer defende que os seres humanos são seres simbólicos, pois criam e expressam suas identidades por meio de diferentes formas de significação, que vão além da razão. Essa visão aproxima-se à de Taylor, que também considera o ser humano como um animal racional e simbólico. Para Cassirer, as formas simbólicas são modos de compreender e interpretar a realidade, mesmo que se baseiem em mitos ou em outras formas de pensamento não científico. Assim, o entendimento humano é capaz de construir expressões significativas a partir das formas simbólicas (CASSIRER, 1977, p. 51). Taylor, por sua vez, valoriza a expressividade do corpo não reflexivo, que é a base para o desenvolvimento do *self* no plano reflexivo.

Para Taylor, no seu livro, *Multiculturalismo,* a política de reconhecimento aplica-se universalmente em dois níveis distintos: o nível pessoal, no qual o indivíduo tem consciência de como sua identidade pode ser construída ou destruída ao longo do tempo por meio da interação com os outros significativos; e o nível social, no qual há uma norma de reconhecimento igualitário entre os membros da sociedade. Nesses dois níveis, o ideal de autenticidade exerceu uma influência marcante, por meio do desenvolvimento pessoal e coletivo, e o reconhecimento desempenhou um papel fundamental na cultura que surgiu em torno desse ideal (TAYLOR, 1998, p. 56).

De acordo com Taylor, as sociedades modernas devem buscar a igualdade entre seus cidadãos, sem estabelecer hierarquias baseadas em critérios legais controversos. A igualdade, porém, pode ser entendida de diferentes maneiras, dependendo do alcance dos direitos que se consideram fundamentais. Alguns defendem que a igualdade se restringe aos direitos civis e políticos, enquanto outros defendem que ela também abrange a dimensão socio-económica. Nessa perspetiva, as pessoas que vivem na pobreza e não conseguem exercer a sua cidadania plenamente são relegadas a uma condição de segunda classe, que demanda uma ação que promova a igualdade (TAYLOR, 1998, p. 58).

As políticas públicas têm o papel de garantir que as oportunidades sejam iguais para todos os cidadãos, independentemente de suas origens sociais, étnicas, raciais ou de género. Para isso, é preciso organizar as sociedades de forma a reduzir ao mínimo as desigualdades no tratamento entre os diferentes grupos. Essa é uma tarefa que exige o compromisso das sociedades modernas com a harmonia social, que se baseia não na separação, mas na união e no reconhecimento das diferenças que marcam as identidades dos seres humanos.

Para Taylor, a noção moderna de identidade surgiu na segunda mudança histórica que também deu origem a uma política de diferença. Essa política baseia-se na ideia de que todas as pessoas têm direito a serem reconhecidas pelas suas identidades únicas, que expressam a sua individualidade e singularidade. Em contraste, a política de igual dignidade se fundamenta na ideia de que todas as pessoas são iguais em direitos e imunidades, independentemente de suas diferenças. Assim, a política da diferença requer um reconhecimento da identidade como um valor distintivo e específico de cada um ou de cada grupo, enquanto a política da igual dignidade requer um reconhecimento da identidade como um valor universal e comum a todos (TAYLOR, 1998, p. 58).

A tensão entre essas duas formas de política manifesta-se em diversos contextos sociais e culturais, especialmente quando se trata de grupos minoritários ou marginalizados que reivindicam o reconhecimento de suas identidades específicas. Por um lado, a política da diferença pode ser vista como uma forma de resistir à homogeneização e à assimilação impostas pela cultura dominante, que tende a ignorar ou a desvalorizar as diferenças.

Por outro lado, a política da igual dignidade pode ser vista como uma forma de garantir os direitos fundamentais e as liberdades individuais de todos os cidadãos, independentemente de sua origem, etnia, género, orientação sexual, religião ou cultura. No entanto, essas duas formas de política não são necessariamente excludentes ou incompatíveis, mas podem se complementar

e se reforçar mutuamente, desde que se respeite a diversidade e a pluralidade das identidades, sem negar a igualdade e a universalidade dos valores humanos.

Para Taylor, no seu livro *A Ética da Autenticidade*, a política da diferença é uma reivindicação de reconhecimento das identidades particulares e dos grupos minoritários que sofrem discriminação e exclusão social. Essa política contrapõe-se à política de dignidade, que se baseia no princípio da igualdade universal dos seres humanos, independentemente de suas características individuais ou culturais. Taylor reafirma que a política da diferença não nega a política de dignidade, mas sim a complementa, pois reconhece que cada pessoa tem uma identidade própria que deve ser respeitada e valorizada (TAYLOR, 2009, p. 58). Assim, a política da diferença implica em denunciar as situações de injustiça e violação dos direitos humanos que afetam os grupos marginalizados e em reivindicar o seu pleno acesso à cidadania e à participação social.

O multiculturalismo, que visa respeitar as diferenças entre os povos, pode gerar conflitos nas sociedades modernas, especialmente sobre a unidade de um Estado-Nação. Taylor propõe que, no caso do Canadá, os indígenas tenham direitos e poderes diferenciados, mediante acordo sobre a autoadministração, e que algumas minorias possam excluir outras pessoas para preservar a sua cultura (TAYLOR, 1998, p. 60).

No entanto, essa solução pode não ser viável, pois implica um tratamento desigual dentro de uma política de reconhecimento. O que é bom para os indígenas pode não ser bom para os imigrantes e vice-versa. Além disso, o que é bom para uma cultura pode ser prejudicial para outra ou para o conjunto da sociedade. Por exemplo, se uma cultura pratica a mutilação genital feminina, isso pode ser considerado uma violação dos direitos humanos por outras culturas, ou pelo Estado. Nesse caso, o respeito à diferença pode entrar em conflito com a proteção à dignidade humana.

A questão do bem dentro das culturas é complexa e não pode ser resolvida com uma fórmula simples. Cada caso deve ser analisado com cuidado, ao levar-se em conta os valores, as tradições, as demandas e os interesses dos envolvidos. Não se trata de negar a diversidade cultural, mas de buscar um equilíbrio entre ela e a coesão social. O bem não é algo dado, mas algo que se constrói coletivamente, através do diálogo e da negociação.

Neste sentido, o bem da comunidade, entendido como o conjunto de valores, interesses e necessidades que são compartilhados pelos seus membros, é um elemento essencial para a realização da dignidade humana e da democracia. Por isso, o Estado tem o dever de promover e

proteger o bem comum, através de políticas públicas que garantam os direitos fundamentais de todos os cidadãos, como a saúde, a educação, a cultura, o meio ambiente, entre outros.

Essas políticas públicas não são apenas instrumentos de intervenção estatal, mas também expressões de participação e de responsabilidade social das comunidades, que devem ser consultadas e envolvidas nas decisões que afetam as suas vidas. Assim, as políticas públicas contribuem para a sobrevivência das comunidades, ao assegurar as condições materiais e imateriais para o seu desenvolvimento sustentável e para a formação das identidades individuais e coletivas, ao reconhecer e valorizar a diversidade cultural e a pluralidade de opiniões que enriquecem a sociedade.

No artigo de Viriato Soromenho-Marques, "Direitos Humanos: condição fundamental da cidadania", demonstra-se que é preciso lembrar que cada cidadão deve ser um defensor dos seus direitos fundamentais e dos direitos dos outros. Esses direitos, independentemente da sua geração ou classe social, nunca estarão assegurados sem o envolvimento individual e coletivo pela sua proteção incondicional e conjunta (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 29-30).

Essa proteção exige não apenas o respeito dos próprios direitos, mas também dos direitos alheios, ao reconhecer a dignidade e a diversidade de todos os seres humanos. Assim, a cidadania é uma prática permanente de diálogo, participação e solidariedade, que busca construir uma sociedade mais justa, democrática e inclusiva.

Segundo Taylor, o multiculturalismo é um tema que envolve frequentemente a questão da imposição de certas culturas sobre outras, baseada numa suposta superioridade que justifica essa imposição. Ele argumenta que, nesse aspeto, as sociedades liberais ocidentais são muito responsáveis, tanto pelo seu passado colonial, quanto pela marginalização de grupos da sua população que provêm de outras culturas. Nesse contexto, a resposta *"Aqui nós fazemos assim"*, pode soar cruel e insensível. Ainda que, pela natureza do problema, seja quase impossível chegar a um consenso, que proíba ou permita o assassinato, a resposta revela uma atitude que pode ser interpretada como desprezo. E, muitas vezes, é mesmo. Assim, volta-se à questão do reconhecimento (TAYLOR, 1998, p. 83-84).

Compreendo que Taylor defende que o reconhecimento das culturas não se limita a garantir a igualdade de valor entre elas, mas também a reconhecer a sua legitimidade como objetivos coletivos que podem influenciar as decisões jurídicas e as políticas sociais. Ele argumenta que as culturas devem ter a oportunidade de se protegerem, dentro de certos limites,

da ameaça de extinção ou assimilação. Além disso, ele propõe que se valorize a diversidade cultural, não apenas ao tolerar a sua existência, mas também ao apreciar o seu mérito.

Para Taylor, as diferenças culturais envolvem questões morais e políticas que se relacionam com a forma como os seres humanos avaliam e reconhecem outras culturas. Segundo ele, muitas vezes há uma tendência a atribuir um estatuto inferior ou injusto a culturas que não seguem os mesmos padrões ou valores que seguem. Essa atitude pode expressar um preconceito ou uma rejeição que nega a dignidade e a diversidade das outras culturas. Por isso, Taylor defende que se deve adotar uma postura de respeito e de valorização das criações culturais alheias, mesmo que elas não pareçam tão impressionantes ou relevantes quando se faz uma comparação, ele propõe uma ética do reconhecimento que busca superar as distinções hierárquicas e afirmar a igualdade e a pluralidade cultural (TAYLOR, 1998, p. 90).

Neste caso, Taylor aponta outro problema grave da política de multiculturalismo: ela pressupõe que se devam fazer avaliações positivas sobre as outras culturas, sem levar em conta as diferenças entre elas. Isso é paradoxal e homogeneizador, pois baseia-se nos critérios da civilização do Norte do Atlântico, que podem não ser adequados aos outros contextos. Dessa forma, acabam por submeter as outras culturas às suas categorias, sem respeitar a sua diversidade. A política de diferença, em vez de valorizar as diferenças, pode acabar por tornar as pessoas iguais (TAYLOR, 1998, p. 91-92).

Desta forma, Taylor rejeita a exigência de reconhecimento igual, pois ele a considera falsa e uniformizadora. No entanto, isso não significa que ele defenda o isolamento nas perspetivas etnocêntricas. Há outras culturas e a necessidade de conviver pacificamente tanto numa sociedade quanto num âmbito global é cada vez mais urgente (TAYLOR, 1998, p. 92-93).

Taylor defende que se deve considerar um aspeto moral ao lidar com a diversidade cultural, pois se pode encontrar um significado na participação na história humana ao aceitar isso. Segundo ele, somente a arrogância ou outro defeito moral impediria de reconhecer esse significado. Para isso, os seres humanos precisam estar dispostos a estudar as culturas de forma comparativa, de modo que possamos ampliar os nossos horizontes e compreender o valor relativo de cada uma delas. Isso implica reconhecer que estamos longe de alcançar um horizonte final que daria uma visão definitiva sobre as diferentes culturas.

Essa política de reconhecimento, baseada na diferença, pode levar a uma fragmentação da sociedade e a uma perda de coesão nacional. Além disso, pode criar tensões entre os grupos minoritários e a maioria, que se sente discriminada por não ter os mesmos privilégios. O

multiculturalismo de Taylor também pode ser questionado por ignorar as diversidades internas de cada cultura e por supor uma identidade fixa e essencialista dos povos. Nesse sentido, o multiculturalismo pode ser visto como uma forma de etnocentrismo disfarçado, que impõe uma visão particular de cultura sobre as outras e que nega a possibilidade de diálogo e intercâmbio entre elas.

No texto. *A Política De Reconhecimento Em Charles Taylor*, Alysson Assunção Andrade defende a ideia de que o liberalismo igualitário não é suficiente para garantir o respeito à diversidade cultural numa democracia multiculturalista. Segundo ele, as instituições e políticas públicas deveriam levar em conta as especificidades dos grupos culturais minoritários e não apenas tratá-los de forma indiferenciada. Andrade afirma que a política de dignidade igual, baseada na ideia de que todos os indivíduos são iguais perante a lei, acaba por favorecer a cultura dominante e marginalizar as outras. Dessa forma, a sociedade que se pretende justa e neutra, na verdade é desumana e discriminatória, pois nega o reconhecimento das identidades culturais distintas (ANDRADE, 2013, p. 84).

Uma consequência dessa visão é que o multiculturalismo de Taylor pode favorecer o surgimento de movimentos separatistas ou fundamentalistas, que reivindicam uma autonomia absoluta da sua cultura e que rejeitam qualquer forma de integração ou assimilação à sociedade mais ampla. Esses movimentos podem colocar em risco a estabilidade política e social do país, bem como os direitos humanos e as liberdades individuais dos cidadãos. O multiculturalismo de Taylor, portanto, pode ser criticado por não oferecer uma solução adequada para o desafio da diversidade cultural na era da globalização, mas sim por agravar os conflitos e as desigualdades existentes.

O ensaio de Charles Taylor sobre o multiculturalismo intitulado “A Política de Reconhecimento” provocou uma intensa discussão sobre os desafios e as possibilidades de uma convivência harmoniosa entre diferentes culturas. Vários pensadores renomados, como Susan Wolf, Steven Rockefeller, Michael Walzer, Habermas e Appiah, ofereceram suas críticas e contribuições ao debate. Esses comentários abordam questões como a relação entre identidade e reconhecimento, os limites da tolerância, os direitos das minorias e o papel do Estado na promoção da diversidade cultural.

No “Comentário” de Susan Wolf, critica duramente Taylor por defender que todas as culturas têm igual valor e que, portanto, devem ser tratadas com respeito e diálogo pela cultura ocidental. Segundo Wolf, a proposta de Taylor de usar uma linguagem de claro contraste para se

comunicar com as culturas “estrangeiras” é um processo muito lento e ineficaz para garantir a justiça e o reconhecimento das culturas marginalizadas e oprimidas pela falta de reconhecimento (WOLF, 1998, p. 100).

Para Wolf, não basta reconhecer que a cultura ocidental oficial foi e é injusta com as outras culturas, ignorando-as e subordinando-as a um papel inferior. É preciso mudar e corrigir essa atitude imediatamente, caso contrário, a exclusão e a injustiça continuarão a se perpetuar. Wolf defende, então, uma postura mais radical e urgente de intervenção e transformação das relações interculturais, que não se limite ao diálogo, mas que busque efetivar os direitos e as demandas das culturas subalternas (WOLF, 1998, p. 100).

Segundo Wolf, a proposta de Taylor de reconhecer o valor das culturas minoritárias e oprimidas, embora seja louvável, também apresenta alguns riscos. Um deles é o de reforçar o isolamento e a incompreensão entre as diferentes culturas, ao invés de promover o diálogo e a interação. Isso poderia acontecer se as culturas dominantes, ao reconhecerem a sua especificidade e a sua não universalidade, se fechassem na sua própria auto-suficiência, sem se abrirem à alteridade e à diversidade (WOLF, 1998, p. 99-100).

Nesse caso, para Wolf, as culturas dominantes continuariam a impor os seus padrões literários e educativos aos demais grupos culturais, sem levar em conta as suas necessidades, interesses e aspirações. Assim, as culturas minoritárias e oprimidas continuariam a ser marginalizadas e desvalorizadas na sociedade, sem terem acesso a uma educação que respeitasse e valorizasse as suas identidades (WOLF, 1998, p. 100-101).

A dignidade humana está ligada à identidade universal dos seres humanos, que é comum e fundamental a todos. Essa é a tese defendida por Steven C. Rockefeller no seu “Comentário”. Ele argumenta que o liberalismo, que sustenta a democracia, se baseia nessa identidade universal e não nas identidades étnicas, que são secundárias e variáveis. Assim, elevar a identidade étnica a uma posição de igualdade ou superioridade em relação à identidade universal seria enfraquecer o liberalismo e abrir a porta para a intolerância (ROCKEFELLER, 1998, p. 106).

Além disso, ele afirma que as formas culturais são expressões diferenciadas do que é universalmente partilhado na natureza humana. Por isso, a cultura democrática liberal deve tolerar e encorajar as diferentes tradições culturais, mas não favorecer ou apoiar a criação de estados ou sistemas educacionais autónomos e separados para grupos étnicos específicos. Isso seria ceder às pressões separatistas e abrir caminho para a desagregação dos direitos humanos fundamentais (ROCKEFELLER, 1998, p. 107).

Rockefeller continua a argumentar que as democracias liberais ocidentais não devem se limitar a defender os seus valores e princípios diante dos desafios e ameaças que enfrentam no cenário global. Pelo contrário, o que elas verdadeiramente precisam é de desenvolver e realizar mais amplamente e profundamente a tradição e a herança dos ideais de liberdade, igualdade e realização que as funda, e que até agora foram apenas parcialmente realizados e desenvolvidos. Assim, Rockefeller reivindica, com Dewey, que o próprio liberalismo é, em si, uma maneira de considerar e de ver a vida boa; o liberalismo é uma fé moral, a expressão de um *"modus vivendi"* particular e preciso. E é assim que tem de ser defendido e desenvolvido (ROCKEFELLER, 1998, p. 105-106).

Esta maneira de viver deve ser defendida como a forma mais justa, mais desenvolvida, mais apropriada para assegurar a salvaguarda dos direitos humanos fundamentais; uma maneira de viver, a democracia, que respeita e está aberta a todas as culturas, mas que também desafia todas as culturas a abandonar os valores intelectuais e morais que são inconsistentes com os ideias de liberdade, igualdade e a procura contínua, cooperante e experimental da verdade e do bem-estar (ROCKEFELLER, 1998, p. 107-108).

Nesse sentido, Rockefeller propõe uma visão do liberalismo como um projeto ético e político que não se reduz a uma mera doutrina ou sistema, mas que se configura como uma atitude crítica, reflexiva e criativa diante dos problemas e dilemas da sociedade contemporânea. Um projeto que busca incorporar as contribuições e as requisições das diversas tradições culturais e religiosas, sem renunciar aos valores fundamentais que sustentam a dignidade humana e a convivência democrática (ROCKEFELLER, 1998, p. 109-110).

Rockefeller propõe uma abordagem ecológica e religiosa do multiculturalismo, que reconhece a singularidade e o valor inerente de cada forma de vida e de cada expressão cultural. Segundo ele, todas as criaturas e todas as formas de vida são sagradas e merecem respeito e cuidado. Essa perspetiva não exclui, mas complementa, a análise comparativa e a avaliação crítica que Taylor defende. Rockefeller argumenta que essa visão ecológica e religiosa é compatível com os princípios universalistas da democracia liberal moderna, que valoriza a diversidade e a igualdade entre os seres humanos (ROCKEFELLER, 1998, p. 113-115).

Michael Walzer no seu "Comentário", aborda a questão central do debate sobre o multiculturalismo que é a de definir qual o tipo de liberalismo que melhor se adequa à diversidade cultural das sociedades contemporâneas. Ao seguir a proposta de Charles Taylor, Walzer distingue entre dois tipos de liberalismo: um que se baseia na defesa absoluta dos direitos

individuais e na neutralidade do Estado em relação às diferentes conceções do bem e outro que admite a possibilidade do Estado apoiar uma determinada cultura nacional ou um conjunto limitado de culturas, desde que respeite os direitos básicos de todos os cidadãos (WALZER, 1998, p. 117).

Walzer defende que o primeiro tipo de liberalismo é insuficiente para garantir a coesão social e a justiça distributiva, pois ignora as necessidades identitárias e as reivindicações materiais dos grupos minoritários. Por isso, Walzer propõe um liberalismo moderado, que reconhece o valor da diversidade cultural e permite algum grau de diferenciação nas políticas públicas, sem comprometer os princípios fundamentais da democracia e dos direitos humanos (WALZER, 1998, p. 118).

Taylor e Walzer apresentam duas formas distintas de liberalismo, que se diferenciam na forma como lidam com a diversidade cultural. Para Taylor, o liberalismo deve reconhecer e valorizar as identidades culturais dos diferentes grupos sociais, ao lhes garantir o direito à autodeterminação e à participação política. Essa forma de liberalismo, que se pode chamar de *"liberalismo de tipo 2"*, baseia-se na ideia de que a cultura é uma fonte essencial de sentido e dignidade para os indivíduos e que a justiça requer o respeito e o reconhecimento das diferenças (Walzer, 1998, p. 119).

Já para Walzer, o liberalismo deve ser mais flexível e adaptável às circunstâncias históricas e sociais de cada contexto. Ele defende que não há uma única forma de liberalismo que seja adequada para todas as situações, mas sim que devemos buscar soluções políticas que atendam às demandas e aos desafios específicos de cada sociedade. Assim, ele propõe um *"liberalismo de tipo 1",* que se caracteriza por uma maior neutralidade do Estado em relação às questões culturais e que visa garantir a igualdade formal e a liberdade individual dos cidadãos (WALZER, 1998, p. 120).

Segundo Walzer, esse tipo de liberalismo seria mais apropriado para contextos como o dos EUA, onde há uma grande diversidade de nacionalidades, mas sem uma clara delimitação territorial ou política. Por outro lado, em contextos onde há minorias territoriais bem definidas, como no caso do Canadá e do Quebeque, Walzer sugere um *"liberalismo de tipo 2",* que reconheça e acomode as reivindicações desses grupos por maior autonomia e representação. Em suma, Walzer defende uma abordagem pragmática e contextualizada do liberalismo, que leve em conta a visão histórico-filosófica proposta por Taylor, mas sem se limitar a ela (WALZER, 1998, p. 121).

No entanto, a proposta de Walzer também enfrenta algumas dificuldades e críticas. Uma delas é que o liberalismo de tipo 1 pode ser insuficiente ou inadequado para lidar com situações de opressão ou discriminação cultural, que exigem uma intervenção mais ativa do Estado para garantir a justiça e a igualdade substantiva dos grupos minoritários.

Outra é que o liberalismo de tipo 2 pode gerar conflitos ou tensões entre os diferentes grupos culturais, que podem reivindicar direitos ou privilégios incompatíveis entre si ou com os princípios liberais. Além disso, tanto o liberalismo de tipo 1 quanto o de tipo 2 podem ser questionados por sua falta de fundamentação moral ou filosófica, que os torna vulneráveis a objeções ou contestações de outras perspetivas éticas ou políticas.

No seu artigo "Lutas pelo reconhecimento no Estado Democrático Constitucional", Jürgen Habermas apresenta uma crítica ao argumento de Charles Taylor sobre o *"Multiculturalismo"*, ao defender que é possível conciliar as reivindicações de reconhecimento e de igualdade de valor das diferentes culturas e grupos sociais com uma teoria dos direitos humanos baseada no individualismo. Habermas sustenta que a história demonstrou que o reformismo social-liberal foi capaz de garantir a igualdade de oportunidades e de condições de vida para os grupos marginalizados e discriminados; por isso, ele propõe que se fortaleçam os fundamentos constitucionais das democracias modernas, ao respeitar a diversidade cultural e a promover a integração social (HABERMAS, 1998, p. 125-131).

No entanto, Habermas questiona a viabilidade da proposta de Taylor sobre os desafios do reconhecimento, pois ela implica não apenas em assegurar condições sociais equitativas para os membros das minorias culturais, mas também em preservar e proteger as formas de vida e as tradições dos grupos que sofrem discriminação e que reivindicam reconhecimento. Para Habermas, isso é inviável, pois poderia levar as sociedades e as culturas minoritárias a se isolarem, ou pior, a se tornarem objetos de museu (HABERMAS, 1998, p. 128).

Habermas argumenta que não se podem tratar as culturas como se tratam as espécies ecológicas que precisam ser conservadas e salvaguardadas; as culturas são organismos vivos e em constante transformação por sua própria definição e estrutura. A postura de preservação defendida por Taylor seria, na sua opinião, até prejudicial para as próprias culturas minoritárias; ele afirma que a história nos ensina que as formas de vida que se fecham em si mesmas acabam se deteriorar, e perdem sua vitalidade e diversidade (HABERMAS, 1998, p. 129-149).

Habermas considera injustificada a pretensão de tutelar os grupos étnicos através de direitos coletivos. Ele argumenta que essa forma de reconhecimento pode levar à reificação das

identidades culturais e à exclusão dos indivíduos que não se enquadram nas normas do grupo. Além disso, ele defende que os direitos coletivos são desnecessários e problemáticos, pois o que importa é garantir a proteção e o reconhecimento dos indivíduos como portadores de uma tradição e de formas-de-vida específicas que constituem sua identidade. Assim, ele propõe uma conceção de cidadania pós-nacional que valoriza a diversidade cultural sem sacrificar os direitos universais dos indivíduos (HABERMAS, 1998, p. 147).

A dialética interna da cultura pode favorecer o diálogo e a cooperação entre grupos diferentes, sem que isso implique na perda da identidade ou da diversidade cultural. Por exemplo, pode-se mencionar que a cultura é um processo dinâmico e aberto, que se transforma e se enriquece com as interações sociais e históricas. Assim, ao invés de ver a extinção de algumas tradições como uma ameaça, pode-se ver como uma oportunidade de aprender com outras perspetivas e de incorporar novos elementos à própria cultura (HABERMAS, 1998, p. 147).

No artigo "Entre multitude e mundo da vida. A crítica de Hardt e Negri a Habermas", Soraya Nour e Thorsten Fath defendem, com base na ideia de Habermas, que a cultura é uma fonte de conhecimento que permite às pessoas se comunicarem sobre algo no mundo. Nesse sentido, a sociedade possibilita que as pessoas regulem legitimamente seu pertencimento aos grupos sociais, garantindo a solidariedade; a personalidade possibilita que a pessoa seja capaz de linguagem e ação, participando do processo de entendimento e construindo sua identidade pessoal (NOUR; FATH, 2006, p. 117).

Além disso, pode-se argumentar que a participação democrática dos cidadãos na vida pública é essencial para garantir o respeito e a valorização das diferenças culturais, bem como para promover a solidariedade e a justiça social. Nesse sentido, Habermas defende que a integração ética de grupos diferentes não significa a homogeneização ou a submissão de uns aos outros, mas sim a busca de um consenso racional e comunicativo, baseado no reconhecimento mútuo e na deliberação coletiva (HABERMAS, 1998, p. 148-151).

Assim, para Nour e Fath, Habermas formula uma descrição da reprodução do mundo da vida, inicialmente livre de perturbações, que envolve três dimensões: a reprodução da cultura, que se refere à dimensão semântica, à continuidade da tradição e à coerência do saber; a integração social, que se relaciona com a dimensão do espaço social, a regulação das relações interpessoais e a consolidação das identidades de grupo; e a socialização, que se vincula à dimensão do tempo histórico, à transmissão da capacidade de ação de uma geração para outra e à harmonização entre as formas de vida individuais e coletivas (NOUR; FATH, 2006, p. 117).

No artigo, "Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução Social" de Kwame Anthony Appiah, analisa as implicações éticas e políticas da conceção de Taylor sobre o reconhecimento das identidades culturais. Appiah questiona a validade dos conceitos de identidade, autenticidade e sobrevivência que Taylor utiliza para defender a necessidade de uma política multicultural que respeite a diferença. Appiah argumenta que esses conceitos são problemáticos porque pressupõem uma essência fixa e homogénea das culturas, ignoram a diversidade e a complexidade internas de cada grupo, e podem levar a formas de etnocentrismo e relativismo moral (APPIAH, 1998, p. 166-170).

Appiah propõe, em alternativa, uma visão mais pluralista e cosmopolita[98] das identidades culturais, que reconheça a sua fluidez, hibridez e interação com outras culturas. Appiah defende que o reconhecimento das identidades culturais deve ser baseado na valorização da dignidade humana e dos direitos universais, e não na preservação de supostas tradições autênticas (APPIAH, 1998, p. 171-173).

Appiah defende que a identidade é construída a partir de múltiplas fontes, entre as quais se destaca a experiência pessoal. No seu caso, ele reconhece que o fato de ser afro-americano influencia a forma como ele se vê e como quer ser visto pelos outros. Ele não nega a importância de expressar a sua autenticidade, mas também não a reduz a uma única dimensão. Ele considera que há vários aspetos que compõem o seu *eu*, e que todos eles merecem reconhecimento e respeito (APPIAH, 1998, p. 169-171).

Nesse sentido, ele concorda com Taylor que o Estado não pode ser neutro em relação às diferentes conceções do bem que existem na sociedade. O Estado tem um papel ativo na promoção de certos valores e ideais, que podem favorecer ou prejudicar determinados grupos ou indivíduos. Isso se torna evidente no campo da educação, que é uma das principais formas de transmissão de cultura e conhecimento. Appiah argumenta que a educação pública não pode

[98] As ideias cosmopolitas de Appiah e Mbembe têm uma forte inspiração no conceito de cosmopolitanismo de Kant. Um dos artigos que explora profundamente essas ideias é de Soraya Nour, intitulado "O Cosmopolitanismo de Kant: Direito, Política e Natureza", publicado em 2017. Soraya Nour defende que o cosmopolitismo de Kant é uma teoria normativa relevante para os desafios globais contemporâneos. Nour baseia a sua tese na conceção de Kant de que os seres humanos são seres morais e racionais, com direitos e obrigações universais, que podem formar uma comunidade global de cidadãos livres e iguais, regida por um direito cosmopolita. Para isso, define o cosmopolitismo como uma teoria que preza pela universalidade dos direitos e da justiça, juntamente com a tolerância e o respeito pela diversidade. Distingue duas formas principais de cosmopolitismo: o jurídico e o político. Explica que Kant é um cosmopolita político que propõe uma federação pacífica de estados soberanos, baseada no respeito pela dignidade humana. Nour conclui que o cosmopolitismo de Kant pode orientar-nos na construção de um mundo mais justo e equitativo, ao reconhecer a pluralidade das culturas e dos povos, e na abordagem de problemas globais como as mudanças climáticas, migrações e conflitos.

ignorar as diversas identidades e perspetivas que convivem no espaço social, mas deve procurar integrá-las e valorizá-las (APPIAH, 1998, p. 172-175).

Appiah defende que o reconhecimento deve ser dirigido à pessoa, e não ao grupo, pois ele compreende a complexidade da relação entre a identidade individual e as identidades coletivas. Segundo Appiah, as identidades coletivas são construções históricas e culturais, que não definem totalmente a identidade de cada indivíduo. Cada indivíduo pode se identificar com diferentes grupos, e pode selecionar quais aspetos dessas identidades são mais significativos para si. Além disso, as identidades coletivas não são fixas nem homogéneas, mas estão em constante transformação e disputa, e não podem ser determinadas por uma autoridade externa (APPIAH, 1998, p. 175-176).

Por isso, Appiah discorda de Taylor, que assume que as identidades coletivas são essências imutáveis e estáveis, que devem ser reconhecidas pelo Estado. Para Appiah, o reconhecimento deve-se basear no respeito à autonomia e à dignidade de cada indivíduo, independentemente de sua filiação a um grupo. Assim, ele propõe uma ética do reconhecimento que valoriza a diversidade e a liberdade individuais, sem negar a importância das identidades coletivas como fontes de sentido e pertencimento (APPIAH, 1998, p. 177-179).

Uma alternativa para abordar esse problema, pode centrar-se na construção da identidade narrativa. Além disso, reconhece-se que as representações culturais de diversos povos podem evoluir e que as pessoas pertencentes a esses grupos têm liberdades individuais que podem ou não estar alinhadas com os princípios culturais predominantes.

Neste sentido, os argumentos de Charles Taylor e Achille Mbembe sobre a identidade, mostram como eles se diferenciam nas suas abordagens sobre o multiculturalismo. Enquanto Taylor defende que a identidade é construída a partir do reconhecimento mútuo entre os grupos culturais, Mbembe critica essa visão por ser limitada e excludente.

Para Mbembe, no seu artigo “As formas Africanas de Auto-Inscrição”, a identidade africana tem sido definida de maneira restritiva e homogênea, baseada na geografia do continente e na noção de tempo como espaço. Essa definição ignora as múltiplas formas de expressão e pertencimento dos africanos, que são universais e cosmopolitas e celebra uma autoctonia que os reduz a vítimas e mutilados. Mbembe aponta que essa conceção de identidade tem implicações políticas negativas, pois pressupõe uma essência perdida que precisa ser resgatada por meio de sacrifícios (MBEMBE, 2001, p. 198).

Segundo Achille Mbembe, a identidade africana não pode ser definida por um único termo ou categoria que abranja toda a diversidade e complexidade do que significa ser africano. A identidade africana é, na verdade, uma construção dinâmica e multifacetada, que resulta de uma série de processos de autoafirmação e autotransformação do *self*. A realidade mostra que existem diferentes modos de se inscrever como africano e que as línguas que os africanos falam são muito variadas e não são homogéneas, pois têm uma natureza fluida, reversível e instável. A identidade africana não se reduz a critérios biológicos como o sangue, a raça ou a geografia, nem se baseia numa tradição estática e imutável, mas sim numa tradição viva e em constante movimento (MBEMBE, 2001, p. 198-199).

Para Mbembe, um dos desafios para pensar a identidade africana na contemporaneidade é o conceito de *afropolitanismo*. No seu artigo "Afropolitanisme", apresenta o afropolitanismo como um modo de existir e se relacionar com o mundo, que expressa uma sensibilidade estética e poética singular. Para Mbembe, o *afropolitanismo* implica numa recusa de qualquer identidade baseada na vitimização, mas também numa memória crítica das injustiças e da violência que a história legalizou contra os povos africanos e seus descendentes na diáspora, bem como contra as terras que foram exploradas sem limites (MBEMBE, 2005b, p. 01; 2015a, p. 70).

Por isso, com as ideias de Mbembe, pode-se pensar que o multiculturalismo de Taylor é uma forma de reificar as identidades e de perpetuar as hierarquias e as desigualdades que marcam a história colonial e pós-colonial. Mbembe propõe uma conceção de cultura que não se baseia no reducionismo das essências das diferenças, mas na abertura ao diálogo, à tradução e à hibridização. Ele defende uma política da alteridade que reconhece a pluralidade e a complexidade das experiências humanas, sem reduzi-las a categorias fixas e homogéneas.

Compreendo que Mbembe critica o multiculturalismo de Taylor por ser uma forma de negar a história comum e compartilhada da humanidade, que é marcada pela violência, pelo sofrimento e pela resistência. Deve-se pensar que a cultura não é um dado imutável, mas uma construção histórica e política, que está sempre em transformação e em negociação. Contudo, deve-se defender uma ética da responsabilidade, que implica em reconhecer o outro como um sujeito autónomo e digno, mas também como um parceiro na construção de um mundo comum e democrático.

Uma outra alternativa ao multiculturalismo de Taylor é a proposta da interculturalidade, que defende uma maior interação e diálogo entre as diferentes culturas, em que se busca promover o respeito mútuo, a cooperação e a aprendizagem. A interculturalidade reconhece a

pluralidade e a potencialidade das identidades culturais, bem como a necessidade de garantir os direitos humanos e as liberdades individuais de todos os cidadãos.

A interculturalidade também valoriza o papel da tradução como uma ferramenta para facilitar a comunicação e a compreensão entre as culturas, ao evitar a imposição de uma visão hegemónica ou etnocêntrica. A tradução, nesse sentido, não é apenas uma questão linguística, mas também uma questão política, ética e epistemológica. A tradução permite reconhecer a diversidade e a complexidade das formas de expressão e de conhecimento das diferentes culturas, bem como as possibilidades de enriquecimento mútuo que elas oferecem.

### 3.3 - A Narrativa Simbólica como Elemento Constitutivo da Identidade Africana

Os seres humanos, ao longo da sua história, desenvolveram diferentes modos de expressar as suas identidades, tanto sociais quanto individuais. Esses modos são fruto da interpretação da realidade a partir dos elementos simbólicos, como afirma Ernst Cassirer na sua obra, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, que demostra que a racionalidade não é o único aspeto essencial da natureza humana. Por isso, o ser humano não se reduz a uma uniformidade existencial que possa ser modelada por valores universais e inquestionáveis, nem as sociedades humanas são todas idênticas, independentemente das distâncias que as separam (CASSIRER, 1944, p. 44)

No artigo "História e Cultura Indígena na Sala de Aula", José António Moraes do Nascimento analisa como a história da humanidade se construiu a partir do contacto entre diferentes grupos sociais, que envolveu conflitos, dominação, assimilação e alianças, ao depender do poder de cada um. Essas relações implicaram uma intensa interação social e cultural, na qual os grupos impuseram, receberam ou compartilharam seus costumes e hábitos (NASCIMENTO, 2013, p. 150).

A conceção de humanidade como uma essência uniforme e de que os indivíduos de uma determinada comunidade devem ser definidos pelas suas práticas culturais pode ser vista como uma forma de essencialismo que nega a diversidade e a complexidade das experiências humanas. Por outro lado, o direito à liberdade e à construção de uma identidade pessoal não implica necessariamente uma rutura total com as referências culturais que moldam o indivíduo desde o seu nascimento.

Embora as influências das comunidades às quais a pessoa pertence sejam importantes, pois constituem o primeiro contacto com a sociedade e afetam a narrativa individual, a identidade autêntica deve ser aquela que é formada de maneira consciente, de acordo com as escolhas individuais e liberais. No entanto, essas escolhas não são feitas no vácuo, mas num contexto histórico, social e político que também condiciona as possibilidades de expressão e realização pessoal. Portanto, é preciso reconhecer que a liberdade individual é sempre relativa e limitada, e que a identidade pessoal é sempre dinâmica, dialógica e narrativa, resultante da interação entre o *eu* e o outro, entre o singular e o plural.

Charles Taylor, no seu livro *Multiculturalismo*, defende que a harmonia numa sociedade multicultural depende do reconhecimento das identidades dos grupos que a compõem. No caso

do Canadá, ele propõe que os povos indígenas tenham direitos e poderes especiais, baseados num acordo de autoadministração, para preservarem as suas culturas. Essa ideia, no entanto, foi alvo de diversas críticas, pois poderia levar à exclusão de outras minorias ou à fragmentação da sociedade (TAYLOR, 1998, p. 60).

Essa solução pode ser viável para uma sociedade que tenha um grupo reduzido de habitantes, mas prejudica a unidade nacional, pois cria desigualdades dentro do mesmo país. Além disso, essa solução pode gerar discriminação e segregação de pessoas por meio das leis, como já ocorreu em diversos momentos históricos. Por exemplo, nos EUA, houve a segregação racial dos negros; na África do Sul, o apartheid; na Austrália e na Nova Zelândia, a opressão dos povos aborígenes; na Europa, o holocausto dos judeus e dos ciganos durante a Segunda Guerra Mundial.

Outros casos de conflitos envolvem questões religiosas, como as guerras entre muçulmanos, protestantes e católicos ou questões coloniais, como a exploração e a escravidão de povos considerados inferiores pelos colonizadores durante a Era das grandes navegações. Esses exemplos mostram como a diversidade pode ser usada como pretexto para violações de direitos humanos e genocídios de diversos povos indígenas ou que não fazem parte de um determinado padrão cultural.

O conceito de Estado-Nação, que pressupõe a existência de um povo, uma língua e uma cultura comuns, é contestado em muitos países com diversidade étnica. Esse é o caso de grande parte do continente africano, que possui uma riqueza cultural entre as diferentes nações que surgiram após as colonizações. Essas nações foram fruto da divisão arbitrária do continente africano pelos colonizadores durante a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, que ignorou as especificidades dos povos africanos.

A divisão dos territórios não teve um critério dos povos encontrados, mas na decisão dos colonizadores em dominar os mesmos, o que provocou uma divisão de diversas tribos entre si, onde uma parte ficava nos territórios dominados pelos outros colonizadores e os diversos povos foram obrigados a conviver juntos, mesmo que esses apresentassem características diferentes, para o colonizador todos seriam iguais e o que mais importante seria a exploração económica dentro das suas colónias.

Essa uniformidade existencial dos africanos apenas era vista pelos colonizadores por terem as suas ideias preenchidas com muito preconceitos sobre a inferioridade do negro e de todos os outros povos que não eram ocidentais. Esse processo durou ainda bastantes séculos até

o início das lutas armadas para a libertação dos territórios colonizados, onde a violência seria uma única linguagem, que o colonizador poderia entender assim como ensinavam os africanos e negros escravizados a obedecerem por meio da violência.

Na sua obra, *Os Condenados da Terra*, Frantz Fanon oferece uma reflexão crítica sobre as lutas de libertação nacional que ocorreram em África e na Ásia após a Segunda Guerra Mundial. Para Fanon, a descolonização é um fenómeno violento por natureza, pois implica a rutura radical com a ordem colonial, baseada na exploração, na dominação e na desumanização dos povos colonizados. A violência é, assim, a única forma dos colonizados recuperarem a sua identidade, a sua dignidade e a sua autonomia, frente à violência estrutural do sistema colonial. Além disso, a violência é também um projeto de emancipação humana, pois visa a construção de uma nova realidade social e política, fundada na solidariedade e na igualdade entre os povos (FANON, 1968, p. 23-85).

Segundo Mbembe, no seu livro *Crítica da Razão Negra*, com base nas ideias de Fanon, afirma que a violência colonial era, afinal, uma violência fenomenológica, pois atingia tanto as dimensões sensoriais quanto as dimensões psíquicas e afetivas dos colonizados. Nesse sentido, ela provocava transtornos mentais de difícil cura e tratamento. Assim, ela excluía qualquer dialética de reconhecimento e mostrava-se indiferente a qualquer argumento moral. Em relação ao tempo, um dos marcos subjetivos de qualquer subjetividade, ela fazia os colonizados correrem o risco de perder o uso de quaisquer vestígios mnemónicos, justamente aqueles que permitiam transformar a perda em algo diferente de um sangramento incontrolável (MBEMBE, 2014, p. 76).

Por isso, Mbembe afirma que uma das suas funções era esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância e, pior ainda, privá-lo de futuro. Desse modo, ela também afetava o corpo do colonizado, ao contrair-lhe os músculos, ao causar tensões e dores musculares. A sua psique também não era poupada, pois a violência visava apenas a sua desumanização. E foram esses cortes, feridas e golpes que atingiram o corpo e a consciência do colonizado que Fanon, na prática, tentou equacionar e tratar (MBEMBE, 2014, p. 76).

Nesse sentido, a obra de Fanon é uma contribuição fundamental para a compreensão dos processos de descolonização e de suas implicações políticas, sociais e culturais. Fanon não se limita a analisar os aspetos económicos e políticos da colonização, mas também os seus efeitos psicológicos e culturais, que geram uma situação de alienação e de inferioridade nos colonizados.

Fanon defende, então, a necessidade de uma revolução cultural que acompanhe a revolução política, que permita aos colonizados recuperarem a sua história, a sua cultura e a sua identidade nacional, ao romper com os padrões impostos pelo colonizador. Assim, Fanon propõe uma visão dialética da descolonização, que envolve tanto a libertação material quanto a libertação espiritual dos povos oprimidos (FANON, 1968, p. 87-269).

Na introdução do livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, Achille Mbembe intitula de "O meio século", ele procura tratar a descolonização como uma experiência de emergência e insurreição, que se apresenta como uma interrogação sobre a comunidade descolonizada. Quando se pensa esse problema dentro da sua época, pode-se afirmar que essa insurreição foi constituída, em grande parte, por uma redistribuição das linguagens e que não foi apenas um caso em que foi necessário o uso das armas (MBEMBE, 2019, p. 19).

Para Mbembe, a colonização foi uma forma de aprisionar os colonizados sob o fogo do Paráclito, em diversos níveis, e de lhes impor diversas línguas que eles deveriam falar ao mesmo tempo. Por isso, a descolonização vai representar na história da modernidade africana um grande momento de separação e de bifurcação das linguagens, em que não existiria mais um orador nem mediadores únicos, nem um mestre sem contramestre. A partir de então, não haveria mais univocidade, porque cada um poderia exprimir-se na sua própria língua e os destinatários dessas palavras poderiam recebê-las nas suas (MBEMBE, 2019, p. 20).

O sentimento de libertação foi construído ao longo dos tempos por mais que a doutrinação sobre a inferioridade do negro fosse bastante forte, desde os seus ensinamentos dentro das escolas, onde se usava a pseudociência para provar as teorias mais abomináveis possíveis, até a aplicabilidade de leis públicas que deveria existir uma certa separação entre as raças. A violência usada para a libertação não foi proporcional em comparação a todo o processo que os seres humanos negros passaram nas mãos dos colonizadores ao longo de séculos e que atualmente ainda se sofrem as consequências dessas doutrinações e aumentam os sentimentos de xenofobias[99] e racismos.

Valentin-Yves Mudimbe, no seu livro, *A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento,* examina a condição de certos intelectuais africanos que, após o movimento da

[99] Comissão Nacional para as Comemorações do 50.º Aniversário da Declaração Universal dos Direitos do Homem e Década das Nações Unidas para a Educação em matéria de Direitos Humanos, por meio do Gabinete de Documentação e Direito Comparado da Procuradoria-Geral da República publicou um livro sobre *Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa* de 2007, com base da Conferência Mundial contra o Racismo e da Conferência Europeia contra o Racismo.

*negritude*, enfrentaram uma severa domesticação intelectual. Esses intelectuais eram esperados a se conformar ao campo estabelecido do discurso normativo, ao exibir inteligência refinada e textualidade científica. Contudo, ao invés de reafirmarem sua competência normativa, a maioria deles passou a interrogar o seu próprio significado, a questionar a validade das suas formas de expressão e a contestar os critérios avaliativos tanto dos métodos científicos de investigação quanto dos pressupostos ideológicos das ciências sociais (MUDIMBE, 2013, p. 61).

Mbembe, no livro, *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, afirma que a mudança de paradigma sobre a situação dos antigos colonizados exigiu a criação de um tempo próprio, a construção de uma temporalidade no mundo, baseada nas suas tradições e nos seus imaginários, enraizados no seu longo passado, e que no futuro pudessem se reproduzir na sua própria história, que seria, por sua vez, a expressão da história de toda a humanidade. Foi assim que, nesse momento, eles puderam se reconhecer em torno dos acontecimentos como se tudo recomeçasse, e o poder da criação se pode contrapor ao jogo da repetição imutável e às forças que, no tempo da servidão, tentaram esgotar ou encerrar a continuidade. Esse movimento foi o que Frantz Fanon chamou, numa linguagem mais prometeica, de *"a saída da grande noite"* anterior à vida e que Aimé Césaire manifestou como o desejo de um sol mais brilhante e de estrelas mais puras (MBEMBE, 2019, p. 20).

Ao analisar as diferentes estratégias de dominação e violência que foram empregues para a aniquilação das identidades culturais dos negros africanos e os escravizados, desde o processo de imposição e de submissão de sua inferioridade assim como a resignação forçada à escravidão, revela de como os seres humanos em busca de poderes são capazes de tudo para a alcançarem, e que os outros apenas serviriam para os seus interesses como meros instrumentos.

Neste sentido, para Mbembe, a razão colonial, como expressão de uma vontade de poder, assume um caráter religioso, místico, messiânico e utópico, pois a colonização está intimamente ligada às imagens fantásticas e às simbolizações religiosas que o pensamento ocidental usou para projetar o seu destino terreno. Por essa razão, a análise das situações coloniais e dos fenómenos imperiais requer uma crítica filosófica e ética e uma investigação detalhada daquilo que, na coisa colonial, se revelava como o seu fogo interior (MBEMBE, 2019, p. 75).

No livro, *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial"*, Achille Mbembe oferece uma análise crítica do processo histórico de resistência e apropriação do cristianismo na África negra, a partir das vozes e das imagens dos povos colonizados. Ele demonstra como a mensagem cristã entrou em tensão com a racionalidade africana, que se

construiu em diálogo com o mundo colonial. Nesse cenário, o espaço colonial impôs à reflexão africana sobre o cristianismo uma série de desafios que permanecem atuais. Por isso, para Mbembe, é preciso seguir o movimento do pensamento africano que se iniciou antes e se aprofundou após a Segunda Guerra Mundial, caracterizado pela rejeição teórica e prática da submissão (MBEMBE, 2013, p. 41-42).

De acordo com Mbembe, os pensadores africanos se empenharam, nos últimos anos do colonialismo, em discutir as maneiras de restaurar as identidades coletivas que teriam sido fragmentadas pela educação colonial. Diante da arrogância ocidental de superioridade cultural, científica e militar no mundo, essas maneiras envolviam a reconstrução de lógicas de sentido e a organização de novos significados para a existência, baseados numa memória. Nesse contexto, a reflexão africana sobre o cristianismo também fez parte desses debates. Os estudos das línguas, da música, das cosmogonias, dos rituais e, em resumo, das artes de fazer e de pensar, realizados na época, tinham como propósito reorganizar os fundamentos do que se supunha ser uma identidade cultural africana própria (MBEMBE, 2013, p. 42).

No artigo, "Crossing borders: A Filosofia da Identidade e a Transculturalidade na arte contemporânea Africana", de Marita Rainsborough, explora as múltiplas dimensões da identidade na arte africana contemporânea, num cenário de globalização e intercâmbio cultural. Ela examina como os artistas africanos recorrem a uma variedade de recursos visuais, que fazem referência a diferentes espaços culturais imaginários, para construir uma linguagem artística híbrida e transcultural (RAINSBOROUGH, 2016, p. 150).

Esses recursos abrangem elementos que remetem à cultura africana, tais como formas geométricas, padrões decorativos, cores vibrantes e objetos simbólicos, assim como elementos que dialogam com a cultura ocidental, tais como géneros pictóricos, temas históricos, materiais industriais e técnicas experimentais. Rainsborough discute como essa mistura híbrida pode produzir efeitos diversos, que vão desde a estilização e a estereotipia da cultura africana, até a crítica e a resistência às formas de dominação e exclusão cultural (RAINSBOROUGH, 2016, p. 150).

Essa ideia pode ser encontrada também no artigo "Prolegómenos" de Alpha I. Sow, argumenta que a valorização das culturas na sua diversidade, que se tornou um imperativo ético e político no nosso século, implica, em muitas sociedades do Terceiro Mundo, na afirmação da identidade nacional como uma estratégia de resistência coletiva, como uma exigência de sobrevivência frente à desintegração que a mecanização alienante e a industrialização massiva e

predatória causariam inevitavelmente. Nessa perspetiva, esse conceito, no caso da África negra, seria uma simples reafirmação da negritude, em vez de se transformar num avanço positivo, ou seja, numa renovação criativa e num amadurecimento (SOW, 1980, p. 14).

Apesar de o processo de colonização ter sido longo e violento, os diversos povos e tribos africanas não se deixaram subjugar totalmente pelos colonizadores. Pelo contrário, eles souberam preservar as suas culturas e as suas línguas nativas, que eram fontes de orgulho e de pertença. Eles também souberam adaptar-se às novas realidades impostas pela dominação colonial, sem perder a sua essência. Assim, eles podiam viver em dois mundos: um onde imitavam o homem branco para sobreviver e outro onde eram seres completos que respeitavam as suas ancestralidades. Essa sabedoria de adaptação resultou mais tarde numa hibridização cultural após as independências dos países colonizados, que criou formas de ser e de estar no mundo.

As independências foram marcadas por conflitos e violências, apesar da Organização das Nações Unidas ter aprovado em 15 de Dezembro de 1960 na sua Assembleia Geral a "Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais", que afirmou o direito de todas as pessoas à autodeterminação e que exigiu o fim imediato e incondicional do colonialismo. Os pontos 5 e 6 dessa declaração reconhecem os territórios e as nações formadas pelas divisões dos colonizadores e que não se poderia alterar essa unidade nacional por serem contrários aos objetivos da Carta das Nações Unidas (ONU, 1960, p. 01-03).

Essa decisão, que tinha como objetivo apoiar o desenvolvimento das nações descolonizadas, acabou por gerar alguns conflitos de identidades nacionais e culturais. Como sabemos, as fronteiras dos países africanos foram definidas pelos colonizadores na Conferência de Berlim, sem levar em conta a diversidade dos povos que habitavam esses territórios. Assim, a manutenção dessas fronteiras após as independências não favoreceu uma convivência harmoniosa, pois a unidade que existia durante as lutas contra os colonizadores se desfez em disputas de poder entre os diferentes grupos étnicos e políticos.

Mbembe, no seu livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, defende que a descolonização de África não se limitou a uma questão interna do continente, mas esteve inserida num cenário internacional marcado pela Guerra Fria. Nesse contexto, diversas potências externas atuaram para impedir ou dificultar a descolonização, a democratização e a *desracialização* da África, ao utilizar-se de meios como intervenções militares, corrupção e assassinatos. Um exemplo emblemático é o da França, que manteve uma relação de dominação e exploração com as antigas colónias africanas, ao apoiar regimes ditatoriais, corruptos e anti-

africanos, e que ainda hoje enfrenta críticas por essa conduta. Segundo Mbembe, essa situação pode ser explicada por dois fatores principais: as condições históricas em que ocorreu a descolonização e os acordos desiguais de cooperação e defesa estabelecidos na década de 1960; e a volatilidade revolucionária, caracterizada pela incapacidade e pela desarticulação das forças sociais internas (MBEMBE, 2019, p. 27).

De acordo com Mbembe, a situação de fragilidade e desordem das ex-colónias africanas teve origem em diversos pactos secretos, que estipulavam o direito de posse sobre a terra, o subsolo e o espaço aéreo desses territórios. Esses pactos não tinham como objetivo encerrar o laço colonial, mas sim oficializá-lo e transferi-lo aos representantes nativos, que não eram meros fantoches de um controlador, mas detinham uma certa autonomia que souberam utilizar, ao chegar a constituir, um século depois, uma autêntica classe com influência transnacional (MBEMBE, 2019, p. 27).

As nações africanas são compostas por diferentes grupos étnicos e culturais, que formam sociedades plurais e diversas. No entanto, para manter uma unidade nacional, muitas delas adotaram as línguas e os sistemas políticos dos antigos colonizadores, que eram baseados na opressão e na exploração. Essa situação gerou conflitos internos e guerras civis, logo após as independências, entre diferentes partidos e fações que disputavam o controle do poder e dos recursos.

Durante os conflitos que marcaram a descolonização da África, muitos países recém-independentes enfrentaram guerras civis e violações dos direitos humanos. Um exemplo trágico foi o genocídio no Ruanda, onde os grupos étnicos Hútus e Tutsis se confrontaram numa luta sangrenta pelo poder. Esse conflito revelou como a mentalidade de superioridade branca, imposta pelos colonizadores, influenciou as relações entre os povos africanos, ao dificultar a construção de uma identidade nacional comum.

Outro caso foi o regime do Apartheid na África do Sul, que segregou racialmente a população e negou aos negros o acesso à cidadania, à educação e à economia. Esses sistemas de opressão demonstram a falta de respeito pela diversidade e pela dignidade humana, que são valores fundamentais para uma convivência social pacífica e democrática.

A África pós-colonial[100] enfrentou e ainda enfrenta diversas situações de violência e discriminação, que têm raízes históricas e políticas complexas. A intervenção da ONU e de outras organizações internacionais nem sempre foi eficaz ou bem recebida pelos países africanos, que buscavam afirmar sua soberania e identidade. Apesar das dificuldades, surgiram vários movimentos de resistência e luta pelos direitos humanos, como o Congresso Nacional Africano (ANC) na África do Sul, que sob a liderança de Nelson Mandela, pôs fim ao regime racista do apartheid em 1994, depois de anos de prisão e repressão.

Outros exemplos são as organizações de mulheres, que lutaram contra o machismo e a violência de género e as iniciativas de reconciliação e justiça transicional, que buscaram curar as feridas e as divisões causadas pelos conflitos étnicos. No entanto, a construção de uma África mais justa, democrática e pacífica, que respeite a diversidade e a dignidade de seus povos, ainda enfrenta muitos obstáculos e desafios.

No livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada,* Mbembe oferece uma crítica contundente ao papel dos Estados Unidos na política africana. Ele sustenta que, apesar de declararem apoio à democratização de África, eles agem com base em interesses próprios, desrespeitando os princípios democráticos e os direitos humanos. Ele destaca ainda que, por trás do discurso moralista, evangelizador e anti-intelectual de algumas instituições privadas americanas, há também iniciativas que favorecem o desenvolvimento das sociedades civis africanas (MBEMBE, 2019, p. 27-28).

A relação entre a China e a África tem sido objeto de análise de diversos pesquisadores africanos e de outras partes do mundo. Para Mbembe, a China é uma potência que não tem um projeto definido para a África, mas que oferece uma alternativa ou um recurso para o continente enfrentar as relações assimétricas que mantém com os países ocidentais e os organismos financeiros internacionais. Porém, a cooperação com a China ainda segue o padrão da economia

[100] Uma forma de aprofundar o conhecimento sobre a situação da África pós-colonial é consultar obras que analisam as causas e as consequências do processo de descolonização do continente. Alguns livros e artigos que tratam desse tema são: Appiah Kwame (1997). *Is the Post- in Postmodernism the Post in Postcolonial?*; Neil Larsen (2000). *Imperialism, Colonialism, Postcolonialism;* Neil Lazarus (1999). *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*; Wa Thiog'o Ngugi (1986). *Writing Against Colonialism; Judie Newman (*1995). *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions*; Walter Mignollo (2003). *Histórias locais/projetos globais – Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*; Edward Said (2004b). *Fora do lugar: Memórias; Florentina Silva Souza* (2005). *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*; Edward Said (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*; Severino Elias Ngoenha e José P. Castiano (2011*). Pensamento engajado: Ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política; Eduardo Devés-Valdés (2008). O Pensamento Africano Sul-Saariano: conexões e paralelos com o pensamento* Latino-Americano *e o Asiático (um esquema)*; Jean-Loup Amselle (2008). *L´Occident Décroché: Enquête sur les Postcolonialismes*.

extrativista, que se associa à predação, que alimenta as tiranias locais. Assim, não se pode contar com a China para apoiar os processos democráticos em África (MBEMBE, 2019, p. 28).

Mbembe também observa que outra potência emergente, a Índia, tem uma presença irrelevante na região, apesar de existir uma diáspora indiana bem integrada na África Oriental e Austral. Em relação à África do Sul, Mbembe sustenta que ela não tem capacidade de liderar a democracia na África, por lhe faltarem recursos, vontade e criatividade, e que ela precisa fortalecer sua própria democracia antes de tentar expandi-la no exterior (MBEMBE, 2019, p. 28).

As linguagens ocidentais têm exercido diversas formas de influência sobre as sociedades africanas, levando-as a adotar um modelo social mais industrializado, que se apresenta como um novo horizonte da humanidade. No entanto, nem sempre o desenvolvimento industrial corresponde ao desenvolvimento social. Diante disso, surgem novos desafios para as sociedades que buscam um melhor equilíbrio entre o desenvolvimento humano, a produção de riquezas, a sua distribuição equitativa e a preservação do meio ambiente.

No livro de Viriato Soromenho-Marques *O Futuro Frágil – Os desafios da crise global do ambiente*, demonstra que a dimensão ambiental da presente crise social global significa, nesta viragem de milénio, que as relações de poder entre grupos, sexos, etnias, classes, povos, Estados e gerações dependem da mediação que os nossos modelos científicos técnicos, culturais e económicos estabelecem com a natureza (SOROMENHO-MARQUES, 1998, p. 24).

Essa mediação, porém, não é neutra nem isenta de conflitos, pois envolve interesses, valores e visões de mundo divergentes ou mesmo antagónicos. Nesse sentido, a crise ambiental é também uma crise ética e política, que exige uma reflexão crítica sobre os fundamentos e as consequências das nossas escolhas individuais e coletivas.

*Como manter a identidade em uma sociedade globalizada?* Esse é um desafio que muitos povos africanos enfrentam diante das pressões externas ocidentais. Alguns defendem que é preciso se reafirmar com base nos valores dos seus ancestrais, ao valorizar a cultura e a história originais. Outros defendem que é preciso aceitar as transformações e buscar um modelo de convivência, ao adequar-se à nova realidade.

Contudo, esse modelo nem sempre é justo, pois frequentemente desconsidera a dignidade humana e o desenvolvimento local. Muitas vezes, as intervenções em África são feitas com uma lógica neocolonialista, que desrespeita os direitos e as demandas dos povos africanos. Assim, é

necessário encontrar um equilíbrio entre a manutenção da identidade e a participação na sociedade globalizada, sem renunciar aos valores e aos interesses dos povos africanos.

Severino Elias Ngoenha, no livro, *Das independências às Liberdades*, apresenta uma reflexão crítica sobre a história, ao questionar a sua abrangência e o seu eurocentrismo. Para ele, a história deve levar em conta a diversidade das sociedades e das culturas, que não podem ser reduzidas a uma noção de tempo uniforme e linear. Defende que as sociedades com diferentes graus de desenvolvimento têm ritmos históricos distintos e que, mesmo dentro de uma mesma sociedade, há diferentes realidades que a constituem e que não se submetem a uma única e mesma temporalidade global e homogénea (NGOENHA, 2014, p. 47).

O desenvolvimento humano e social dos países é resultado de uma complexa interação entre diversos fatores históricos, culturais, políticos, económicos, tecnológicos e ambientais. No entanto, esses fatores não são distribuídos de forma equitativa pelo mundo, o que gera situações de desigualdade e injustiça global. Além disso, os conceitos de desenvolvimento que orientam as ações dos países mais ricos e influentes nem sempre são compatíveis ou favoráveis aos interesses e às necessidades dos países mais pobres e fragilizados, que sofrem com a exclusão ou a exploração do sistema global. Dessa forma, a adoção de alguns conceitos de desenvolvimento pode agravar as disparidades entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos, produtores e consumidores, ao gerar assim mais tensões e desafios sociais, ambientais e éticos.

Esses elementos foram analisados por Valentin-Yves Mudimbe no seu livro, *A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, quando mostra que esse espaço intermédio entre a modernidade e a tradição pode ser entendido como uma expressão do subdesenvolvimento. Mudimbe demonstra que esse espaço revela uma tensão entre uma modernidade ilusória de desenvolvimento e uma tradição que muitas vezes reflete uma imagem enfraquecida de um passado mítico. Além disso, ele apresenta evidências empíricas dessa tensão, ao citar exemplos concretos de fracassos de desenvolvimento, tais como: o desequilíbrio demográfico, as altas taxas de natalidade, a desintegração da estrutura familiar tradicional, a iliteracia, as graves disparidades sociais e económicas, os regimes ditatoriais disfarçados de democracia, o declínio das tradições religiosas e a formação de igrejas sincréticas (MUDIMBE, 2013, p. 20).

Diante desses desafios, os sociólogos defendem uma reavaliação dos programas de modernização, pois ainda há muito espaço para novas teorias e propostas. No entanto, fica evidente que esse espaço marginal tem sido um grande problema desde o início da colonização.

Mais do que uma etapa no processo evolutivo imaginado, tem sido o cenário dos paradoxos que questionam as formas e as consequências da modernização em África (MUDIMBE, 2013, p. 20).

Neste sentido, Ngoenha defende que o continente africano é percebido como uma temporalidade obsoleta na cronologia ocidental, pois estaria num estágio mais atrasado de desenvolvimento humano e social. Essa perceção implica que os africanos são vistos como potenciais cidadãos ocidentais, mas com séculos de atraso, que devem seguir o mesmo caminho que os seus colonizadores, os quais destruíram ou incentivaram a destruição de culturas tradicionais, em nome de normas agrárias que favorecem a urbanização massiva. No entanto, essa urbanização não é acompanhada de infraestrutura e oportunidades adequadas, ao deixar as populações urbanas em situação de pobreza, violência e poluição. Ngoenha reconhece que essa realidade é dolorosa, mas considera-a necessária para alcançar o centro da história (NGOENHA, 2014, p. 50).

A colonização política e religiosa no continente africano envolveu um processo de imposição e desvalorização dos elementos culturais dos povos colonizados, que foram submetidos a um modelo supostamente superior de civilização. Essa dominação colonial ou pós-colonial, como argumenta Achille Mbembe no seu livro *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, não se limitou à violência física, económica e material, mas também à violência simbólica. Isso implica que os colonizadores tentaram controlar os modos de produção e interpretação da cultura, ao restringir ou a impor conceitos, emoções e formas de questionamento aos colonizados (MBEMBE, 2013, p. 28).

As identidades africanas enfrentam desafios num mundo globalizado e multicultural, onde nem sempre são reconhecidas ou valorizadas. Apesar das narrativas terem mudado em relação ao período colonial, muitos paradigmas ainda persistem na relação entre os valores dos nativos e os da sociedade "civilizada". Além disso, há uma desigualdade nas relações internacionais[101], que favorece as sociedades mais desenvolvidas e impõe às em desenvolvimento formas de ajuda que na verdade são novas modalidades de colonização e dependência.

No seu livro *Identité et Transcendence*, Marcien Towa propõe uma análise da identidade cultural e civilizacional a partir da perspetiva da interação e do confronto entre as diferentes culturas. Para ele, a identidade de uma cultura não se define apenas pela sua própria essência,

[101] Uma obra que analisa o problema das relações internacionais sob a perspetiva de Kant é o livro de Soraya Nour (2013). *À Paz Perpétua de Kant: Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais.* Nour explora as ideias de Kant sobre a paz, o direito e a política, e como elas se aplicam ao contexto atual das relações entre os Estados e discute também as críticas e os desafios que a proposta kantiana enfrenta na realidade contemporânea.

mas também pela forma como ela se posiciona diante das outras culturas que a influenciam ou que são influenciadas por ela. Nesse sentido, o conceito de identidade é dinâmico e relacional, pois depende do modo como cada cultura se reconhece e se diferencia das demais (TOWA, 2011, p. 179).

Uma forma de compreender a cultura é como um conjunto dinâmico e flexível de práticas, símbolos e valores que se modificam ao longo da história e do território. Nessa perspetiva, a cultura não é uma essência fixa e imutável, mas uma realidade em constante transformação e interação com outras culturas. Isso implica que uma cultura pode assimilar aspetos de outras culturas, sem perder a sua especificidade e autenticidade, desde que preserve uma postura crítica e seletiva frente às influências externas. Por outro lado, uma cultura também pode difundir os seus conhecimentos e tradições a outras culturas, ao contribuir para o enriquecimento e a diversidade do património cultural da humanidade. Dessa forma, a identidade de uma cultura é um processo contínuo de construção e reconstrução narrativa, que envolve tanto a afirmação quanto a negociação com as outras culturas.

As sociedades africanas que conquistaram a independência dos seus colonizadores adotaram alguns aspetos das formas de poder que eles impuseram, mas não os reproduziram de maneira idêntica. Na época da colonização, o objetivo dos colonos era desenvolver os seus territórios à custa da exploração dos nativos, sem se importar com o bem-estar ou a cultura deles. Na atualidade, muitos países africanos independentes continuam a explorar os seus próprios povos para favorecer interesses estrangeiros, enquanto acumulam riquezas nas suas contas bancárias para serem reconhecidos pelas sociedades ocidentais. Essa prática prejudica o desenvolvimento e a soberania de toda uma nação, que carece de uma atitude positiva e solidária dos seus líderes.

Para Mbembe, a hegemonia é um fenómeno que envolve não apenas o domínio de recursos materiais ou alimentares, mas também a capacidade do Estado pós-colonial de estabelecer os critérios que regem o raciocínio, a interpretação, a observação e a produção da realidade social. Esses critérios têm um caráter teológico, pois pretendem afirmar a verdade. Nessa perspetiva, Mbembe propõe que a vingança do paganismo seja um conceito importante para a análise política, pois requer uma atenção às disputas para adquirir, monopolizar ou transformar as estruturas simbólicas como espaços de criação da ordem e da hegemonia (MBEMBE, 2013, p. 28-29).

Achille Mbembe, no seu livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, defende que a descolonização do continente africano requer uma rutura com o pensamento colonial que o subjugou e o reduziu a uma província da Europa. Inspirado por Fanon, que propôs virar as costas para essa Europa que se diz humanista, mas que massacra o ser humano por todo o mundo, Mbembe afirma que é preciso recuperar o sentido primitivo da descolonização, que é sair da grande noite anterior à vida. Para isso, é necessário um esforço de conscientização e de criação de um pensamento próprio sobre a África, que não se limite às fantasias e às violências impostas pelo Ocidente (MBEMBE, 2019, p. 20-21).

O processo histórico da humanidade revela as consequências do etnocentrismo ocidental, que se manifestou de diversas formas violentas e opressivas. Entre elas, podemos citar as guerras entre os povos europeus, a escravidão de povos indígenas e africanos, que eram vistos como inferiores e explorados para o benefício do ocidente, as duas guerras mundiais, que causaram a morte de milhões de pessoas e o genocídio planejado de judeus, ciganos e pessoas com diferentes orientações sexuais, as leis de segregação racial em vários países, e as guerras de colonização e descolonização.

Mbembe discute como as sociedades escolhem quem deve morrer, a partir de dois conceitos distintos. O primeiro é o de necropolítica (Mbembe, 2014 e 2013), que se opõe à biopolítica de Foucault e se refere às políticas de fazer morrer. O segundo é o de brutalismo, que aparece no seu livro homónimo e analisa o papel da tecnologia no desenvolvimento de sistemas sofisticados que também promovem a morte humana. Nesse sentido, Mbembe propõe uma nova reflexão sobre a relação entre tecnologia e religião, que implica aceitar o fim da era da alienação e da secularização.

Para Mbembe, no seu livro *Brutalismo*, a tecnologia não é apenas um meio, uma ferramenta ou um fim, mas sim verbo e carne, uma manifestação do vivo que se tornou economia, biologia e escatologia ao mesmo tempo. A tecnologia não é apenas religião no sentido de um estranho casamento entre o mundo dos mistérios, o imaterial e a racionalidade, mas também uma forma de reencantamento do mundo que integra os discursos sobre nanotecnologias, biotecnologias, tecnologias da informação e ciências cognitivas. Um exemplo disso é a realidade dos Estados Unidos, onde o sublime tecnológico se expressa tanto nas narrativas de ficção científica quanto nas profecias *trans-humanistas*. Nesse contexto, as fronteiras entre religião, ciência e mitologia se diluem até nos sistemas de engenharia contemporâneos e de *tecnoxamanismo* (MBEMBE, 2021, p. 40-41).

Segundo Mbembe, a atual mutação histórica coloca o ser humano diante de um novo desafio existencial, no qual a sua condição é marcada pela hibridização entre o humano e o não-humano. Nesse contexto, a força se torna a expressão suprema da verdade do ser, ao inaugurar a última Era da humanidade, a Era histórica, na qual o ser é concebido num mundo produzido. Mbembe chama essa nova era de brutalismo, pois ela reflete o grande ônus material do nosso tempo, o peso das matérias-primas. Essa era está associada à carnificina e ao sangue, pois as sociedades travam guerras dispendiosas nas quais a violência extrema se torna trivial. O brutalismo implica a transformação do ser humano em selvagem, e a incorporação da violência da guerra que justifica a tolerância de todas as suas facetas, até as mais radicais (MBEMBE, 2021, p. 42-43).

Pode-se pensar que o brutalismo também implica a desumanização do outro, que é visto como um obstáculo, uma ameaça ou um recurso a ser explorado. Nessa lógica, o outro é reduzido a uma coisa, um objeto, um corpo sem alma, sem direitos, sem dignidade. O outro é despojado de sua subjetividade, de sua história, de sua cultura, de sua identidade. O outro é negado como um ser humano, como um ser vivo, como um ser dotado de sentido. O brutalismo nega a alteridade, a pluralidade, a diversidade, a complexidade do mundo. O brutalismo impõe uma visão única, totalitária, hegemónica, que busca eliminar toda a forma de resistência, contestação ou diferença.

No entanto, é preciso entender que os horrores das guerras e outras atrocidades não definem por si só o brutalismo. Este é também, em certa medida, o modo como a embriaguez que o poder contém e traduz o horror e as situações extremas nos espaços quotidianos e principalmente nos corpos e nervos daqueles e daquelas que ele brutaliza. Esse processo de miniaturização e de molecularização está na origem de um metabolismo social (MBEMBE, 2021, p. 43).

Para Mbembe, nesses contextos, demolir, matar ou ser morto não é necessariamente uma ilustração de um retorno ao estado de natureza. O ato de matar não se realiza apenas com a arma, o canhão, o revólver ou o cutelo. Por isso, pouco importa a arma, quem é morto e quem se submete à morte solta um grito sufocado. Nesse sentido, o brutalismo consiste na produção de uma cadeia de coisas que, em determinado momento, resulta numa série de eventos fatais (MBEMBE, 2021, p. 43).

O brutalismo, portanto, não se limita à esfera pública ou política, mas penetra nas relações íntimas e afetivas, nas formas de subjetivação e de expressão, nas práticas culturais e artísticas.

Ele manifesta-se na violência estrutural e simbólica que marca as sociedades desiguais e excludentes, na banalização da morte e do sofrimento dos outros, na indiferença e no cinismo que corroem a solidariedade e a empatia. O brutalismo é também uma estética, um modo de sentir e de representar o mundo, que se opõe à busca de beleza, harmonia e sentido. Ele revela a face sombria da modernidade, que não se reconcilia com a sua própria sombra, mas a projeta sobre os que considera inferiores ou descartáveis.

Por isso que para Mbembe, o brutalismo é uma forma de gerir a força, que se manifesta na produção de múltiplos e complexos encadeamentos, que conduzem quase inevitavelmente a ferimentos, fatalidades, gritos abafados, colapsos de seres humanos ou de outros seres. E depois tudo se reinicia, tudo recomeça. Talvez seja nesse recomeço constante e nessa rotinização que resida a sua especificidade. Além do ato de matar, pode haver também a exaltação e a volúpia, o gozo de matar, de executar sumariamente e às vezes em massa, ou simplesmente, o frio glacial (MBEMBE, 2021, p. 43-44).

Por isso, sob o brutalismo, o assassinato deixa de ser excecional. A transposição do estado de guerra para o interior de um estado civil leva à normalização das situações extremas. O Estado passa a cometer crimes de direito comum contra civis. Também se pode identificar o brutalismo no uso, na esfera civil, de técnicas específicas do campo de batalha. Como consequência, o repúdio por matar e o interdito do assassinato vão-se dissipando. Os comportamentos de guerra são valorizados como tais e migram para o campo civil. A desumanização torna-se uma prática comum, legitimada e estimulada. A violência é liberada, a diferença é perseguida e as técnicas de exculpação multiplicam-se. A vida civil é regida por unidades especiais, onde a limpeza virou um programa. Eliminar as pessoas sem responsabilização é a regra, assim como acabar com os feridos e matar os prisioneiros (MBEMBE, 2021, p. 44-45).

Contudo, no pensamento de Fanon encontrados nos escritos de Achille Mbembe no livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, não se propõe apenas que não se deva seguir essa Europa, mas que se deva abandoná-la, pois a sua trama acabou. Chegou o momento de se passar para outra coisa, mas como se poderia pensar o ser humano de forma diferente da conceção ocidental? Seria uma forma de defender a ideia de que o pensamento de humanidade inclui todos os seres humanos, sem nenhuma distinção. Essa é uma ideia que faz a comunidade descolonizada se apresentar como uma comunidade em movimento, que milita e que avança dentro de uma grande caravana universal. Para os outros nessa ampla companhia

universal, não se trata de se afastar da Europa, mas de lhe dedicar um olhar atento e compassivo, e de restaurar o suplemento de humanidade que ela perdeu (MBEMBE, 2019, p. 21).

A descolonização é um projeto amplo e complexo que envolve não apenas a emancipação política e económica dos povos colonizados, mas também a recriação da humanidade a partir de outras perspetivas filosóficas e culturais. Isso significa que a descolonização exige uma crítica profunda à modernidade ocidental e aos seus mecanismos de opressão, exploração e violência. A descolonização implica, assim, uma rutura com o eurocentrismo e uma valorização do diálogo intercultural e da diversidade de conhecimentos e práticas. A descolonização é, portanto, um compromisso ético e político com a construção de um mundo mais justo, solidário e plural.

Para Ngoenha, no seu livro, *Das independências às Liberdades*, o desafio mais urgente que os africanos enfrentam hoje é o de reconhecer e afirmar sua própria identidade e, consequentemente, reivindicar o papel de agentes históricos que lhes cabe por direito. Ao se submeterem ao processo histórico universal liderado pelo Ocidente, os africanos resignam-se a um papel secundário. Isso significa que o desenvolvimento económico depende da inserção numa divisão internacional do trabalho controlada pelo centro (NGOENHA, 2014, p. 52).

Dessa forma, perpetua-se a ideia de que os africanos não podem superar os problemas da fome e da miséria com que se deparam, por meio de métodos originais, mas apenas ao imitar os métodos do Ocidente. Assim, enquanto se proclama que todos são iguais e que todos têm direito à vida e à liberdade, desconsideram-se todas as civilizações existentes no continente africano. Além disso, quando se pretende ajudar os africanos nos seus países, reforça-se a subalternidade nas formas coercivas da ajuda. Em vez de desenvolvimento, promove-se dependência e submissão (NGOENHA, 2014, p. 52).

O desenvolvimento desigual entre as nações e dentro delas gera diversas formas de violência, tanto material quanto simbólico. As sociedades que enfrentam dificuldades de desenvolvimento sofrem com a falta de condições dignas de vida, a dependência económica e política de outras potências e a perda de autonomia e identidade cultural. Esses fatores podem incitar os conflitos internos entre diferentes grupos e minorias, tanto nas sociedades em desenvolvimento quanto nas desenvolvidas, que buscam afirmar seus direitos e interesses num contexto de desequilíbrio e injustiça.

Neste sentido, João Maria André, no seu livro, *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens: Em tempos de Globalização*, demonstra que o multiculturalismo surge politicamente sobretudo com o aumento crescente das reivindicações de certas minorias, que têm

também uma configuração nacional, para obterem direitos administrativos e políticos específicos dentro de um Estado Nacional. Ao mesmo tempo, ele mostra a exigência de reconhecimento cultural e identitário de outras minorias étnicas, sem configuração regional ou nacional, mas que reivindicam o seu direito à diferença, numa perspetiva culturalista. A problemática estende-se das minorias étnicas a outros grupos, que se sentem mais ou menos marginalizados, mas que formam movimentos sociais cujos membros se unem em torno de variáveis que determinam as suas práticas e definem certas identidades próprias e critérios de pertença coletiva (ANDRÉ, 2005, p. 18-19).

No pensamento de André, existe a necessidade de entender e situar o lugar do ser humano na história e no espaço, porque a morada do ser humano rasga o futuro a partir do seu espaço de memória ao acolhimento do diferente e lugar de enriquecedora troca cultural (ANDRÉ, 2005, p. 114). Essa ideia expressa a importância de reconhecer a diversidade humana como um valor e uma oportunidade de aprendizagem, não como um obstáculo ou uma ameaça. A morada do ser humano não é apenas um espaço físico, mas também um espaço simbólico (CASSIRER, 1977), onde se constroem as identidades, as relações e os sentidos.

Os lugares são espaços geográficos que possuem identidade, cultura e história e são constantemente transformados pelas ações humanas. Nesse sentido, os lugares podem se fortalecer horizontalmente, ou seja, aumentar a sua capacidade de resistir às imposições do sistema global e de preservar as suas características próprias. Para isso, é necessário que as pessoas que vivem nesses lugares se organizem coletivamente e busquem formas de melhorar as suas condições de vida, respeitar o meio ambiente e valorizar a diversidade.

Essa ideia é defendida por Milton Santos no livro, *A natureza do Espaço - técnica e tempo, razão e emoção*, ao afirmar que "os lugares também se podem fortalecer horizontalmente, reconstruindo, a partir das ações localmente constituídas, uma base de vida que amplie a coesão da sociedade civil, a serviço do interesse coletivo" (SANTOS, 1996, p. 194). Compreende-se a tese de que os lugares são espaços dinâmicos e complexos, que podem se tornar mais autónomos e participativos na construção de um mundo mais justo e sustentável, por meio de práticas sociais que valorizem o território e a cidadania.

Para Ernst Cassirer, na sua obra *O Mito do Estado*, a evolução humana caracteriza-se por uma mudança nas emoções, que passaram a ser mais elaboradas e direcionadas a determinados objetos. Essa mudança evidencia uma distinção fundamental entre os humanos e os outros animais, pois somente os humanos têm a habilidade de criar e utilizar símbolos para se

comunicar. Para Cassirer, a expressão simbólica é o meio que o ser humano encontrou para transmitir todas as suas manifestações culturais, tais como o mito e a poesia, a linguagem, a arte, a religião e a ciência (CASSIRER, 2003, p. 65-66).

A tradição metafísica ocidental colocou a linguagem como o atributo distintivo da humanidade, contrapondo-a à força bruta. Mbembe, no seu livro *Brutalismo*, demonstra que a linguagem seria o dom que permitiria ao ser humano se expressar como sujeito, exercer a razão e praticar a autolimitação. Nessa perspetiva, a tecnologia representaria o *Outro do homem*, pois não teria a capacidade de se autocontrolar. Mbembe questiona essa visão, ao argumentar que a linguagem não é o único nem o mais importante critério para definir a vida humana e que a própria vida se manifesta em atos notáveis, dos quais a fala é apenas um exemplo (MBEMBE, 2021, p. 35).

Quando se desenvolve essa ideia sobre a linguagem, pode-se notar que no artigo de Pathé Diagne, "Renascimento e problemas culturais em África", defende-se que a linguagem não se resume aos aspetos culturais ou às diferenças de expressão emocional, mas sim que ela é o que diferencia as formas de arte e de humanismo, as obras e os talentos. Nessa perspetiva, é possível aprender com outras culturas noções e conceitos. No entanto, é difícil compreender e transmitir a perceção que orienta a construção desses conceitos em cada cultura ou a maneira como eles são elaborados. Assim, a linguagem caracteriza o ser humano e confere-lhe originalidade (DIAGNE, 1980, p. 142).

Achille Mbembe concorda que foi por meio da linguagem que a humanidade se envolveu nessa atividade única do ser humano, a atividade simbólica, ou seja, uma forma de organizar os signos de modo a produzirem sentido. Ao dominar o conhecimento dos signos, a humanidade concedeu-se meios de dar conta de si e da realidade, de habitar o espaço e o tempo e, sobretudo, de participar no desvelamento e na manifestação da verdade. Portanto, foi por meio da linguagem que a humanidade conseguiu alojar-se firmemente no universo e ter direito de por lá permanecer. Neste sentido, a linguagem tornou-se a sua morada, o seu abrigo natural ou, por outras palavras, a sua chave de acesso ao ser, ao sentido e à verdade (MBEMBE, 2021, p. 35).

A linguagem também é um veículo de poder e dominação; ela pode tanto libertar quanto oprimir. A capacidade de usar a linguagem para comunicar e persuadir é uma ferramenta poderosa nas mãos daqueles que detêm o conhecimento e o poder. Assim, enquanto a linguagem pode ser vista como uma ponte para o entendimento e a conexão entre as pessoas, também pode funcionar como um muro que separa e exclui.

No livro, *Políticas da Inimizade*, Mbembe reforça a ideia de como a palavra e a linguagem são fundamentais para a democracia, não apenas pelo seu poder de revelar e simbolizar, mas também pela sua materialidade. Argumenta que, na verdadeira democracia, a palavra é o que permite ao ser humano se expressar, se comunicar e agir sobre o mundo. Porém, a palavra e a linguagem também se tornaram objetos, nano-objetos e tecnologias, que são incorporados num ciclo de reprodução infinita e de auto-instrumentalização. Nesse sentido, elas se transformaram em instrumentos que podem ser usados para fins diversos (MBEMBE, 2017, p. 241).

O ser humano tem o poder de simbolização, que o leva a fabricar ferramentas e instrumentos. Esses dois gestos, o simbólico e o técnico, foram separados pela metafísica ocidental em dois domínios distintos, mas inter-relacionados. De um lado, estaria o regime dos signos, do sentido, dos fins e do valor, que engloba a língua, a cultura, a palavra e a civilização. De outro lado, estaria o reino do fazer, que abrange as ferramentas, os artefactos, os instrumentos, as máquinas e os órgãos.

Segundo Mbembe, no seu livro, *Brutalismo*, essa separação pressupõe que a técnica está ao serviço da humanidade, cujo destino é revelar e manifestar a verdade. E essa verdade seria desvelada pela ordem simbólica, que teria um lugar privilegiado na cultura humana. Mbembe considera essa divisão obsoleta, pois a linguagem é uma capacidade humana que cria e comunica símbolos e significados. A linguagem diferencia os humanos de outras formas de vida e de objetos, define sua identidade e cultura e influencia sua interação com o mundo e com os outros (MBEMBE, 2021, p. 35-36).

Neste sentido, no livro. *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens: Em tempos de Globalização*, de João Maria André, ressalta-se a importância da narrativa como forma de expressar a tensão entre a inovação e a tradição que caracteriza qualquer cultura. Porém, não se pode ignorar que uma cultura também se constitui pela memória dos seus factos históricos, que se desdobram nas páginas que narram os encontros e desencontros dos seus protagonistas e antagonistas, muitas vezes marcados pela relação entre vencedores e vencidos. Essa memória manifesta-se também nos registos biográficos individuais ou coletivos, que captam as expressões vivas da cultura (ANDRÉ, 2005, p. 114).

Os seres humanos estão inseridos numa sociedade com diferentes manifestações culturais. Na obra, *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana"*, Ernst Cassirer defende que o homem é um ser relacional, que apenas pode ser compreendido na sua interação com o ambiente físico e cultural em que vive. Ele afirma que

“o mundo humano não é uma entidade separada nem uma realidade que só depende de si mesma. O homem vive num meio físico, que exerce constante influência sobre ele e imprime sua marca em todas as formas de sua vida” (CASSIRER, 1977, p. 316).

A partir dessa perspetiva, o ser humano é concebido como um ser histórico e simbólico, que constrói a sua identidade e o seu conhecimento por meio de diferentes linguagens e formas simbólicas, que expressam a sua criatividade e a sua capacidade de representar e transformar a realidade. Portanto, a cultura humana é o produto da atividade simbólica do ser humano, que se manifesta em diversas áreas do saber e da expressão.

Por isso, pode-se pensar que a identidade é um discurso que se forma na interação entre o indivíduo ou o coletivo e os outros grupos sociais e que se baseia numa estrutura de significados comuns e na linguagem. Para estudar a identidade, é preciso examinar como as formas simbólicas são empregues para criá-la, conforme explica Jorge Larrain no seu artigo “El concepto de identidade” (LARRAIN, 2003, p. 32).

Posso afirmar que a cultura africana é um exemplo de como a narrativa e a memória se entrelaçam na construção da identidade de um povo. No entanto, essa cultura também enfrenta diversos desafios no contexto atual, como a pobreza, as guerras, as doenças, a exploração de recursos naturais, a violação dos direitos humanos, o racismo e a discriminação. Esses problemas são frutos de uma história marcada pela colonização, pela escravidão, pela opressão e pela resistência, que deixaram cicatrizes profundas na sociedade africana. Por isso, é fundamental que a narrativa africana seja valorizada e difundida, pois ela é uma forma de preservar a memória, de reivindicar a dignidade e de promover o diálogo intercultural entre os povos.

No artigo “Prolegômenos” de Alpha I. Sow, defende que a negritude foi um movimento cultural e político que transformou a identidade dos povos negros em uma ferramenta de libertação e renovação. A negritude opôs-se ao eurocentrismo, ao racismo e aos preconceitos, à ignorância e à soberba das potências coloniais. Ela também recusou a perda da cultura, da identidade e da história dos povos negros, questionou o paradigma cultural ocidental como modelo universal, e reivindicou o direito à diversidade e ao relativismo cultural (SOW, 1980, p. 15).

Para Sow, a negritude fortaleceu a autoestima, a solidariedade e a consciência dos povos negros colonizados, reconectando-os com o seu passado, as suas tradições, as suas línguas. Esse resgate das raízes negro-africanas estimou “os valores negros de civilização”. A negritude, assim, contribuiu para as lutas anticoloniais e emancipatórias dos povos negros. Contudo, atualmente,

muitos intelectuais africanos acreditam que a negritude não tem mais relevância histórica como ideologia de resistência e projeto de renascimento cultural e político, ou seja, como força mobilizadora (SOW, 1980, p. 16).

O conceito de *Afropolitanismo*, proposto por Achille Mbembe no seu artigo "Afropolitanisme", visa entender a vivência dos africanos e seus descendentes no contexto da globalização. Segundo Mbembe, o *afropolitanismo* é um modo de pertencer que transcende as delimitações nacionais e culturais, e que se baseia na mobilidade, na diversidade e na criatividade. Além disso, o afropolitanismo é uma atitude crítica em face do colonialismo, do racismo e do eurocentrismo e uma valorização da pluralidade e da riqueza das identidades africanas (MBEMBE, 2005a, 01; 2015a, p. 68-69).

Para Marita Rainsborough, em "Crossing borders: A Filosofia da Identidade e a Transculturalidade na arte contemporânea Africana", a identidade é um conceito dinâmico e aberto, que se compõe de múltiplos elementos em constante reconfiguração, ao gerar uma hibridez. Essa noção implica que a identidade se constrói a partir da narração de histórias de vida, tanto individuais quanto coletivas, nas quais intervêm categorias como raça, género, nação e tribo. Essas categorias são ficções, de acordo com Appiah, que podem variar conforme as experiências transculturais vivenciadas pelo sujeito na sua trajetória pessoal e coletiva (RAINSBOROUGH, 2016, p. 134).

Portanto para Rainsborough, a transculturalidade é um aspeto relevante não apenas para as identidades coletivas, mas também para a pessoal. Nessa linha, Achille Mbembe propõe o nomadismo do ser humano e a consequente imersão e dispersão culturais, que podem ser entendidos como processos de transculturalidade. Na arte africana contemporânea, esses processos manifestam-se no transcultural (RAINSBOROUGH, 2016, p. 134).

Esses processos podem estar inseridos no problema do ser humano negro na sua questão sobre a liberdade e os diversos contributos no mundo. Essa ideia pode ser encontrada no livro *Das independências às Liberdades* de Severino Elias Ngoenha, demonstra que a importância de valorizar as contribuições do pensamento africano para a Filosofia, como expressão da liberdade. Essa liberdade é tanto a que os africanos alcançaram ao se libertarem do colonialismo, quanto a que ainda precisam conquistar e preservar, em relação à sua identidade cultural e individual (NGOENHA, 2014, p. 121).

Ngoenha mostra como, ao longo da história, os africanos e o seu continente foram retratados de forma negativa e estereotipada, como escravos, colonizados e pobres. Demonstra

que, mesmo após as independências políticas, o colonialismo continua presente nas sociedades africanas, através de um processo de aculturação que desvaloriza e marginaliza as culturas locais. Esse processo gera um conflito permanente entre a tradição e a modernidade, que impede uma reconciliação entre elas. Nesse contexto, a aspiração à liberdade deve se realizar numa busca constante de diálogo e respeito entre as diferentes culturas, onde o pensamento africano possa ter voz e reconhecimento (NGOENHA, 2014, p. 122).

Essas lutas pelas independências mudaram por completo as relações que são mantidas dentro do continente africano e a relação com os seus colonizadores. Por isso, no livro *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, Achille Mbembe afirma que há um risco de não se compreender o uso contemporâneo dos simbolismos ancestrais se eles forem dissociados dos conflitos mais marcantes das sociedades africanas da atualidade, que podem ser resumidos como conflitos pela sobrevivência. Diante das diversas formas de ocisão, características das sociedades pós-coloniais e do poder de matar que os Estados tentam exercer, para muitos, a recusa em morrer apresenta-se como um imperativo categórico (MBEMBE, 2013, p. 54).

É a partir desse conflito entre o poder de matar e a recusa em morrer que se definem as práticas e as representações sociais. Nos contextos de insegurança material, física e existencial que marcam esta época, a inadequação das referências, tanto antigas quanto recentes, fica evidente para os agentes sociais. Para Mbembe, a manipulação ou a mobilização de apenas uma das referências em questão não garante a segurança total que se busca. Ele lembra que, desde o tráfico de negros, passando pela colonização, até a experiência da humilhação, da morte, da doença e da infelicidade, todas essas situações fazem parte da estrutura do quotidiano e da história dos negros em qualquer parte do mundo. Por isso, a questão que se coloca é "porquê" e as categorias antigas ainda tentam responder essa pergunta (MBEMBE, 2013, p. 54).

Neste sentido, na obra, *Introdução à Filosofia Africana: Passado e Presente*, Maurice Muhatia Makumba, enfatiza a presença de um elemento crucial no pensamento africano[102]: o humanismo africano. Este conceito está intrinsecamente ligado ao profundo senso de família, que

[102] Uma forma de aprofundar o conhecimento sobre a Filosofia Africana é consultar as obras de referência que abordam o seu contexto histórico e as contribuições dos seus principais pensadores. A seguir, apresento algumas sugestões de leitura que podem enriquecer a compreensão sobre essa área do saber: Kwasi Wiredu (2004). *A Companion to African Philosophy*; Muanamosi Matumona, (2011*). Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de uma Ciência Moderna*; Emmanuel Chukwudi Eze (1997b). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader;* Emmanuel Chukwudi Eze (1998). *African Philosophy: An Anthology***;** Paulin J Hountondji. (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*; Alexis Kagame (1976). *La Philosophie Bantu Comparée*.

se manifesta como uma profunda consciência da identidade africana. Esta consciência é um fator impulsionador que promove a unidade africana em todos os níveis de existência. Makumba argumenta que a construção e fortalecimento dessas conexões familiares e identidade coletiva são essenciais para alcançar o reconhecimento e o louvor dentro da cultura africana (MAKUMBA, 2014, p. 224).

Pode-se compreender que o humanismo africano não se limita apenas ao indivíduo, mas que alberga toda a comunidade, por isso, a noção de família não se refere apenas aos laços de sangue, mas também engloba todas as conexões sociais e culturais que unem as pessoas numa rede de interdependência. Essa perspetiva coletiva é essencial para que se possa compreender o sentido de pertencimento e a profunda ligação que os africanos têm com a terra e a sua história, e que depois de muitos séculos ainda persiste com diversas tradições e manifestações culturais.

As filosofias africanas do humanismo valorizam a identidade africana, a unidade entre os povos, o respeito pela diversidade cultural e a busca por uma governação ética e autêntica. Esses princípios orientam as práticas sociais, políticas e culturais dos africanos e das suas diásporas. Ao analisar mais profundamente esses aspetos, pode-se observar o seguinte:

**1º O respeito à diversidade cultural –** dentro do contexto do humanismo e das identidades narrativas simbólicas, existe uma certa valorização das diversidades culturais, sendo que as várias etnias, línguas e tradições presentes no continente africano são vistas como componentes essenciais da identidade africana, que podem promover um respeito pela pluralidade de experiências e perspetivas culturais ao incentivar a preservação e a celebração das diferentes heranças culturais.

**2º A solidariedade e ajuda mútua** – O senso de família e a unidade africana podem ser traduzidos num forte compromisso com a solidariedade e ajuda mútua, por isso, dentro das comunidades africanas procuram-se unir com maior frequência para enfrentarem novos desafios, que podem ser em tempos de crise, nas promoções do desenvolvimento económico ou nas resoluções de conflitos, essa abordagem coletiva deve ser vista como uma força vital para superar as adversidades.

**3º A autenticidade e resistência cultural –** A narrativa simbólica da identidade africana e o humanismo africano também estão ligados à ideia de preservação e revitalização das tradições culturais africanas em face das influências culturais estrangeiras, é por isso que essas características envolvem as resistências às descaracterizações culturais presentes no continente

africano e a promoção de uma busca pela autenticidade nas formas de expressões artísticas, religiosas e sociais.

**4º A governação e a liderança ética** – para a concretização de um bom ideal de governação, dentro do contexto sobre a identidade narrativa africana e do humanismo, é necessário que os líderes africanos possam exercer uma governação com bases éticas e responsáveis em benefícios para as suas comunidades, por isso, o respeito pelos valores tradicionais africanos, como a justiça, a equidade e a participação democrática, são fundamentais para que se alcance um governo muito mais eficaz e justo.

**5º A consciência histórica –** A identidade narrativa simbólica africana inclui uma profunda consciência histórica, ao reconhecer tanto as conquistas quanto os desafios enfrentados pelos africanos ao longo da história. Nesse sentido, isso contribui para uma melhor compreensão das raízes das desigualdades globais e incentiva a busca por soluções que permitem que a África se recupere das injustiças do passado.

**6º O diálogo global** – Quando se pensa na identidade narrativa simbólica, ela é formada pela interação com os outros e pela experiência que se vai adquirindo ao longo da existência tanto individual como coletiva. Neste sentido, o humanismo africano não se apresenta como uma filosofia isolacionista, mas que promove o diálogo e a colaboração com as outras culturas e nações. Os africanos devem ver a necessidade de se envolverem de forma ativa no cenário internacional, ao contribuir com as suas perspetivas e soluções para os desafios globais, que devem incluir as mudanças climáticas, a paz e a segurança.

Esses princípios não apenas enriquecem a compreensão da cultura e das filosofias africanas, mas também oferecem valiosas lições para um mundo cada vez mais globalizado em que se interconectam, onde a cooperação e a valorização das identidades culturais são essenciais para a construção de um futuro mais justo e harmonioso.

Por isso, a narrativa simbólica é uma forma de expressão cultural que utiliza símbolos, metáforas, alegorias e mitos para transmitir significados e valores de uma determinada sociedade. A narrativa simbólica é um elemento constitutivo da identidade africana, pois revela a diversidade, a riqueza e a complexidade das culturas e tradições do continente. A narrativa simbólica africana manifesta-se em diversas formas artísticas, como a literatura, a música, a dança, o teatro, o cinema e as artes visuais. Através dessas formas, os africanos contam as suas histórias, expressam as suas visões de mundo, afirmam a sua identidade e resistem às opressões históricas e contemporâneas. A narrativa simbólica africana é, portanto, um instrumento de

afirmação cultural, política e social dos povos africanos, que valoriza a sua memória, a sua criatividade e a sua diversidade.

Quando se procura pensar sobre as diversas consciências sobre as identidades africanas, é fundamental que se realce que ela não se restringe apenas ao passado, mas também se situa no presente e se projeta no futuro, como forma de narrativas simbólicas que podem ser manifestadas em diversas gerações. Essas consciencializações podem impulsionar os africanos a trabalharem juntos em direção à realização de objetivos comuns, que se apresentam como um maior desenvolvimento socioeconómico, a preservação das tradições culturais e a promoção da paz e estabilidade dentro do continente africano, que seja um lugar de destaque e de unidade para todos.

Makumba defende que, após as independências, os africanos deveriam ter aproveitado a oportunidade de construir as bases sólidas para o desenvolvimento social, político e económico das suas nações. Para isso, seria preciso que eles tivessem orgulho da sua identidade, respeito por si mesmos e autonomia. Além disso, seria necessário um retorno às suas origens e aos seus grupos de pertença, para que pudessem caminhar juntos com confiança para o futuro (MAKUMBA, 2014, p. 224).

Por isso, a unidade africana não se apresenta simplesmente como uma inspiração, mas como uma necessidade que não pode esperar, porque num mundo cada vez mais globalizado, as nações africanas devem consolidar os seus laços, compartilhar recursos e conhecimentos, e colaborar em conhecimentos que possam beneficiar a todos, e que a força desse movimento de unidade não apenas fortalecerá o continente, mas permitirá que a voz africana possa ser ouvida e respeitada em escala internacional, que sejam reconhecidos os seus diversos valores e que não possam prevalecer sempre os valores "universais" ocidentais.

Makumba enfatiza que, embora a sociedade contemporânea possa ser implacável e punitiva em relação aos pensamentos e desejos introspectivos, a afirmação da identidade individual não deve ocorrer à custa da marginalização ou exclusão dos outros (MAKUMBA, 2014, p. 225). O reconhecimento do "eu" não pode ser alcançado ignorando-se a existência e o valor do "outro". É neste sentido que a filosofia africana[103] do humanismo e a valorização da identidade e unidade africanas são fundamentais para a construção de um futuro mais próspero e

[103] Um livro sobre a filosofia africana que aprofunda esse tema é de Kwame Gyekye (1995). *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme***.** Kwame explora os fundamentos e as implicações do pensamento filosófico dos Akan, um grupo étnico da África Ocidental. Gyekye busca mostrar como a filosofia africana pode contribuir para o debate universal sobre questões como a natureza humana, a moralidade, a política, a religião e a arte.

harmonioso para todo o continente e que se deve honrar as raízes e trabalhar juntos para enfrentarem os desafios e as oportunidades do mundo contemporâneo.

Na sua obra, *Introdução à Filosofia Africana: Passado e Presente,* Makumba afirma que a sociedade africana tradicional teve um papel importante na construção da identidade dos povos africanos em momentos decisivos de sua história. No entanto, ele reconhece que essa sociedade não pode ser preservada intacta e transplantada para o contexto atual, pois não seria capaz de enfrentar os desafios da África moderna. É preciso cultivar uma mentalidade reflexiva e crítica para fortalecer o povo africano que busca se inserir num mundo novo. A verdadeira segurança reside na abertura ao mundo e à sua diversidade cultural; mas essa diversidade cultural não significa uma relativização da verdade (MAKUMBA, 2014, p. 226).

Portanto, é preciso pensar numa abordagem mais dialógica e intercultural da realidade africana, que valorize a sua riqueza histórica e cultural[104], mas que também reconheça a sua complexidade e os seus desafios. As sociedades africanas tradicionais não devem ser vistas como um modelo estático e idealizado, mas como uma fonte de inspiração e de aprendizagem.

Nesse sentido, os povos africanos devem se apropriar criticamente dos elementos positivos das suas tradições, mas também dos elementos positivos das outras culturas, ao buscar uma síntese criativa e original. Portanto, não se pode ver a identidade africana como algo fixo e homogéneo, mas como algo dinâmico e plural que se constrói por meio de diversas narrativas na interação com os outros. Essa seria a forma de preservar a dignidade e a autonomia dos povos africanos, sem se fechar num isolamento cultural ou se submeter a uma dominação cultural.

No pensamento de Makumba, a construção da identidade africana envolve um certo momento histórico na política, mas a realidade política africana atual não é totalmente tradicionalista. É verdade que alguns aspetos da sociedade tradicional foram preservados e há valores que ainda permanecem. Mas isso é apenas uma parte da história, por mais fundamental que seja. A África contemporânea também incorporou muitos elementos externos, ao buscar se adaptar e ir ao encontro da modernidade. Não existem democracias puras, assim como não existem monarquias puras nem oligarquias puras. O que se denomina de democracias africanas,

[104] Uma forma de apresentar a Filosofia Africana é através do conceito de Ubuntu, que significa "eu sou porque nós somos". Esse conceito expressa a ideia de que a identidade humana é construída coletivamente e que a solidariedade, a cooperação e a harmonia são valores fundamentais para a vida em sociedade. O filósofo Mogobe Ramose é um dos principais expoentes do Ubuntu, e na sua obra, *African Philosophy through Ubuntu* (1999), ele explora as implicações éticas, políticas e epistemológicas dessa filosofia.

embora relativamente recentes, são combinações complexas de dois ou mais sistemas políticos (MAKUMBA, 2014, p. 226).

Neste sentido, para compreender os sistemas políticos de África, é necessário que se leve em conta a diversidade e a dinâmica das suas culturas, bem como os desafios e as oportunidades que se apresentam no contexto global. Não se trata de idealizar ou negar a tradição, mas de reconhecer a sua influência e a sua transformação ao longo do tempo, mas que não se trata de impor ou de copiar modelos ocidentais de democracia, o que se pretende é de buscar formas que se apresentam próprias e adequadas de participação, representação e de governação.

No livro, *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, Achille Mbembe analisa a situação política, social e económica dos países africanos após as independências. Observa que há uma tendência de reafirmação da autoridade estatal, mas sem uma efetiva democratização do poder. O multipartidarismo é apenas formal e não garante a alternância ou a representatividade. Os avanços sociais são frágeis e insuficientes para superar as desigualdades e as carências da população. A violência é endêmica e manifesta-se em conflitos armados, violações dos direitos humanos e opressão das minorias (MBEMBE, 2019, p. 23).

Para Mbembe, a economia em África é baseada na exploração dos recursos naturais, sem agregar valor ou distribuir renda, reproduzem as lógicas coloniais de dependência e subordinação. Mbembe denuncia que muitos africanos sofrem com o desprezo e a humilhação, em condições piores do que na época colonial. Também critica a dificuldade de mudar esse cenário por meio das urnas, pois há casos de manipulação eleitoral, nepotismo e perpetuação de elites no poder. Esses regimes são verdadeiros chefiarias disfarçadas, que impedem a emancipação e a descolonização real de África (MBEMBE, 2019, p. 23).

Essa ideia é reforçada no livro, *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, quando Achille Mbembe apresenta a ideia de que as sociedades africanas mantiveram transações multiformes com as categorias de perceção e os princípios de organização do real que as teologias da identidade imputam aos antepassados. Essas categorias e princípios não foram simplesmente abandonados ou substituídos, mas continuaram a ser mobilizados como recursos para a interpretação do presente e para a organização das ações nos espaços-tempos contemporâneos (MBEMBE, 2013, p. 53).

Alguns dos exemplos que Mbembe apresenta são sobre a ideologia do parentesco, a relação com a doença e o mundo da noite e do invisível, as categorias da feitiçaria e do sonho, as representações da morte e da vida além-mundo. Esses elementos continuam indubitavelmente

marcados pelo imaginário antigo, mas podem ser reutilizados em novas lutas simbólicas e materiais, onde os interesses não se aproximam do passado, enquanto tal, nem da identidade própria das sociedades indígenas. Um caso ilustrativo é o recurso à ideologia dos territórios, sob a autoridade de um chefe tribal, a fim de fabricar raízes morais e culturais para o princípio de exclusão que é o partido único (MBEMBE, 2013, p. 53).

A democracia africana deve ser construída a partir das necessidades e das aspirações dos povos africanos, ao respeitar as suas diversidades e as suas diversas formas de identidade. Por isso, é fundamental a promoção de um maior diálogo, a educação, a inclusão, a transparência e a responsabilidade nos processos políticos, bem como o fortalecimento das instituições democráticas e os direitos humanos. Pode-se concluir que a democracia africana, assim como a sua identidade é um projeto em construção, que requer compromisso, criatividade e cooperação.

Para Mbembe, no livro *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, a democracia em África apenas pode se consolidar se contar com o apoio de forças sociais e culturais organizadas, a construção de instituições e redes que expressem a genialidade e a criatividade resultantes das lutas cotidianas dos próprios povos e das suas tradições de solidariedade. No entanto, isso não é suficiente, pois também é preciso conceber a África como uma metáfora viva (MBEMBE, 2019, p. 25).

Um exemplo que Mbembe oferece é a política e o poder em torno da crítica das formas de morte ou, mais precisamente, do imperativo de preservar as fontes de vida, o que poderia abrir caminho para um novo pensamento da democracia, num continente onde o poder de matar ainda é quase ilimitado e onde a pobreza, a doença e os perigos de todos os tipos tornam a existência incerta e precária. Nesse sentido, esse pensamento deveria combinar utopia e pragmatismo. Por isso, seria necessário um pensamento do que está por vir, da emergência e da insurreição, e que essa insurreição deveria superar a herança das lutas anticoloniais e anti-imperialistas, cujos limites são agora evidentes, diante da globalização e do balanço do que ocorreu desde as independências (MBEMBE, 2019, p. 25).

Para Mbembe a descolonização sem a democracia é um projeto ilusório e lamentável de reafirmação da própria identidade. Por isso, os africanos devem ser capazes de conceber e construir os seus próprios modelos democráticos, ao assumir as suas responsabilidades históricas e políticas. Ninguém pode fazer isso por eles, nem eles podem depender de empréstimos externos para alcançar a democracia. Mbembe propõe que os africanos recorram a novas redes de solidariedade internacional, baseadas numa ética superior aos interesses dos Estados, que reúna

todos aqueles que reconhecem que a segurança global depende da contribuição africana (MBEMBE, 2019, p. 30).

Nesse sentido, a África descolonizada não deve se limitar a reproduzir as formas de organização política, económica e cultural que herdou do colonialismo, mas sim inventar novas maneiras de viver em comum, de se relacionar com a natureza e de se expressar artisticamente. A África descolonizada deve ser capaz de dialogar com outras regiões do mundo, sem se submeter à lógica da dominação ou da imitação, mas ao buscar construir parcerias horizontais e solidárias. A África descolonizada deve ser um espaço de experimentação e de criatividade, onde se possa gerar novos conhecimentos, novas tecnologias e novas soluções para os problemas globais. A África descolonizada deve ser, enfim, um exemplo de como é possível superar a grande noite do passado e iluminar o futuro com esperança e dignidade.

No seu livro, *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, Mbembe reforça como a escravidão e a colonização afetaram o indígena, ao impor uma lógica de dominação que persiste até hoje. Esses eventos históricos permitem questionar o que aconteceu e como se relacionam com a realidade atual, em novos tempos e espaços. Nesse sentido, eles formam uma narrativa que conta um trajeto histórico e que transmite a memória ao revelar certos vestígios. Para Mbembe, essas narrativas podem ser recontadas e ter um papel significativo no contexto atual. Hoje, não se trata de idealizar o passado africano ou glorificar as figuras culturais silenciadas pela colonização. Se em algum momento, o indígena teve de provar ao mundo a sua humanidade, hoje, é diante de si mesmo que ele deve questionar a veracidade histórica dessa banalidade que ele não negou a si próprio, pois é nisso que reside a sua verdade, na forma como ele se constrói (MBEMBE, 2013, p. 81).

Compreendo que a cultura africana é uma cultura híbrida, que se nutre de diversas influências e se transforma continuamente, sem perder o vínculo com o seu passado e a sua memória. Ela é também uma cultura de resistência, que procura afirmar a sua singularidade e a sua diversidade num mundo globalizado e desigual. Essas características revelam que a identidade cultural africana não é uma essência homogénea e estática, mas um processo complexo e plural, que envolve múltiplas dimensões e relações. Assim, a cultura africana é uma cultura viva e dinâmica, que se expressa em diferentes formas de arte, política e sociedade.

Para Mbembe, a identidade também não é uma essência fixa e determinada pela origem ou pela filiação de cada indivíduo, mas também um processo de transformação e de reinvenção em interação com outras formas de existência. Nessa perspetiva, a identidade não é uma realidade

estática, mas um fenómeno dinâmico e dialógico, no qual cada um é a expressão viva das relações que estabelece. No entanto, a identidade não é algo dado ou garantido, mas algo que se entrega ao cuidado dos outros, que exige a experiência do encontro e da comunhão, que implica tentativas e erros, deslocamentos e, principalmente, abertura ao imprevisto, à novidade que se deve acolher, pois é nela que se dá o acontecimento (MBEMBE, 2021, p. 104).

No artigo de Soraya Nour, "Identidade: de Freud às Teorias Contemporâneas do Reconhecimento", defende-se que a identidade é um processo dinâmico e plural, que se forma a partir das interações com os outros e com o mundo. Segundo Nour, a identificação pode ser positiva para a construção da identidade e para as relações sociais, pois permite que o indivíduo se reconheça em diferentes grupos e pessoas, reais, ideais ou fictícias (NOUR, 2018, p. 47).

No entanto, para Nour, isso não significa que o indivíduo se limite a essas referências ou perca a sua originalidade. Pelo contrário, ele seleciona e modifica os traços que absorve de cada uma, ao criar uma personalidade independente e única. Além disso, ele desenvolve o seu próprio "estilo", um visual diferenciado, uma autobiografia singular, um modo de vida alternativo. Dessa forma, ele dedica a sua vida ao seu autoaperfeiçoamento, à sua visão de mundo, aos seus ideais. Esse processo de identificação implica riscos de perda de sentido, mas também estratégias para os superar (NOUR, 2018, p. 48).

Neste sentido, Mbembe, na sua obra *Crítica da Razão Negra,* afirma que a liberdade humana implica a capacidade de se auto-inventar. Assim, a política de identidade verdadeira não se baseia em categorias fixas, mas em potencializar, renovar e reinventar continuamente as formas de se auto-criar. Nessa perspetiva, o *afrocentrismo* é uma expressão do desejo dos sujeitos de origem africana de serem autónomos e independentes (MBEMBE, 2013, p. 297).

Para Mbembe, o mundo é, primordialmente, uma forma de relação consigo mesmo que não depende da relação com o Outro. O Outro é apenas a união do diferente e do semelhante. O desafio é pensar uma política do humano que seja, essencialmente, uma política do semelhante, mas em um contexto onde, de facto, o que se compartilha são as diferenças. Mbembe afirma que são elas que precisam, paradoxalmente, ser colocadas em comum. Mas isso requer a reparação, ou seja, uma conceção ampla de justiça e responsabilidade (MBEMBE, 2013, p. 297).

No livro, *Philosophy and the human sciences,* Charles Taylor desenvolve uma conceção de liberdade humana que vai além da mera escolha entre alternativas. Afirma que a liberdade envolve também a realização do potencial de cada indivíduo, de acordo com sua identidade e os seus projetos de vida. Um ser humano que vive de forma alienada, sem consciência de si mesmo

e das suas possibilidades, não pode ser considerado livre. Por isso, o ser humano precisa questionar o sentido de sua existência e buscar expressar sua autenticidade, sem se deixar aprisionar por normas sociais impostas e internalizadas. A auto-realização é um processo dialógico, que envolve o reconhecimento mútuo entre os agentes e a valorização das diferenças culturais (TAYLOR, 1985, p. 213).

Contudo, Charles Taylor, na obra, *A Ética da Autenticidade*, destaca que o reconhecimento mútuo entre os indivíduos e as diversas culturas é um elemento fundamental para a formação das suas identidades. Sem esse reconhecimento, pode surgir um sentimento de ressentimento que se transmite por gerações. A identidade constrói-se por meio da narrativa e da linguagem, e que o sujeito deseja ser reconhecido de forma justa e respeitosa pelos outros, com quem interage em contextos de harmonia ou conflito. Esses contextos podem contribuir para o aperfeiçoamento da identidade, quando o sujeito reconhece os aspetos negativos que precisam de ser modificados (TAYLOR, 2009, p. 57).

A proposta de Taylor para uma ética da autenticidade tem como objetivo incentivar uma cultura de diálogo e reconhecimento entre as diferentes formas de expressão da identidade humana. Nesse contexto, a educação assume um papel fundamental, pois deve promover o desenvolvimento de uma consciência crítica e reflexiva nas pessoas sobre si mesmas e sobre os outros, ao respeitar a diversidade, combater os preconceitos e as discriminações. A educação, assim, é um espaço privilegiado para a construção de identidades autênticas, que possam dialogar com as outras identidades, sem negar ou impor seus valores e crenças. Desse modo, a ética da autenticidade colabora para o fortalecimento da democracia e da cidadania, pois estimula a participação social e política dos indivíduos, que se reconhecem como sujeitos de direitos e deveres.

## CONCLUSÃO DA PARTE IV– A LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA – A IDENTIDADE SIMBÓLICA

O ser humano caracteriza-se por ser um animal racional e simbólico, capaz de criar e interpretar diferentes formas de representação da realidade. Essas formas simbólicas influenciam a sua relação com o meio e com os outros, bem como as suas manifestações culturais e imaginárias. Segundo Cassirer (1977), entre as principais formas simbólicas que o ser humano desenvolveu em diversas épocas e lugares, estão a linguagem, a arte, a religião, a ciência e a política. Essas formas expressam e revelam os modos de compreensão e os valores que orientam as sociedades e os indivíduos.

A linguagem é uma expressão da diversidade cultural, que se manifesta de diferentes formas em diferentes contextos. Com o avanço da tecnologia, a linguagem também se expande para o âmbito digital, onde a inteligência artificial possibilita novas formas de comunicação e interação. Nesse cenário, o ser humano não apenas supera os limites do mundo real, mas também cria um mundo virtual com diversas possibilidades de solucionar os problemas da humanidade. Portanto, a linguagem é um instrumento fundamental para a preservação e a transmissão do património cultural.

Em sua obra, Ernst Cassirer (2001; 1977) defende que a realidade não é algo único e absoluto, mas sim um conjunto de múltiplas dimensões e aspetos que se manifestam nas diferentes formas de vida espiritual que o ser humano criou ao longo da sua história. Essas formas de vida espiritual, que abrangem desde a religião até a ciência, a arte e a política, moldaram as sociedades modernas e devem ser compreendidas como realidades que têm poderes de significação por meio da linguagem. Assim, Cassirer propõe uma filosofia que reconhece a diversidade e a complexidade do mundo humano e que busca compreender os símbolos e as formas culturais que o constituem.

Para Charles Taylor (2000; 2016), o ser humano enfrenta o desafio de construir sua identidade a partir da linguagem que desenvolve no seu interior e que expressa seus ideais morais. Nesse processo, ele depara-se com uma multiplicidade de possibilidades de ser e agir, e precisa fazer escolhas razoáveis que orientem a sua conduta. Essas escolhas, por sua vez, dependem de diversos fatores, que mudam ao longo da vida, e que contribuem para a formação de uma identidade narrativa.

As sociedades mudam os seus valores ao longo da história e isso implica uma reflexão sobre as linguagens que se usam para se relacionarem-se com os outros. Esses outros não são apenas os seres humanos, mas também todos os elementos da natureza, desde os animais e as plantas até os objetos e as forças que compõem o universo. É preciso respeitar e preservar a diversidade da vida, para que o ser humano não seja um agente de ameaça e destruição do planeta. Além disso, é preciso reconhecer o outro como semelhante e não usar a linguagem como uma ferramenta de desqualificação, de imposição ou de violência, por motivos políticos, económicos ou religiosos.

A linguagem é uma ferramenta que pode ter diferentes funções na sociedade, depende de quem a utiliza e de como a emprega. Ela tem o poder de construir ou desconstruir realidades, de criar ou apagar identidades, de promover ou impedir o diálogo, de unir ou separar as pessoas. Nesse sentido, ela pode ser usada como um instrumento de dominação ou de resistência, de opressão ou de libertação. Portanto, é fundamental ter-se consciência do papel que ela desempenha na vida humana e que se busque usá-la de forma ética, crítica e criativa, ao respeitar a diversidade linguística e cultural que caracteriza os seres humanos.

Contudo, o processo histórico da Era dos Descobrimentos ignorou as diversas formas de existência e expressão dos povos africanos e seus descendentes. Achille Mbembe (2014) denuncia as linguagens que reduziram o ser humano negro a meros objetos e suas culturas a estágios inferiores da evolução humana. Essas linguagens refletiam a pretensão de superioridade do branco ocidental, que se considerava o ápice do desenvolvimento humano.

A desumanização das pessoas alcança níveis inéditos com o progresso das novas tecnologias, que segundo Mbembe (2014), transformam os seres humanos em mercadorias digitais, meros dados, que ele denomina de *devir-negro do mundo*. Nesse processo, as pessoas perdem sua singularidade e dignidade e tornam-se apenas objetos animados e codificados pela linguagem da programação digital.

Neste sentido, a interação social do ser humano nas sociedades e as suas manifestações simbólicas são temas que exigem uma reflexão crítica, pois podem influenciar na construção ou desconstrução da sua identidade frente às novas interpretações da realidade. O ser humano é um ser racional e simbólico, como afirma Ernst Cassirer (1944), e não se pode reduzir o seu entendimento apenas à razão, pois há outras dimensões culturais que envolvem emoções, espiritualidades e mitologias. Essas dimensões devem ser respeitadas e compreendidas na sua diversidade, para que o ser humano não se torne um ser inútil ou alienado.

Pode-se concluir que a arte e a cultura são formas de expressão que podem contribuir para que o ser humano se reconheça e se valorize na complexidade do mundo atual, marcado por conflitos e desigualdades. As relações humanas são fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa e solidária, pois permitem que as pessoas se comuniquem, se influenciem e se respeitem mutuamente. O ser humano é um ser social que depende dos outros para se realizar plenamente, não apenas para buscar o reconhecimento, mas também o aprendizado e o crescimento pessoal. A linguagem digital é uma ferramenta que pode facilitar a interação e a troca de conhecimentos entre as pessoas, mas não deve ser imposta como um padrão único ou absoluto. Ela deve ser usada de forma crítica e criativa, visar o desenvolvimento social e humano.

Os seres humanos usam a linguagem para interagir socialmente e expressar os seus sentimentos. Charles Taylor (1985a) demonstrou que muitas coisas podem ser compreendidas na presença do emissor de uma informação, pois ela traz consigo diversos sentimentos que podem ser percebidos pela sua interação. Assim, manifestações culturais como poesia, arte e música podem ter diferentes interpretações que dependem do estado de espírito do recetor.

Por isso que é preciso pensar de maneira ampla e crítica sobre como as pessoas podem aceder às verdades históricas, que não sejam meramente relativas ou distorcidas. Nesse sentido, Mbembe (2019) destaca o papel da interpretação como uma ferramenta essencial da pesquisa histórica, que se realiza em diferentes dimensões narrativas ou literárias, e que dialoga com o discurso histórico como parte de uma dimensão cognitiva.

Os seres humanos estão inseridos em diversas dimensões que influenciam as suas formas de interpretar a realidade e criar soluções para os problemas que enfrentam. Algumas dessas soluções podem melhorar a convivência humana e preservar a natureza, como o uso de energias renováveis e o controle do desmatamento. Outras, porém, podem prejudicar tanto o meio ambiente quanto a saúde humana, como a emissão de gases tóxicos e a destruição da fauna. Portanto, é preciso buscar formas de exploração da natureza que sejam sustentáveis e equilibradas. A linguagem positiva sobre soluções que melhoram o meio ambiente pode contribuir para novas formas de compreender e interagir com a realidade, a evitar que o ser humano seja reduzido a meros dados codificados e que a natureza seja vista como um lugar hostil e perigoso. É preciso reconhecer os limites da linguagem humana ao se referir à natureza, pois cada ato de irresponsabilidade não afeta apenas o meio ambiente, mas toda a vida no planeta.

Nesta ordem de ideias, Viriato Soromenho-Marques quando abordou a Declaração do Ambiente, onde o futuro do planeta era visto como uma situação preocupante. Na sua *obra*

*Regressar à Terra. Consciência Ecológica e Política de Ambiente*, Soromenho-Marques demonstra que, por um lado, a informação disponível sobre o estado do ambiente à escala planetária já permitiria não apenas perceber a gravidade da situação presente, mas também antecipar a tendência de deterioração dos indicadores que eram conhecidos, bem como o surgimento de outros ainda ocultos na ignorância humana (SOROMENHO-MARQUES, 1994, p. 81).

Charles Taylor (2016) compreende que a linguagem também é uma ferramenta essencial para compreender a realidade, construir a identidade pessoal, moldar a natureza e buscar soluções para os problemas do mundo. Nesse sentido, o ser humano tem a capacidade de utilizar a linguagem de diferentes formas, que podem se manifestar de forma oral, escrita ou artística, ao expressar diversas formas de cultura.

As diversas formas de expressão cultural que existem no mundo podem ser encontradas em diferentes continentes e, segundo Achille Mbembe (2014), podem ser usadas para construir uma imagem do outro e compreender a humanidade em sua diversidade. No entanto, algumas dessas formas de expressão são alvo de preconceito e racismo, que tentam desvalorizar ou invisibilizar certas culturas, especialmente as que não se enquadram no cânone ocidental. Por isso, é necessário desconstruir os significados que permeiam essas formas de expressão e promover uma harmonia social baseada no respeito e na valorização das diferenças culturais.

Assim, a linguagem é um instrumento de comunicação, mas também de construção de sentido, de identidade e de cultura. A linguagem é dinâmica e transforma-se ao longo do tempo, ao refletir as mudanças históricas, sociais e culturais que ocorrem nas sociedades. A linguagem é também um campo de disputa, de conflito e de resistência, pois nela se expressam as diferentes visões de mundo, os interesses e os valores dos grupos sociais. A linguagem é, portanto, um fenómeno complexo e multifacetado, que envolve não apenas aspetos formais e estruturais, mas também aspetos pragmáticos, discursivos e ideológicos.

O ser humano não se caracteriza apenas pela racionalidade, mas também pela capacidade de criar e interpretar símbolos. Esses símbolos, como afirma Ernst Cassirer (1944), são inerentes a todas as sociedades e têm uma função essencial na compreensão da realidade e na construção da identidade cultural. Portanto, reconhecer o simbolismo na experiência humana implica uma mudança de perspetiva que valoriza a diversidade e a complexidade das formas de expressão e de conhecimento.

A tradução é uma ferramenta essencial para a comunicação intercultural, pois possibilita o contato entre diferentes realidades e o reconhecimento da diversidade. Por meio da tradução, ocorre uma mediação linguística que facilita a transferência de informação entre falantes de diferentes línguas e que contribui para a compreensão das ideias expressas noutras línguas e culturas. A predominância de uma única linguagem dominante ocidental, aliada à falta de tradução adequada, dificulta o reconhecimento e a valorização de outras perspetivas culturais na interpretação da realidade. Isso resulta na exclusão e na marginalização de grupos diversos, bem como na perpetuação de preconceitos e estereótipos.

A diversidade cultural é um valor positivo que contribui para o desenvolvimento das sociedades, pois permite o intercâmbio de ideias e o respeito pela diferença. A perspetiva eurocêntrica, que pretende impor os padrões culturais ocidentais como únicos e superiores, deve ser questionada e substituída por uma abordagem mais aberta e pluralista.

Contudo, existe a necessidade da libertação de mentalidade que se apresenta como sendo um processo fundamental para aqueles que sofreram a opressão cultural dos colonizadores. Essas pessoas precisam resgatar a sua própria originalidade e valorizar a sua identidade, sem se submeter às narrativas impostas pelos dominadores. Assim, elas poderão construir identidades autónomas e livres, que expressem a sua diversidade e singularidade.

Compreendo que a linguagem como um recurso fundamental para a valorização da diversidade cultural e o reconhecimento da alteridade. Por meio da linguagem, podem-se manifestar as identidades, valores, crenças e visões de mundo, além de interagir com outras pessoas que possuem diferentes perspetivas e experiências. A tradução, o diálogo e a aceitação do diferente são formas de apreciar a riqueza da diversidade humana e colaborar para a construção de uma sociedade mais justa, democrática e pacífica. Logo, é importante que se incentive o respeito e a tolerância pela diversidade linguística e cultural, como forma de assegurar os direitos humanos e a dignidade de todos os povos.

Neste sentido pode-se afirmar que a linguagem é um elemento fundamental para compreender como se constrói a identidade narrativa. Embora a identidade possa ser entendida como o conjunto de características que nos distinguem dos outros, muitos aspetos identitários são frutos das interações que estabelecemos com os outros, sejam eles vivos ou mortos, por meio da literatura e de outras manifestações culturais diversas às quais o ser humano pertence.

A identidade narrativa é aquela que se constrói ao longo da vida, com base nas experiências que adquirimos em contato com a realidade e com diversas formas simbólicas. Essa

identidade pode manifestar-se de diferentes formas, que refletem as características e os valores de cada pessoa. Os seres humanos, por meio da razão, buscam constantemente se autoconstruir de maneira livre, mas também dependente dos outros no meio social.

Portanto, para Stuart Hall (2015) e Charles Taylor (1998; 2000; 2005a; 2009), a identidade é um fenómeno dinâmico e complexo que se constrói na interação com a sociedade e que pode se transformar ao longo da vida, em função dos contextos e desafios enfrentados pelo ser humano. Neste sentido, a noção de identidade narrativa, que se refere à narrativa pessoal que uma pessoa constrói e que é influenciada por fatores como a cultura, a memória, o contexto social e as relações interpessoais, evidencia a importância da história individual na constituição da identidade.

Na filosofia de Ernst Cassirer (1967; 1977) propõe o conceito de "harmonia dissonante", que indica a possibilidade de uma coexistência pacífica e enriquecedora entre as diferentes formas simbólicas e culturais da humanidade. Para isso, é preciso reconhecer a fragilidade das criações humanas e a necessidade de reinterpretá-las e ressignificá-las constantemente, ao evitar assim o dogmatismo e o fundamentalismo.

A identidade cultural é um tema complexo e relevante no mundo atual, pois envolve questões históricas, políticas e sociais. Muitas vezes, a identidade cultural foi construída de forma a separar e hierarquizar grupos sociais, especialmente em relação à identidade racial. Esse é um dos problemas analisados por Achille Mbembe (2014), que propõe uma reflexão crítica sobre as formas de dominação e resistência baseadas na raça. É importante considerar a identidade cultural numa perspetiva global, que reconheça a diversidade e o diálogo entre as culturas.

A formação das identidades sociais e pessoais envolve as complexidades da linguagem, que é um fenómeno histórico e cultural. Nesse sentido, a linguagem sobre o ser humano negro apresenta problemas, pois foi construída a partir de estereótipos e estigmas baseados em características físicas, como a cor da pele. Essa linguagem reflete as contradições e limitações da abordagem das questões raciais na sociedade, que ainda sofre com a crença na superioridade de uma raça sobre a outra.

É preciso questionar a ideia de que existe um único povo "perfeito", que pode impor seus valores e realidades simbólicas aos demais. Cada povo do mundo tem o direito de construir sua própria visão de mundo, baseada não apenas na razão, mas também em fatores simbólicos que influenciam a interpretação da realidade.

A história da humanidade é marcada pela desvalorização e opressão de alguns grupos em relação a outros, como analisa Mbembe (2014). Essa prática tem consequências profundas na forma como as pessoas se percebem e se relacionam com o mundo. A dominação colonial, que durou séculos, deixou marcas nas sociedades africanas, que muitas vezes se veem como inferiores em relação aos modelos ocidentais de civilização. Essa visão impede que elas reconheçam e valorizem suas próprias potencialidades e culturas para construir um futuro melhor. Por isso, é urgente enfrentar os problemas históricos e atuais que geram discriminação e desigualdade entre diferentes grupos sociais.

A identidade pessoal é um tema complexo que envolve tanto aspetos individuais quanto coletivos. Uma pessoa é definida pelos compromissos e identificações que orientam suas escolhas e ações, mas também pelo contexto cultural, social e histórico no qual está inserida. Essa perspetiva foi defendida por diversos pensadores, como Carlos João Correia (2006; 2012), Charles Taylor (2000; 2005b; 2009) e Achille Mbembe (2014), que oferecem contribuições importantes para o debate sobre a identidade.

Para a construção da identidade pessoal, é preciso ter uma orientação baseada em valores morais que orientem as escolhas e as ações. As ações que cada ser humano defende podem moldar a sua vida e afetar os outros, por isso são fundamentais para a auto-realização e a expressão autêntica do seu projeto de vida. Esses valores podem ser construídos a partir das crenças individuais, sem serem universais ou impostos, mas podem ser influenciados pelos seres significativos na vida de cada um. Por exemplo, os pais podem educar os seus filhos com valores que eles consideram certos, mas os filhos podem buscar outras referências que os orientem.

Uma das dimensões da formação de identidade pessoal é a desconstrução de narrativas e a reavaliação das identidades negras e africanas, ao levar em consideração as complexidades das questões que envolvem identidade, poder e colonialismo. É preciso reconhecer que as narrativas eurocêntricas historicamente desumanizaram e estigmatizaram os povos não ocidentais, especialmente os seres humanos negros e africanos, ao impor-lhes uma identidade distorcida e hierárquica. Essa imposição precisa ser questionada e superada para que se possa construir uma identidade mais autêntica e emancipatória.

Para Achille Mbembe (2001b; 2014; 2017) e Charles Taylor (2000; 2005a; 2009) apresentam diferentes abordagens para compreender a formação da identidade humana e os desafios que ela enfrenta diante da diversidade cultural e humana. Eles mostram como as perspetivas universais nem sempre respeitaram as diferenças entre os povos e como isso gerou

ideologias de superioridade racial baseadas em pseudociências. Essas ideologias tiveram consequências graves e duradouras nas relações humanas e ainda se manifestam em algumas sociedades na atualidade.

A linguagem é um instrumento poderoso que pode criar e destruir as identidades dos indivíduos e dos grupos sociais. Um exemplo disso é o uso do termo *"negro"* e as suas implicações históricas, que mostram como a linguagem pode afetar a forma como um grupo étnico se vê e é visto pelos outros. Quando as pessoas desse grupo são expostas a discursos que as inferiorizam ou estigmatizam, elas podem internalizar essas mensagens como verdades e construir as suas identidades a partir delas.

Portanto, uma forma de combater o colonialismo é promover a descolonização das mentes, que consiste em questionar e resistir às narrativas impostas pelos colonizadores sobre a identidade, a cultura e a história dos povos colonizados. A educação tem um papel fundamental nesse processo, pois pode oferecer ferramentas críticas e criativas para que os indivíduos possam construir uma identidade autêntica e livre, baseada em seus próprios valores e experiências. Assim, a descolonização das mentes pode ser um caminho para buscar novos valores que se adequam à realidade individual e coletiva, e que possam contribuir para o desenvolvimento pessoal e social.

A educação tem um papel fundamental na resistência e na transformação das estruturas coloniais que oprimem e silenciam as identidades, memórias e expressões dos povos originários e afrodescendentes, assim como de outros grupos que sofrem com a marginalização e a exclusão. A educação também deve estimular a cidadania global, baseada no reconhecimento da interdependência e da solidariedade entre os povos, e no compromisso com a justiça social, ambiental e cultural. A educação deve, por fim, colaborar para a desconstrução do colonialismo e para a construção de um mundo mais plural, democrático e sustentável.

Neste sentido, as identidades negras e africanas são plurais e complexas, pois refletem as diferentes experiências desses grupos ao longo da história. No entanto, muitas vezes elas são vistas de forma única e excludente, ao ignorar a riqueza e a diversidade desses povos. Por isso, é importante que se faça uma reflexão crítica contínua sobre essas identidades, ao buscar reconhecer as influências externas, desconstruir as narrativas negativas e afirmar a dignidade desses grupos. Esse é um processo contínuo de busca pela autenticidade e pela reavaliação das identidades negras e africanas.

O racismo estrutural é uma forma de violência simbólica que nega a humanidade do outro e busca a sua desqualificação e anulação da identidade. Essa violência afeta a autoestima e a identidade das pessoas racializadas, que sofrem discriminação e exclusão em muitas sociedades. Por isso, é necessário desenvolver novas formas de compreender os outros, que reconheçam a diversidade e o valor de cada ser humano, e que possam contribuir para a superação do racismo estrutural.

A desconstrução das narrativas coloniais e a valorização das raízes culturais e históricas são passos fundamentais para a construção de identidades autênticas e a promoção de justiça social e da igualdade. Esses processos implicam em reconhecer os erros do passado, buscar a reconciliação e construir uma sociedade mais inclusiva e equitativa. Dessa forma, pode-se caminhar para a harmonia social.

Assim, torna-se imprescindível enfrentar as estruturas de poder que perpetuam as desigualdades e injustiças sociais, bem como fomentar o respeito à diversidade humana e a valorização das diferenças. A reconstrução das identidades narrativas é compreendida como um ato de resistência e afirmação, que possibilita que os povos colonizados reafirmem o seu lugar na construção de um mundo mais plural e democrático.

Uma estratégia para desafiar as narrativas coloniais e valorizar as origens culturais e históricas é através da educação, que deve ser crítica, libertadora e intercultural. A educação deve favorecer o intercâmbio entre os diversos conhecimentos e culturas, ao reconhecer a diversidade de vozes e olhares que constituem a realidade social. A educação deve também fomentar a análise sobre as relações de poder, opressão e dominação que caracterizaram a história colonial e que ainda se expressam na atualidade.

Uma outra maneira de descolonizar o pensamento e valorizar as origens culturais e históricas é através da arte, que pode ser um meio de expressão, denúncia e transformação social. A arte pode expor as contradições, os conflitos e as resistências que marcam as sociedades pós-coloniais, assim como celebrar as identidades, as memórias e as tradições dos povos colonizados. A arte pode ainda contribuir para a elaboração de novas narrativas, que sejam mais inclusivas, democráticas e plurais.

A arte é uma manifestação da linguagem, que é uma capacidade humana de transcender a realidade imediata e de se comunicar com o mundo de forma mediada. Através da linguagem, os humanos podem simbolizar o que percebem e intervir sobre essa simbolização, ao modificar

assim o seu entorno. Essa capacidade implica uma autonomia em relação aos estímulos sensoriais e às demandas imediatas, um traço distintivo da atividade humana.

Num mundo cada vez mais conectado, as sociedades contemporâneas enfrentam o desafio de harmonizar a diversidade linguística e cultural. A diversidade linguística não deve ser encarada como um problema, mas como uma riqueza que amplia as expressões culturais da humanidade. É fundamental implementar políticas públicas que valorizem as línguas minoritárias e indígenas, pois elas guardam saberes ancestrais e estão intimamente relacionadas à identidade e à história das comunidades que as utilizam.

A diversidade linguística e cultural é um recurso valioso para a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa. A educação bilingue e multilíngue favorece o reconhecimento e a valorização das línguas nativas das comunidades descolonizadas, sem negar a importância das línguas ocidentais, pois contribui para a coesão social e possibilita o intercâmbio e o respeito entre diferentes perspetivas e tradições.

Contudo, a diversidade linguística e cultural é uma fonte de riqueza para a humanidade, pois expressa as diferentes formas de ver e viver o mundo. No entanto, essa diversidade nem sempre é respeitada e valorizada. Muitas vezes, há a imposição de uma língua ou cultura sobre outra, o que configura uma forma de violência e opressão. Essa imposição pode gerar a perda de identidade e o apagamento de culturas ricas e diversas, que têm muito a contribuir para o património cultural da humanidade. Portanto, é necessário que se reconheça e se respeite todas as línguas e culturas como igualmente valiosas e dignas de preservação.

Para Achille Mbembe (2017), as sociedades modernas são marcadas por relações complexas entre a democracia, a violência e a construção de identidades culturais e linguísticas. Mbembe critica a democracia por encobrir a violência que está na base de seu modelo, ao se apoiar em mitos ancestrais para legitimar as suas ações. Além disso, ele destaca a conexão intrínseca entre democracia, colonialismo e sistemas de plantação, ao mostrar que esses elementos formaram uma matriz histórica que contribui para a violência na ordem mundial contemporânea.

A globalização e o avanço das tecnologias da informação são fenómenos que afetam profundamente o uso da linguagem e a construção de identidades culturais na sociedade contemporânea. A internet e as redes sociais permitem a circulação rápida e ampla de informações e ideias, mas também apresentam desafios e oportunidades para a diversidade cultural e linguística. Um dos desafios é o risco de perda ou enfraquecimento de línguas e culturas

minoritárias diante do predomínio de línguas dominantes nas plataformas digitais. Uma das oportunidades é a possibilidade de usar as novas tecnologias para preservar e valorizar identidades culturais e linguísticas, bem como para estimular o diálogo intercultural e o respeito à diferença.

Contudo, o desenvolvimento social envolve não apenas o avanço tecnológico e material, mas também a resolução de questões que comprometem a qualidade de vida das pessoas. Entre essas questões, destacam-se o desemprego, o racismo, a discriminação de género, a corrupção e a violência doméstica. Tais questões são comuns em quase todos os países, independentemente do seu nível de desenvolvimento, mas podem variar em intensidade e frequência conforme os sistemas políticos e os valores culturais de cada um.

Uma questão crucial para as sociedades democráticas é como lidar com as diferenças culturais e as identidades individuais. Para Charles Taylor (1998; 2000; 2005b; 2009), as sociedades devem valorizar as diversidades e as autonomias dos indivíduos, ao reconhecer que eles possuem diferentes valores e projetos de vida. Além disso, é essencial assegurar a igualdade de oportunidades e recursos para que todos possam buscar os seus objetivos sem discriminação.

Pode-se concluir que o liberalismo é uma doutrina política que valoriza a liberdade individual e os direitos humanos, mas que não pode ser considerada universal nem neutra. Taylor (1998; 2000) demonstrou que o liberalismo se baseia em pressupostos específicos sobre a natureza humana, a sociedade, a moral e a política, que não são compartilhados por todas as culturas. Essa divergência gera conflitos ideológicos, culturais e geopolíticos que colocam em questão a pretensão universalista do liberalismo.

Para Taylor (2009), a ética do reconhecimento se baseia na ideia de que as pessoas merecem ser reconhecidas e valorizadas por suas identidades e singularidades, e não apenas por seus papéis ou funções sociais. Essa ética implica em respeitar as diferenças culturais e promover a participação ativa dos cidadãos nas decisões coletivas que impactam as suas vidas. A modernidade trouxe consigo inúmeros avanços tecnológicos e científicos, que transformaram a sociedade e o modo de vida das pessoas.

Contudo, nas democracias, a política de reconhecimento é fundamental para garantir que diferentes grupos sociais tenham os seus direitos e as suas identidades respeitadas. Esses grupos incluem minorias étnicas, grupos subalternos, feministas e movimentos pelos direitos civis, que enfrentam estereótipos e preconceitos que os oprimem e marginalizam. Portanto, a luta contra

essas formas de discriminação é essencial para construir uma sociedade mais justa e inclusiva, que valorize a diversidade e a igualdade.

A história humana mostra exemplos terríveis de como a falta de reconhecimento adequado pode gerar atrocidades, como o colonialismo, o Apartheid, o Holocausto e outras formas de discriminação e opressão. A internalização de uma imagem negativa pode afetar a autoestima e limitar o potencial das pessoas. Quando alguém não reconhece o valor ou a dignidade de outra pessoa, isso pode ser considerado um ato de desrespeito e de violação dos direitos humanos. Esses atos podem gerar graves consequências psicológicas e sociais, pois podem afetar a autoestima, a confiança e o bem-estar das pessoas que são vítimas deles.

Taylor (1998), conclui que as conceções de identidade foram se transformando ao longo da história, ao acompanhar as mudanças nas formas de vida das sociedades. Na sua análise, distingue a ética da honra, que predominava nas sociedades antigas e se baseava na reputação e no reconhecimento público, da ética da dignidade, que emergiu nas sociedades modernas e enfatiza a autonomia e o respeito inerentes a cada indivíduo. Nesse contexto, é fundamental refletir sobre a necessidade de superar a hierarquização das identidades, que gera exclusão e discriminação, e adotar uma visão que valoriza a igualdade e a singularidade de cada pessoa.

A política de reconhecimento, proposta por Taylor (1998; 2009), é fundamental para garantir a igualdade e o respeito à diversidade cultural e individual. Essa política, porém, também envolve dilemas e conflitos que emergem quando se busca conciliar a valorização das diferenças com a afirmação da igual dignidade. O multiculturalismo ilustra esses dilemas, pois implica conviver com múltiplas culturas e encontrar um equilíbrio entre o reconhecimento da diversidade e a defesa da dignidade humana.

Contudo, o multiculturalismo e o reconhecimento das identidades culturais são temas complexos que envolvem diversas perspetivas e abordagens. Alguns pensadores, como Charles Taylor (1998), defendem que as culturas devem ser reconhecidas como fontes de valor e dignidade, pois contribuem para o desenvolvimento humano e social. Outros, como Achille Mbembe (2014; 2017) e Kwame Anthony Appiah (1998), criticam essa visão e sugerem abordagens mais flexíveis e pluralistas, que levam em conta a fluidez e a complexidade das identidades culturais.

Nesse sentido, a interculturalidade aparece como uma alternativa que visa promover o diálogo e a cooperação entre as diferentes culturas, sem deixar de lado a importância do respeito mútuo e da valorização da diversidade cultural. A questão do reconhecimento das identidades

culturais permanece sendo um tema relevante e em constante transformação no contexto das sociedades multiculturalistas e globalizadas.

A identidade africana é um património que deve ser preservado e valorizado, especialmente no contexto de uma sociedade globalizada que impõe desafios e oportunidades. Os africanos têm buscado resgatar as suas raízes culturais e históricas, reconhecer a riqueza e a diversidade das culturas africanas. No entanto, essa busca não deve implicar num fechamento ao mundo, mas sim numa interação harmoniosa entre a preservação da identidade e a participação na sociedade globalizada. Assim, os africanos podem contribuir com suas experiências e saberes para o desenvolvimento humano e a construção de um mundo mais justo e solidário.

Contudo, a identidade africana e suas narrativas simbólicas são essenciais para a autoestima, a solidariedade e a consciência dos africanos. Elas guardam a memória e a história do continente e também inspiram e orientam para superar os desafios atuais e criar um futuro mais justo e igualitário. A valorização da cultura africana e o diálogo intercultural são fundamentais para a paz, a compreensão e a cooperação global. Assim, as narrativas simbólicas africanas contribuem para um mundo mais diverso, inclusivo e harmonioso.

# CONCLUSÃO GERAL DA TESE - A LINGUAGEM NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA: UM ESTUDO A PARTIR DE ERNST CASSIRER, CHARLES TAYLOR E ACHILLE MBEMBE

A abordagem de Ernst Cassirer nas suas diferentes obras (1944; 1946; 1954; 1967; 1975; 1976) sobre a questão simbólica ofereceu uma contribuição valiosa para o entendimento da natureza humana e do processo histórico das sociedades. Nesta perspetiva, examinou-se como as diferentes manifestações simbólicas influenciam na construção do Estado Social e na transformação das relações humanas.

Portanto, uma das características distintivas do ser humano é a sua capacidade de criar e usar símbolos para representar e comunicar ideias, sentimentos, valores e experiências. Esses símbolos não se limitam à linguagem verbal, mas abrangem também outras formas de expressão, como a arte, a religião, os mitos e as narrativas. Através desses símbolos, os seres humanos constroem e transmitem a sua cultura, que é o conjunto de significados compartilhados que orientam as suas ações e relações sociais. A cultura é, portanto, um produto e um processo da criatividade simbólica humana, que permite a formação de sociedades complexas e diversificadas.

Neste entender, uma forma de compreender a origem das sociedades é recorrer à teoria dos contratualistas, como de Jean-Jacques Rousseau. Os contratualistas defendem que a vida em sociedade é resultado de um acordo entre os indivíduos, que renunciam a uma parcela da sua liberdade natural para usufruir da liberdade civil, que passa a ser regulada por leis e deveres recíprocos. Essas leis e normas expressam, em última instância, símbolos que orientam o comportamento humano na sociedade. Os mitos fundadores, a língua comum, os hinos nacionais, as leis e outras manifestações simbólicas criam um vínculo entre as pessoas em torno de um projeto coletivo.

Os símbolos desempenham um papel fundamental na comunicação e na integração social, pois expressam os significados e os valores que são compartilhados por uma comunidade. Ao reconhecer e respeitar os símbolos de um grupo, os indivíduos fortalecem os laços de pertencimento e de identidade que os unem. Além disso, os símbolos facilitam a cooperação e a convivência pacífica entre os membros de uma sociedade, pois criam pontes que conectam os seres humanos num tecido cultural comum.

No entanto, os símbolos são elementos que representam ideias, valores ou sentimentos de um grupo ou de uma cultura. Eles podem ter diferentes significados ao depender do contexto e da perspetiva de quem os utiliza ou os interpreta. Por isso, os símbolos podem ser usados como ferramentas de influência e de manipulação. O Estado, como uma organização que exerce o poder sobre uma determinada sociedade, muitas vezes recorre aos símbolos para justificar a sua autoridade. Os mitos de origem, os emblemas nacionais e os discursos simbólicos são exemplos de como o Estado pode usar os símbolos para reforçar a coesão social e consolidar o poder estatal.

Compreendo que os símbolos são elementos que expressam significados e valores de uma cultura ou de um grupo social. No entanto, esses significados e valores não são fixos nem universais, mas podem variar conforme o contexto e a perspetiva de quem os interpreta. Por isso, os símbolos podem ter uma dimensão ambivalente, pois podem tanto promover a coesão e a identificação entre os membros de uma comunidade, quanto gerar divergências e conflitos entre grupos distintos que atribuem sentidos diferentes aos mesmos símbolos. Nesse sentido, muitas vezes as disputas ideológicas envolvem a disputa pela definição e pela legitimidade dos símbolos compartilhados numa sociedade.

Pode-se afirmar que os símbolos são fundamentais para a compreensão da vida humana em sociedade. Eles contribuem para a construção da identidade coletiva, pois expressam os valores, as crenças e as aspirações de um grupo. Além disso, podem regular as relações sociais, pois estabelecem normas, regras e papéis que orientam o comportamento dos indivíduos. Por fim, eles legitimam o poder, pois conferem autoridade, prestígio e reconhecimento aos que o detêm. Portanto, a análise da questão simbólica é essencial para entender como os seres humanos se relacionam entre si e como as estruturas sociais, como o Estado, se formam e se mantêm. Esse campo de estudo continua a ser crucial, especialmente em um contexto de constantes mudanças e complexidades nas sociedades contemporâneas.

Nas diferentes obras de Ernst Cassirer (1992; 1995; 2001; 2003; 2004; 2005; 2011), consegue-se entender que a linguagem é um elemento fundamental na experiência humana, pois ela revela a profunda interconexão entre três aspetos: o pensamento, a identidade e a realidade simbólica. A linguagem não se limita a ser um meio de comunicação, mas também um veículo poderoso para a construção de significado, a busca de identidade e a compreensão do mundo que rodeia o ser humano. Dessa forma, a linguagem é uma expressão da cultura e da subjetividade humana.

Neste sentido, conclui-se que a linguagem é um fenómeno social que possibilita a constituição de grupos linguísticos e a expressão da cultura. Ela habilita-nos a transmitir significados, vivências e identidades, ao fomentar um sentimento de pertença e entendimento recíproco. Nesta perspetiva, pode-se reafirmar que a linguagem é um recurso valioso que viabiliza ao ser humano investigar o mundo, construir suas identidades e apreender a complexidade da experiência humana. Ela pode influenciar a perceção humana da realidade e a habilidade de interagir com ela e, assim, torna-se um fator primordial na procura de sentidos na vida humana.

A linguagem é um instrumento essencial para que o ser humano possa produzir sentido e autoconhecimento. Por meio da nomeação e da comunicação das suas experiências, o indivíduo confere significados ao mundo e procura a sua identidade. Contudo, é necessário admitir que as palavras não são suficientes para representar totalmente a realidade e que a compreensão universal requer o respeito à diversidade linguística.

A comunicação é um fenómeno complexo e dinâmico, que envolve não apenas o indivíduo, mas também os outros e a sociedade. Ela possui dois aspetos fundamentais: o de conteúdo, que se refere à informação transmitida, e o de relação, que se refere à forma como os interlocutores se relacionam.

Por isso que para Schwanitz (2008, p. 513), é preciso conhecer as leis que regem esses aspetos, pois eles podem gerar conflitos, mal-entendidos, paradoxos e impasses, mas também podem solucioná-los ou perpetuá-los, dependendo de como se informa sobre a comunicação.

Dessa forma, é necessário ter uma habilidade cultural de lidar com as regras da comunicação com distanciamento e descontração, para evitar ser vítima dela e usá-la a seu favor. Assim, conclui-se que a comunicação é multifacetada e dramática, e requer um conhecimento profundo dos seus mecanismos.

Pode-se observar que a humanidade beneficia da diversidade linguística e cultural, que representa um património imaterial de saberes e expressões. Contudo, a história regista inúmeros casos em que a linguagem serviu como instrumento de poder, subjugação e exclusão. A hegemonia de uma língua e cultura dominante muitas vezes marginalizou e silenciou grupos e perspetivas diversas, ao reforçar estereótipos e preconceitos que ainda se manifestam na atualidade.

A linguagem, segundo Ernst Cassirer (1944), é uma forma simbólica que expressa a cultura e o pensamento humano, quando se compreende o ser humano como um animal racional e simbólico. Essa perspetiva também é compartilhada por Charles Taylor (1998; 2005b; 2009), que explora as conexões entre a linguagem, a identidade pessoal e o multiculturalismo.

A linguagem, segundo Taylor (2016) e Cassirer (1977), não é somente um instrumento de comunicação, mas uma força potente que configura o pensamento dos seres humanos, sua identidade pessoal e a maneira como eles observam o mundo ao seu redor. A linguagem é dinâmica, pois assemelha-se a um organismo vivo que se pode transformar ao longo do tempo, sob a influência das interações sociais e culturais. Dessa forma, a linguagem é a chave para entender a própria natureza simbólica e humana e que favorece a capacidade singular de interpretar a realidade de múltiplas formas.

No pensamento de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, a linguagem desempenha um papel fundamental na formação das identidades culturais e pessoais dos seres humanos. A linguagem não se limita a ser um meio de comunicação, mas também constitui uma modalidade de mediação que possibilita aos seres humanos ultrapassarem a experiência imediata, representarem o mundo e intervirem sobre essa representação. Através da linguagem, os seres humanos criam as realidades simbólicas que expressam diferentes dimensões da vida social, política, económica e cultural.

Em suma, Schwanitz (2008, p. 514) defende que a cultura é um fator determinante na forma como cada pessoa percebe e interpreta a realidade social. Essa ideia implica que a realidade não é algo fixo e objetivo, mas sim uma construção que varia de acordo com o contexto, a origem, a idade, a classe e a cultura de cada indivíduo.

Nesse sentido, ser uma pessoa culta significa reconhecer e respeitar as diferentes visões de mundo que existem, sem julgar ou impor a sua própria como a única válida. Além disso, significa ter em conta que do ponto de vista de outra cultura, aquilo que nos parece óbvio e natural pode ser visto como estranho e implausível. Portanto, a cultura é um elemento fundamental para compreender e dialogar com a diversidade humana.

Assim, a linguagem é um elemento central na formação da identidade pessoal, pois permite ao ser humano descrever quem é e manifestar a sua singularidade. Além disso, a linguagem possibilita a criação de novos significados, seja na forma de mitos compartilhados, religiões, arte ou até mesmo a construção de realidades virtuais.

Essa capacidade de criar e interpretar símbolos permite ao ser humano explorar as profundezas do seu subconsciente e se conectar a uma infinidade de possibilidades na interpretação da realidade. Assim, pode-se concluir que é por meio da linguagem que os seres humanos se expressam, se comunicam e se compreendem.

A linguagem é o principal instrumento que o ser humano utiliza para se relacionar com os outros e com a cultura que compartilha. Como afirma Schwanitz (2008, p. 514), não basta expressar-se corporalmente, mas é preciso dominar as regras e as variedades da linguagem para se comunicar efetivamente e, se possível, encantar os interlocutores.

A linguagem cria um mundo de significados que ultrapassa a realidade imediata e possibilita ao ser humano interpretar e transformar o seu meio. Além disso, os gestos e os olhares que parecem prescindir das palavras são, na verdade, derivados da linguagem e apenas podem ser compreendidos por quem a conhece. Desse modo, a linguagem é essencial para a construção da identidade e da cultura humana.

A linguagem é um instrumento de poder e de inclusão social, pois permite que as pessoas se comuniquem de forma adequada aos diferentes contextos e públicos. Quem domina a linguagem tem mais oportunidades de participar ativamente da sociedade e de aceder às oportunidades que ela oferece.

Uma forma de contribuir para o desenvolvimento humano e social é usar a linguagem de maneira ética, criativa e crítica. A linguagem é um instrumento de comunicação, expressão e interação que reflete a diversidade linguística e cultural da humanidade. Cada pessoa tem a responsabilidade de valorizar essa diversidade e promover o respeito mútuo entre os falantes de diferentes línguas e culturas.

A diversidade cultural e linguística é um elemento essencial para a construção das identidades, pois possibilita que os diversos grupos e comunidades manifestem suas formas de ver o mundo, seus valores e suas tradições. Porém, essa diversidade também pode ser um espaço de conflitos e desigualdades, que são atravessadas pelas relações de poder e dominação.

Portanto, a linguagem é um dos pilares fundamentais da existência individual e coletiva dos seres humanos. Ela permite ao ser humano criar, comunicar e refletir sobre a sua realidade, mas também os conecta uns aos outros numa rede complexa de significados e símbolos. Essa rede é influenciada pela identidade pessoal e pelo multiculturalismo, que são aspetos que moldam a experiência humana neste mundo diversificado e em constante evolução.

Assim, a linguagem é uma ferramenta essencial para compreender a si próprio e aos outros, para conviver pacificamente e para construir um mundo mais inclusivo e enriquecedor. Além disso, a linguagem é um veículo para a interação social, onde diferentes significados podem ser negociados e onde as identidades socioculturais podem emergir.

Em contrapartida, a falta de domínio sobre "o que há de dizer" gera exclusão e limitação, pois impede a interação com as diferentes esferas sociais. Essa afirmação de Schwanitz (2008, p. 514) evidencia a importância de se desenvolver as habilidades linguísticas, tanto na modalidade oral quanto na escrita, para que se possa expressar com clareza, coerência e coesão as ideias, os sentimentos e as opiniões. Além disso, a linguagem também é um meio de construção do conhecimento, pois possibilita o diálogo entre os diferentes saberes e culturas. Portanto, dominar a linguagem é uma condição essencial para o exercício da cidadania e para a inserção no mundo do trabalho.

Neste sentido, as sociedades humanas enfrentam diversos desafios num mundo cada vez mais complexo e diverso. Entre esses desafios, estão as questões de como lidar com as diferenças de valores morais, de como construir identidades pessoais e coletivas que respeitem a pluralidade, e de como expressar novas formas de ver e compreender a realidade. Nesse contexto, a linguagem torna-se um instrumento fundamental para promover o diálogo sobre o que é bom e para buscar um entendimento comum, mesmo que isso implique uma negociação permanente.

Neste sentido, para Taylor (1998; 2009), a liberdade moral não se resume à ausência de coerção externa, mas implica também a possibilidade de fazer escolhas morais que expressem um compromisso com o bem moral. Isso significa que a liberdade moral requer a integração de diferentes desejos e inclinações em decisões que sejam moralmente coerentes.

Contudo, Taylor (2000; 2005b; 2010) desenvolveu uma análise profunda das consequências do reconhecimento na esfera pública e na política, ao defender que a diversidade de visões sobre o bem deve ser respeitada para criar uma política de igual dignidade que possa favorecer o diálogo e a convivência de diferentes comunidades num espaço público compartilhado.

A partir das contribuições de Taylor, Cassirer e Mbembe, pode-se entender que a linguagem não é somente um instrumento externo de comunicação, mas também um recurso de diálogo interno, uma expressão da consciência que revela as influências que os seres humanos podem sofrer ao longo de suas trajetórias. A linguagem auxilia o ser humano a compreender quem ele é e como pode se inserir na sociedade e no mundo. O ser humano, enquanto *"self"*,

distingue-se pela sua capacidade de refletir sobre a sua própria existência e compartilhar essa reflexão com os demais.

Neste sentido, a identidade pessoal é construída a partir das interações sociais e culturais que cada pessoa vivencia ao longo de sua trajetória. A linguagem é um elemento essencial para estabelecer vínculos e trocas comunicativas entre os sujeitos sociais, e também para expressar e reconhecer as suas singularidades. Através do diálogo, os seres humanos são influenciados e influenciam os outros, e assim definem e redefinem as suas conceções, valores e objetivos. Portanto, as relações dialógicas são fundamentais para a formação da identidade pessoal.

A identidade social é um conceito dinâmico e aberto, que reflete a diversidade de experiências, valores e interesses das pessoas. Nesse contexto, é fundamental reconhecer e valorizar as diferenças culturais e individuais, bem como garantir o direito de cada pessoa de definir sua própria identidade. Segundo Charles Taylor (1998; 2009), a busca pelo reconhecimento implica respeitar a autonomia e a singularidade de cada sujeito, sem impor padrões ou estereótipos que limitem sua expressão.

A relação entre a linguagem e o multiculturalismo interessa a Charles Taylor (1998), defende que a tradução é uma ferramenta essencial para a compreensão mútua entre diferentes culturas e línguas. No entanto, ele não aprofunda a sua análise sobre a tradução, ao limitar-se a defender uma posição de respeito pelas outras culturas e direitos especiais para elas, sem considerar como se podem interligar os hábitos e costumes diferentes. Ao fazer isso, ele cria uma separação radical entre as pessoas dentro da sociedade, como se cada grupo vivesse numa bolha isolada, o que dificulta a manutenção de uma harmonia social.

É de suma importância reconhecer a tradução como uma ponte vital entre diferentes línguas e culturas, ao promover a compreensão mútua e a valorização da diversidade. Além disso, o diálogo e a aceitação do diferente são essenciais para a construção de uma sociedade verdadeiramente inclusiva, na qual todas as vozes sejam ouvidas e respeitadas.

A coexistência pacífica e a promoção da diversidade cultural são fundamentais para o diálogo intercultural. No entanto, isso não significa aceitar tudo que possa violar a dignidade da pessoa humana. Os valores culturais podem variar, mas devem respeitar os direitos humanos, que são universais e inalienáveis. Caso contrário, a prática cultural pode gerar novos desafios e conflitos para a convivência social.

Por esse motivo Taylor (1998; 2009) afirma que o reconhecimento é um fator essencial para a construção da identidade pessoal e coletiva. No entanto, nem todos as pessoas e grupos recebem o reconhecimento de forma justa, correta ou igualitária, o que pode gerar distorções e consequências negativas para aqueles que sofrem com o reconhecimento inadequado. Portanto, é preciso analisar e refletir sobre as formas de reconhecimento na sociedade e seus impactos na identidade.

As sociedades multiculturais são aquelas que abrigam diferentes grupos culturais, que possuem as suas próprias identidades, valores e tradições. Esses grupos podem se sentir excluídos ou discriminados pela cultura dominante, que nem sempre reconhece e valoriza a sua diversidade. Por isso, as minorias culturais reivindicam o seu direito ao reconhecimento, que significa o respeito e a aceitação das suas diferenças pela sociedade.

Neste sentido, a política de reconhecimento é uma forma de atender a essas demandas, ao promover a igualdade e a justiça entre as culturas. A diversidade cultural é um recurso valioso para a sociedade, pois amplia as possibilidades de aprendizagem, criatividade e diálogo. No entanto, ela também implica desafios, como a construção da identidade pessoal em meio à pluralidade e a promoção do respeito mútuo entre as diferentes culturas.

As ideias de Taylor (1998) sobre o reconhecimento da diversidade cultural como um valor fundamental para a democracia têm sido alvo de diversas críticas e desafios. Uma delas é a de que a sua ênfase no multiculturalismo pode favorecer a formação de grupos isolados e em conflito, em detrimento da coesão nacional e da identidade comum. Outra é a de que a sua abordagem pode não respeitar verdadeiramente a pluralidade cultural, mas sim impor uma visão ocidental e liberal de cultura sobre as outras, ao ignorar as suas especificidades e demandas. Essas críticas colocam em questão a validade e a aplicabilidade das ideias de Taylor para lidar com os dilemas da diversidade cultural na sociedade contemporânea.

O multiculturalismo é um tema que suscita debates complexos e multifacetados sobre como as sociedades devem lidar com a diversidade cultural. Nesse sentido, vale a pena considerar as contribuições de diferentes pensadores que abordam essa questão sob diversas perspetivas, tais como Charles Taylor (1998), Michael Warlzer (1998), Jürgen Habermas (1998), Kwame Anthony Appiah (1998), Susan Wolf (1998) e Achille Mbembe (2005; 2014; 2017). Cada um destes pensadores propõem formas distintas de conciliarem o reconhecimento das identidades culturais com os valores liberais de justiça, igualdade e liberdade pessoal.

O multiculturalismo e o reconhecimento das identidades culturais são temas relevantes para as sociedades contemporâneas, que enfrentam o desafio de conciliar a diversidade cultural com os princípios liberais fundamentais. As diferentes abordagens teóricas e práticas sobre esse assunto apresentam vantagens e limitações, e exigem uma reflexão cuidadosa sobre os critérios e as condições para uma convivência inclusiva, justa e respeitosa entre culturas. O caminho a seguir envolve a defesa dos direitos individuais, a promoção do entendimento mútuo entre culturas e a construção de sociedades abertas à diversidade.

Para João Maria André (2005), o multiculturalismo também apresenta desafios, como o risco de gerar divisões e conflitos entre diferentes grupos culturais. Por isso, é importante buscar um equilíbrio entre o reconhecimento das identidades culturais e a defesa de valores universais, como os direitos humanos.

Neste sentido, Marcien Towa (2011) defende o multiculturalismo como uma forma de reconhecer e valorizar as diferenças culturais, sem deixar de buscar pontos de convergência e cooperação entre os povos. Para isso, ele propõe um diálogo intercultural que fomente a diversidade e a solidariedade, ao respeitar as especificidades de cada grupo e que promova o entendimento mútuo.

Schwanitz (2008, p. 514) demonstra que a cultura deve ser vista como uma forma de comunicação que enriquece as relações humanas. A cultura não deve ser imposta como uma norma opressora, uma tarefa desagradável, uma forma de concorrência ou uma auto-adulação arrogante. A cultura também não deve ser separada da vida quotidiana e reduzida a temas específicos. Ao contrário, a cultura é o estilo da comunicação que torna o entendimento entre as pessoas um prazer. A cultura é a expressão da pessoa como um ser integral, que integra espírito, corpo e civilização e que se reconhece nos outros.

Portanto, uma forma de compreender e valorizar a diversidade cultural é a interculturalidade, que propõe uma abordagem dialógica, interativa e tradutora entre as diferentes culturas. A interculturalidade busca promover o respeito mútuo e a cooperação entre os grupos culturais, ao reconhecer as suas especificidades e potencialidades, mas também ao defender os direitos humanos e as liberdades individuais de todos os cidadãos, independentemente de sua origem ou identidade cultural.

Com as ideias de Taylor (1998), compreende-se que a política de reconhecimento é essencial para garantir a liberdade individual e o desenvolvimento de identidades autênticas numa sociedade pluralista. Nesse sentido, argumento que as sociedades modernas não devem

impor uma visão única de valores, crenças e estilos de vida aos seus membros, mas sim respeitar a diversidade e a singularidade de cada um. Além disso, devem assegurar condições e recursos para que todos possam realizar os seus projetos de vida de forma equitativa e participativa.

A noção de autenticidade é relevante para valorizar a ideia de que cada indivíduo possui uma singularidade que deve ser desenvolvida e manifestada ao longo da sua trajetória. Essa singularidade refere-se à combinação de características, valores, interesses e potencialidades que distinguem cada pessoa das demais e que podem ser expressas de diversas formas na sociedade.

Por esse motivo, existe a necessidade em reconhecer de forma justa as diferentes identidades que compõem uma sociedade, que pode ser uma tarefa complexa e delicada, que envolve questões políticas, culturais e éticas. Taylor (1998) argumenta que o liberalismo, enquanto sistema político que preza pela autonomia individual e pelos direitos humanos, não precisa entrar em conflito com a valorização de identidades culturais ou religiosas marcantes, desde que se preserve a pluralidade de visões e que se assegurem condições materiais e institucionais para o pleno exercício dos direitos fundamentais.

O liberalismo apresenta limitações, pois os seus valores não são universais nem neutros, mas expressam uma visão de mundo particular que pode entrar em conflito com outras perspetivas culturais. Nesse sentido, Taylor (1998; 2009) propõe a ética do reconhecimento como uma forma de lidar com algumas dessas divergências, ao incentivar a valorização das identidades pessoais e coletivas, bem como a busca por uma sociedade mais justa e inclusiva.

Contudo, o reconhecimento mútuo é uma condição essencial para a dignidade humana e para a construção de uma sociedade mais igualitária e diversificada. No entanto, nem sempre esse reconhecimento é feito de forma adequada, o que pode gerar situações de opressão e discriminação. Um exemplo histórico disso são as imagens negativas que foram construídas sobre os negros e ameríndios, que sofreram séculos de exploração e violência. Portanto, é necessário refletir sobre a política de reconhecimento como uma forma de valorizar as diferenças e promover a justiça social.

A diversidade linguística é uma riqueza cultural que deve ser valorizada e protegida, pois reflete a pluralidade de identidades e saberes dos povos. No entanto, no contexto da globalização, muitas línguas estão em risco de desaparecerem ou de serem marginalizadas por línguas hegemónicas. Essa situação afeta negativamente a preservação das culturas e dos direitos linguísticos das comunidades. Por isso, é necessário que políticas públicas sejam implementadas

para promover a educação bilingue e multilingue, ao reconhecimento e fortalecimento das línguas minoritárias e indígenas como património imaterial da humanidade.

Neste sentido para que se promova uma sociedade muito mais justa e inclusiva, é essencial que se reconheça e se valorize a diversidade linguística e cultural, ao respeitar as diferentes perspetivas e tradições. A educação desempenha um papel fundamental nesse processo, ao fomentar a reflexão crítica, a consciência histórica e a valorização das identidades pessoais e coletivas. Além disso, a arte também pode ser uma forma poderosa de expressar e reafirmar as identidades, ao denunciar as injustiças e contribuir para a construção de narrativas mais autênticas e de emancipação.

A defesa das liberdades individuais e a proteção contra a discriminação são elementos essenciais na formação da identidade narrativa, que é a forma como cada pessoa conta a sua própria história e se reconhece como sujeito. É preciso assegurar que todos possam buscar e construir a sua identidade de acordo com os seus valores, interesses e aspirações, ao respeitar os direitos e deveres dos demais, pois isso contribui para uma sociedade mais justa e inclusiva.

Compreendo também com base no pensamento de Schwanitz (2008, p. 513), o desenvolvimento da individualidade se dá no tempo, como um romance da vida. Portanto, para me compreender melhor, preciso ter uma ideia dos aspetos das histórias, biografias e programas evolutivos que se representam na literatura e no cinema, ou mesmo no palco, sob formas típicas de transformações e metamorfoses, de ritos de iniciação, de terapias, de crises, de choques, de traumas. Se eu não souber identificar esses aspetos, posso ficar à mercê deles se os viver na minha jornada.

A função do Estado na promoção de valores e na construção da identidade coletiva foi discutida, ao admitir que as sociedades podem ser formadas por diversas culturas e identidades. O desafio consiste em encontrar um equilíbrio entre a preservação das identidades individuais e a promoção de valores comuns que possam integrar essas sociedades.

A identidade pessoal é um processo contínuo, que se constrói através das interações sociais, da linguagem e das influências culturais. Nesse processo, busca-se a autenticidade e o reconhecimento, ao mesmo tempo em que se adapta a um mundo diverso e em constante mudança. As teorias de Cassirer, Taylor e as perspetivas de outros pensadores que analisei nessa tese, oferecem um quadro abrangente para entender e enfrentar o desafio da identidade pessoal nas sociedades contemporâneas.

Mas, Achille Mbembe (2001b; 2014; 2017), oferece uma análise profunda e crítica das complexidades envolvidas na construção das identidades pessoais ao longo da história da humanidade. Nos seus textos, observou-se a evolução da linguagem, a disseminação do racismo, a exploração colonial e a transformação da humanidade numa nova categoria de objetos e dados digitais. Essas questões exigiram uma reflexão sobre como elas moldaram a compreensão do ser humano no mundo contemporâneo.

Neste sentido, pode-se afirmar que a linguagem é um instrumento essencial para a compreensão do mundo e a expressão da subjetividade humana. Desde os filósofos gregos até aos pensadores modernos, a linguagem sempre ocupou um papel central na reflexão sobre a natureza e a cultura. Porém, a história também mostra como a linguagem pode ser usada para justificar a violência e a opressão de grupos humanos diferentes, como ocorreu nas grandes navegações marítimas dos séculos XV e XVI.

Notou-se que os colonizadores ao entrarem em contato com os povos africanos e ameríndios, criaram discursos que negavam a humanidade e a diversidade desses povos, ao impor-lhes uma visão etnocêntrica e racista. Esses discursos legitimaram a colonização e a assimilação forçada de culturas, que geraram consequências devastadoras até os dias de hoje.

No entanto, segundo Achille Mbembe (2014), é preciso pensar a razão negra de uma maneira diferente, que reconheça o ser humano negro como um sujeito pleno, que merece respeito e dignidade, mesmo que tenha diferenças culturais. Nesse sentido, Mbembe propõe uma valorização da identidade africana e negra, que não se baseie na imitação do Ocidente, mas na afirmação do próprio *eu*. Assim, ele incentiva as pessoas a se olharem no espelho e construírem a sua própria história e cultura.

Um espelho que deve ser usado também é a linguagem, por fazer parte da humanidade, pela forma que os seres refletem as suas histórias, valores e aspirações. A linguagem deve ser usada como uma força para construir pontes entre culturas e criar um mundo onde a diversidade seja celebrada, a dignidade humana seja preservada e a compreensão mútua seja promovida. Apenas assim, se pode aspirar a uma sociedade muito mais pacífica, onde os direitos humanos sejam assegurados para todos os povos.

Para Mbembe (2014), a escravidão e a colonização foram processos históricos que afetaram profundamente a identidade e a dignidade dos povos africanos, que sofreram séculos de opressão e exploração. A história de África não pode ser reduzida a uma narrativa simplista,

mas deve ser analisada de forma crítica e contextualizada, ao buscar compreender o passado e projetar um futuro de esperança para o continente.

Ao longo da história da humanidade, as diversas culturas entraram em contato e interagiram de diferentes formas em todo o mundo. Muitas vezes, essas interações foram motivadas por interesses económicos, como as explorações em busca de riquezas naturais e mercados. No entanto, essas explorações também trouxeram consequências negativas, como a exploração, o tráfico e a violência contra os povos africanos, que foram submetidos ao comércio triangular, um sistema que beneficiava apenas o colonizador, enquanto usava a mão de obra-barata dos africanos. Esse processo resultou na separação de milhões de pessoas de suas famílias e culturas de origem, mas algumas delas conseguiram resistir e preservar as suas identidades culturais apesar de todas as dificuldades.

O pensamento neoliberal, ao defender a liberdade de mercado e a redução do papel do Estado, contribuiu para a intensificação da exploração de territórios e pessoas. Nesse contexto, Mbembe (2014; 2017) analisou como a humanidade foi submetida a uma lógica que serve apenas para satisfazer os interesses obscuros, ao gerar a indiferença em relação ao sofrimento alheio e a desqualificação por meio do discurso.

O termo *"negro"* tem uma história de uso pejorativo e discriminatório, pois serviu para justificar a exploração e a escravidão de pessoas de pele escura, ao reduzi-las a objetos sem direitos. Porém, Mbembe (2017) propõe uma nova perspetiva sobre o *"devir-negro do mundo"*, que não se refere a uma questão racial, mas a uma condição global de submissão dos seres humanos aos interesses económicos e ao controlo Estatal.

Afirmo ainda que, a identidade pessoal é o resultado de um processo dinâmico e contínuo de experiências e interações ao longo da vida. A história da colonização e da escravidão mostram como esses processos podem ser afetados por fatores externos, que impõem ou reprimem determinadas formas de expressão cultural.

Assim, os povos colonizados tiveram de se adaptar a novos contextos, muitas vezes ao renunciar aos aspetos de suas identidades originais, enquanto os escravos tentaram preservar o que podiam de suas tradições e valores. A construção de uma imagem negativa do outro, baseada em estereótipos e preconceitos, pode prejudicar a formação da identidade pessoal, como aconteceu com os povos indígenas nas Américas, na Oceânia, na Ásia e na África.

Uma das teses centrais que foi desenvolvida neste trabalho, inspirada nos pensadores Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, é a de que a linguagem é uma dimensão essencial da condição humana, que permite a construção de narrativas identitárias e a manifestação da diversidade cultural. A linguagem não se reduz a uma função comunicativa, mas envolve também uma capacidade simbólica e expressiva, que revela as diferentes formas de interpretar e vivenciar o mundo.

Contudo, para Frantz Fanon (1968; 1980; 2008), um dos principais pensadores da descolonização, demonstra que as relações entre diferentes grupos étnicos e culturais podem gerar distintas conceções de humanidade. Os colonizadores, por exemplo, tendiam a reconhecer apenas os seus pares como seres humanos, enquanto os africanos e os ameríndios eram frequentemente reduzidos à condição de "selvagens" sem história ou civilização. Essa visão eurocêntrica e racista impôs aos povos africanos e seus descendentes uma luta constante pela afirmação das suas identidades e civilizações próprias.

A partir dos estudos de Achille Mbembe (2013; 2014; 2017; 2019), ressalta-se a relevância de uma África descolonizada que não se contenta em reproduzir as estruturas legadas pelo colonialismo, mas que procura formas criativas de organização política, económica e cultural. Defende-se a necessidade de um diálogo entre a África e outras regiões do mundo baseado na igualdade e na solidariedade, sem ceder à lógica da dominação ou imitação.

Deve-se ter em conta que as narrativas africanas expressam a complexidade e a riqueza de um continente marcado por séculos de colonização, opressão, resistência e lutas pela descolonização. Nesse processo histórico, as sociedades do continente africano foram moldadas por diversas influências culturais, políticas e étnicas, que desafiam qualquer tentativa de simplificação ou redução a um único padrão. Assim, a África revela-se como um espaço de múltiplas identidades e histórias, que buscam continuamente afirmar a sua liberdade e singularidade.

A consciência histórica e o reconhecimento das experiências passadas são elementos fundamentais para a formação das identidades africanas. A colonização e a violência colonial geraram traumas profundos nas sociedades africanas, que afetaram não apenas as suas dimensões políticas e económicas, mas também as suas subjetividades e as suas expressões culturais.

Alguns pensadores africanos, como Achille Mbembe (2014; 2017), Severino Elias Ngoenha (2014), Valenti-Yves Mudimbe (2013), Kwame Anthony Appiah (1998), Maurice

Muhata Makumba (2014), têm analisado esses traumas e propuseram formas de superá-los, ao defender uma revolução que seja não apenas política, mas também cultural e psicológica.

Neste sentido, Severino Elias Ngoenha (2014), ressalta a importância de reconhecer e valorizar as contribuições do pensamento africano para a filosofia, como uma forma de exercer a liberdade. Demonstrou que mesmo após as independências políticas, o colonialismo ainda se manifesta nas sociedades africanas, através de um processo de aculturação que desvaloriza e marginaliza as culturas locais. Diante disso, Ngoenha propõe a necessidade de um diálogo respeitoso entre diferentes culturas, que possibilite a reconciliação e o enriquecimento mútuo.

Maurice Muhatia Makumba (2014), considera que o humanismo africano se fundamenta no profundo senso de família e na consciência de identidade africana. Esses elementos são essenciais para que os africanos possam obter reconhecimento e louvor dentro de sua cultura. Makumba também defende a necessidade de um resgate das raízes e dos grupos de pertencimento, como condição para construir um futuro mais próspero e harmonioso.

Entendo que é necessário rever as coisas que foram aprendidas ao longo dos tempos, em vez de romper abruptamente com a realidade e buscar por ideais que não se encontram nem se realizam plenamente no passado. Acredito que o presente deve ser construído de forma consciente e que se busca a unidade de todos para que o continente africano seja um reflexo de mudanças e não apenas de infortúnios.

A África é um continente que busca o seu lugar no mundo, ao reafirmar as suas diversas identidades e as suas contribuições para a história e a cultura da humanidade. Essas identidades podem ser construídas a partir da narrativa, que é uma forma dinâmica e não estática de expressar as diversas experiências dos povos africanos. A narrativa também pode revelar uma identidade híbrida, que resulta das interações entre os colonizadores e os ancestrais, entre as diferentes realidades vividas pelos africanos.

Nesse sentido, a África enfrenta desafios complexos para se libertar das amarras do passado colonial e construir um futuro de prosperidade. Entre esses desafios, estão a manutenção da sua diversidade cultural, a reconciliação entre grupos étnicos, a superação das desigualdades económicas e a busca por uma voz forte no cenário global. A cultura africana é vista como híbrida, adaptável e viva, que se expressa em várias formas de arte, política e sociedade.

Contudo, a identidade africana é uma construção complexa que se forma por meio de narrativas simbólicas, interações culturais e históricas, e desafios contemporâneos. Ela não é

estática, mas sim dinâmica, plural e baseada em valores humanistas que valorizam a diversidade, a solidariedade, a autenticidade, a governação ética, a consciência histórica e o diálogo global. A busca por uma identidade africana autêntica e a construção de sociedades mais justas e igualitárias são desafios contínuos que exigem a criatividade, a cooperação e engajamento de todos os africanos e africanas.

Para Mbembe (2005; 2014), a diversidade entre os povos africanos impede a construção de uma identidade única que os represente. Nesse contexto, propõe o conceito de *afropolitanismo*, que se refere à descoberta e à interação entre os africanos no continente e na diáspora, por meio das expressões artísticas, linguísticas e culturais. O *afropolitanismo* reconhece as diferentes formas de ser africano, sem reduzi-las a um monólito homogéneo, mas em que se valorize as identidades e culturas plurais que coexistem no continente africano, em diálogo com outras influências ocidentais e asiáticas.

O conceito de afropolitanismo, proposto por Mbembe (2005) e Selasi (2013), ressalta as habilidades das pessoas de ascendência africana de se integrar e enriquecer diversas culturas, sem perder as suas raízes e expressões africanas. Essa perspetiva reflete a complexidade da realidade africana, que é multifacetada e dinâmica, fruto das várias interações históricas e culturais. Por isso, o afropolitanismo é a expressão da experiência africana na Era da Globalização, que se caracteriza pela mobilidade, diversidade e criatividade dos sujeitos africanos na construção de suas identidades, bem como pela postura crítica em relação às heranças do colonialismo e do eurocentrismo.

Pode-se ainda acrescentar que o afropolitanismo é um conceito que se refere à forma como as pessoas de origem africana se relacionam com o mundo, a partir de uma perspetiva cosmopolita e transcultural. Essa forma de identidade é simbólica, pois depende das narrativas que as pessoas constroem sobre si mesmas, baseadas nas suas experiências, influências e valores. A identidade narrativa simbólica não é fixa nem imutável, mas sim um processo dinâmico e criativo de autoconhecimento e autoaperfeiçoamento. Nesse processo, a linguagem tem um papel essencial, pois pode ser usada tanto para afirmar quanto para negar as identidades, ao criar relações de poder ou de opressão.

A identidade não é algo fixo e imutável, mas sim um processo fluido e criativo, que se constrói a partir de diversos fatores em interação, especialmente as experiências transculturais que os indivíduos e a sociedade vivenciam. É o que defende Marita Rainsbourough (2016), ao destacar o caráter dinâmico e aberto da identidade, que se renova e se transforma constantemente,

de acordo com as influências culturais que recebe e que produz. Nesse sentido, a transculturalidade tem um papel fundamental na configuração das identidades, tanto no nível individual quanto no coletivo.

A identidade narrativa é um discurso que se constrói a partir da interação entre o indivíduo, o coletivo e outros grupos sociais, como sugere Jorge Larrain (2003). Ela fundamenta-se em significados comuns e na linguagem, que permitem ao sujeito se reconhecer e se diferenciar dos demais.

Nesse sentido, a narrativa simbólica é um recurso essencial para a formação da identidade pessoal, pois não apenas preserva a memória, mas também reafirma a dignidade e favorece o diálogo intercultural. Através da narrativa simbólica, o indivíduo pode expressar sua visão de mundo, seus valores e suas experiências, bem como se relacionar com outras culturas e perspetivas.

A narrativa simbólica é um elemento fundamental na construção da identidade africana, que por sua vez, ela também influencia as identidades de todos os povos. Isso deve-se ao facto de que os seres humanos são seres complexos, moldados pelas suas histórias, culturas e interações que mantém com o mundo à sua volta.

Portanto, o ser humano ao explorar as suas próprias identidades, é fundamental que se reconheça a diversidade e a riqueza das narrativas humanas, que continuam a se desdobrar no meio das complexidades da vida moderna. Além disso, é fundamental entender as dinâmicas complexas que influenciam as interações entre diferentes culturas, especialmente num contexto de globalização e diversidade cultural.

A partir da perspetiva de Achille Mbembe (2014; 2017), pode-se compreender como a democracia, a violência e os mitos ancestrais se articulam nas sociedades modernas, que são frutos de uma matriz histórica complexa e diversa. Nessa matriz, a identidade narrativa, a linguagem e as realidades simbólicas assumem um papel fundamental na configuração da identidade pessoal e coletiva dos sujeitos. A história da humanidade é marcada por processos de transformação e evolução constantes, nos quais a linguagem e os símbolos são elementos inerentes na construção do sentido da existência humana.

Pode-se concluir que o grau de intervenção do Estado na vida dos cidadãos depende do tipo de regime político que vigora em cada país. A conceção de uma sociedade civilizada e superior, que se contrapõe a povos inferiores que vivem no estado de natureza, foi determinante

para a formação das sociedades modernas. Nesse contexto, a violência foi um instrumento essencial para impor essa nova ordem social, que implicou na desestruturação das identidades pré-existentes.

Mbembe (2014; 2021) oferece uma análise profunda e abrangente das relações coloniais e pós-coloniais, ao enfatizar as múltiplas formas de violência que as caracterizam. Além da violência física, mostra como a violência simbólica opera na construção de identidades, discursos e representações. Nesse sentido, ele revela como o poder, a hegemonia e a brutalidade se tornaram elementos centrais da narrativa humana, ao conduzir a processos de exploração e desumanização do outro.

Por isso Mbembe (2018) propõe a reflexão sobre a necropolítica, que é um conceito que se contrapõe à biopolítica, que é a forma de poder que busca *"fazer viver"* os sujeitos. A necropolítica, por sua vez, baseia-se em "fazer morrer" aqueles que são considerados descartáveis ou indesejáveis. Nesse sentido, o racismo é um elemento-chave da necropolítica, pois cria uma divisão entre os grupos que têm direito à vida e os que estão condenados à morte.

Essa lógica da necropolítica está na origem de atrocidades como o Holocausto e o genocídio em Ruanda entre outros, que evidenciam a exclusão e a exploração do "outro" em nome de projetos de dominação. Assim, a necropolítica gera crueldades que alimentam a indiferença diante do sofrimento humano.

O processo histórico de colonização e a exploração das culturas consideradas diferentes podem ser entendidos como manifestações de um fenómeno que consistiu na categorização do "outro" como um inimigo a ser dominado, escravizado e até mesmo eliminado. Essa construção do "outro" como selvagem, desprovido de direitos humanos, fundamentou-se em conceitos de superioridade racial e na desumanização de grupos inteiros de pessoas.

Portanto, para Severino Elias Ngoenha (2014) a visão eurocêntrica que considera o continente africano como atrasado e inferior foi um processo de estigmatização por meio da linguagem. Esse estigma, que persiste até hoje, dificulta os esforços dos povos originários para afirmarem as suas identidades e mostrarem as suas potencialidades, sem depender apenas das intervenções externas.

A colonização deixou um legado de desigualdades e explorações que ainda se reflete na realidade de muitas nações que buscam a independência real e o desenvolvimento autêntico.

Assim, se evidencia a necessidade de superar os preconceitos e as imposições que impedem o reconhecimento da diversidade e da riqueza cultural da África.

A conceção de civilização que tem origem nas tradições de Atenas, Jerusalém e Roma, e que depois se expandiu pela Europa e, mais tarde, pelos Estados Unidos, é uma conceção eurocêntrica. Essa perspetiva eurocêntrica muitas vezes resultou na exclusão e na estigmatização de culturas que não se adequavam aos padrões ocidentais, como a cultura islâmica, por exemplo.

Por isso, a construção da identidade do inimigo baseada na superioridade da razão foi um mecanismo que legitimou guerras e atrocidades em nome da civilização, pois perpetuou a desumanização do *"outro"* e a negação de seus direitos. O Direito, que deveria ser um instrumento de justiça, serviu muitas vezes para estabelecer uma divisão entre conquistadores e servos, onde somente os primeiros eram reconhecidos como verdadeiramente humanos.

Desse modo, a história colonial mostrou as consequências trágicas de se acreditar que a força e a dominação são motivos suficientes para desconsiderar a humanidade e a racionalidade dos "outros", ao estabelecer divisões profundas e irreconciliáveis entre diferentes grupos humanos. Essa mentalidade resultou em genocídios e atrocidades, como o Holocausto durante a Segunda Guerra Mundial, que marcaram negativamente a história da humanidade.

A colonização foi um processo que devastou as culturas e os povos considerados inferiores pelos colonizadores. Muitos deles foram escravizados ou perderam suas heranças culturais, o que gerou uma crise de identidade. Diante dessa situação, surgiram movimentos que buscavam resgatar e valorizar a identidade negra, como a negritude e o pan-africanismo. Esses movimentos foram uma forma de resistir à história de inferiorização e exploração dos povos negros.

O conceito de negritude, para Alpha I. Sow (1980), ressalta a importância do movimento cultural e político que transformou a identidade dos povos negros num instrumento de libertação e renovação. A negritude contrapôs-se ao eurocentrismo e ao racismo, ao defender o direito à diversidade e ao relativismo cultural. Apesar de alguns intelectuais africanos colocarem em dúvida a sua atualidade, a sua contribuição para as lutas anticoloniais e emancipatórias é indiscutível.

A desconstrução das narrativas coloniais e o reconhecimento das identidades negras e africanas como plurais e complexas são ações fundamentais para combater o racismo estrutural e garantir a justiça social. No entanto, isso implica desafiar os estereótipos e preconceitos,

valorizar as raízes culturais e históricas e fomentar o diálogo intercultural. Esses processos são necessários para construir uma sociedade mais diversa, inclusiva e democrática.

A luta pelo reconhecimento e pela liberdade das pessoas negras não se resume a uma requisição por visibilidade, mas também a uma resistência contra a imagem falsa e opressora que o racismo e o colonialismo impuseram. Para isso, é preciso valorizar a diferença como uma expressão da alteridade, ao reconhecer o outro como um ser singular e incomparável, em vez de essencializar as identidades.

Para Achille Mbembe (2019), o continente africano enfrenta diversos desafios no período pós-colonial, tais como a ausência de regimes democráticos efetivos, a persistência de profundas desigualdades sociais e económicas, a ocorrência de conflitos armados, a exploração de recursos naturais por potências externas e a disseminação da corrupção.

Diante desse cenário, é urgente a construção de democracias autênticas, que atendam às demandas e aos anseios dos povos africanos, bem como a articulação de redes de solidariedade internacional para enfrentar os problemas globais que afetam o continente.

Para Mbembe (2014; 2017), a reparação e a justiça são elementos fundamentais para construir uma política do ser humano que valorize as diferenças. A liberdade humana depende da possibilidade de se auto-inventar e de desenvolver o potencial de cada indivíduo, ao respeitar as suas identidades e projetos de vida.

Mbembe (2014) oferece uma perspetiva crítica sobre as narrativas de diferença que sustentam as desigualdades e as violências no mundo contemporâneo. Para ele, não basta defender a igualdade de direitos entre os seres humanos; é preciso também reconhecer as semelhanças que nos unem e valorizar as diversidades que nos enriquecem.

Nesse sentido, Mbembe propõe a desconstrução das categorias raciais que servem de base para as práticas discriminatórias e a promoção de um diálogo intercultural que possibilite a compreensão mútua e a coexistência pacífica.

As narrativas são recursos fundamentais para a preservação e a difusão das identidades culturais, especialmente para os grupos que sofreram ou sofrem opressão e marginalização históricas. Por meio das narrativas, esses grupos podem expressar suas vivências, valores, saberes e resistências, além de afirmar sua existência e dignidade diante de uma sociedade desigual e excludente.

Deste modo, pode-se continuar a afirmar que uma forma de entender a identidade é como uma expressão da singularidade e da diferença de cada pessoa, grupo ou comunidade. A identidade é construída ao longo da vida, através das interações sociais, culturais e históricas que moldam a forma como nos vemos e nos relacionamos com os outros.

Nesse sentido, a identidade é também uma forma de luta contra as opressões, as discriminações e as violências que tentam silenciar, invisibilizar ou negar a existência de quem se é. Assim, afirmar a identidade é um ato de resistência, de reconhecimento e de valorização da dignidade humana. É um movimento que lembra da importância de celebrar a diversidade e de trabalhar coletivamente para construir um mundo mais plural, democrático e sustentável, onde todas as pessoas possam ser ouvidas e respeitadas.

A diversidade cultural e linguística é um dos grandes valores das sociedades modernas, mas também um desafio para a sua coesão e unidade. Para enfrentar esse desafio, é essencial promover o respeito pelas identidades narrativas únicas de cada comunidade, que expressam a sua visão de mundo e a sua história. Ao mesmo tempo, é preciso preservar as línguas e as identidades culturais que constituem a riqueza da humanidade como um todo. Essa é uma responsabilidade compartilhada que beneficia a todos e contribui para a construção de sociedades mais inclusivas, justas e harmoniosas.

As sociedades modernas enfrentam diversos desafios sociais, como o desemprego, o racismo e a discriminação de género, que comprometem a qualidade de vida e a coesão social das populações. Para enfrentar esses problemas, são necessárias políticas públicas eficazes, baseadas em evidências científicas e participação social, que promovam a inclusão, a diversidade e a justiça.

Diante do exposto, uma forma de compreender o mundo em que o ser humano vive é através da linguagem, das histórias e dos significados que se atribuem às coisas. Cada pessoa, grupo ou comunidade tem uma forma própria de se comunicar, de se identificar e de interpretar a realidade. Essa diversidade linguística e cultural é um tesouro que enriquece a humanidade e que deve ser respeitada e protegida.

Mas, contudo, não se trata de defender um conceito estático de património, mas de reconhecer a dinâmica e a criatividade dos povos na produção de sentidos e na transformação do mundo. A liberdade é um valor essencial nessa perspetiva, pois permite que cada um possa se expressar e se reconhecer sem a submissão a valores impostos por outros. A liberdade também implica em responsabilidade e diálogo, pois requer o respeito mútuo e a busca pela paz.

As obras de Ernst Cassirer (1944; 2001), Charles Taylor (1998; 2005) e Achille Mbembe (2005; 2014) oferecem contribuições valiosas para o debate sobre as questões de identidade, poder e desumanização na história. Existe uma necessidade de se fazer uma reflexão crítica sobre como as diferenças culturais são construídas e negociadas, e como elas podem ser fontes de conflito ou de diálogo.

Por isso, deve existir um tipo de alerta para os perigos das narrativas de superioridade que justificam a exploração e a violência contra os outros, ao negar ao outro a sua humanidade. Reconhecer a humanidade em todos os seres humanos, independentemente das suas diferenças culturais, é um imperativo ético e político para construir um mundo melhor. Nesse sentido, a busca por uma compreensão mais profunda da diversidade cultural e da humanidade compartilhada é uma tarefa urgente e necessária.

Por fim, segundo Achille Mbembe (2017; 2021), a técnica é a capacidade humana de transformar o mundo, enquanto a tecnologia é o conjunto de instrumentos que materializam essa capacidade. No entanto, esses instrumentos podem ser usados para fins diversos, que nem sempre são benéficos para a humanidade.

Nesse sentido, Mbembe alertou para os riscos de uma tecnologia que promove a violência e a dominação, seja por meio de armas, vigilância ou controle. Diante disso, propõe-se que se questione o papel da tecnologia na sociedade contemporânea e se considere as suas implicações éticas, ao buscar formas de usá-la para o bem comum.

A crise global de sentido que vivemos atualmente exige uma visão mais ampla sobre a vida e o destino da biosfera, que valorize a circulação da vida e dos vivos. Nesse sentido, aponta-se para o continente africano como um terreno fértil para essa perspetiva, pois possui uma riqueza em energia vital e um papel fundamental na história da humanidade. No entanto, é preciso que as possibilidades oferecidas pela África sejam eticamente aproveitadas, sem que isso implique na destruição da sua identidade e do seu território.

Portanto, a partir do estudo desses pensadores, Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe, podemos perceber que a identidade, a cultura, a tecnologia e o poder são conceitos dinâmicos e inter-relacionados, que se transformam ao longo da história e que influenciam e são influenciados pelas condições sociais, políticas, económicas e ambientais de cada época. Nesse sentido, é fundamental reconhecer a diversidade e a pluralidade como valores positivos e não como fontes de conflito ou de exclusão.

Para isso, é preciso desenvolver uma atitude dialógica, crítica e reflexiva, que nos permita questionar os preconceitos, os estereótipos e as violências que marcam as relações entre os diferentes grupos humanos. Somente assim, poderá ser construída uma sociedade mais democrática, participativa e solidária, que respeite os direitos humanos e que valorize as contribuições de cada cultura para o enriquecimento da humanidade.

Nesta tese, apresento um novo modelo de linguagem para a construção da identidade narrativa, que se denomina de identidade narrativa simbólica. Esse modelo baseia-se na ideia de que os símbolos são elementos fundamentais para a expressão e a compreensão das experiências humanas, e que a narrativa é uma forma privilegiada de organizar e comunicar esses símbolos. Assim, se demonstra como a identidade narrativa simbólica pode contribuir para o desenvolvimento pessoal e social dos indivíduos, bem como para o avanço do conhecimento científico na área da linguagem. Com isso, admito ter atingido os objetivos da tese, que consistiam em apresentar e fundamentar teoricamente o nosso modelo, bem como em aplicá-lo a casos concretos de análise narrativa.

Conclui-se que a identidade narrativa simbólica é um conceito que se refere à forma como nos construímos e nos expressamos por meio de histórias e símbolos. Essa identidade não é estática nem definitiva, mas sim um processo contínuo e criativo de descoberta e transformação de si mesmo. Nesse processo, a linguagem é um instrumento fundamental, pois pode servir tanto para reforçar quanto para questionar as identidades, ao estabelecer relações de autoridade ou de resistência.

Ao longo da tese, foram abordados diversos problemas, como o direito anti-discriminatório e as lutas pelos direitos humanos que ainda não se concretizaram plenamente, apesar dos esforços empreendidos em diferentes áreas do conhecimento humano. No entanto, algumas ideologias e religiões impedem a implementação efetiva desses direitos. Espera-se que, em futuras investigações, possamos aprofundar cada um desses temas, analisar as causas desses problemas e propor soluções concretas.

Por tudo isso, a linguagem é um elemento essencial para a formação da identidade, pois permite a comunicação interna e externa com os outros e consigo mesmo, possibilitando novas descobertas de si. Além disso, as diferentes realidades simbólicas existentes podem servir como formas de manifestação de revoluções e lutas pelo reconhecimento, desde que respeitem a dignidade da pessoa humana. Nesse sentido, é importante que todos os seres humanos sejam

vistos como semelhantes e que os direitos fundamentais presentes em cada Constituição dos diferentes países sejam realmente aplicados na prática.

O trabalho de investigação continuará em andamento e novas propostas são bem-vindas para que as teorias apresentadas aqui possam contribuir para o desenvolvimento de políticas públicas adequadas a diferentes contextos sociais em todos os continentes, tendo o desenvolvimento humano como uma prioridade.

# BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- **LIVROS E ARTIGOS DE ERNST CASSIRER**

CASSIRER, Ernst, 1944, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, United States.

CASSIRER, Ernst, 1946, *Language and Myth*, Dover Publications INC, New York.

CASSIRER, Ernst, 1954, *The Question of Jean-Jacques Rousseau,* Columbia University Press, Nova York.

CASSIRER, Ernst, 1967, «El Lenguaje y la Construccion del Mundo de los Objetos», *Psicologia del Lenguaje*, DELACROIX, H; CASSIRER, E; GOLDSTEIN; K; BUHLER, K; PONGS, Editorial Paidós, Buenos Aires.

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

CASSIRER, Ernst, 1976, *Linguagem, Mito e Religião*, Res Limitada, Porto.

CASSIRER, Ernst, 1977, *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura* humana, Mestre Jou, São Paulo.

CASSIRER, Ernst, 1979, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935*-1945, VERENE, Donald Phillip (ed.), pp. 64-91, Yale University Press, New Haven.

CASSIRER, Ernst, 1992, *Linguagem e Mito*, Perspectiva, São Paulo.

CASSIRER, Ernst, 1995, *Ensaio sobre o Homem*, Colecção Filosofia e Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa.

CASSIRER, Ernst, 2001, *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem,* Marins Fontes, São Paulo.

CASSIRER, Ernst, 2003, *O Mito do Estado*, Conex, São Paulo.

CASSIRER, Ernst, 2004, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Segunda Parte: O pensamento mítico*, Martins Fontes, São Paulo.

CASSIRER, Ernst, 2011, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, Martins Fontes, São Paulo.

- **LIVROS E ARTIGOS DE CHARLES TAYLOR**

TAYLOR, Charles, 1975, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, EUA.

TAYLOR, Charles, 1985a, *Human agency and language: Philosophical papers I*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, Charles, 1985d, *Philosophical Papers 1 e 2*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, Charles, 1985b, *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, Charles, 1985c, *What is human agency?* In Philosophical Papers (pp. 15-44). Cambridge: Cambridge University Press, in https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483.002 (08.05.2022)

TAYLOR, Charles, 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

TAYLOR, Charles, 1989, *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

TAYLOR, Charles, 1991, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & Londres.

TAYLOR, Charles, 1994, *The Politics of Recognition. In: Edited e Int. de Amy Gutmann (1994). Multiculturalism: Examinig the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

TAYLOR, Charles, 1997, *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*, Edições Loyola, São Paulo.

TAYLOR, Charles, 1998, *Multiculturalismo*, Instituto Piaget, Lisboa.

TAYLOR, Charles, 1999, *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, Charles, 2000, *Argumentos Filosóficos*, Edições Loyola, São Paulo.

TAYLOR, Charles, 2002, «Gadamer on the Human Sciences», *The Cambridge Companion to Gadamer*, DOSTAL, Robert J. (ed.), Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles, 2005a, *As fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*, Loyola, São Paulo.

TAYLOR, Charles, 2005b. *Hegel e a Sociedade Moderna*, Edições Loyola, São Paulo.

TAYLOR, Charles, 2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge e Londres.

TAYLOR, Charles, 2009, *A Ética da Autenticidade*, Edições 70, Lisboa.

TAYLOR, Charles, 2010, *Imaginários Sociais Modernos*, Edições Texto & Grafia Lisboa.

TAYLOR, Charles, 2011, «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights» *Dilemmas and Connections*: *Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press.

TAYLOR, Charles, 2012, *A Era Secular*, Instituto Piaget, Lisboa.

TAYLOR, Charles, 2016, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

- **LIVROS E ARTIGOS DE ACHILLE MBEMBE**

MBEMBE, Achille, 2014, *Crítica da Razão Negra*, Antígona.

MBEMBE, Achille, 2017, *Políticas da Inimizade*, Antígona.

MBEMBE, Achille, 2018, *Necropolítica*, N-1 edições.

MBEMBE, Achille, 1988, *Afriques Indociles: Christianisme, Pouvoir et Etat en Société Postcoloniale*, Editions Karthala, Paris.

MBEMBE, Achille, 2001a, «As Formas Africanas de Auto-inscrição», *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 23, n. 1, pp. 171-209, in https://doi.org/10.1590/S0101-546X2001000100007 (03.02.2023)

MBEMBE, Achille, 2001b, *On the Postcolony*, University of California Press.

MBEMBE, Achille, 2001c, «African Modes of Self-Writing». *Identity, Culture and Politics*, vol. 2, n. 1, in http://calternatives.org/resource/pdf/African%20Modes%20of%20Self-Writing.pdf (03.02.2023)

MBEMBE, Achille, 2005, «Afropolitanisme», *Africultures*, in https://africultures.com/afropolitanisme-4248/?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=530 (03.02.2023)

MBEMBE, Achille, 2008, «Al Borde del Mundo: Fronteras, Territorialidad y Soberanía en África», *Estudios Postcoloniales: Ensayos Fundamentales*, pp. 167-196, MEZZADRA, Sandro, Traficantes de Sueños, Madrid.

MBEMBE, Achille, 2013, *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, Edições Pedago e Edições Mulemba, Luanda.

MBEMBE, Achille, 2015a, Afropolitanismo. *Áskesis*, vol. 4, n. 2, pp. 68-71, in https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74 (03.02.2023)

MBEMBE, Achille, 2015b, *Critique de la Raison Nègre*, La Découverte.

MBEMBE, Achille, 2019, *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, Editora Vozes, Petrópolis.

MBEMBE, Achille, 2021, *Brutalismo*, Antígona, Lisboa.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADESINA, Jimi, 2008, «Archie Mafeje and the Pursuit of Endogeny: Against Alterity and Extroversion», *Africa Development*, vol. 33, n. 4, pp. 133-152, Council for the Development of Social Science Research in Africa, in https://www.researchgate.net/publication/272338718_Archie_Mafeje_and_the_Pursuit_of_Endogeny_Against_Alterity_and_Extroversion (12.07.2023)

ALMEIDA, Sílvio Luiz de, 2018, *O que é Racismo Estrutural?*, Letramento, Belo Horizonte.

AMSELLE, Jean-Loup, 2008, *L´Occident Décroché: Enquête sur les Postcolonialismes*, Editions Stock, Paris.

ANDRADE, Alysson Assunção, 2013, *A Política De Reconhecimento Em Charles Taylor*, Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado, in https://docplayer.com.br/6209979-A-politica-de-reconhecimento-em-charles-taylor.html (10.04.2022).

ANDRADE, Mário Pinto de, 2000, «Poetas Negros de Expressão Portuguesa». In *Negritude Africana de Língua Portuguesa: Textos de Apoio (1947-1963)*, Laranjeira, Pires (Org.), Angelus Novus Editora, Coimbra, pp. 56-63.

ANDRÉ, João Maria, 2005, *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens: Em tempos de Globalização*, Ariadne Editora, Coimbra.

APEL, Karl-Otto, 1994, *Selected Essays Volume One: Towards a Transcendental Semiotics*, Humanities Press, New Jersey.

APPIAH, Kwame Anthony, 1997, *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da Cultura*, Contraponto Editora, Rio de Janeiro.

APPIAH, Kwame Anthony, 1998, «Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução Social». In *Multiculturalismo*, TAYLOR, Charles, Instituto Piaget, Lisboa.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro, 2003, *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*, Campinas, Tese de Doutoramento, in http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000302117 (2023.08.18).

ARCHER, Luís, 1992, «Questões Éticas e Sociais da Análise do Genoma Humano», *Ética em Saúde e Investigação. Acta Médica Portuguesa*, vol. 5, pp. 139-145, in https://www.actamedicaportuguesa.com/revista/index.php/amp/article/download/3213/2552/4144 (23.12.2023)

ARENDT, Hannah, 2007, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro.

ARISTÓTELES, 1997, *Tratado da Política*, Europa-América, Sintra.

ARISTÓTELES, 2002, *Metafísica*, Edições Loyola, São Paulo.

ARISTÓTELES, 2009, *Física I-II*, Editora UNICAMP, Campinas.

ARISTÓTELES, 2010, *Sobre a Alma*. Volume III, Tomo I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.

ARMENDANE, Geraldo das Dôres de, 2010, «Do Self de Representação à Consciência Incorporada: Uma proposta Hermenêutica Contemporânea». *Revista Kínesis*, vol. 2, n. 03, pp. 103-118, in https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4339 (07.04.2022).

ARTHUR, John A., 2010, *African Diaspora Identities. Negotiating Culture in Transnational Migration*, Lexington Books, Lanham.

ARTHUR, John A.; TAKOUGANG, Joseph & OWUSU, Thomas (eds.), 2012, *Africans in Global Migration. Searching for Promised Lands*, Lexington Books, Lanham.

BALDWIN, James (1967). Da Próxima Vez o Fogo: O Racismo nos EUA. Rio de Janeiro: BUB-Biblioteca Universal Popular.

BARBAS, Stela Marcos de Almeida Neves, 1998, *Direito ao Património Genético*, Almedina, Coimbra.

BARBAS, Stela Marcos de Almeida Neves, 2007, *Direito do Genoma Humano*, Almedina, Coimbra.

BARBOSA, Muryatan Santana, 2018, «A Perspectiva Africana na História Geral da África (Unesco)», *Tempo, Niterói*, vol. 24, n.º 3, pp. 400-421, in https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2018v240301 (05.09.2023)

BARCELOS, Paulo, 2011, «Que Deveres Perante (todos) os Outros?» *Ética, Crise e Sociedade* pp. 301-312 RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa Vila Nova de Famalicão.

BARROS, José D´Assunção, 2005, «Igualdade, Desigualdade e Diferença: Em Torno de Três Noções», *Análise Social*, vol. 40, n.º 175, pp. 345-366, in http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218709941G9oFF7ya2Ux18EW0.pdf (23.12.2023)

BARROS, José D´Assunção, 2018, «Igualdade e Diferença: Uma Discussão Conceitual Mediada pelo Contraponto das Desigualdades» *Revista Brasileira de Educação*, vol. 23, in https://doi.org/10.1590/S1413-24782018230093 (23.12.2023)

BARTH, Wilmar Luiz, 2005, «Engenharia Genética e Bioética», *Rev. Trim. Porto Alegre*, vol. 35, n.º 149, pp. 361-391, in https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1694/1227

BAYEFSKY, Anne F., 1990, «The Principle of Equality or Non-Discrimination in International Law», *Human Rights Law Journal*, vol. 11, n. º 1-2, pp. 1-34. (23.12.2023)

BAYER, Thora LLin, 2001, *Cassirer´s Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*, Yale University Press, New Haven.

BENEDICTO, Rubén, 2005, *Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad*, Universitat de Valencia, Espanha, in http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UV/AVAILABLE/TDX-0701105-132255/benedicto.pdf (2022.03.03).

BERLIN, Isaiah, 2005, *Rousseau e os outros cinco inimigos da liberdade.* Organização e notas de Henry Hardy, Gradiva, Lisboa.

BERNARDO, Luís Manuel A. V., 2003, «Contrastes Dialécticos na Actualidade: Multiculturalismo e Interculturalidade», *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, pp. 53-73, REIMÃO, Cassiano (org.) & PIMENTAL, Manuel Cândido (coord.), Universidade Católica Editora, Lisboa, in https://www.academia.edu/32912975/Contrastes_dial%C3%A9cticos_na_actualidade_multiculturalismo_e_interculturalidade (22.12.2023)

BERNARDO, Luís Manuel A. V., 2011, «A Discussão entre Política e Educação: à volta de Eric Weill e de Jurgen Habermas», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 267-300, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa Vila Nova de Famalicão.

BETHENCOURT, Francisco, 2018, *Racismos: das cruzadas ao século XX*, Círculo de Leitores, Lisboa.

BHABHA, Homi, 1998, *O Local da Cultura*, Editora da UFMG, Belo Horizonte.

BIAYA, Tshikala K., 1995, «Dérive Épistémologique et Écriture de L'histoire de L'Afrique Contemporaine», *Politique africaine*, L'Afrique et l'Allemagne, n.°60, pp. 110-116, in https://doi.org/10.3406/polaf.1995.5925 (05.06.2023)

BITTAR, Carlos Alberto, 2015, *Os Direitos da Personalidade*, Ed. Saraiva, São Paulo.

BLANCO, Alejandro, 2015, «Incubadoras de Redes Diáspora de los Saberes», *Diáspora. Hacia la Nueva Frontera. Uruguay: Observatorio Mical*, pp. 187- 216, MEYER, Jean-Baptiste

(coord.), in https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers15-11/010065907.pdf (20.06.2023)

BORGES, Anselmo, 2011, «Homem: Animal que Fala», *Diário de Notícias*, in https://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/anselmo-borges/homem-animal-que-fala-1815617.html (2020.07.18)

BRAH, Avtar, 2011, *Cartografías de la Diáspora: Identidades en Cuestión*, Traficantes de Sueños, Madrid.

CABECINHAS, Rosa, 2002, *Racismo e Etnicidade em Portugal: Uma Análise Psicossociológica da Homogeneização das Minorias*, Tese de Doutoramento, Instituto de Ciências Sociais, in https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/25/1/TESE_RC_FINAL.pdf (2022.12.14).

CABECINHAS, Rosa, 2008, «Racismo e Xenofobia: A Actualidade de uma velha Questão», *Comunicación e Cidadanía*, n. 2, pp. 1886-8975, in http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/9639 (2023.01.11).

CALAFATE, Pedro & GUTIÉRREZ, Ramón, 2014, *Escola Ibérica da Paz. A Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América*, Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria.

CALAFATE, Pedro & LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira, 2019, *As Origens do Direito Internacional dos Povos Indígenas: A Escola Ibérica da Paz e as Gentes do Novo Mundo*, Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, Brazil.

CALAFATE, Pedro (dir); TARRÍO, Ana Maria & VENTURA, Ricardo (coord.), 2015, «A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)», vol. I, *Sobre as Matérias da Guerra e Paz*, MOLINA, Luís de; SIMÕES, Pedro SÃO DOMINGOS, António de & PÉREZ, Fernando, Almedina, Coimbra.

CAMPOS, Diogo Leite, 2004, *NOS: Estudos sobre o Direito das Pessoas*, Almedina, Coimbra.

CARBONELL, Charles-Olivier, 1988, O Contributo da história da historiografia. *Certezas e Incertezas da História. Três Colóquios sobre História no Instituto Colegial* Europeu, GADOFFRE, Gilbert (Org.), Pensamento, Lisboa.

CARNAP, Rudolf (1935), *Philosophy and Logical Syntax*, AMS Press, New York.

CARNEIRO, Carlos David, 2015, *Justiça Política entre a Igualdade e a Diferença: Explorando a Política do Reconhecimento de Charles Taylor*, in http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/view/20301 (19. 04.2022).

CARVALHO, José Carlos de Paula, 1997, «Etnocentrismo: Inconsciente, Imaginário e Preconceito no Universo das Organizações Educativas», *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, vol. 1, n.1, pp. 181-186, in https://www.scielo.br/j/icse/a/K5bV8WP4bQm7sYrNHYQMW5r/?format=pdf&lang=pt (13. 12.2022).

CASTELLS, Manuel, 1999, *O Poder da Identidade*, Paz e Terra, São Paulo.

CASTLES, Stephen; HASS, Hein de & MILLER, Mark J., 2014, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Palgrave Macmillan Hampshire, New York.

CÉSAIRE, Aimé, 1978, *Discurso sobre o Colonialismo*, Livraria Sá da Costa, Lisboa.

CIRIZA, Alejandra, 2006, *A Propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjectividade*, São Paulo, in http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/05_ciriza.pdf (12.12.2021).

COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DO 50.º ANIVERSÁRIO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM E DÉCADA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO EM MATÉRIA DE DIREITOS HUMANOS (Editor); GABINETE DE DOCUMENTAÇÃO E DIREITO COMPARADO – PROCURADORIA-GERAL DA REPÚBLICA (ed.), 2007, *Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa. Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa. Conferência Europeia Contra o Racismo*, in https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/pdf/racismo.pdf (10.12.2023)

CONDORCET, 2009, *Réflexions sur L´esclavage des Noirs*, GF Flammarion, Paris.

CONNOLLY, Michael, 2011, *Discrimination Law*, Sweet & Maxwell, London.

CORREIA, Carlos João, 1999, *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*, Fundação Calouste Gulbenkian, Braga.

CORREIA, Carlos João, 2000, «Acção, Linguagem e Significação», *PRAXIS, Seminário Ibérico de Filosofia*, CORREIA, Carlos João & SILVA, Paula Oliveira (org.), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.

CORREIA, Carlos João, 2009, «Personal Identity and Eastern Thought», *FILOZOFIJA I DRUŠTVO 3/2009*, pp. 63-81, in https://doi.org/10.2298/FID0903063C (19.12.2023)

CORREIA, Carlos João, 2012, *Sentimento de Si e Identidade Pessoal*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.

CORREIA, Carlos João, 2013, «Arte e Representação», *Representação: Fonte Inesgotável de Polémica e Práxis. Transversalidade na Investigação em Artes Visuais, Filosofia, Dramaturgia e Direto*, pp. 31-41, QUARESMA, José (coord.), Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa, Lisboa.

CORREIA, Carlos João, 2015, «Gadamer, Leitor de Celan». *Paul Celan: Da Ética do Silêncio à Poética do Encontro*, pp. 165-178, BECKERT, Cristina; CANTINHO, Maria João; CORREIA, Carlos João & SOEIRO, Ricardo Gil (eds.), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.

CORREIA, Carlos João, 2017a, «Cinematographic Narrative and Personal Identity», *Thinking Reality and Time Through Film*, pp. 22-34, REEH, Christine & MARTINS, José Manuel (eds.), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.

CORREIA, Carlos João, 2017b, «O que é a Arte? Esboço de uma Resposta», *Conceitos Estéticos. II Encontro Ibérico de Estética*, pp. 29-43, LEÓN, María José; MOURA, Vítor (eds.), Húmus, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Minho.

CORREIA, Carlos João, 2019, «Personal Identity and Human Nature» DZIADKOWIEC, Jakub & LAMZA, Lukasz (eds.), *Science and Mind in Contemporary Process Thought*, pp. 140-149, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.

CORREIA, João Carlos, 2006, «Linguagem jornalística, Estranheza e Referência». *Pauta Geral, Revista do Departamento de Jornalismo da Universidade de Santa Catarina*, ano XIII, n. 8, Brasil, in https://www.labcom.ubi.pt/publicacoes/201105152217-jo__o_carlos_correia_linguagem_jornal__stica_estranheza_e_refer__ncia_revista_pauta_geral_2006.pdf (27.05.2023).

COSTA, Jurandir Freire, 2003, *Violência e Psicanálise*, Edições Graal, Rio de Janeiro.

COUTINHO, Carlos Nelson, 1996, «Crítica e Utopia em Rousseau», *Lua Nova*, n. 38, in https://doi.org/10.1590/S0102-64451996000200002 (14.12.2016).

CUCHE, Denys, 1999, *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, Editora da Universidade do Sagrado Coração, São Paulo.

CUNHA, Manuela Ivone Paredes Pereira da Cunha, 2000, «A Natureza da "raça"», *Minha: Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, Cadernos do Noroeste*, Série sociologia, sociedade e cultura, vol. 13, n. 2, pp. 191-203 in https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5245/3/A%20natureza%20da%20%27ra%c3%a7a%27.pdf (10.07.2023).

CURTIN, Philip D., 1969, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin, Press Madison.

DAMATTA, Roberto, 1997, *Carnavais, malandros e heróis:* para uma sociologia do dilema brasileiro, Rocco, Rio de Janeiro.

DARWIN, Charles, 2011, *A Origem das Espécies*, Mel Editores, Estarreja.

DAVIS, Angela, 2023, *Mulheres, Raça e Classe*, Orfeu Negro, Lisboa.

DESCARTES, René, 1977, *Discurso do Método*, Europa América, Mem Martins.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo, 2008, *O Pensamento Africano Sul-Saariano: Conexões e Paralelos com o Pensamento Latino-Americano e o Asiático (um esquema)*, CLACSO/EDUCAM, São Paulo.

DI MARE, Rocco A., 2002, *A Concepção da Teoria Evolutiva Desde os Gregos: Idéias, Controvérsias e Filosofias*, EDIPUCRS, Porto Alegre.

DIAGNE, Pathé, 1980, «Renascimento e Problemas Culturais em África», *Introdução à cultura africana*, SOW, Alpha I, BALOGUN, Ola, AGUESSY, Honorat & DIAGNE, Pathé, Edições 70, Lisboa.

DIJON, Xavier, 2014, «Comment Articuler L´Égalité avec L´Identité?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 70, n.º 4, pp. 721-741, Direito e Filosofia: Interseções / Law and Philosophy: Intersections, in https://www.jstor.org/stable/43151571 (23, 12, 2023)

DIOP, Cheikh Anta, 1954, *Nations Nègres et Culture*, Présence Africaine, Paris.

DIOP, Cheikh Anta, 1977, *Parenté Génétique de L´égyptien Pharaonique et des Langues Négro-Africaines*, IFAN-NEA, Dakar.

DIOP, Cheikh Anta, 1981, *Civilisation ou Barbarie*, Présence Africaine, Paris.

DIOP, Cheikh Anta, 1989, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*, Chicago Review Press, Chicago.

DU BOIS, William Edward Burghardt & HUGGINS, Nathan (ed.), 1987, *Writings: The Suppression of the African Slave-Trade / The Souls of Black Folk / Dusk of Dawn / Essays*, Library of America, New York City.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 1970a, *The Suppression of the African Slave Trade, 1638-1870*, Louisiana State University Press, Louisiana.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 1970b, *W.E.B. Du Bois Speaks, 1890-1919: Speeches and Addresses*, Pathfinder Press.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 1970c, *W.E.B. Du Bois Speaks, 1920-1963: Speeches and Addresses*, Pathfinder Press.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 1973, *The Correspondence of W.E.B. Du Bois*, Vol. I: Selections, 1877–1934, University of Massachusetts, Massachusetts.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 1979, *The World and Africa*, International Publishers, New York City.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 1996, *The Souls of Black Folk: Includes "The Talented Tenth" and "The Souls of White Folk"*, Penguin Random House, New York City.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 2005, *The Negro*, Black Classic Press, Baltimore, Maryland.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 2016, *Of the Passing of the First-Born*, Applewood Books, Carlisle, Massachusetts.

DU BOIS, William Edward Burghardt, 2017, *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Oxford, University Press EUA.

DUSSEL, Enrique, 1993, *1492: O Encobrimento do Outro: A Origem do Mito da Modernidade*, Vozes, Petrópolis.

ELLIS, Anthony, 2005, «Minority Rights and the Preservation of Languages», *Philosophy*, vol. 80, n. 312, pp. 199-217, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, in https://www.jstor.org/stable/4619643?seq=1&cid=pdfreference#references_tab_contents (10. 03.2022).

ERIKSON, Erik Homburger, 1959, *Identity and The Life Cycle*, International Universities Press, New York.

ERIKSON, Erik Homburger, 1969, *Identity, Youth and Crisis*, Norton Company, New York.

ERIKSON, Erik Homburger, 1975, *Childhood and Society*, Norton, New York.

EZE, Emmanuel Chukwudi, 1997a, *The color of Reason: The Ideia of "Race" in Kant's Anthopology, Postcolonial African Philosohy*, Blackwell Publishers, EUA/RU.

EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.), 1997b, *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Wiley-Blackwell, Cambridge, Mass.

EZE, Emmanuel Chukwudi, (ed.), 1998, *African Philosophy: An Anthology*, Blackwell Publishers, Massachusetts.

FANON, Frantz, 1968, *Os Condenados da Terra*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

FANON, Frantz, 1980, *Em Defesa da Revolução Africana*, Livraria Sá da Costa Editora, Portugal.

FANON, Frantz, 2008, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, EDUFBA, Salvador.

FARIAS, André Brayner de, 2019, «Racismo e Necropolítica: Variações para uma biopolítica Pós-Colonial», *Racismo em Variações: Contribuições para a Crítica Biopolítica*, FARIAS, A. B. & FANTINEL, F. S. (orgs.), EDUCS, Caxias do Sul.

FERNANDES, Sara & CALDAS, Alexandre Castro, 2013, «Neuropotenciação. Um Desafio à Ética e à Identidade Pessoal», *Ética. Teoria e Prática*, BECKERT, Cristina; PIRES, Manuel João; FERNANDES & Sara; ANTUNES, Teresa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.

FERNANDES, Sara, 2001, «Identidade, Outro e Corpo», *COMMUNIO, Revista Internacional Católica*, in https://www.academia.edu/36331896/Identidade_outro_e_corpo (16.12.2023)

FERNANDES, Sara, 2003, «A Identidade Pessoal – Reflexões em torno da Neurociência e da Religião», *Actas do Colóquio: A Mente, A Religião e a Ciência. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*, in https://www.academia.edu/36331875/A_Identidade_Pessoal_Reflex%C3%B5es_em_torno_da_Neuroci%C3%AAncia_e_da_Religi%C3%A3o (28.11.2023)

FERNANDES, Sara, 2008a, «Identidade Narrativa e Identidade Pessoal. Uma Abordagem da Filosofia de Paul Ricoeur», *Revista Philosophica*, vol. 33, pp. 75-94.

FERNANDES, Sara, 2008b, «Identidade Pessoal e Neuroética: O novo desafio da Filosofia. Cadernos de Saúde», vol. 1, n.º 2, pp. 185-189, in http://hdl.handle.net/10400.14/7345 (30.11.2023)

FERNANDES, Sara, 2022, *Neuropotenciação e Identidade Pessoal: Dilemas Neuroéticos*, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, in https://repositorio.ul.pt/handle/10451/55746 (27.07.2023).

FERNANDES, Vladimir, 2012, «Pensando a Ética na Perspectiva das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer». Conjectura: Filosofia e Educação 17 (3):107-129.

FERREIRA, Moisés David, 2010, «A questão das Origens da linguagem na obra linguagem e mito de Ernst Cassirer», **S**aberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação, v. 1, n. 1, in: https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/555/504 (21.02.2019).

FERRO, Nuno, 2011, «Crise, Confusão e o Modo de Pensar a Ética», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 233-256, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

FIGUEIREDO, Eurídice, 2005, *Conceitos de Literatura e Cultura*, Editora UFJF/EdUFF, Juiz de Fora.

FIGUEIREDO, Lídia, 2009, «A Ética da Autenticidade: Uma Narrativa Subtil», *A Ética da Autenticidade*, TAYLOR, Charles, Edições 70, Lisboa.

FILHO, Sylvio Fausto Gil; SILVA, Marcia Alves da, 2019, «Espacialidades de Conformação Simbólica». *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia*. pp. 76-104, FILHO, Sylvio Fausto Gil;

SILVA; Marcia Alves da; GARCIA, Rafael Rodrigues (Orgs.), Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFPR, Curitiba/PR.

FISTETTI, Francesco, 2009, *Théories du Multiculturalisme: Uns Parcours entre Philosophie et Sciences Sociales*, Éditions La Découverte, Paris.

FOUCAULT, Michel, 1999, *História da Sexualidade I: A Vontade do Poder*, Edições Graal, Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel, 2008, *Segurança, Território, População*: *Curso no Collège de France, 1977*-1978, Martins Fontes, São Paulo.

FOUCAULT, Michel, 2010, *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France, 1975- 1976*, Martins Fontes, São Paulo.

FRADA, Manuel Carneiro da, 2020, *O Conceito de Dignidade da Pessoa Humana – Um mapa de navegação para o Jurista*, Porto, Católica Law Review, vol. IV, n. 2, pp. 139-172, in https://doi.org/10.34632/catolicalawreview.2020.9323 (10.03.2022)

FREDMAN, Sandra, 2011, *Discrimination Law*, Oxford University Press, Oxford.

FREIRE, Paulo, 1978, *Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários a Prática Educativa*, Paz e Terra, São Paulo.

FREYRE, Gilberto, 2003, *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Global Editora, São Paulo.

FURTADO, Cláudio Alves, 2016, «O Continente Africano e a Produção Africana do Conhecimento», *RELEA. Revista Latino-Americana de Estudos Avançados*, vol. 1, n.º 1, pp. 118-137, in https://revistas.unila.edu.br/relea/article/view/540/472 (30.06.2023)

GADAMER, Hans-Georg, 1997, *Verdade e Método, Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Editora Vozes, Petrópolis.

GALVÃO, Pedro, 2008, *Do Ponto de vista do Universo. Um Estudo Sobre a Racionalidade da Ética Consequencialista*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Braga.

GIDDENS, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford.

GILROY, Paul, 1996, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London and New York, Verso.

GLISSANT, Edouard, 1995, *Introduction à Une Poétique du Divers*, Gallimard, Paris.

GOFFMAN, Erving, 1978, *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Zahar, Rio de Janeiro.

GOMES, Nilma Nilo, 2019, *Sem perder a raiz: corpo e cabelo símbolos da identidade negra*, Autêntica, Belo Horizonte.

GONÇALVES, Diogo Costa, 2008, *Pessoa e Direitos de Personalidade: Fundamentação Ontológica da Tutela*, Almedina, Coimbra.

GONÇALVES-NETO, José Umbelino & LIMA, Aluíso Ferreira, 2017, «Usos e Significados de "Self" e "identidade" em Mind, Self and Society», *Guillermo de Ockham,* vol.15, n. 1, pp. 43-50, in http://dx.doi.org/10.21500/22563202.3189 (07.04.2022).

GOODMAN, Nelson, 1984, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge.

GRÉGOIRE, Henri, 1991, *De la littérature des Nègres ou Recherches sur Leurs Facultés Intellectuelles, Leurs Qualités Morales et Leur Littérature*, Chez Maradan, Pari.

GYEKYE, Kwame, 1995, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Temple University Press.

HABERMAS, Jürgen, 1998, *Lutas pelo reconhecimento no Estado Democrático Constitucional*. In TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo*, Instituto Piaget, Lisboa.

HABERMAS, Jürgen, 1999, *Comentários à ética do discurso*, Instituto Piaget, Lisboa.

HALL, Stuart, 2003, *Da diáspora: Identidade e mediações culturais*, UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, Belo Horizonte/Brasília.

HALL, Stuart, 2015, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Lamparina, Rio de Janeiro.

HAMBURG, Carl H., 1956, *Symbol and Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague.

HANNA, Wallinger, 2019, «Lost in Transnation: Taiye Selasi's Ghana Must Go», *New Cosmopolitanisms, Race, and Ethnicity: Cultural Perspectives*, pp. 207-219, LUCZAK, Ewa

Barbara; POCHMARA, Anna; DAYA, Samir (eds.), 2019, De Gruyter Poland Ltd, in https://doi.org/10.1515/9783110626209-012 (16.12.2023)

HARARI, Yuval Noah, 2014, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, Signal Books, McClelland & Stewart, Canada.

HARARI, Yuval Noah, 2017, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Harper Collins Publishers, London and New York.

HARARI, Yuval Noah, 2018, *Lessons for the 21st Century*, Jonathan Cape, Londres.

HAREL, Simon, 1989, *Le Voleur de Parcours. Identité et Cosmopolitisme Dans la Littérature Québécoise Contemporaine*, Préambule, Montréal.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich (1992). *Fenomenologia do Espírito. Parte I*, Vozes, Petrópolis.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, 1987, *Leçons Sur La Philosophie de l`Histoire*, J. Vrin, Paris.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, 1991, *La Raison dans L`Histoire*, Christian Bourgois, Paris.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, 1999, *Filosofia da História*, Editora da UnB, Brasília.

HEIDEGGER, Martin, 1998, *Carta sobre o Humanismo*. 5ª ed. Guimarães Editores, Lisboa.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite, 2005, *A África na sala de Aula: Visita à História Contemporânea*, Selo Negro, São Paulo.

HOCHSTETTER, Kenneth, 2017, «How to Formulate the Problem of Personal Identity», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 174, n.º 8, pp. 2125-2136, in http://www.jstor.org/stable/45094188 (22.12.2023)

HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.), 2019, *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*, Bazar do Tempo, Rio de Janeiro.

HOLMES, Pablo, 2007, «A Modernidade como Dilema entre a Eticidade e a Moralidade: a Crítica de Charles Taylor à Teoria do Discurso», *Controvérsia*, vol. 3 n.º 2, pp. 42-52, in http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7046/3907 (23.06.2016)

HOMRICH, Adriana Chaves, 2008, *O Conceito de Superego na Teoria Freudiana*, Tese de doutoramento, São Paulo, in https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-13072009-102828/pt-br.php (07.04.2022).

HONNETH, Axel (2003a). *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, Editora 34, São Paulo

HONNETH, Axel (2003b). Reconhecimento. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, vol. 2, CANTO-SPERBER, Monique (org.), Unisinos, São Leopoldo.

HOUNTONDJI, Paulin J., 1983, *African philosophy: Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington.

HUDZIK, Jan P., 2009, «The Poetics of Narrating Modernity», *Charles Taylor´s Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*, GARBOWSKI, Christopher, HUDZIK, Jan P & KLOS, Jan, Cambridge Scholars Publishing.

HUME, David, 1969, *A Treatise of Human Nature. Ed. de Ernest C. Mossner*, Penguin Books, London, New York, Victoria, Toronto and Auckland.

IMBAMBA, José Manuel, 2010, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos. Um Projecto Filosófico para Angola do 3º Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Paulinas, Luanda.

ISSAC, Benjamin, 2004, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press.

ITZKOFF, Seymour W., 1971, *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*, Univ. of Notre Dame Press, London.

JEFFERSON, Thomas, 2014, *A Declaração de Independência dos EUA*, Zahar, Rio de Janeiro.

JEFFERSON, Thomas. (1776). «The Declaration of Independence». In https://www.constitutionfacts.com/content/declaration/files/Declaration_ReadTheDeclaration.pdf (20.04.2019).

JOHANSEN, Elizabeth & MONASTIRSKY, Leonel Brizolla, 2018, «As Formas Simbólicas de Ernst Cassirer e o conceito de Patrimônio Cultural: Um diálogo Possível com base no estudo da Casa do Divino (PR)», *Johansen*, vol. 14, n. 1, pp. 300-318, São Paulo, Unesp, in https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6489108.pdf (08.05.2023).

KAGAME, Alexis, 1976, *La Philosophie Bantu Comparée*, Présence Africaine, Paris.

KANT, Immanuel, 1988, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura. Que Queira Apresentar-se Como Ciência*, Edições 70, Lisboa.

KANT, Immanuel, 1993, *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, Papirus, São Paulo.

KANT, Immanuel, 2001, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

KROIS, John Michael, 1987, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London.

KWAME, Appiah, 1997, «Is the Post- in Postmodernism the Post in Postcolonial?», *Contemporary Postcolonial Theory, A Reader*, MONGIA, Padmini (ed.), Arnold and Oxford, London and New York.

LADMIRAL, Jean-René, 1979, *Tradução - Teoremas para a Tradução*, Publicações Europa-América, Lisboa.

LAGERSPETZ, Eerik, 1998, «On Language Rights, Ethical Theory and Moral Practice», *Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy*, vol. 1, n. 2, pp. 181-199, in https://www.jstor.org/stable/27504027 (02.04.2022).

LANDER, Edgardo, 2005, *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*, Perspectivas latino-americanas, Clacso.

LANGER, Susanne K., 2004, *Filosofia em Nova Chave*, São Paulo, Editora Perspectiva.

LARRAIN, Jorge, 2003, «El concepto de identidade», *FAMECOS*, n. 21, pp. 30-42, in https://www.academia.edu/50398355/El_concepto_de_identidad (20.09.2023).

LARSEN, Neil, 2000, «Imperialism, Colonialism, Postcolonialism», *A Companion to Postcolonial Studies*, SCHWARZ, Henry & RAY, Sangeeta (eds.), Blackwell Publishers, Oxford.

LATOUCHE, Serge, 1994, *A Ocidentalização do Mundo: Ensaio sobre a Significação, o Alcance e os Limites da Uniformização Planetária*, Vozes, Petrópolis.

LAW, Robin, 1991, *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*, Claredon Press, Oxford.

LAZARUS, Neil, 1999, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge.

LEITE, Ana Mafalda, 1998, *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*, Edições Colibri, Lisboa.

LOCKE, John, 1998, *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Books, Oxford.

LÓIA, Luís, 2009, «A Exigência do Reconhecimento, *A Ética da Autenticidade* TAYLOR, Charles, Edições 70, Lisboa.

LOPES, Maria da Conceição Videira, 2015, *A Cons-Ciência da Linguagem: Perspetivação da Gramática seguida de Reflexões sobre Gramática e Linguagem*. Évora: Tese de Doutoramento. In: https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/20822/1/A%20Cons-Ci%C3%AAncia%20da%20Linguagem.pdf (03.04.2020).

MACEDO, José Rivair, 2016, *O Pensamento Africano no Século XX*, Outras Expressões.

MACEDO, Lídia Suzana Rocha de & SILVEIRA, Amanda da Costa da, 2012, «Self: Um Conceito em Desenvolvimento», *Revista Paidéia*, vol. 22, n. 52, pp. 281-289, in https://doi.org/10.1590/S0103-863X2012000200014 (20.10.2023).

MACINTYRE, Alasdair, 2007, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

MAKUMBA, Maurice Muhata, 2014, *Introdução à Filosofia Africana*: *Passado e Presente*, Paulinas, Moçambique.

MARCELO, Gonçalo, 2011 «Do Diagnóstico à Acção: Crise, Crítica e Mudança», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 395-418, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

MARQUES, José Óscar de Almeida, 2008, «A Questão da Liberdade na Filosofia Política de Jean-Jacques Rousseau», *II Seminário Farias Brito*, Rio de Janeiro in http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Liberdade.pdf (12.11.2016)

MARTÍNEZ, Fernando Rey (org.), 2008, *Análise Comparativa da Legislação Antidiscriminação na Europa: Perspectivas para a sua Implementação em Espanha*, Universidade de Valladolid, Valladolid, in http://uvadoc.uva.es/handle/10324/34064 (13.12.2023)

MARTÍNEZ, Fernando Rey, (org.), 2021a, *Direito Antidiscriminatório*, AAFDL, EDITORA, Lisboa.

MARTÍNEZ, Fernando Rey, 2014, *Racismo Líquido*, FSG Informe Anual 2014, Madrid, in https://www.gitanos.org/informeanual/2014/igualdad/racismo-liquido.html (05.12.2023)

MARTÍNEZ, Fernando Rey, 2017, «Igualdade y Prohibición de Discriminación: De 1978 a 2018. UNED», Revista *de Derecho Político*, n.º 100, pp 125-171, in https://doi.org/10.5944/rdp.100.2017.20685 (12.12.2023)

MARTÍNEZ, Fernando Rey, 2020, «Pandemia y Sistema Educativo», *Los Efectos Horizontales de la COVID sobre el sistema Constitucional. Zaragoza*, CAMPOS, Biglino P.; ALBA, Durán, F., Fundación Manuel Giménez Abad, in https://doi.org/10.47919/FMGA.OC20.0014 (13.12.2023)

MARTÍNEZ, Fernando Rey, 2021b, «El valor Constitucional de la Fraternité», *Revista Española de Derecho Constitucional*, pp. 123, 43-74, in https://doi.org/10.18042/cepc/redc.123.02 (10.12.2023)

MARTINO, Luís Mauro Sá, 2010, *Comunicação & Identidade: Quem você pensa que é?*, Paulus, São Paulo.

MARX, Karl, 2013, *O Capital – Livro I*, Boitempo.

MATOS, Manuel João Celestino de, 2008, *Rousseau e a Lógica da Democracia*, Edições Colibri, Lisboa.

MATOS, Manuel João, 2011, «Rawls versus Habermas: Dois Modelos de Justiça para a Sociedade atual», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 367-378, RENAUD, Miche &; MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

MATUMONA, Muanamosi, 2011, *Filosofia Africana na Linha do Tempo: Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de uma Ciência Moderna*, Esfera do Caos, Lisboa.

MEAD, Georg Herbert, 1992, *Mind, Self, & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago.

MIGNOLLO, Walter, 2003, *Histórias Locais/Projetos Globais – Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*, Editora UFMG, Belo Horizonte.

MIGUENS, Sofia, 2001, *Problemas de Identidade Pessoal*, Porto, in http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/article/view/429 (15.04.2022)

MOCKEL, Christian, 2011, «A arte e linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Ernst Cassirer», Revista Filosófica de Coimbra - nº 40, 2011, in https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/vol.20_n40/arte_e_linguagem_como_duas_formas_simbolicas_nas_obras (19.02.2019).

MONTEIRO, Igor Alexandre Pinheiro, 2014, «A Política de Reconhecimento de Charles Taylor», *Amazônia em Foco*, vol. 3, n. 5, p. 116, in http://revista.fcat.edu.br/index.php/path/article/viewFile/171/134 (21.04.2022)

MONTESQUIEU, Charles L., 2005, *Espírito das leis*, Martins Fontes, São Paulo.

MOORE, Carlos, 2007, *Racismo e Sociedade: Novas Bases Epistemológicas para a Compreensão do Racismo na História*, Mazza Edições, Belo Horizonte.

MOREIRA, Adilson José, 2016, «Miscigenando o Círculo do Poder: Ações Afirmativas, Diversidade Racial e Sociedade Democrática», *Revista da Faculdade de Direito – UFPR*, vol. 61, n.º 2, pp. 117 – 148.

MOREIRA, Adilson José, 2017a, «Pensando como um Negro: Ensaio de Hermenêutica Jurídica», *Revista de Direito Brasileira*, vol. 18, n.º 7, pp. 393 – 421.

MOREIRA, Adilson José, 2017b, *O que é Discriminação?*, Letramento: Casa do Direito: Justificando, Belo Horizonte.

MOREIRA, Adilson José, 2019, *Pensando como um Negro: Ensaio de Hermenêutica Jurídica*, Editora Contracorrente, São Paulo.

MOREIRA, Adriano, 2011, «O Poder Político e o Apelo à transcendência», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 81-90, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

MOTTA, Luiz Gonzag, 2013, *Análise crítica da narrativa*, Editora UnB, Brasília.

MUDIMBE, Valentin-Yves, 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington Indiana.

MUDIMBE, Valentin-Yves, 2013, *A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, Edições Pedago e Edições Mulemba, Luanda.

MUNANGA, Kabengele, 2016, «Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro», *Ilha - Revista de Antropologia*, vol. 18, n. 1, in https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n1p109 (30.01.2023)

NASCIMENTO, Elisa Larkin, 2003, *O Sortilégio de Cor: Identidade, Raça e Gênero no Brasil*, Selo Negro.

NASCIMENTO, José António Moraes do, 2013, *História e cultura indígena na sala de aula*. Revista Latino-Americana de História, vol. 2, n. 6, pp. 150-170, in https://doi.org/10.4013/rlah.v2i6.186 (20.09.2023)

NEGREIROS, Dalila Fernandes de, 2017, «Políticas Raciais: A Igualdade Possível. In Educação Das Relações Étnico-Raciais: Avaliação Da Formação de Docentes», *DGO-Digital original*, pp. 17–55, SciELO – Editora UFABC, in http://www.jstor.org/stable/10.7476/9788568576946.5 (23.12.2023)

NEPVEU, Pierre, 1999, *L'Écologie du réel. Mort et Naissance de la Littérature Québécoise Contemporaine*, Boréal, Montréal.

NETO, Agostinho, 2000, «Introdução a um Colóquio sobre Poesia Angolana», Negritude *Africana de Língua Portuguesa: Textos de Apoio (1947-1963)*, LARANJEIRA, Pires (org.), Angelus Novus Editora.

NEUMANN, Birgit, 2020, «The Worlds of Afropolitan World Literature: Modeling Intra-African Afropolitanism in Yvonne Adhiambo Owuor´s Dust», *Afropolitan Literature as World Literature*, HODAPP, J. (ed.), Bloomsbury Academic.

NEWMAN, Judie, 1995, *The Ballistic Bard: Postcolonial Fictions*, Arnold, London.

NGOENHA, Severino Elias & CASTIANO, José P., 2011, *Pensamento Engajado: Ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, Ed. Educar, Maputo.

NGOENHA, Severino Elias, 2014, *Das independências às Liberdades*, Paulinas, Moçambique.

NGUGI, Wa Thiog'o, 1986, *Writing Against Colonialism*, Vita Books, Wembley.

NOGUERA, Renato, 2018, «Dos Condenados da Terra à Necropolítica: Diálogos Filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe», *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, n.º 3, pp. 59-73, https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_noguera_-_dos_condenados_da_terra_%C3%A0_necropol%C3%ADtica._di%C3%A1logos_filos%C3%B3ficos_entre_frantz_fanon_e_achille_mbembe.pdf (20.09.2023)

NOUR, Soraya & FATH, Thorsten, 2006, «Entre Multitude e Mundo da vida. A crítica de Hardt e Negri a Habermas», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, nº 62, pp. 115-168, in https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000300009 (20.09.2023)

NOUR, Soraya & ZITTEL, Claus, 2003, «O Historiador e o Teórico: A Historiografia de Hobbes na Teoria das Relações Internacionais», *Contexto Internacional*, vol. 25, n.º 2, pp. 229-272, in https://doi.org/10.1590/S0102-85292003000200001 (23.11.2023)

NOUR, Soraya, 2000, «O Filósofo, o Político e o Público», *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n.º 6, pp. 23-32, in (25.11.2023)

NOUR, Soraya, 2004a, «A Desconstrução das Relações Internacionais», *Revista Inter Relações*, vol. 15, ano 4, pp. 03-04, Ações, Atitudes e Reflexões as RI´s em Debate, Faculdade Santa Marcelina.

NOUR, Soraya, 2004b, «O Legado de Kant à Filosofia do Direito», *Prisma Jurídico*, n.º 3, pp. 91-103, Universidade Nove de Julho São Paulo, Brasil, in http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93400306 (23.11.2023)

NOUR, Soraya, 2004c, «Um Público Crítico: A Condição da Paz», *Impulso*, vol. 15, n.º 38, pp. 61-72, in https://www.academia.edu/95514506/Um_p%C3%BAblico_cr%C3%ADtico_a_condi%C3%A7%C3%A3o_da_paz (15.12.2023)

NOUR, Soraya, 2011, «La reconnaissance: le droit face à l´identité personnelle», *Droit et Société*, nº 78, pp. 355-368, in https://www.cairn.info/revue-droit-et-societe1-2011-2-page-355.htm (13.09.2023)

NOUR, Soraya, 2013, *À Paz Perpétua de Kant: Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais*, Martins Fontes, São Paulo.

NOUR, Soraya, 2014, «A Proteção Internacional das Minorias», *Reflexões sobre a Paz*, pp. 69-84, SALATINI, Rafael (org.), Marília: Oficina Universitária, São Paulo, in https://doi.org/10.36311/2014.978-85-7983-512-4 (14.12.2023)

NOUR, Soraya, 2016, «Os Juristas e o Direito em Bourdieu. A Conflituosa construção histórica da Racionalidade Jurídica», *Tempo Social*, vol. 28, n.º 1, pp. 157-178, in https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2016.107933 (02.12.2023)

NOUR, Soraya, 2017, «O Cosmopolitalismo de Kant: Direito, Política e Natureza», *Estudos kantianos*, vol. 5, n.º 1, pp. 199-214, in DOI: https://doi.org/10.36311/2318-0501.2017.v5n1.14.p199 (02.12.2023)

NOUR, Soraya, 2018, Identidade: de Freud às Teorias Contemporâneas do Reconhecimento, *Ética: Indagações e Horizontes*, FORMOSINHO, Maria, JESUS, Paulo & REIS, Carlos (coord.), Universidade de Coimbra, in https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/43567/1/Identidade.%20%20De%20freud%20as%20teorias%20contemporaneas%20do%20reconhecimento.pdf (13.04.2022)

NOVAIS, Jorge Reis, 2012, *Direitos Fundamentais e Justiça Constitucional em Estado Democrático de Direito*, Coimbra Editora, Coimbra.

NOZICK, Robert, 1999, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishers, Oxford.

ONU (1960), *Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais*, in https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/decl-indepcolonial.pdf (11.09.2023).

ONU (2023), *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Centro Regional de Informações das Nações Unidas, in https://unric.org/pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos/ (13.01.2023).

ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'ÉDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE (UNESCO), 1973, *Le Racisme Devant la Science*, Gallimard, in https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000005546 (12.01.2022)

PAIVA, Wilson. Alves de, 2007, «A Formação do Homem no Emílio de Rousseau», *Educação E Pesquisa*, vol. 33, n. 2, pp. 323-333, in https://doi.org/10.1590/S1517-97022007000200010 (13.04.2022)

PAZ, Octavio, 1990, *Televisión: Cultura y Diversidad. Hombres en su Siglo y Otros Ensayos*, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona.

PELBART, Peter Pál, 2008, *Vida e Morte em Contexto de Dominação Biopolítica*, IEA/USP.

PEREIRA, José Esteves, 2011, «Crise do Estado, Estado Necessário», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 357-366, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

PEREIRA, Miguel Baptista, 2002, «Precisão científica-técnica e filosofia», Revista Filosófica de Coimbra, vol. 11, n. 22, pp. 343-388, in https://silo.tips/queue/precisao-cientifico-tecnica-e-filosofia?&queue_id= 1&v=1683597679&u=OTUuOTMuNzcuMjE1 (09.05.2023).

PERRY, John, 1975, *Personal Identity*, University of California Press, Londres, Berkeley e Los Angeles.

PINTO, António Costa, 2001, *O Fim do Império Português*, Livros Horizontes, Lisboa.

PORTA, Mario Ariel González, 2011, *Estudos* neokantianos, Edições Loyola, São Paulo.

PORTOCARRERO, Maria Luísa, 1995, *O preconceito em H-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

PRÍNCIPE, João, 2016, «Cassirer pensador da técnica», *Scientiae Studia*, vol. 14, n. 2, pp. 387-408, in https://doi.org/10.11606/S1678-31662016000200005 (13.04.2022)

RACHELS, James, 2012, *Elementos de Filosofia Moral*, Gradiva, Lisboa.

RAGUSO, Fabrizia, 2005, *O Desafio do Multiculturalismo: entre a Identidade e o Reconhecimento. Uma leitura a partir de Charles Taylor*, Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, in http://repositorium.uminho.pt/bitstream/1822/9125/1/O%20Desafio%20do%20multiculturalismo.pdf (09.05.2022)

RAINSBOROUGH, Marita, 2016, «Crossing borders: A Filosofia da Identidade e a Transculturalidade na arte contemporânea Africana», *Trans/Form/Ação: Revista De Filosofia Da Unesp*, vol. 39, pp. 133-154, in http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732016000500009 (19.09.2023)

RAMOSE, Mogobe, 1999, «African Philosophy Through Ubuntu. Harare: Mond Books», *The color of Reason: The Ideia of "Race" in Kant's Anthopology. Postcolonial African Philosohy*, EZE, Emmanuel Chukwudi, Blackwell Publishers, EUA/RU.

RAWLS, John, 1993, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, Lisboa.

RAWLS, John, 2000, *O Liberalismo Político*, Editora Ática, São Paulo.

RAWLS, John, 2003, *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, Martins Fontes, São Paulo.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario, 1990, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, vol. 1, Paulus.

REBELO, Luís De Sousa, 1994, «Os Diálogos da Identidade no Fim do Século», *Tesserae - Journal of Iberian and Latin-American Studies*, vol. 1, pp. 21-33, in https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13507499408569400 (21.12.2023)

RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), 2011, *Ética, Crise e Sociedade*, Edições Húmus Vila Nova de Famalicão, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

RENAUD, Michel, 2011, «Os Riscos da Politização da Ética», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 221-232, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

RIBEIRO, Margarida Calafate, 1999, «A Melancolia dos Percursos: África na Literatura Portuguesa Pós – 25 de Abril», *AFRICANA STUDIA*, n.º 1, pp. 205-231, Edição da Fundação Engenheiro António de Almeida, in https://ojs.letras.up.pt/index.php/AfricanaStudia/article/download/7060/6486/23278 (21.12.2023)

RIBEIRO, Matilde, 2021, «Políticas de Igualdade Racial: Processos de Conquistas de Direitos no Brasil e no Continente Africano», *Africa Development*, vol. 66, n.º 2, pp. 155-172, Council for the Development of Social Science Research in Africa, in https://www.jstor.org/stable/48628298 (10.12.2023)

RICOEUR, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris.

RIOS, Roger Raupp, 2008, *Direito da Antidiscriminação: Discriminação Direta, Indireta e Ações Afirmativas*, Livraria do Advogado Editora, Porto Alegre.

ROCHA, Everardo, 1984, *O que é Etnocentrismo?*, Editora Brasiliense.

ROCKEFELLER, Steven C., 1998, «Comentário», *Multiculturalismo*, TAYLOR, Charles, Instituto Piaget, Lisboa.

ROMÃO, Jeruse, 2001, O Educador, A educação e a Construção de Uma Auto Estima Positiva do Educando Negro, *Racismo e anti-racismo da escola: repensando nossa escola*, CAVALLEIRO, Eliane (org.), Selo Negro, São Paulo.

ROSAS, João Cardoso, 2011, «Crise e Ética Institucional», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 161-168, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1968a), *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, Portugália, Lisboa.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1968b), *Do Contrato Social*, Portugália, Lisboa.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1990), *Emílio*, Vol. II. Europa-América. Lisboa.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1999, *O Contrato Social: Princípios do Direito Político*, Martins Fontes.

ROUSSEAU, Jean-Jaques (1968c), *Confissões*, Portugália Editora, Lisboa.

SAID, Edward W., 1995, *Cultura e Imperialismo*, Companhia das Letras, São Paulo.

SAID, Edward W., 2004a, *Freud e Os Não-Europeus*, Boitempo.

SAID, Edward, 2004b, *Fora do Lugar. Memórias*, Companhia das Letras, São Paulo.

SAID, Edward, 2007, *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, Cia. das Letras, São Paulo.

SALINS, Peter D., 1997, *Assimilation, American Style*, Basic Books, Philadelphia and New York.

SANCHES, Manuela Ribeiro (2012). «Teorias Itinerantes antes do Pós-colonial. Lugares, Tempos, Afiliações», *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*, BRUGIONI, Elena et al., Edições Húmus, Vila Nova de Famalicão, in https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23588/1/Itinerancias.pdf (03.02.2022)

SANCHES, Manuela Ribeiro, 2012, «Teorias Itinerantes antes do Pós-colonial. Lugares, Tempos, Afiliações», *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*, Brugioni, Elena et al., Edições Húmus, Vila Nova de Famalicão, in https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23588/1/Itinerancias.pdf (03.06.2023)

SANCHES, Mário Antônio, 2007, *Brincando de Deus: Bioética e as Marcas Sociais da Genética*, Ed. Ave Maria, São Paulo.

SANDEL, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

SANTOS, Boaventura de Sousa, & Meneses, M. P., 2009, *Epistemologias do Sul*, Almedina.

SANTOS, Boaventura de Sousa, 2004, «Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências», *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso Sobre as Ciências Revisitado*, SANTOS, Boaventura de Sousa (org), Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa, 2010, *A Gramática do Tempo. Para uma nova Cultura Política*, Cortez Editora.

SANTOS, Gislene Aparecida dos, 2002, *A Invenção do "Ser Negro": Um Percurso das Ideias Que Naturalizaram a Inferioridade dos Negros*, Educ/Fapesp.

SANTOS, Milton, 1996, *A natureza do Espaço - técnica e tempo, razão e emoção*, Hucitec, São Paulo.

SAUSSURE, Ferdinand de, 1978, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris.

SCHLIPP, Paul A., 1949, *The Philosophy of Ernst Cassirer. Library of Living Philosophers*, vol. 6, Tudor Publishing Company, New York.

SCHMITT, Carl, 1996, *A Crise da Democracia Parlamentar*, Scritta.

SCHMITT, Carl, 2001, *Nomos de la Terre, Dans Le Droit des Gens Du Jus Publicum* Europaeum, PUF.

SCHMITT, Carl, 2015, *O Conceito do Político*, Edições 70.

SCHWANITZ, Dietrich, 2008, *Cultura. Tudo o que é preciso saber*, Publicações Dom Quixote, Alfragide.

SEGATTO, Antonio Ianni, 2009, «Breve nota sobre Wlhelm von Humboldt e a Filosofia Alemã da Linguagem». Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(1): 193-198, in https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1002/903 (24.06.2020)

SELASI, Taiye, 2021, *Adeus Gana!*, Planeta, São Paulo.

SELASI, Tayse, 2013, «Bye-Bye Barbar», *Callaloo*, vol. 36, n. 3, pp. 528-530. https://www.jstor.org/stable/24264814 (30.01.2023).

SENGHOR, Léopold Sedar, 1964, *Liberté 1: Negritude et Humanisme*, Seuil, Paris.

SENGHOR, Léopold Sedar, 1965, *Théorie et Pratique du Socialisme Sénégalais*, Séminaire des Cadres Politiques, Dakar.

SENGHOR, Léopold Sédar, 2010, «Negritude: A Humanism of the Twentieth Century», *Perspectives on Africa: A Reader in Culture History and Representation*, pp. 477-483, GRINKER, Richard; LUBKEMANN, Stephen C. & STEINER, Christopher B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Oxford.

SERRÃO, Adriana Veríssimo, 2000, «O Adeus à Essência. Natureza, Cultura e Carácter na Antropologia Filosófica da Época Moderna», *Revista Philosophica*, vol. 15, pp. 135-149.

SERRÃO, Adriana Veríssimo, 2010, «Uma Única Família. Género e raça da Antropologia de Kant», *Was Ist der Mensch. Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, pp. 151-164, SANTOS, Leonel Ribeiro dos; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo; PIAIA, Gregorio; SGARBI, Marco & POZZO, Riccardo (coord.), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Braga.

SERRÃO, Adriana Veríssimo, 2013, «Condição Humana e Individualidade em Georg Simmel», *Revista Philosophica*, vol. 42, pp. 45-55.

SERRÃO, Adriana Veríssimo, 2015, «Georg Simmel. L´Art Pour L´Art», *Revista Philosophica*, vol. 45, pp. 127-135.

SERRÃO, Adriana Veríssimo, 2018, «O que é o Homem? Introdução na Antropologia Filosófica», *Revista Philosophica*, vol. 53, pp. 21-35.

SEWELL, Stacy K., 2004, «The "fashionable" end to Discrimination: The Development of Affirmative Action in the Kennedy- Johnson White House», *White House Studies*, vol. 4, n.º 3.

SIKKA, Sonia, 2004, «Herder on the Relation between Language and World», *University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications: History of Philosophy Quarterly*, vol. 21, n. 2, pp. 183-200, in https://www.jstor.org/stable/27744985 (10.03.2022).

SIMON, Sherry; L'HÉRAULT, Pierre & SCHWARTZWALD, Robert, 1991, *Fictions De L'identitaire Au Québec*, XYZ, Montréal.

SKIDELSKY, Edward, 2003, «From Epistemology to Cultural Criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer», *History of European Ideas*, vol. 29, n.º 3, pp365-381, in https://doi.org/10.1016/S0191-6599(03)00021-4 (08.12.2023)

SKIDELSKY, Edward, 2008, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton Univerity Press, Princeton.

SOARES, Maria Luísa Couto, 2011, «Identidade Pessoal e Políticas de Identidade», *Ética, Crise e Sociedade*, pp. 379-394, RENAUD, Michel & MARCELO, Gonçalo (coord.), Edições Húmus, Edição do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vila Nova de Famalicão.

SODRÉ, Muniz, 2017, Pensar *Nagô*, Editora Vozes.

SOJA, Edward W., 1996, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and Imagined Places*, Blackwells, Oxford.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, 1994, *Regressar à Terra. Consciência Ecológica e Política de Ambiente*, Fim de Século, Lisboa.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, 1996, *A Era da Cidadania: De Maquiavel a Jefferson*, Publicações Europa-América, Mem Martins.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, 1998, *O Futuro Frágil – Os desafios da Crise Global do Ambiente*, Publicações Europa-América, Lisboa.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, 2000, «Direitos Humanos: Condição Fundamental da Cidadania», *Latitudes*, vol. 10, pp. 29-30.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, 2002, *A Revolução Federal: Filosofia e Debate Constitucional na Fundação dos E.U.A.*, Edições Colibri, Lisboa.

SOUTA, Luís, 1997, *Da raça ao racismo. Em O que é a raça? Um debate entre antropologia e biologia*, pp. 43-50, Espaço OIKOS, Lisboa, in http://hdl.handle.net/10400.26/24104 (09.06.2023).

SOUZA, Florentina Silva, 2005, *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*, Autêntica, Belo Horizonte.

SOUZA, Jessé, 2000, *A Modernização Seletiva: Uma interpretação do Dilema Brasileiro*, Editora Universidade de Brasília, Brasília.

SOUZA, Mériti de, 2007, «Narrativas, conhecimento e homem simbólico: entrelaçamentos entre saberes e fazeres», *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, vol. VII, n. 1, pp. 137-161, in http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v7n1/09.pdf (02.08.2023).

SOUZA, Neusa Santos, 1983, *Tornar-se Negro*, Graal, Rio de Janeiro.

SOW, Alpha I, 1980, «Prolegómenos», *Introdução à cultura africana*, SOW, Alpha I, BALOGUN, Ola, AGUESSY, Honorat & DIAGNE, Pathé, Edições 70, Lisboa.

STEINFELD, Henning, 2018, *Afropolitan Space Invading between Neoliberalization and Africanization*, Tese de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Filosofia da Universidade Eberhard Karls de Tübingen, Alemanha, in https://d-nb.info/1204880123/34 (10.12.2023)

STRATHERN, Paul, 2004, *Rousseau em 90 minutos*, Zahar.

SYLLA, Bernhard Josef, 2017, «Será que a Linguagem Determina a Cultura? As Posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão», *Antropologia da Individuação: Estudos sobre o Pensamento de Ernst Cassirer*. pp. 143-162 BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs). (2017). Editora Fi, Porto Alegre, RS.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez, 2009, «Pedagogia do Imaginário e Função Imaginante: Redefinindo o Sentido da Educação», *Olhar de Professor*, vol. 9, n. 2, in https://revistas.uepg.br/index.php/olhardeprofessor/article/view/1461 (09.06.2023)

TELES, Roberto José Lube, 2008, *A Concepção Expressivista de Pessoa em Charles Taylor: Implicações Éticas e Políticas*, Dissertação de Mestrado, Curitiba, in http://www.biblioteca.pucpr.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1354 (08.05.2022)

THOMPSON, John B., 1998, *Mídia e Modernidade: Uma Teoria Social da Mídia*, Vozes Petrópolis.

THORNTON, John K., 1992, *Africa and Africans in The Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press: Cambridge.

THORNTON, John K., 2002, «Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700», *Central Africans and Cultural Transformations in the Americam Diaspora*, HEYWOOD, Linda M., Cambridge University Press: Cambridge.

TOCQUEVILLE, Alexis de, 1977, *A Democracia na América*, Editora Itatiaia/Editora da USP.

TOWA, Marcien, 2011, *Identité et Transcendence*, L´Hartmann, Yaoundé.

TRILING, Lionel, 1972, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge e Londres.

UNESCO, 1978, *Declaração sobre a Raça e os Preconceitos Raciais*, Ministério Público Portugal - Procuradoria-Geral da República, Gabinete e Documentação e Direito Comparado, in https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/decl-racapreconceitosraciais.pdf (23.08.2023)

VASCONCELOS, Pedro Paes, 2006, *Direito da Personalidade*, Almedina, Coimbra.

VIRGÍNIA, Jeovet Baca, 2017, *O Princípio da Política do Reconhecimento em Rousseau Segundo Charles Taylor*, Dissertação de Mestrado, FCSH – UNL, Lisboa, in https://run.unl.pt/handle/10362/29833 (09.06.2023).

WALZER, Michael, 1998, «Comentário», *Multiculturalismo*, TAYLOR, Charles, Instituto Piaget, Lisboa.

WAWRZINEK, Jennifer & MAKOKHA, J.K.S., 2011, *Negotiating Afropolitanism: Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore*, Brill, Leiden.

WEBER, Max, 2004, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, Companhia das Letras, São Paulo.

WERLE, Denilson L., 2004, *Lutas por Reconhecimento e justificação da normatividade: Rawls, Taylor e Habermas*, Tese de Doutoramento, Universidade de São, Paulo São Paulo.

WIEVIORKA, Michel, 1998, *El Racismo: Una Introdución. Tradução de Antonia García Castro*, Editora Gedisa, Barcelona.

WIREDU, Kwasi (ed.), 2004, *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, New Jersey.

WOLF, Susan, 1998, «Comentário», *Multiculturalismo*, pp. 95-104, TAYLOR, Charles, Instituto Piaget, Lisboa.

WOODWARD, Kathryn, 2000, Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, SILVA, Tomaz Tadeu, Vozes, Rio de Janeiro, pp. 07- 72.

YABIKU, Roger, 2015, «Introdução à Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer», *Revista Jus Navigandi*, Teresina. Consultado no dia 18 de Julho de 2020, in https://jus.com.br/artigos/37457/introducao-a-filosofia-das-formas-simbolicas-de-ernst-cassirer (18.07.2022).

ZELEZA, Paul Tiyambe, 2005, *Banishing the Silences: Towards the Globalization of African History*, Codesria, Dakar. in https://erepo.usiu.ac.ke/bitstream/handle/11732/1163/zeleza%20%281%29.pdf?sequence=4&isAllowed=y (30.06.2023)

ZUCKERT, Michael, 2016, «Charles Taylor, Sources of the Self», *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, LEVY, Jacob T., Oxford University Press, in https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198717133.013.13 (07.04.2022)

# ÍNDICE REMISSIVO


## A

Abade de Grégoire ..... 270
Achille MbembeI, II, IV, V, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 146, 228, 240, 247, 251, 253, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 281, 282, 285, 288, 296, 297, 301, 303, 305, 306, 309, 312, 315, 316, 318, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 330, 331, 332,334, 336, 337, 354, 357, 361, 362, 369, 372, 375, 376, 378, 392, 393, 394, 397, 408, 410, 411, 413, 416, 417, 418, 424, 425, 426, 427, 437, 473, 474, 479, 480, 487, 489, 491, 494, 497, 498, 503, 509, 511, 513, 514, 517, 519, 525, 529, 533, 535, 538, 541, 543, 570
Adilson José Moreira..... 250
ADN ..... 30, 31, 265
Adriana Veríssimo Serrão..III, 20, 33, 80, 243, 268, 383, 447
Afropolitanismo .....316, 327, 343, 497, 550
Agostinho Neto ..... 308, 315
Aimé Césaire ..... 320, 480
Alasdair Macintyre ..... 185, 402
Alejandra Ciriza ..... 40, 66
Alexandre Castro Caldas ..... 188
Alexis de Tocqueville..... 268
Alpha I. Sow ..... 481, 496, 540
Alysson Assunção Andrade .....156, 186, 221, 353, 466
André Brayner de Farias..... 253
Anthony Ellis ..... 166
Anthony Giddens ..... 212
António Damásio..... 185
Apartheid . 202, 269, 296, 314, 322, 323, 417, 438, 450, 454, 460, 483, 519
Aristóteles .... 24, 25, 26, 27, 63, 87, 127, 147, 178, 254, 279, 301, 302, 332, 335
autodeterminação ...181, 253, 278, 291, 308, 313, 328, 381, 469, 482
Avram Noam Chomsky..... 360
Axel Honneth ..... 9, 185, 202, 223

## B

Balibar ..... 224
Bantu.....89, 93, 434, 436, 498, 565
Bartolomeu de Las Casas ..... 249
Benjamin Issac..... 197
Biopoder..... 337
Biopolítica ..... 277, 559, 572
Birgit Neumann ..... 326
Boaventura de Sousa Santos ...243, 247, 249, 270, 274, 332, 336
Brutalismo.....489, 494, 495, 550
Buffon .....23, 264, 265

## C

Carl Schmitt.....282, 283, 288, 289
Carlos David Carneiro ..... 202
Carlos João Correia . I, II, 19, 44, 45, 103, 113, 120, 184, 196, 388, 396, 406, 407, 514
Carlos Moore ..... 197, 283
Carlos Nelson Coutinho .....41, 64, 68

## Ch

Charles Darwin..... 22, 23, 24, 25, 31, 131, 265
Charles Taylor .... I, II, IV, V, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 93, 106, 146, 147, 148, 149, 150, 156, 158, 159, 160, 161, 166, 171, 172, 179, 185, 186, 187, 188, 194, 200, 202, 203, 207, 208, 210, 214, 220, 221, 222, 223, 225, 233, 261, 262, 348, 350, 351, 352, 353, 356, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 380, 384, 388, 389, 394, 397, 398, 402, 405, 410, 414, 416, 430, 431, 432, 442, 447, 448, 450, 451, 452, 454, 459, 461, 466, 468, 470, 473, 476, 506, 507, 508, 510, 511, 513, 514, 518, 519, 525, 528, 529, 535, 543, 551, 553, 555, 563, 564, 568, 572, 578, 579, 580
Charles-Olivier Carbonell ..... 54
Cheikh Anta Diop ..... 327
Christian Mockel ..... 106

## C

Colonial .....253, 262, 376, 377, 559
condição humana .... 35, 45, 52, 81, 148, 149, 178, 243, 244, 253, 255, 269, 294, 300, 312, 357, 372, 383, 535
Condillac .....146, 147, 150, 162, 229, 359
Condorcet ..... 270
constituição ..... 8, 20, 43, 59, 68, 69, 92, 122, 127, 138, 139, 154, 163, 171, 177, 178, 212, 230, 348, 390, 403, 411, 432, 437, 452, 513, 524
Cosmopolitanismo ..... 472
Craig Calhoun..... 167
Cultura ....8, 9, 20, 80, 92, 225, 243, 247, 249, 292, 313, 318, 324, 362, 373, 384, 430, 431, 444, 447, 476, 484, 547, 551, 552, 553, 557, 560, 564, 566, 567, 568, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578

## D


Dalila Fernandes de Negreiro ..... 318
Dario Antiseri ..... 23
David Hume ..... 171, 183
Debora Deliberato ..... 348
democracia. 63, 169, 198, 201, 203, 221, 223, 224, 255, 275, 276, 277, 317, 322, 330, 336, 437, 449, 452, 453, 458, 463, 466, 467, 468, 469, 485, 486, 495, 503, 504, 507, 517, 529, 538
Demócrito ..... 42
Denilson Luís Werle ..... 201
Denys Cuche ..... 384
Descartes ..... 147, 171, 183
desigualdade 63, 66, 209, 210, 245, 258, 271, 304, 307, 318, 338, 455, 486, 487, 514
deveres ..... 56, 59, 68, 72, 138, 206, 212, 287, 310, 440, 507, 522, 532
Deveres ..... 453, 552
Devir-Negro ..... 243
Di Mare ..... 29, 30, 31
diáspora ..... 13, 316, 319, 321, 324, 326, 343, 344, 412, 474, 485, 537, 562
Diderot ..... 264
Dietrich Schwanitz ..... 225
Direito Internacional .....246, 290, 366, 487, 554, 570
direitos ... 56, 59, 65, 68, 69, 72, 73, 74, 76, 77, 83, 118, 135, 138, 169, 181, 188, 191, 192, 193, 198, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 210, 211, 212, 218, 223, 224, 225, 238, 248, 251, 252, 255, 257, 262, 282, 283, 292, 295, 298, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 318, 334, 339, 341, 376, 377, 381, 409, 410, 413, 414, 416, 422, 427, 440, 441, 447, 448, 449, 450, 453, 462, 463, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 475, 477, 483, 484, 485, 490, 492, 493, 496, 503, 504, 507, 512, 518, 519, 528, 530, 531, 532, 533, 534, 539, 540, 541, 544, 545, 571
Direitos Humanos .....314, 464, 479, 571, 577
Discriminação .....250, 283, 479, 555, 568, 573
Dostoiévski ..... 174


## E


Edgardo Lander ..... 243
Edward Skidelsky ..... 10, 128
Edward Tatum ..... 30
Edward W. Said ..... 263, 362
Eerik Lagerspetz ..... 181, 381
Ego ..... 173, 174, 175
Elisa Larkin Nascimento ..... 263
Elizabeth Johansen ..... 353
Emmanuel Chukwudi Eze ..... 266, 498
Enrique Dussel ..... 274
Erik Homburger Erikson ..... 95
Ernst Cassirer . I, II, IV, V, 8, 9, 10, 12, 14, 20, 37, 39, 40, 43, 45, 46, 53, 58, 62, 71, 75, 81, 82, 84, 87, 89, 94, 96, 99, 101, 106, 125, 128, 130, 146, 148, 157, 158, 163, 172, 186, 189, 243, 244, 332, 347, 351, 353, 355, 356, 359, 362, 368, 372, 374, 380, 382, 384, 385, 386, 388, 389, 394, 397, 406, 408, 410, 429, 430, 431, 432, 434, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 461, 476, 493, 495, 508, 509, 511, 513, 522, 523, 525, 535, 543, 547, 560, 564, 568, 575, 577, 578, 580
Erving Goffman ..... 413
Estado .34, 56, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 94, 136, 168, 192, 203, 218, 221, 223, 239, 245, 249, 262, 269, 276, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 295, 297, 310, 328, 336, 337, 379, 409, 424, 425, 443, 449, 450, 451, 453, 463, 466, 469, 470, 472, 473, 477, 480, 487, 488, 491, 493, 498, 503, 505, 522, 523, 532, 534, 538, 547, 550, 562, 571, 572
Ética ....II, 93, 94, 98, 106, 147, 156, 167, 186, 187, 188, 193, 196, 198, 202, 205, 207, 208, 214, 222, 261, 350, 356, 388, 394, 404, 405, 416, 451, 452, 453, 459, 463, 507, 549, 551, 552, 553, 556, 559, 560, 561, 564, 566, 567, 568, 571, 572, 573, 574, 577, 579
Everardo Rocha ..... 255


## F


Fabrizia Raguso ..... 10, 225
Fernando Rey Martínez .....203, 283, 304, 314
Formas Simbólicas 39, 42, 46, 75, 81, 88, 89, 90, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 107, 113, 114, 120, 122, 124, 125, 126, 133, 146, 148, 347, 349, 353, 355, 362, 368, 380, 387, 406, 407, 429, 436, 439, 441, 442, 547, 548, 560, 564, 580
Francis Crick .....30, 31, 132
Francisco Bethencourt ..... 258
Frantz Fanon .... 269, 271, 278, 298, 309, 335, 378, 418, 420, 456, 478, 480, 535, 570
Freud ..... 29, 173, 174, 185, 198, 263, 506, 571, 574


## G


genocídio . 188, 278, 282, 296, 300, 332, 333, 338, 340, 354, 376, 412, 483, 489, 539
Genoma Humano .....310, 551, 552
Georg Foster ..... 268
Georg Lukács ..... 261
Georg Simmel .....33, 128, 383, 576, 577
George Beadle ..... 30
George Herbert Mead ..... 404
Georges Padmore ..... 317
Gilberto Freyre ..... 413
Giovanni Reale ..... 23
Gislene Aparecida dos Santos ..... 264

Globalização.....223, 240, 435, 492, 495, 551
Gonçalo Marcelo..... 453
governo 40, 71, 169, 264, 279, 297, 305, 420, 452, 457, 500

## H

Hannah Arendt..... 31, 35, 36, 185
Hans-Georg Gadamer..... 406
Hegel .. 63, 218, 223, 239, 264, 265, 266, 308, 335, 450, 457, 459, 548, 549
Heráclito..... 87, 146
Herder .... 10, 79, 80, 146, 147, 148, 154, 159, 160, 162, 163, 229, 356, 359, 364, 458, 460, 577
Hobbes ..... 41, 56, 63, 64, 146, 147, 162, 229, 359, 570
Hölderlin ..... 105
Homo Sapiens ..... 254, 263, 311, 393
Howard Winant..... 318

## I

Id 173, 174
identidade ....I, II, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 32, 37, 39, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 57, 59, 76, 83, 87, 91, 93, 94, 95, 99, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 148, 149, 151, 155, 156, 157, 158, 160, 165, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 247, 248, 249, 250, 252, 255, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 266, 269, 270, 272, 287, 293, 299, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 312, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 350, 354, 356, 363, 365, 367, 369, 370, 371, 372, 374, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 438, 439, 440, 442, 443, 445, 446, 448, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 466, 467, 471, 472, 473, 474, 476, 478, 479, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 490, 492, 493, 495, 496, 497, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 526, 528, 529, 530, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 540, 542, 543, 544, 562, 565
Identidade Africana..... IV, 476
Identidade Narrativa.....IV, 183, 396, 400, 429, 560
Identidade Narrativa Simbólica ..... IV, 429
Identidade Pessoal.....IV, 184, 185, 188, 194, 196, 396, 399, 400, 402, 453, 556, 559, 560, 568, 577
Igor Alexandre Pinheiro Monteiro ..... 210
Igualdade . 202, 209, 301, 318, 413, 552, 555, 567, 569, 573
Immanuel Kant.....37, 51, 171, 266
império .....275, 313, 417, 437
independência ... 65, 251, 292, 313, 317, 340, 460, 488, 539
Indígena ..... 476
Inimigo ..... 287, 290
inteligência artificial.....57, 159, 352, 357, 444, 508
Interculturalidade ..... IV, 189, 553
Isaiah Berlin ..... 71, 73

## J

Jacques Derrida..... 366
Jacques Rabemananjara ..... 376
Jakob Brukamp ..... 99
Jakob Burckhardt ..... 53
James Rachels ..... 21, 213
James Watson.....30, 31, 132
Jan P. Hudzik.....161, 177, 367
Jeruse Romão..... 423
João Maria André.....223, 240, 435, 492, 495, 530
João Príncipe..... 355, 357
Johann Georg Hamann ..... 80
John K. Thornton..... 305
John Perry..... 159
Jorge Larrain ..... 496, 538
José Carlos de Paula Carvalho..... 296
José D´Assunção Barros ..... 209
José Lube Teles ..... 220
José Manuel Imbamba..... 292
José Óscar de Almeida Marques..... 63
José Rivar Macedo ..... 276
José Souza..... 160
Jurandir Freire Costa..... 422
Jürgen Habermas .....404, 470, 529

## K

Kabengele Munanga ..... 317, 320
Karl Marx .....249, 256, 261, 321, 322
Kathryn Woodward..... 431
Keats ..... 105, 174
Kwame Anthony Appiah .....9, 313, 472, 519, 529, 535
Kwame Gyekye ..... 501

## L

Lacan..... 360
Lamarck..... 24

lei 24, 38, 66, 70, 71, 111, 192, 208, 210, 218, 285, 292, 304, 328, 339, 383, 408, 447, 450, 466
Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez ..... 418
Leonel Brizolla Monastirsky ..... 353
Léopold Sédar Senghor ..... 320
Lévi-Strauss ..... 360
Liberalismo ..... 219, 573
Liberdade ..... IV, 63, 447, 566
Lídia Figueiredo ..... 186
Lima Gonçalves-Neto ..... 171
Linguagem . IV, 37, 42, 46, 75, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 114, 120, 122, 133, 146, 148, 158, 171, 183, 200, 212, 229, 243, 260, 316, 347, 348, 349, 353, 359, 362, 368, 371, 380, 396, 406, 407, 429, 436, 547, 556, 566, 576, 578
Lionel Triling ..... 174
Locke .... 19, 41, 56, 63, 64, 69, 146, 147, 150, 162, 183, 184, 193, 229, 359, 382
Logos ..... 86, 88, 146
Luís de Sousa Rebelo ..... 313
Luís Lóia ..... 217
Luís Manuel Bernardo ..... 189
Luís Mauro Sá Martino ..... 438
Luís Souta ..... 411
Luiz Gonzaga Motta ..... 433

## M

Manuel Carneiro da Frada ..... 200
Manuel Castells ..... 385
Manuel João Celestino de Matos ..... 63
Manuela Cunha ..... 304, 309
Manuela Ribeiro Sanches ..... 376, 377
Maquiavel ..... 61, 192, 577
Márcia Alves da Silva ..... 104
Marcien Towa ..... 15, 487, 530
Margarida Calafate Ribeiro ..... 314
Maria Cecília Sanches Teixeira ..... 299
Maria da Conceição Videira Lopes ..... 90
Maria Paula Meneses ..... 243, 274, 336
Mario Ariel González ..... 348, 572
Mário Pinto de Andrade ..... 308
Marita Rainsborough ..... 481, 497
Martin Heidegger ..... 94, 147, 360
Marx Weber ..... 362
Maurice Muhatia Makumba ..... 498, 536
Maurice Wilkins ..... 30, 132
Max Müller ..... 82, 83, 84
Mériti de Souza ..... 437
Michael Sandel ..... 449
Michael Walzer ..... 466, 468
Michael Zuckert ..... 179
Michel de Certeau ..... 361
Michel Foucault ..... 274, 277, 278, 279, 280, 337, 362
Michel Renaud ..... 453
Miguel Baptista Pereira ..... 347
Milton Santos ..... 493
Mito .... 37, 60, 61, 64, 65, 67, 69, 82, 83, 84, 86, 89, 98, 104, 105, 106, 274, 353, 379, 493, 547, 559
mitos compartilhados .... 76, 83, 98, 113, 135, 136, 138, 152, 155, 158, 166, 231, 234, 239, 379, 387, 406, 436, 525
Moisés David Ferreira ..... 81, 87
Monsieur Schwartz ..... 269
Montaigne ..... 249
morte . 63, 113, 198, 229, 257, 262, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 303, 306, 323, 333, 337, 338, 340, 342, 373, 375, 417, 424, 425, 426, 489, 490, 491, 498, 503, 504, 539
Multiculturalismo ... IV, 9, 189, 194, 195, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 212, 222, 225, 262, 384, 394, 410, 448, 454, 455, 460, 461, 470, 476, 548, 551, 553, 562, 572, 574, 579, 580
Muniz Sodré ..... 305

## N

nação ... 68, 82, 100, 111, 158, 192, 197, 232, 237, 238, 239, 291, 297, 312, 379, 381, 442, 460, 488, 497
Narrativas ..... 410, 437, 447, 578
Necropolítica.... 253, 274, 277, 278, 309, 337, 418, 549, 559, 570
negro.. 14, 246, 248, 249, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 284, 285, 298, 306, 307, 308, 312, 316, 318, 320, 322, 325, 333, 334, 335, 336, 341, 342, 354, 357, 358, 369, 370, 375, 377, 378, 392, 394, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 455, 477, 479, 496, 509, 515, 534
Neusa Santos Souza ..... 415
Nietzsche ..... 29, 276
Nilma Nilo Gomes ..... 422
Nour Sckell ..... I, II, 158, 185, 198

## O

Octavio Paz ..... 373
ONU ..... 188, 314, 482, 484, 571

## P

Pablo Holmes ..... 448
Padre António Vieira ..... 249
pátria ..... 70, 71, 379
Paul Gilroy ..... 326
Paul Ricoeur ..... 185, 361, 399, 400, 560
Paulo Freire ..... 419
Paulo Roberto Monteiro Araújo 93, 156, 187, 208, 214, 350, 405, 459
Pedro Calafate ..... III, 246
Pedro Galvão ..... III, 214

Peter Pál Pelbart ..... 277
Philip D. Curtin ..... 249
Pierre Bourdieu ..... 166, 296
Pitágoras ..... 42
Platão ..... 32, 42, 63, 82, 107, 133, 146, 183, 216, 363
política ..9, 14, 15, 32, 41, 54, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 69, 70, 71, 83, 138, 155, 158, 165, 185, 188, 191, 198, 202, 205, 206, 208, 210, 211, 219, 221, 222, 223, 225, 227, 235, 237, 262, 268, 271, 277, 279, 282, 283, 285, 289, 290, 292, 298, 303, 305, 307, 312, 314, 317, 321, 322, 328, 330, 344, 347, 349, 352, 355, 365, 379, 394, 398, 408, 413, 424, 428, 431, 433, 438, 444, 449, 450, 451, 452, 454, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 465, 466, 469, 472, 474, 475, 478, 479, 484, 485, 487, 488, 490, 492, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 518, 519, 525, 527, 529, 530, 531, 535, 536, 541
políticas públicas ..... 137, 221, 279, 283, 285, 286, 304, 435, 440, 445, 447, 462, 464, 466, 469, 517, 531, 542, 545
Preconceitos ..... 310, 579

## R

Raça ..... 263, 304, 309, 310, 455, 557, 569, 579
Racismo .... 197, 246, 253, 255, 283, 287, 296, 299, 303, 304, 313, 318, 424, 479, 550, 552, 554, 555, 559, 567, 568, 574, 579
Rawls ... 56, 201, 217, 218, 219, 220, 449, 453, 567, 579
ReconhecimentoIV, 9, 93, 106, 156, 185, 186, 187, 198, 200, 201, 202, 206, 208, 210, 214, 217, 221, 222, 225, 240, 350, 353, 356, 405, 447, 459, 466, 506, 551, 555, 564, 566, 568, 571, 572, 579
religião 38, 40, 44, 47, 57, 60, 62, 67, 68, 81, 82, 83, 89, 92, 103, 127, 129, 133, 135, 137, 138, 158, 167, 188, 201, 231, 243, 267, 272, 284, 285, 303, 314, 318, 321, 326, 347, 355, 366, 371, 374, 379, 383, 387, 391, 425, 426, 427, 441, 442, 443, 444, 445, 447,449, 450, 454, 462, 489, 494, 501, 508, 522
Renato Nogueira ..... 309
Revolução ..... 74, 278, 292, 313, 314, 418, 559, 577
Roberto Damatta ..... 355
Robin Law ..... 226
Roland Barthes ..... 360
Roman Jakobson ..... 360
Rosa Cabecinhas ..... 287, 296, 299, 303, 313, 314
Rousseau .. 34, 40, 41, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 135, 174, 200, 208, 244, 245, 249, 382, 447, 457, 458, 522, 547, 553, 555, 557, 566, 567, 571, 578, 579
Rubén Benedicto ..... 159
Rúben Benedicto ..... 366
Rui Sousa ..... 158

## S

Sara Fernandes .... III, 183, 184, 185, 188, 399, 400, 402
Saussure ..... 161, 349, 360
Schleicher ..... 122
Segatto ..... 80
Self 8, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 190, 193, 197, 212, 213, 215, 216, 220, 221, 226, 234, 269, 316, 322, 326, 334, 396, 397, 398, 401, 402, 403, 404, 430, 432, 457, 548, 549, 550, 552, 561, 562, 566, 567, 580
ser humano negro .... 226, 254, 257, 303, 306, 313, 322, 332, 497, 509, 513, 533
Serge Latouche ..... 305
Shakespeare ..... 54, 174
Silveira Macedo ..... 172
Sílvio Almeida ..... 246, 255
Sociedade. 197, 218, 239, 250, 277, 280, 283, 450, 453, 459, 549, 552, 553, 560, 561, 566, 567, 568, 572, 573, 574, 577
Sofia Miguens ..... 194, 195
Sonia Sikka ..... 163
Soraya Nour .... I, II, 37, 41, 56, 158, 166, 167, 185, 188, 191, 198, 223, 224, 366, 471, 472, 487, 506
Soromenho-Marques ..... 74, 192, 464, 485, 510
Steven C. Rockefeller ..... 467
Stuart Hall ..... 382, 412, 513
Sublimis ..... 246
Superego ..... 173, 174, 564
Susan Wolf ..... 206, 222, 240, 466, 529
Susanne Langer ..... 60
Sylvio Fausto Gil Filho ..... 104

## T

Taiye Selasi ..... 324, 326, 343, 562
Thomas Jefferson ..... 74
Thorsten Fath ..... 471
Tradução .. 108, 109, 112, 116, 128, 270, 288, 311, 312, 327, 373, 390, 399, 401, 405, 408, 430, 431, 439, 440, 444, 565, 579

## U

UNESCO .... 310, 311, 312, 341, 393, 411, 562, 571, 579

## V

Valentin-Yves Mudimbe ..... 11, 479, 486
vida .. II, III, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 38, 39, 41, 43, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 71, 74, 76, 79, 82, 85, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 104, 106, 109, 110, 111, 115, 120, 122, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 151,154, 155, 165, 168, 169, 174, 178, 179, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 202,

204, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 229, 230, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 246, 249, 252, 253, 255, 257, 261, 262, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 292, 293, 296, 301, 306, 314, 315, 319, 322, 328, 329, 332, 337, 338, 347, 348, 350, 351, 352, 357, 361, 365, 368, 369, 372, 374, 375, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 413, 418, 420, 424, 425, 426, 431, 432, 436, 437, 438, 439, 443, 447, 448, 449, 450, 451, 456, 457, 458, 460, 468, 470, 471, 480, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 502, 503, 504, 506, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 518, 519, 522, 523, 524, 525, 530, 531, 532, 534, 538, 539, 541, 542, 543, 570
Virginia Wolf ..... 185
Vladimir Fernandes ..... 94, 98
Voltaire..... 264, 265, 382
voz.34, 60, 105, 109, 111, 114, 121, 142, 155, 160, 225, 233, 239, 304, 368, 370, 377, 427, 459, 460, 498, 501, 536

## W

W.E.B. Du Bois .....317, 326, 558
Wilhelm von Humboldt.....10, 75, 80
Will Kymlicka..... 223

## X

Xavier Dijon..... 201

## Y

Yuval Noah Harari .....22, 57, 444

## Z

Zygmunt Bauman..... 304