

**“HOMELAND IS WHERE MY FEET ARE”: THE PLURAL TERRITORIES NARRATED IN A RAINHA GINGA, BY JOSÉ EDUARDO AGUALUSA**

**“A MINHA PATRIA É ONDE ESTÃO MEUS PÉS”: OS TERRITÓRIOS PLURAIS NARRADOS EM A RAINHA GINGA, DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA**

**Marcele Aires Franceschini 1**

**Abstract:** *Hereby it is settled an interpretation of the narrator clerk from A Rainha Ginga: e de como os africanos inventaram o mundo (2014), by José Eduardo Agualusa, emphasizing the sceneries travelled by the protagonist. When narrator finds himself freed from the medieval Catholic principles, he finds his gist, synthesizing two worlds: Old and New World, full of adventures and surprises concerning Brazil and Angola. Here is the view of a medieval man who, despite his dogmatic education, finds in the colonies his genuine territory. History, geography, and ethnicity are the main searchlights to read this novel, so fiction and fact play an important role when combined. To keep track of the historical events, Agualusa read several diaries of the time, including Ginga's official clerk annotations, Priest Cavazzi, and his Istorica Descrizione de'ter Regi Congo, Matamba ed Angola, written in the 17<sup>th</sup> Century. Arendt (1961), Mudimbe (1988), Ribeiro (2006), Burke (2009), Jaja (2012), among others, were the main theoretical sources applied in this work.*

**Keywords:** Narrator Clerk. A Rainha Ginga. Agualusa.

**Resumo:** *Propõe-se a leitura do escrivão narrador de A Rainha Ginga: e de como os africanos inventaram o mundo (2014), de José Eduardo Agualusa, com destaque aos cenários percorridos pelo protagonista. Ao se descobrir livre dos preceitos católicos medievais, o narrador encontra sua essência, sintetizando dois mundos: o Velho Mundo e o Novo Mundo, repleto de aventuras e surpresas no que se refere ao Brasil e à Angola. Eis a visão de um homem medieval, que, embora tenha recebido uma educação dogmática, encontra nas colônias seu território genuíno. História, geografia e etnia são as principais lanternas para se ler o romance, de modo que a ficção e os fatos apresentam um importante papel quando combinados. Para manter o trajeto dos eventos históricos, Agualusa leu diversos diários da época, incluindo as anotações do escrivão oficial de Ginga, Padre Cavazzi, e seu Istorica Descrizione de'ter Regi Congo, Matamba ed Angola, escrito no século XVII. Arendt (1961), Mudimbe (1988), Ribeiro (2006), Burke (2009), Jaja (2012), entre outros, foram as principais fontes teóricas aplicadas neste trabalho.*

**Palavras-chave:** Narrador Escrivão. A Rainha Ginga. Agualusa.

Desde 2011 é Professora do Departamento de Teorias Linguísticas e Literárias (DTL) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Pós-Doutoranda na Universidade Estadual de Londrina (2018/2019). Tema de estudo: literatura africana e brasileira. Doutora em Literatura Brasileira (USP, 2009). Tema da tese: Oblíquo e fortuito e ao mesmo tempo sutilmente fatal: o kháos como instrumento literário em Água Viva, de Clarice Lispector. Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada (Universidade de São Paulo, 2003). Tema da dissertação: Ascenso Ferreira e o Modernismo Brasileiro. Possui Especialização em Literatura Brasileira (UEL, 2000) e é graduada em Jornalismo (Universidade Estadual de Londrina, 1997). Atua também como tradutora (inglês/português - português/inglês), editora do zine O Gauche e é escritora. Pesquisas na área de literatura, artes, história e etnografia brasileira.  
E-mail: maraires2@gmail.com

## Medieval clerk travelling diaries

Since 17<sup>th</sup> Century, National States in Europe have motivated the Great Overseas Voyages to explore far-off Orient and the New World. The narrator of *A Rainha Ginga: e de como os africanos inventaram o mundo* (2014), by José Eduardo Agualusa, stands as a fictional role model of that time. Although the Brazilian priest Francisco José da Santa Cruz is a literary invention, Agualusa has studied the historic diaries and materials from then, mainly concerning the written portraits of the powerful Angolan Queen Jinga (1582-1663), also known as Ngola Mbande Nzinga Bandi Kia Ngola. In fact, Agualusa read the reports from the personal clerk of Jinga, Priest Cavazzi de Monteucuccolo, as well from other clerks of the period such as Antônio de Oliveira, Andrew Battel, João Carvalho Mascarenhas, the Monk Manoel Calado, and Gaspar Barleus. The author even brought back an accusation from the Holy Office Inquisition Court against Garcia d'Ávila Pereira Aragão (AGUALUSA, 2015, p. 235).

The novel, published in 2014 by Quetzal editors (Lisbon) and in 2015 by Foz editors (Rio de Janeiro), follows the historical paths of the 17<sup>th</sup> Century Jesuit Francisco José, clerk and counselor of the Queen of Ndongo and Matamba. When following the memories of Francisco José, readers keeps track of his overseas adventures from Brazil to Africa, then from Africa back to Brazil, his return to Angola, and his final departure to Europe. The narrator does not only describe flora, fauna, and geological aspects of each new environment, but its cultures and ethnic groups, for “it is difficult to find a landscape where the presence of humanity has not been instrumental in its shaping [...]” (STABLES, 1997, p. 105).

Mudimbe (1988, p. 15) bounds the colonial structure with human background, including the domination of the physical space and the imposition of ideas from the Western world. For the land settler, it prevailed the thought: “I conquer, therefore I am the sovereign” (RAMOSE 2003, p. 543 apud LEPHAKGA, 2015). Jensen, in *Heart of Whiteness* (2005), points out:

Maybe we should start by openly telling the truth: whiteness – the whole constellation of practices, beliefs, attitudes, emotions, that are mixed up with being white – is the problem. Whiteness is degraded and depraved, an insane belief that one can find meaning in life simply by virtue of being on top of a racial hierarchy (JENSEN, 2005, p. 93).

Nevertheless, Francisco José's first description in the novel is far from the white supremacy approach. Instead of it, he pictures the sea, the calmness of the sea, highlighted by the female presence:

First time I saw Jinga, she was gazing at the sea [...]  
First morning I saw Jinga the sea was calm, flat, so enlightened it seemed that inside of it there was another sun rising. The sailors say that such a sea is under the domains of the Galene, one of the sea-nymphs, or mermaids, whose name means “bright calmness”, in Greek. The calmness of the sea overfilled with sun light.  
That light, growing in the waters, is still in my memories, as alive as the first words we have spoken (AGUALUSA, 2015, p. 9-10)<sup>1</sup>.

Right in the first literary picture the narrative voice optimizes the poetic construc-

<sup>1</sup> Note: all quotes from the Brazilian edition of *A Rainha Ginga* (2015) will be translated into English by the author of this article.

tion of the myth: the priest idealizes Queen Njinga as a “sea-nymph”, a “mermaid”. Indeed, his impressions invigorate the classic Greek myth, in accordance to the education of a religious man from 1620. However, although the female ruler is not described as the archetype of Nkaia, or Mikaia; the Bantu mermaid (GIROTO, 1999, p. 156-281), it is important to notice the priest chains the myth with the sea. Yet, sceneries related to rivers, to the sea, are plentifully depicted: “In the future – she ensured me – that will be an African sea. The way from where the Africans will conceive the world” (AGUALUSA, 2015, p. 10); “The great Congo River pours down in the sea – in this sea that some still call the Ethiopian ocean – as an immensity inside of an immensity, a vast whirlpool of shadows and disquietude” (AGUALUSA, 2015, p. 19); “It was nighttime. The moon was floating over the sea” (AGUALUSA, 2015, p. 95); “We have crossed the river in long bimba<sup>2</sup> canoes” (AGUALUSA, 2015, p. 24); “They still believe in certain deities who hide under the waters of the rivers and of the lakes, called ‘quiandas’, and they seem to have some similarity with the fabulous mermaids [...]” (AGUALUSA, 2015, p. 26); “Before I reached the river I used to sing along with the women in order to calm down the *quiandas*: ‘Listen, ladies from the waters, we ask you the permission to enter, let us enter for we came in peace’” (AGUALUSA, 2015, p. 41).

Watery sceneries accompany the narrator’s voice during his journey, as well as different ethnicities, their myths, their habits, and their uniqueness. In the second story of chapter three, the narrator poetically portrays a typical African season: “In the dull air, the call of the crickets cracked. Above us the turbid season, cold dawns, that in Angola its called *cacimbo*” (AGUALUSA, 2015, p. 77). In the third story of chapter two, the priest shows, in details, the marriage of Queen Jinga and Caza, a cannibal warrior from a neighbor tribe, the Jagas. The groom was wearing “a petticoat made with the hay of a palm tree, as fine as the most refined silk, and his hair was long, all embroidered with small shells and other ornaments” (AGUALUSA, 2015, p. 81). The party was settled in a vast land, enlightened with bonfires. Here is the menu: “Beef and wild game meat were roasted. They drank lots of wine, genuine Portuguese wine, and also *marufo*” (AGUALUSA, 2015, p. 81), a drink derived from the fermentation of juice of the palm tree. The sexually free behavior of the Jaga women is also captured by the narrator: “Among the Jagas it is not considered a crime for a wife to cheat on her husband. Married women can receive other men at their homes, and have sexual relations with them, as long as they give the newborn to the husband [...]” (AGUALUSA, 2015, p. 88).

Along the chapters, the Angolan women’s force amuses the priest. He sees Queen Jinga as masculine as any “macho”, a “woman who would never bend, who had no master nor God. A woman who knew the art of warfare, its traps and its damages”, and who had, paradoxically, “the fine astuteness of Eve” (AGUALUSA, 2015, p. 83-84). It is comprehensible that notion since, for a medieval priest, whose models of femininity were ‘civilized’, yet ‘subaltern’, being a female sovereign and warrior was a drastic breakthrough. Moreover, the ‘civilizing mission’ of colonialism presupposed the native ethnicities as ‘inferior’ to the colonizer, or the Western subject (VAN DIJK, 1991).

*A Rainha Jinga* oscillates between fiction and history. Hanna Arendt, in *Between Past and Future*, outlines that “the thread of historical continuity was the first substitute for tradition; by means of it, the overwhelming mass of the most divergent values, the most contradictory thoughts and conflicting authorities”, whichever “were reduced to a unilinear, dialectically consistent development [...] designed to repudiate not tradition as such, but the authority of all traditions” (1961, p. 23). It is clear, ergo, that Agualusa uses the narrator’s voice to criticize colonialism, especially in the period of the novel, when both the Portuguese and the Dutch were highly increasing their profits with slavery and with the economic domination of their colonies. On this very spot, the Priest manifests a kind of “synthesizing consciousness”, as it regards Kermode:

---

2 “Bimba” is a typical aquatic bush from Angola.

History, so considered, is a fictive substitute for authority and tradition, a maker of concords between past, present, and future, a provider of significance to mere chronicity. Everything is relevant if its relevance can be invented, even the scattered information of the morning newspaper. The novel imitates historiography in this: anything can take its important place in the concord, a beerpull in a Joycean pub, a long-legged Indian wasp. The merely successive character of events has been exorcised; the synthesizing consciousness has done its work (KERMODE, 2000, p. 56).

Notwithstanding, as the reader keeps track of the discoveries and of the new experiences of the narrator, it is observed that the scenery is never reduced only into astonishing landscapes nor paradisiac views; but enriched with the human presence. Truly, “literature morphs into a heuristic mode to explore alterity and do justice to otherness, introducing the notion of ethics and that of the relation between self and other” (ROSPIDE & SORLIN, 2015, p. 5). This is due to the fact

“landscape,” or as its synonyms, “scenes” and “scenery” have theatrical implications that can also help us understand the cultural expectations of landscape. Just as with theatrical scenery – which we might understand as a representation in front of which something significant happens, but which also signals a set of expectations about what is significant – we might also understand the production of landscape as a means of accounting for oneself in relation to an imagined audience (BENDING, 2015, p. 9).

It is undeniable this “imagined audience” appears in the procedure of writing. Francisco José da Santa Cruz is a medieval voyage clerk, travelling from here to there, always accompanied by his diary. Hence, scenes captured by his eyes and by his affective memories string out the potencies of the significant. This idea can be exemplified when the priest recalls his childhood in Pernambuco. The first lines of chapter five rebuild slavery not merely through images of whiplashes, cries, blood, death, violence, as it is mugged up by an ironic point of view of the tormentor: “For five years my father worked at Mazanga sugar cane mill, property of an Azorean man called Silvestre Bettencourt. I remember him in that time. He had a common, beautiful angelic face – green eyes, long blond hair – and a grievous heart” (AGUALUSA, 2015, p. 109).

Since the voyage narrative is considered a literary gender, it tends to adopt styling rules and models regulated in the reports and in the displacement experiences of the Self. In Francisco José’s narrative case, the shift runs round Brazil-Angola. Not by chance in the last chapter – chapter ten –, it is written in the prologue: “The faithful one knows there is no end – all are beginnings” (AGUALUSA, 2015, p. 203). Fulfilling a cycle, the narrator of *A Rainha Ginga* explores his memory gaps to draw distinct scenes, such as dreadful passages:

Silvestre harassed all his slaves, wielding against them the most ignoble, villainous offenses. For several nights, he entered the slave’s quarter and grabbed a poor sleeping woman, so he would lift her skirt and light up fire under her intimate parts, barbarously burning her (AGUALUSA, 2015, p. 111).

Horror often crops up in the novel. When the narrator describes the jaga warriors,

he points that they would “kill their own children so they avoided creating blood ties”. In a mystical way, he mentions that at night the jaga Caza, Nzinga’s husband, used to get transmuted into a “lion, sometimes more than one at a time, and that under this multiple, agile and dangerous appearance he would cross wilderness, striking out a bloodshed” (AGUALUSA, 2015, p. 82).

However, the narrator is not alone in the task of recalling the Jagas. According to Ginga’s official clerk, Priest Cavazzi, in *Istorica Descrizione de’ter Regi Congo, Matamba ed Angola*, they were folks “always thirsty for blood and butchery, eager to devour human flesh, brute against the beast, cruel against the enemies, even against their own children” (CAVAZZI, 1965, p. 175, book I). The Italian clergyman goes beyond his hyperbolic considerations, as if he were describing a Dantesque circle: “In a word: they seem animated by such evil feelings”, in such a way “hell has never threw up furies and tyrants to be compared”<sup>3</sup> (CAVAZZI, 1965, p. 175, book I).

Despite this fact, in *A Rainha Ginga* horror is also associated with wars, raids and destruction, as the narrator’s memory jogs when returning to his childhood place, Olinda. Although he recalls the ado of the city’s streets, such as Quatro Cantos, Caparina and Figueira streets, his birthplace, the protagonist’s voice feels sad for its havoc by the Dutch: “Olinda did not exist anymore. I have recognized it by its hillsides, but instead of houses I found only ashes, ruins, and dirty, scared people fiddling into the messy rubbish” (AGUALUSA, 2015, p. 138). The clerk asks himself: “– Why did they do it?” (AGUALUSA, 2015, p. 138).

Yet, Olinda’s destruction is settled uphill. When going down the streets, mainly around the harbor region of Recife, the scenery is quite different: “The Dutch had built beautiful manor houses, villas, and even a huge garden where two thousand palm trees would dance against each other in the breeze savor” (AGUALUSA, 2015, p. 157). Just as Kenneth Burke, who works in *The Philosophy of Literary Form* (1973) with the example of Madame Bovary as a strategic naming for a situation, since “it singles out a pattern of experience that is sufficiently representative of our social structure” (Philosophy 300); the narrator of *A Rainha Ginga* also appoints the arbitrary actions of the colonizer and their subsequent results in the territories conquered. Even though he is a priest, or the synonym of the medieval tradition, he is also a Brazilian individual who travels around Africa. Thereupon, Francisco José’s Self is colonized, although he makes the most of the imperial forces to spread his thoughts and beliefs.

In other words, *A Rainha Ginga* emphasizes the presence of the colonizer to track down the imperialistic procedures of the dominant upon the dominated. History and fiction intermix the essence of Agualusa’s narrative, covering a wide range of chronological evidences; albeit “the overall aim of a novel [...] is to entertain and inspire, to offer interesting insights and evoke emotions [...], the story can also serve as a source of information about realities of the past [...]” (LINDBLAD, 2018, p. 148). Whereas the status of the historical event itself serves as scenery, it ensures dramatic actions in the plot. That is the reason Priest Francisco José changes along the narrative within the territories and people he discovers.

### The rising of a new man

When applying the construction/deconstruction binary action, Francisco José does not only describes the city veneer – he is also in a process of holding back the years and noticing how changes have come. The narrator was born in Pernambuco, but in his early years, at nine, he was sent to the Royal College of Olinda, then, as a natural way, at fifteen he started his Jesuit studies to become a priest at the medieval Society of Jesus. From there he was sent to Salvador, on the ship Good Hope, and from there to Africa, to serve as a priest, at the Kingdom of Congo. That is how he became Ginga’s clerk. And that is how his adventurous and plural life begins.

---

<sup>3</sup> Translation of Cavazzi’s quotes by the author of the article.

It is true that in the beginning of the narrative the priest's construction is based on "binary" oppositions, such as Burke defines as "the placements of one thought or thing in terms of its opposite" (BURKE, 2009, p. 403). As a medieval religious clerk, Francisco José is afraid of the devil, perfectly compromised with the Holy Church, acting as a servant of God. However, as he learns the African environment, its habits, its cultural expressions, its happiness, its wilderness and its pantheism, the religious man slowly metamorphosis himself into a worldly man, filled with mistakes, fears, desires, doubts, accepting new experiences.

This transformation accompanies the narrator's view of the territory. His first impression of the city of Luanda is highly hierarchical: "The great mass of the city inhabitants are black, slaves or servants [...], and they fulfill the streets, trading, transporting junk, or, most of the time, sleeping and chatting" (AGUALUSA, 2015, p. 29); yet at the same time very pictorial: "There is also a large number of quitandeiras, who are ladies wearing beautiful colorful fabrics, and who sell dry fish, manioc flour, beans, corn, and popular medicines for all kinds of agues, including the spiritual ones" (AGUALUSA, 2015, p. 29). Soon, the priest's view changes, as he recalls his native grandmother in Brazil, who used to tell him about the "art of flying from the *pajés*" (AGUALUSA, 2015, p. 48) – or the sacred men, the shaman of the tribes. All of this reality, which seem so far from him, switches his mood and heart, as he confesses: "I was no longer a servant of the Lord, I was a free man" (AGUALUSA, 2015, p. 48). As a "free man" his views about his interior world change:

I asked Pedro why he escaped. At his age, he would be more comfortable in his master's home. The old man laughed. Freedom, he explained, he wanted to die as a free man.

In German freedom is called *freiheit*. It comes from *freihals* – *frei hals* – that means "free neck". Freedom is to live without the weight of an iron chain surrounding the neck.

For all these years, God had been the iron chain surrounding my neck (AGUALUSA, 2015, p. 91).

Born in Brazil, the protagonist will take up both colonial, Brazilian and African influences, asserting central aspects noticed by Darcy Ribeiro in *O povo brasileiro*: "We arisen from the confluence, from the clash, and from the juncture of the Portuguese intruder with native collectors from the forests, and also with the black slaves from Africa"<sup>4</sup> (RIBEIRO, 2006, p. 17). The anthropologist acknowledges that "we emerge as a national ethnicity, cultured differentiated in what is related to its original matrix, strongly hybrid, dinamized by a syncretic, singular culture; by the redefinition of the cultural bounds that come from it" (RIBEIRO, 2016, p. 17). Indeed, it is in precisely in the axle of this "confluence", of this "clash" that the Angolan author creates his protagonist; giving wings for the narrator to expose his itineraries and apprenticeships.

Concomitantly, as Francisco José leaves the Catholic dogmas, guilty and the fear of the Almighty cease. The religious man also changes the way he describes the landscapes, such as the occasion when he woke up at a campsite in Africa's wilderness. Because of the mosquitos, he decided to take a walk next to a river. As soon as he realized, a furious hippopotamus approached, attacking him for the female was guarding her cub. He was about to be killed when one of his African friends epically saved him, wielding his spear against the enormous animal, "telling" her to go back to the river in the encounter of her offspring. Afterwards, the priest got secured by his friend, who mythically explained: "only the beasts, the death ones, and the lion-men wander around in the forest at night" (AGUALUSA, 2015, p. 129).

Jaja, in *African Songs as Historical Data Dialogue and Universalism*, expresses that

---

4 Ribeiro's quotes were translated by the author of this article.

“myths, folklores proverbs therefore become the major sources of African philosophy” (1995, p. 28). Furthermore, in *Myths in African concept of reality*, he adds that “myths encode the traditional settings of the African and their belief system [...]; are man-made stories that play explanatory functions in the African understanding of reality” (JAJA, 2012, p. 09). If it is taken into account Francisco José’s African friend explanation of the attack of a savage hypo, then myth “exposes the fact that man’s misfortunes on earth as well as his hardships are attributed to disobedience to the divine commands and moral codes of the deities as a point in his life” (JAJA, 2012, p. 10). Eventually, this is an example of fragment that works with the myth in Agualusa’s book. Other case that illustrates that is the narrator’s friend Hongolo, who was a master “in the skills of enchanting lions and other wild animals” (AGUALUSA, 2015, p. 206).

Because the narrator turns himself into a new man, other myths hedges his thoughts and refreshes his heart. As a result, the scenery is captured with more energy, for he is not beleaguered in his prayers anymore, but either free in the African wilderness; trading with Maurício de Nassau in Pernambuco; and even finding out, after years, that he had a male son called Cristóvão, who was living in Africa. Both Thorpe, in *Primal religions worldwide: an introductory descriptive review* (1992), and Mbiti, in *African religions and philosophy* (1990), comprehend that in Africa there is no distinction between the sacred and the profane. Therefore, as soon as Francisco José leaves behind his religious gown and accepts to live in communion with nature and with the ancient African myths; all territories become profane – either related to reality, either to an animistic faith. Acqua, in *What’s Religion? An African Understanding*, assays that “for most Africans, there is no dualistic conception of religion; no dividing line between the sacred and the profane, the spirit and the matter. The African religious beliefs and practices are infused into all aspects of life” (ACQUA, 2010, p. 6).

Consumed by this feeling, the narrator learns the colors of Africa, its peculiarities such as the crowning of Nzinga: “I saw percussionists and marimba<sup>5</sup> players and lots of non-Christians ‘sangando’, namely jumping over so high, simulating a fight – that is also a type of dance” (AGUALUSA, 2015, p. 50). There is a second acclamation for the Queen when she enters Luanda again, this time to deal with the Dutch. Typical musical instruments as the *atabaques* and the *ngomas* (Conga drums) cheer the leader while the Africans celebrate her power dancing, as if they were in a Carnival parade: “I followed the cortege, in the middle of the crowd, that at this point was dancing along with the Queen’s folks” (AGUALUSA, 2015, p. 198).

Not so ever, these are not the only profane sceneries described by the narrator. Right in the beginning, Francisco lets himself free to be seduced by beautiful Angolan Muxima – the mother of his son. His first sexual/erotic experience is vibrant, poetically described: “She was smiling, and let go the cloth hanging her breast. It was a Chinese silk cloth, with beautiful birds stamps, so alive, with such luxurious colors that I could hear the rumor of her small wings while they went down and nestled round her feet” (AGUALUSA, 2015, p. 61). However, this is not the only sexual experience of the priest. When camping with the gipsy, sexy Sula shares her desires with Francisco: “The gipsy whispered enchantments, soft charms in my ears, and this made me forget everything, as I was enjoying feelings I did not know they exist” (AGUALUSA, 2015, p. 145).

In fact, there are several landscapes described in the book, from the personal, intimate sceneries up to celebrations and war episodes. Francisco José, being the narrator, represents the others and himself in a crossover dimension, stirring up in the voyager the deliberations about the individual conditions of the Self and its relations with social and cultural realities he is eager to explore. This way, not only the landscapes, but also the habits, the lifestyle, the faith, and the argument of the aliens are reported. In the beginning, the narrative construction brings the priest as a clerk who hierarchically describes the prospects; fully an outsider surprised by the differences. As the storyline move on, Fran-

<sup>5</sup> Marimba is a typical xylophone; a wooden keyboard instrument with large resonators, and it is usually played by more than one musician.

cisco José changes his observation view about the environment he is in, not only adapting himself to the new culture and surroundings, however assimilating it as if he were one of them.

## Conclusion

In *A Rainha Ginga*, ex-priest, Ginga's clerk and counselor Francisco José da Santa Cruz represents the essence of two worlds: Medieval World / New World. In the beginning of the novel he is a religious man, disciplined by the words of the Bible and by the Catholic principles. As the tale goes on, he recalls his Brazilian origins and incorporates it with the African influences, which shape his new personality. Therefore, there is no 'integrity' chained with character's actions, but a multiple variety of beings who are born since he experiences new territories and people.

Agualusa creates a narrator who finds his origins back in Africa, despising the guiltiness and the control that the colonizer shuffled off for over years. Africa and Brazil are strongly bounded in the novel, as it should be, after all, Brazil is Africa; and Africa, in turn, revives its ancestors in Brazil. That is why it sounds natural and yet apprehensible that the character changes along the chapters. Francisco José is a man who is reborn, as the colonized have reached out for centuries to unchain the damages the colonizer has acted upon them.

## References

AGUALUSA, José Eduardo. **A Rainha Ginga: e de como os africanos inventaram o mundo**. Rio de Janeiro: Foz, 2015.

ARENDDT, Hannah. **Between Past and Future**. New York: Viking Press, 1961.

BENDING, Stephen. **Literature and Landscape in the Eighteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2015. Printed from Oxford Handbooks Online. Retrieved from: <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-133?print=pdf>>. Accessed on Oct. 10, 2018.

BURKE, Kenneth. **The Philosophy of Literary Form**. Berkeley: University of California Press, 1973.

BURKE, Peter. **Popular Culture in Early Modern Europe**. Surrey: Ashgate Publishing, Ltd., 2009.

CAVAZZI DE MONTECUCOLO, João António. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Translation, notes by Graciano M. de Leguzzano. Introduction by F. Leite de Faria. Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar, 1965. 2 vols.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nãgó**. [Tese de Doutorado em Antropologia]. São Paulo: USP, 1999.

JAJA, Jones M. **African Songs as Historical Data Dialogue and Universalism**. Warsaw: Poland, 1995.

\_\_\_\_\_. Myths in African concept of reality. *International Journal of Educational Administration and Policy Studies*, vol 6 (2), p. 9-14, **February 2014**. Retrieved from: <<https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1075851.pdf>>. Accessed on Sep. 21, 2018.

JENSEN, R. **Heart of whiteness**. San Francisco: City Light Books, 2005.

KERMODE, Frank. **The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction with a New Epilogue.** New York: Oxford University Press, 2000.

LEPHAKGA, Tshepo. The history of the conquering of the being of Africans through land dispossession, epistemicide and proselytisation. **Studia Hist. Ecc.**, Pretoria, v. 41, n. 2, p. 145-163, 2015. Available from: <[http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1017-04992015000200010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1017-04992015000200010&lng=en&nrm=iso)>. Accessed on May 23 2018.

LINDBLAT, Thomas J. History and Fiction: **An Uneasy Marriage?** *Humaniora*, v. 30, n. 2, p. 147-157, June 2018. Available from: <[https://www.researchgate.net/publication/326094886\\_History\\_and\\_Fiction\\_An\\_Uneasy\\_Marriage](https://www.researchgate.net/publication/326094886_History_and_Fiction_An_Uneasy_Marriage)>. Accessed on May 23 2018.

MBITI, J. S. **African religions and philosophy.** 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Heinemann Educational Publishers, 1990.

MUDIMBE, V.Y. **The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge.** Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

ROSPIDE, Maylis; SORLIN, Sandrine. **The Ethics and Poetics of Alterity: New Perspectives on Genre Literature.** Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

STABLES, Andrew. **The Landscape and the "Death of the Author".** *Canadian Journal of Environmental Education*, 2, Spring 1997, p. 104-113. Available from: <<https://cjee.lakeheadu.ca/article/view/356>>. Accessed on May 12 2018.

THORPE, S. A. **Primal religions worldwide: An introductory descriptive review.** Pretoria: University of South Africa, 1992.

VAN DIJK, Teun A. **Racism and the press.** London: Routledge, 1991.

Recebido em 1 de julho de 2019.  
Aceito em 4 de setembro de 2019.

# A RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO FEMININA E O SENTIDO DA EXISTÊNCIA: UM DESAFIO PARA O ENSINO DE HUMANIDADES

## THE RECOVERY OF THE FEMININE DIMENSION AND THE SENSE OF EXISTENCE: A CHALLENGE FOR THE TEACHING OF HUMANITIES

GlauCIA da Rosa do Amaral Alves 1

Elsbeth Léia Spode Becker 2

Marcos Alexandre Alves 3

Licenciada em História - Universidade Franciscana - UFN. Mestre em Ensino de Humanidades e Linguagens - Universidade Franciscana - UFN, Santa Maria/RS - Brasil. E-mail: glaciaamaral@yahoo.com.br 1

Doutora em Agronomia - PPGA/UFSM. Mestre em Engenharia Agrícola - PPGEA/UFSM. Licenciada em Geografia - UFSM. Docente no Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens - Universidade Franciscana - UFN, Santa Maria/RS - Brasil. E-mail: elsbeth.geo@gmail.com 2

Doutor em Educação - PPGE/UFPeL. Mestre em Filosofia - PPGF/UFSM. Licenciado em Filosofia - FAFIMC. Docente no Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens - Universidade Franciscana - UFN, Santa Maria/RS - Brasil. E-mail: maralexalves@gmail.com 3

**Resumo:** Vivem-se tempos de urgência, em que se enfrenta uma crise civilizacional generalizada. Por toda parte constata-se sintomas que evidenciam devastações no planeta Terra e na humanidade. Terra e humanidade formam uma única e complexa realidade. Humanidade e natureza tem uma mesma origem e um destino comum diante do futuro. No entanto, a sociedade do mundo atual preconiza o individualismo, o dualismo, o egoísmo coletivo e não encontra uma nova compreensão de si mesma que a possa orientar. O objetivo do artigo é expor a ideia da recuperação de uma cosmovisão da dimensão feminina do ser humano e as virtudes para um novo mundo possível. No mundo atual, a educação, o ensino de humanidades e a suave interação entre a razão e a intuição podem conduzir à transformação da sociedade e ao pensamento livre para a construção da consciência universal fraterna e sensível. Advoga-se a favor da construção de um novo paradigma de convivência e sustentabilidade que funde uma reação mais benfazeja para com a Terra e inaugure um novo pacto social entre os povos no sentido de respeito e preservação de tudo o que existe e vive.

**Palavras-chave:** Cosmovisão. Virtudes. Condição Humana. Sustentabilidade.

**Abstract:** There are times of urgency in which a widespread civilizational crisis is faced. There are symptoms everywhere that show devastation on planet Earth and humanity. Earth and humanity form a unique and complex reality. Humanity and nature have the same origin and a common destiny before the future. However, the society of today's world advocates individualism, dualism and collective selfishness and finds no new understanding of itself that can guide it. The objective of the article is to expose the idea of the recovery of a worldview of the feminine dimension of the human being and the virtues for a possible new world. In today's world, education and the gentle interaction between reason and intuition can lead to the transformation of society and free thought into the building of fraternal and sensitive universal consciousness. Advocates for the construction of a new paradigm of coexistence that fuses a more benign reaction to the Earth and inaugurates a new social pact between the peoples in the sense of respect and preservation of all that exists and lives.

**Keywords:** Worldview. Virtues. Human Condition. Sustainability.

## Introdução

O ser humano, no ocidente, desde que abandonou a justificação mitológica acerca do mundo desenvolveu a técnica em função de seu bem estar no mundo. No período Antigo a técnica estava para uma perspectiva de reprodução da ordem cosmológica, dado que o mundo era compreendido como algo a ser contemplado. No período Medieval o poder da Igreja limitava os avanços tecnológicos na medida em que primava pela manutenção, de certa forma impregnada por um fatalismo, da criação divina. Contudo, no período Moderno, principalmente devido à diminuição do poder da Igreja e com a revolução científica, a técnica passou a ser compreendida como intervenção e adaptação do meio para o bem estar (produção) do ser humano.

Com isso, as Ciências da natureza obtêm sua independência e passam a formular seus próprios métodos e noções éticas. A razão, não mais contempla o cosmo ou se submete ao divino. Ao contrário, a razão mecanicista moderna empreende sua atividade afim de desfragmentar as estruturas da natureza e recompô-las de forma a produzir novos instrumentos - notemos que não se trata mais de reproduzir, mas de produzir.

Assim, no decorrer do desenvolvimento da história da humanidade, a técnica deixou de ser mero instrumento do humano e passou a ser como que um desdobramento dele. Isso significa que a produção tecnológica passou a ser a própria manifestação da racionalidade humana em função de si mesmo. Na contemporaneidade a tecnologia tornou-se tão importante que, para Jonas, ela deixou de ser mero utensílio para se tornar fator primordial do humano, parece que sem tecnologia não há humano, e qualquer crítica que se oponha ao seu 'progresso' é tomada como retrocesso da própria condição humana.

Seguindo essa linha de raciocínio, a produção científica (tecnológica) tomou proporções que na atualidade suas conseqüências fogem a capacidade de previsão da racionalidade. Na modernidade, a razão outorgou-se o poder de, através da lógica, conseguir antecipar todas as implicações de uma teoria. Contudo, se mostrou falha dado que objetivamente está limitada ao seu campo de intencionalidade cujas possibilidades de qualquer produto tecnológico ou intervenção no meio lhe escapa.

Na atualidade exemplo disso são os 'avanços' na área da genética: quem pode prever com segurança as implicações, em longo prazo, da manipulação genética? Eis o problema: a capacidade de antecipação racional dos horizontes possíveis da produção científica está limitada pelo alcance de seu espaço e a brevidade do seu tempo. Em suma, a perspectiva moderna da produção tecnológica se tornou um problema na medida em que as conseqüências de seus avanços não podem ser previstas com rigor e, de certa forma, fogem ao controle.

Além do mais, os avanços tecnológicos que foram criados para acomodar a vida humana estão prejudicando-a, e comprometem a estabilidade e a manutenção da vida no planeta. Isso porque a tecnologia está degradando o meio ambiente, gerando miséria (dado que são feitos para uma classe específica e necessitam de mão de obra que não recebe remuneração adequada), e gerando disputas pelo poder. Em nossa época, o lixo atômico, as forças bélicas e armas biológicas se tornaram uma ameaça a sobrevivência e perpetuação da espécie. Nessa mesma perspectiva, os avanços genéticos, que visam criar um homem quase perfeito, ameaçam os que se mantêm na imperfeição. Com isso, ao manipularem a genética, em função de uma possível perfeição, os cientistas retiram do cenário a capacidade natural de adaptação do humano o que o torna mais vulnerável.

O homem não é maior que a natureza, mas parte integrante dela. Além disso, não pode ter domínio das leis naturais, embora ilusoriamente pense que pode. Da mesma forma, o homem não se perpetua no que produz, mas nos seus descendentes. A técnica pode perder sua utilidade e deixar de ser, mas suas ações prejudiciais podem ter um prazo maior e mais nocivo do que o prazo de seus benefícios. Mesmo a técnica útil e eficaz pode ser um problema. Assim, a técnica não é boa por si mesma e nem neutra e, por isso, deve ser regida pela ética da responsabilidade e não pela ética do interesse.

Em sua obra 'A águia e a galinha – Uma metáfora da condição humana', Leonardo

Boff dedica o livro

Aos sensíveis à dimensão feminina, a águia mais aprisionada e reprimida de nossa cultura. Sem ela, James Aggrey<sup>1</sup> jamais teria contado a história que contou. Eu, certamente, não teria tido a sensibilidade para guardá-la e refleti-la no coração. E vocês não seriam capazes de experienciá-la (2004, p. 5).

A fábula 'A águia que não queria voar', escrita pelo educador popular ganense, James Aggrey, no século XIX, evidenciou que não há opressão capaz de subjugar a grandeza do ser humano. Aggrey escreveu essa pequena história sobre uma águia que, criada entre galinhas, não queria voar e se acostumou a ciscar no chão como um lebrete aos povos africanos, então sob dominação europeia. Ele queria mostrar a eles que a riqueza de suas culturas e tradições seguia viva, a despeito da opressão; pretendia despertá-los para sua grandeza esquecida: seu majestoso destino de águias, e não de submissas galinhas.

Boff (2004), relata a fábula de Aggrey, alerta para os desafios do mundo contemporâneo, da globalização, da cultura da homogeneização e provoca uma instigante reflexão para a busca da identidade humana através da inclusão das contradições, da complementaridade entre masculino e feminino na condição humana, da superação dos paradigmas cartesianos e, assim, emergir como cidadãos terrenos, diferentes, mas todos fundados na comum humanidade. O conceito ancestral e básico da reflexão, a *humanitas*<sup>2</sup>, ganhará centralidade, como o valor de referência comum para a humanidade, masculina e feminina, una e complementar, hóspede e comensal na Terra, nossa pátria e mátria comum.

Para discutir os desafios da humanidade no mundo contemporâneo, é necessário ajuizar dois aspectos básicos, presentes no processo de globalização: um que se orienta pelo passado e outro que se volta para o futuro. Eles proporcionam dois paradigmas diferentes e, dessa forma, cada qual molda a sua maneira o processo de globalização com futuros diferentes.

O primeiro aspecto está amparado no dualismo e isso fortalece a oposição e vem carregado de riscos, pois se orienta pela perspectiva da opressão, do poder sobre o outro, do inimigo e pela disposição ao confronto, inclusive, à guerra. Efetivamente, têm-se, historicamente, civilizações dominadoras e dominadas e, mais recentemente, no século XX e XXI, o tempo de pós-Guerra Fria está se caracterizando por guerras em várias partes do mundo, desencadeadas pelos tradicionais inimigos, pelas emergências dos nacionalismos e intolerâncias religiosas e étnicas. Outras, são decorrentes de grupos que buscam defender suas identidades diante do processo homogeneizador da globalização imperante e do poder proporcionado aos detentores do capital. Pode-se dizer, talvez, que a humanidade se concebe em um cenário de guerra infinita que se completa na balcanização e na fragmentação do tecido social humano.

Ainda, a partir da ciência moderna, na Europa, a partir do século XVI, nascida com Newton<sup>3</sup>, Copérnico<sup>4</sup> e Galileu Galilei<sup>5</sup>, o pensamento humano mergulha no paradigma cartesiano, na fragmentação do conhecimento, na visão reducionista e, ao mesmo tempo, resultou um vertiginoso avanço tecnológico e científico, que trouxe inúmeras descobertas para a melhoria de vida do ser humano. No entanto, o dualismo, a opressão e o reducio-

1 James Aggrey (1875-1927), político e educador popular, em Gana, o primeiro país da África a proclamar a independência, em 6 de março de 1957.

2 Significa uma cultura planetária, fundada nas virtudes indispensáveis ao amor, como a hospitalidade, a convivência, o respeito, a tolerância e a comensalidade (Nota dos autores).

3 Isaac Newton (1643-1727), físico e matemático inglês, descobriu a Lei da Gravidade e elaborou uma visão mecânica do universo, regido por leis imutáveis.

4 Nicolau Copérnico (1473-1543), astrônomo, polonês, viveu na Itália, fundador do heliocentrismo.

5 Galileu Galilei (1564-1642), matemático e filósofo, foi um dos fundadores da ciência moderna e defendeu o heliocentrismo.

nismo aprofundaram as desigualdades planetárias e o ambiente humano e o ambiente natural degradaram-se em conjunto a serviço de poucos.

Há também uma relação de dualismo, de opressão e de reducionismo na construção cultural da sociedade ocidental, desde o mundo grego, pautada no patriarcado, na qual o homem rege absoluto no espaço público e privado e à mulher cabe a obediência incontestável e servil no reduto privado, baseada “na concepção mediterrânica, tão vulgar naquela época, de que o lugar da mulher era em casa e o seu papel não excedia a dimensão dos deveres de esposa e mãe” (MARQUES, 2013).

Sob esse aspecto, no paradigma, simplista, linear e reducionista estaremos fadados ao fracasso e faz sentido a advertência de Hobsbawm (1995, p. 562), “o mundo corre o risco de explosão e de implosão. Tem que mudar... se não houver mudança, a alternativa é a extinção”. Nesta mesma perspectiva, Lévi-Strauss (1957) não vê o ser humano como um habitante privilegiado do universo, mas como uma espécie passageira que deixará apenas alguns traços de sua existência quando estiver extinta, e afirmou “meu único desejo é um pouco mais de respeito para o mundo, que começou sem o ser humano e vai terminar sem ele - isso é algo que sempre deveríamos ter presente”<sup>6</sup>.

De certa forma, somos urgidos a constatar que a humanidade está correndo riscos em decorrência da insidiosa intoxicação de seus próprios atos. Diante disso, a vida poderá ter alguma chance de continuar no planeta se engendrar uma mudança de pensamento, diante de uma mudança de cultura, pós-capitalismo, regido pelo “paradigma do hóspede e da aliança” da Terra (BOFF, 2005, p. 26). O outro aspecto a ser discutido, como desafio da humanidade no mundo contemporâneo, é o futuro da condição humana e, para isso, é preciso pensar uma nova humanidade, amparada em um novo paradigma, de reconstrução do pensamento humano, buscando novos caminhos, integradores, entre todas as manifestações de vida na Terra.

A transição do velho para o novo paradigma é uma trajetória necessária, sobretudo, no atual contexto tecnológico alcançado pelo conhecimento humano. Soma-se a isto, em especialmente, uma crise existencial sem precedentes e para qual, é preciso, uma mudança qualitativa. Neste sentido, observa Khun:

A transição de um paradigma em crise para um paradigma novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através da articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos dos seus métodos e aplicações (1970, p. 116).

A reconstrução do pensamento humano, para um futuro possível, é desafiado por um alvorecer de um paradigma que necessita de construção do novo, universal, livre de dualismos, mas composto por sistemas abertos que entram em comunicação uns com os outros, com inumeráveis formas de relação e participação. A capacidade de reflexão, o raciocínio, a criatividade, a interpretação, a elaboração artística e outras capacidades originais manifestam uma singularidade que transcende o lado físico e biológico do ser humano.

A novidade qualitativa, implicada na reconstrução de um ser pessoal dentro do universo material do capitalismo, pressupõe uma recuperação da condição humana e o sentido de sua existência. E, sob este aspecto, que virtudes são minimamente necessárias para garantir um rosto humano à atual fase da globalização?

É preciso, talvez, refletir, um pouco, sobre a condição humana no mundo atual.

<sup>6</sup> Claude Lévi-Strauss declarou essa frase em seu discurso, aos 97 anos, em 2005, quando recebeu o 17o Prêmio Internacional Catalunha, na Espanha.

Vivemos o tempo da impaciência e da não-reflexão e, nesse sentido, perdemos o “diálogo interior” e o elo de convívio e da comensalidade com o outro (ALVES; GHIGGI, 2012).

Neste artigo, pretende-se expor a ideia da recuperação de uma cosmovisão da dimensão feminina do ser humano e mostrar que a educação requer um ensino baseado em virtudes, tais como integralidade, respeito mútuo e tolerância para com o diferente. Enfim, objetiva-se apresentar o ensino de humanidades como imprescindível para promover uma cultura de paz e o acolhimento da alteridade, ou seja, uma interação entre a razão e a intuição para conduzir ao pensamento livre, construção da consciência universal fraterna e sensível e à transformação da sociedade.

## Enfoques sobre a condição humana feminina como gênero e como epistemologia

Só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie (ARENDE, 1999, p. 108-109).

Os enfoques sobre a condição humana feminina, como gênero e como epistemologia, abarcam diversos conceitos integrados e, muitas vezes, complementares. Gênero pode ser definido como aquilo que **identifica e diferencia os homens e as mulheres**, ou seja, o gênero masculino e o gênero feminino (HOUAISS, 2009). A epistemologia, por sua vez, se constitui como uma reflexão do conhecimento humano, no caso, da dimensão feminina e como ela pode se apresentar.

No primeiro enfoque, no campo da condição feminina, enquanto gênero, toma-se como categorias para seu estudo, o conhecimento em seus aspectos sociais, de profissionalização e de socialização. Durante milênios, na história da humanidade, prevaleceu a ideia de hierarquia, de supressão e de superioridade do masculino sobre o feminino. Nas civilizações do mundo antigo, na sociedade medieval e no mundo moderno havia a mentalidade, consumada, do sistema patriarcal. Porém, na contemporaneidade, as discussões e as reflexões ganham maiores espaços a partir do século XX e, especialmente, após a segunda metade deste século, especialmente, nos Estados Unidos e na Europa (ALVES, 2012).

Nos Estados Unidos, os estudos de gênero (*gender studies*) ganham atenção nas ciências médicas, na psicologia e na sociologia. A partir da década de 1980, recebem significação na história das mulheres e, também, este campo de estudo é considerado como tema relativamente militante, dependendo do enfoque sociológico.

Na França, nos anos 1970, os estudos relativos a gênero usavam o conceito de “sexo social” ou de “diferença social dos sexos”. No decorrer desta década, a socióloga britânica, Ann Oakley, iniciou debates para diferenciar o sexo do gênero e definir, respectivamente, os conceitos para ambos. O gênero é uma distinção sociológica e diz respeito aos papéis sociais relacionados com a mulher e o homem; enquanto sexo, mulher e homem é uma categoria biológica (MOSER, 1989). O gênero trata das diferenças que são os resultados das construções sociais e culturais.

No entanto, a distinção sociológica de gênero, homem e mulher, remonta ao mundo antigo e, desde a mitologia, que a condição feminina é mostrada como frágil e submissa ao homem. O mito da origem do Universo relata a existência de um ‘deus’ chamado Caos que vivia isolado no abismo até que lhe surgiu a ideia de criar o universo e, depois, a Terra. Portanto, o Caos criou a Terra. Os gregos denominaram a Terra de Gaia e, segundo Barros, Gaia é definida como “o lugar onde os deuses, os homens bichos podem andar com segurança. Ela é o chão do mundo” (2010, p.18). Nesse sentido Barros relata:

Começamos pelo céu, isto é, urano, gerado por Gaia e do mesmo tamanho que ela. Ele está deitado, estendido sobre quem a gerou. O céu cobre completamente a terra. Cada porção de terra é duplicada por um pedaço de céu que corresponde perfeitamente. Quando Gaia, divindade poderosa, Mãe-terra, produz Urano, que é seu correspondente exato, sua duplicação, seu duplo simétrico, nos encontramos em presença de um casal de contrários, de um macho e uma fêmea. Urano, amor age de outro modo. Nem Gaia é a terra na presença de urano, Amor age de outro modo. Nem Gaia nem Urano produzem sozinhos o que cada um tem dentro de si, mas da conjunção dessas duas forças nascem seres de uma e outra. Urano está todo tempo deitando-se sobre Gaia. Urano primordialmente não tem outra atividade além de sexual. Cobrir Gaia incessantemente, o mais possível: ele só pensa nisso e só faz isso. Então, essa pobre terra acaba grávida de uma série de filhos que não conseguem sair de seu ventre e aí continuam alojados, aí mesmo onde urano concedeu. Como Céu nunca se distancia da terra, não há espaço entre eles que permita aos seus filhos Titãs virem a luz e terem uma existência anônima. Estes não podem tomar forma humana que é a deles, não podem se transformar em seres individualizados, pois não conseguem sair do ventre de Gaia, ali onde o próprio Urano esteve antes de nascer (2010, p. 20-21).

Sob a perspectiva da mitologia, é possível perceber a evidência de uma dualidade que expressa a desigualdade desde a origem, ou seja, o criador é masculino e o feminino está a serviço do masculino.

No período medieval, o papel da mulher era influenciado pela doutrina da igreja católica, portanto, as mulheres deviam respeito e eram submissas aos maridos. Na pirâmide social, as mulheres do povo tinham um papel ativo de trabalho nos campos (embora destinadas às tarefas mais fáceis e submissas aos homens), enquanto que a mulher da nobreza assumia um papel passivo, do lar, obedecendo ao pai ou ao marido.

No Renascimento, na construção do imaginário social, de acordo com Del Priore (2010), esse paradigma da desigualdade de gênero pode ser entendido a partir dos humanistas que desqualificavam a razão feminina, a qual não era considerada lógica. Afinal, o controle estava centrado nas mãos dos homens e as mulheres eram seres fracos, frágeis, no qual reforçava-se a ideia da dependência masculina. Conforme Barros,

A ideia de que uma mulher é um “homem inacabado” (mas *accionatus*) é uma herança aristotélica que estendeu-se e ganhou força na idade média, em particular com o pensamento de Santo Tomás de Aquino. Assim, esse “mas *accionatus*” que seria a mulher era aqui visto com o mero receptáculo passivo a força generativa e única do varão, acrescentando ainda Santo Tomás de Aquino que “a mulher necessita do homem não somente para engendrar, como fazem os animais, senão também para governar, porquanto o homem é mais perfeito por sua razão e mais forte por sua virtude (2016, p. 43).

Portanto, a concepção patriarcal permeia a trajetória da humanidade, especialmente, na Europa e, com o advento da modernidade, essa concepção transcende para o imagi-

nário do mundo ocidental, que personaliza atribuições ao feminino e ao masculino.

A partir da breve exposição, compreende-se que o dualismo presente nas relações de gênero entre homem e mulher, iniciou, historicamente, de uma perspectiva mitológica na qual a criação da Terra (Gaia), como feminino, descende de um criador (Caos), como masculino. Assim, as mulheres foram aprisionadas em um imaginário social, que lhes conduziu às regras de conduta que permearam diferentes períodos históricos até a atualidade.

Nesse sentido, percebe-se, também, nas teorias de Tomás de Aquino (1225-1274), que para compreender a sexualidade humana é preciso perceber a existência de uma distinção sexual e de hierarquia entre os dois gêneros. Conforme Barros (2016), desde Aristóteles (384-322 a. C), já se apresentava um modelo de homem com “o grau máximo da perfeição metafísica, deixando a mulher em segundo plano”. Logo, reforça-se a ideia da diferenciação de gênero, no qual uns seriam indivíduos completos e incompletos naturalizando e reforçando as hierarquias sociais no qual o homem sempre estaria acima da mulher. Nessa perspectiva, Barros ainda corrobora ao apresentar que “é preciso desnaturalizar” a desigualdade sexual e a reconhecer a necessidade de um espaço social e político para a mulher” (2016, p. 44).

Mediante a isso, a construção social patriarcal deve ser vista na perspectiva de que a história do Ocidente é marcada pela submissão e inferioridade da mulher em relação ao homem. Desde os primórdios da humanidade, religiosos, pensadores, políticos e filósofos focavam em um discurso que a mulher deveria ser obediente e submissa ao homem e seu lugar deveria ser ao lado dos filhos e do marido, restrito, portanto, ao ambiente particular. Reforçava-se, assim, a ideia coletiva que a natureza biológica feminina as fazia inferior na força e na dignidade aos homens. Frente a esta perspectiva, a partir da primeira onda do feminismo, emergia a necessidade de questionar e problematizar as questões relacionadas a diferença de gênero e, assim, um novo agente epistêmico surgia, não mais isolado do mundo, mas inserido nele, reafirmando suas particularidades e subjetividade (ALVES, 2011).

No segundo enfoque, o epistemológico, portanto, é recuperado o sentido da existência das coisas e a complexidade passa a ser a análise da estrutura básica do universo e sua teia de relações e há uma total desconstrução da ideia de dualismo. O mundo é visto em sua unidade e não mais como a soma das partes.

O segundo enfoque, o viés epistemológico, portanto, abarca o conceito e o entendimento da complexidade, e que vem ganhando espaço nas discussões acadêmicas, especialmente, a partir da década de 1970, na esteira do pensamento de James Ephraim Lovelock e da hipótese Gaia<sup>7</sup> que, segundo ela, o planeta Terra se comporta como um só organismo vivo.

A hipótese Gaia foi elaborada pelo cientista inglês Lovelock, no ano de 1979, e, na sequência, foi fortalecida pelos estudos da bióloga norte-americana Lynn Margulis. Segundo a hipótese, o planeta Terra é um imenso organismo vivo, capaz de obter energia para seu funcionamento, regular seu clima e temperatura, eliminar seus detritos e combater suas próprias doenças, ou seja, assim como os outros seres vivos, um organismo capaz de se autorregular. De acordo com a hipótese, os organismos bióticos controlam os organismos abióticos, de forma que a Terra se mantém em equilíbrio e em condições propícias de sustentar a vida.

A hipótese Gaia sugere, também, que os seres vivos são capazes de modificar o ambiente em que vivem, tornando-o mais adequado para sua sobrevivência. Dessa forma, a Terra seria um planeta cuja vida controlaria a manutenção da própria vida através de mecanismos de interações diversas.

Nessa linha de pensamento, os cientistas e educadores Fritjob Capra e Edgar Morin, e o teólogo e educador Leonardo Boff, reiniciam o pensamento complexo e entendem a complexidade como uma das características mais visíveis da realidade que nos cerca. Tudo está em relação com tudo. Tudo co-existe e inter-existe com todos os outros seres no uni-

7 A denominação ‘Gaia’, por Lovelock, foi inspirado na deusa grega Gaia, a mãe Terra.

verso, interagindo com múltiplos fatores, energias, relações que caracterizam cada ser e o conjunto dos seres no universo.

Boff entende que “a natureza e o universo não constituem simplesmente o conjunto dos objetos existentes, como pensava a ciência moderna” (2007, p. 74). A ciência contemporânea quer entender o universo e a natureza como uma teia de relações, em constante interação, na qual todas as coisas deixam de ser apenas objetos e se fazem sujeitos. O universo e a natureza são entendidos como um cosmos de relações dos sujeitos.

Capra (1996), no contexto do pensamento sistêmico, evidencia que os “sistemas vivos só podem ser entendidos dentro do contexto do todo maior” e as propriedades das partes não são propriedades intrínsecas, mas evolutivas. Assim, as propriedades essenciais de um organismo se encontram no todo e decorrem das relações entre suas partes, somente sendo compreendidas a partir da organização do todo, isto é, dentro de um contexto mais amplo.

Morin (2003) sugere um reconhecimento de um princípio de incompletude e incerteza, além de um reconhecimento da ligação entre os aspectos que nossa mente deve distinguir sem isolar uma das outras, constituindo a noção de completude. Devemos ter em mente que o pensamento complexo aspira a um saber não fragmentado, não redutor, que reconhece que qualquer conhecimento está inacabado, incompleto, e oferece a possibilidade de ser questionado, interrogado e reformulado. Portanto, “as verdades denominadas profundas, mesmo contrárias umas às outras, na verdade são complementares, sem deixarem de ser contrárias” (MORIN, 2003, p. 7).

Para Boff (2004), o princípio feminino tem o caráter curador e liberta homens e mulheres de um paradigma dominante, cujo centro está ligado a um tipo de poder que é machista e reducionista e está no cerne da crise que presenciamos na atualidade. O autor aponta a necessidade do resgate do princípio feminino para que haja maior inteireza e integridade no humano.

Necessitamos, portanto, unir as diferenças e vivenciar a complexidade de uma única e mesma realidade. A humanidade se realiza sempre sob a forma de homem e mulher, sob a diferença do masculino e do feminino. Nesse sentido, a visão cosmológica da condição humana implica, não mais trazer luz ao que se encontrava na escuridão, mas “agora seu papel é unir dois seres bastante individualizados de sexos diferentes, num jogo erótico que supõe uma estratégia amorosa e tudo o que isso comporta de sedução, concordância, ciúme” (VERNANT, 2000, p. 26). Isto porque, quando se compreende a cosmovisão, amplifica-se o olhar hospitaleiro e se compreende a importância da construção de um ensino focado no viés holístico (planetário) para, então, se pensar a importância de visitar o ensino de humanidades.

## **Cosmovisão da dimensão feminina como virtude para um novo mundo possível**

A cosmovisão é definida como a maneira subjetiva de se ver e entender o mundo, especialmente, as relações humanas e os papéis dos indivíduos e o seu próprio na sociedade (HOUAISS, 2009). Para entender as humanidades é necessário compreender que cada ser humano lê com os olhos que tem e, portanto, é preciso saber como são os olhos de quem lê e qual a sua visão de mundo. Isto é, para Boff “a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam” (2004, p. 9). Ora, no mundo contemporâneo, multicultural, a convivência, o respeito e a tolerância são virtudes imprescindíveis para os povos da Terra que agora têm que morar juntos na mesma Casa Comum, da qual todos dependem e na qual todos dependem uns dos outros para levarem uma vida minimamente pacífica e garantirem um futuro comum.

Estas virtudes exigem um aprendizado de todos os que estão se descobrindo membros da grande família humana e, nesse sentido, a educação necessita reaprender as lições que as virtudes preconizam e, o ensino requer novos referenciais fundados na integralidade das coisas para, assim, encaminhar a humanidade ao respeito mútuo e tolerância para

com as limitações de cada um. Eis o fundamento principal para o ensino de humanidades: ensinar para a paz, o bem mais necessário para a sociedade contemporânea.

Nesse sentido, é necessário construir novas formas de ler o mundo em sua diversidade paisagística e cultural e seguir uma trajetória que evidencia relações interculturais no pensamento, tanto no tempo quanto no espaço e, assim, as valorizações simbólicas podem assumir, também, novas interpretações e importâncias na construção da paz terrena e humana.

As simbologias e as ideologias exercem influências na conduta da humanidade e, segundo Geertz, funcionam para “sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo” (1978, p. 106). Assim, na sociedade ocidental, há importantes leituras e releituras do *ethos* a serem encaminhadas para uma nova cosmovisão e um outro mundo possível. Nesse sentido, a reflexão sobre a dimensão feminina na condição humana pode ser um importante viés de leitura e de releitura, como, por exemplo, a simbologia da criação do mundo.

A narrativa da criação descrita em Gênesis<sup>8</sup> não é um tratado científico, mas um poema que descreve o universo como criatura de Deus. Foi escrito pelos sacerdotes no tempo do exílio da Babilônia (586-538 a.C.) e procura contar “as origens do céu e da Terra” como uma verdadeira “cosmogonia” e salientar alguns pontos importantes como fazer notar que toda a criação é marcada pelo selo de Deus. Narra a origem de Adão a partir do pó da Terra e de Eva, a partir da costela de Adão. Aí encontra-se, também, o que Deus disse: “Não é bom que Adão esteja só; vou lhe dar uma companheira que lhe esteja à altura” (Gênesis 2:18). Então Deus criou Eva, a partir do lado de Adão. E comumente, se fala, de forma errônea que Deus criou Eva da costela de Adão. Segundo Boff (2004), em hebraico se usa a palavra *zela* que significa ‘lado’ e não ‘costela’. Assim, para o autor, trata-se de “uma metáfora para significar que Eva foi tirada não da cabeça de Adão, para ser sua senhora. Nem dos pés, para ser sua escrava. Mas do seu lado, do lado do coração, para ser sua companheira” (BOFF, 2004, p. 40).

A humanidade, segundo esta metáfora, se realiza sempre sob a forma de homem e mulher, sob a diferença do masculino e feminino. A metáfora, portanto, induz que há diferença, mas há unidade e esta se complementa na arte da vida. E, dessa arte, descende a diversidade humana em suas múltiplas dimensões naturais e culturais, que se unifica na imanência do amor e se fortalece na virtude do cuidado.

Nesse sentido, o ensino de humanidades (especialmente, Antropologia, Filosofia, Geografia, História, Sociologia) necessita buscar, ainda mais, a reflexão instigante na busca da identidade humana por meio da inclusão das contradições e da superação dos dualismos que se amparam na opressão de um sobre o outro.

Portanto, percebe-se o ser humano como um quebra-cabeças, incompleto, que se completa, aos poucos, com a complementaridade de cada peça. Logo, é essencial buscar, cada vez mais, uma educação na qual “deverá ser o ensino primeiro e universal centrado na condição humano” (MORIN, 2011, p. 43).

## Considerações finais

Há uma certeza presente na vida de todos nós: somos seres de passagem. Estamos apenas passando por este mundo e nada podemos fazer para mudar essa verdade. Mesmo que se crie a mais notável tecnologia ou se desvende os mistérios do cosmos, ainda assim, passaremos. A cada dia, a cada hora, minuto ou segundo, nosso corpo vai caminhando para seu destino final. Compreender isso e aceitar é tatear a sabedoria da existência, é perceber que se considerar superior aos outros é caminhar para a própria ruína pessoal, é não estar interligado com o universo infinito que se oferece à nossa contemplação.

Assim, este artigo, trouxe uma reflexão para os desafios da humanidade no mun-

---

8 Gênesis, primeiro livro da Bíblia Sagrada, principal referencial teológico e simbólico do Cristianismo.

do contemporâneo e descreveu, sucintamente, um enfoque sobre a condição humana feminina como gênero e como epistemologia. A condição humana feminina como gênero está amparada em ideologias e simbolismos reducionistas transferem um imaginário de dualismo, masculino e feminino, e suscitam a condição de submissão e inferioridade ao universo feminino. Na condição humana feminina como epistemologia é recuperado o sentido da existência do SER humano em seu contexto de humanidade e a complexidade passa a ser a análise da estrutura básica do universo e sua teia de relações.

No mundo atual, a condição humana feminina como gênero, carregada de simbologias e de ideologias que a submetem à inferioridade, é preponderante. No entanto, é imperioso e necessário, engendrar para uma nova visão de mundo, amparada e fundada na complexidade, que leve a humanidade ao cuidado para com a Terra e à tolerância ao diferente.

Nesse sentido, a educação, o ensino de humanidades e a suave interação entre a razão e a intuição podem conduzir à transformação da sociedade e ao pensamento livre para a construção da consciência universal fraterna e sensível.

## Referências

ALVES, M. A. **Da fenomenologia à ética: uma breve análise desde o pensamento de Levinas.** Thaumazein (Santa Maria), v. 10, p. 43-52, 2012.

ALVES, M. A. GHIGGI, G. Educação como encontro interhumano. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, p. 59-77, 2012.

ALVES, M. A. Interpretação e compreensão: da hermenêutica metodológica à experiência hermenêutica como crítica e fundamento do saber filosófico. **Princípios (UFRN. Impresso)**, v. 18, p. 181-198, 2011.

ARENDT, H. **O que é política.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARROS, A. **Igualdade e diferença: construções históricas e imaginárias em torno da desigualdade humana.** Petrópolis: Vozes, 2016.

BOFF, L. **A águia e a galinha – uma metáfora da condição humana.** Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BOFF, L. **Virtudes para um outro mundo possível.** Hospitalidade: direito & dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005a.

BOFF, L. **Virtudes para um outro mundo possível.** Convivência, respeito & tolerância. Petrópolis: Vozes, 2005b.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo: Cultrix, 2006.

DEL PRIORE, M. **História das mulheres: As vozes do silêncio.** In: Freitas, Marcos Cezar. *Historiografia brasileira em perspectiva.* São Paulo: Contexto 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1978.

HOBBSBAWN, E. **A era dos extremos.** O breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUAISS, A. **Dicionário da língua portuguesa.** São Paulo: Objetiva, 2009.

KHUN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

LEVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi. 1957.

MARGULIS, L. **Cinco reinos - Um guia ilustrado dos filós da vida na Terra**. Guanabara/Koogan, 2001.

\_\_\_\_\_. **O planeta simbiótico - Uma nova perspectiva da evolução**. Rocco, 2001.

MARQUES, R. **Sobre a mulher em Aristóteles**. 2013. Disponível em [http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica\\_pedagogia/e\\_book\\_ensaios\\_aristoteles/Cap%209%20Sobre%20a%20mulher%20em%20Arist%C3%B3teles.pdf](http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/e_book_ensaios_aristoteles/Cap%209%20Sobre%20a%20mulher%20em%20Arist%C3%B3teles.pdf). Acesso em: 27 out 2017.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. São Paulo: Instituto Piaget, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Ed. Cortez 2011.

MOSER, A. **Afetividade compromisso social na América Latina**. São Paulo: CRB, 1989.

VERNANT, J, P. **O universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras ,2000

Recebido em 21 de junho de 2019.

Aceito em 4 de setembro de 2019.