

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Márcio Benchimol Barros
Vice-Coordenadora
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecon
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

Revista financiada com recursos CNPq - edital 04/2021 - Processo:423741/2021-7

APOIO:



TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

“Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina”

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 45	p. 1-468	Edição Especial	2022
-----------------	---------	-------	----------	-----------------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

http://www.unesp.br/prope/revcientifica/Transformacao/Historico.php
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.

Editor do Dossiê

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.
Luca Bussotti; Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); PE/Brasil.

Comissão Executiva

André Leclerc – Universidade de Brasília (UnB) – Representante externo nacional.
Diana Inés Pérez – Universidade de Buenos Aires (UBA/Argentina) – Representante externo internacional.
Irene Borges Duarte – Universidade de Évora (Portugal) – Representante externo internacional.
Marcos Antonio Alves – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Editor Responsável.
Maria Eunice Q. Gonzalez – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.
Paulo Cesar Rodrigues – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.

Conselho Editorial

Alain Grosrichard; Filosofia Contemporânea; Université de Genève; Suíça.
Ana Piedade Armando Monteiro; Antropologia social e questões de gênero; Universidade Eduardo Mondlane; Moçambique.
Antônio Carlos dos Santos; Ética e Filosofia Política; Universidade Federal de Sergipe (UFES); SE/Brasil.
Bertrand Binoche; Filosofia Moderna; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Carla Milani Damião; Estética; Universidade Federal de Goiás (UFG); GO/Brasil.
Catherine Larrière; Filosofia Política; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Danilo Marcondes de Souza Filho; Filosofia da Linguagem; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ); RJ/Brasil.
Diana Inés Pérez; Metafísica/Filosofia da mente; Universidade de Buenos Aires; Argentina.
Ernani Pinheiro Chaves; Filosofia Contemporânea; Universidade Federal do Pará (UFPA); PA/Brasil.
Ernest Sosa; Epistemologia/Metafísica; Rutgers University; EUA.
Gregorio Piaia; Filosofia Medieval e Moderna; Università di Padova; Itália.
Hugh Lacey; Epistemologia; Swarthmore College; EUA.
Irene Borges Duarte; Fenomenologia; Universidade de Évora; Portugal.
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Lógica e Epistemologia; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Ivan Domingues; Filosofia no Brasil; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/ Brasil.
Lia Levy; Filosofia Moderna; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); RS/Brasil.
Lucas Angioni; Filosofia Antiga; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Maria das Graças de Souza; Filosofia Moderna; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Maria Isabel M. P. Limongi; Filosofia Política; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.
Mariana Claudia Broenks; Filosofia da mente e da ação; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Marilena de Souza Chauti; Filosofias Moderna e Política; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Michael Löwy; Filosofia Política; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; França.
Oswaldo Giacóia Junior; Filosofia Moderna e Contemporânea; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Rafael Capurro; Filosofia e Ética da Informação; Hochschule der Medien (HdM), Stuttgart; Alemanha.
Renaud Barbaras; Filosofia Contemporânea; Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne; França.
Scarlett Zerbetto Marton; Filosofia Contemporânea; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Severino Ngenha; Filosofia Africana; Universidade Pedagógica do Maputo; Moçambique.
Susan Haack; Epistemologia e Pragmatismo; Universidade de Miami; EUA.
Susana de Castro Amaral Vieira; Estudos de gênero e Metafísica; Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); RJ/Brasil.
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Filosofia Moderna; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Virgínia de Araujo Figueiredo; Estética; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Willem F. G. Haselager; Ciência Cognitiva; Radboud University Nijmegen; Holanda.

Publicação trimestral *Quarterly publication*
Solicita-se permuta/Exchange desired

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33 - , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/FORM/AÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORM/AÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA International Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philosophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Gláucio Rogério de Moraes
Marcos Antonio Alves

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Eletronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / *EDITORIAL*

Apresentação / *Presentation*

Luca Bussotti; Marcos Antonio Alves 9

Entrevista: não podemos pensar na experiência negra no Brasil sem considerar suas relações históricas e contemporâneas com a África. Com Luíza Nascimento dos Reis

Luca Bussotti 21

PARTE I - FILOSOFIA AFRICANA

Notas de um pensamento da circulação e da travessia em Achille Mbembe

Alex Sander da Silva; Christian Muleka Mwewa 33

La decostruzione della visione etnocentrica: il contributo dell'antropologia culturale e filosofica nel pensiero africano sulla religione

Marzio Gatti 51

A etnomatemática entre o conhecimento subalterno e o epistemicídio: o caso de Moçambique

Laura António Nhauelque 67

Um manifesto para moçambique: a terceira via de Ngoenha e Castiano

Luca Bussotti 89

PARTE II - FILOSOFIA AFRO-BRASILEIRA

A colonização é aqui e agora: elementos de presentificação do racismo

Fabiano Veliq; Paula Magalhães 111

Sequestro e resgate do conceito de necropolítica: convite para leitura de um texto

Suze Piza 129

Ressonâncias e ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo

Tiganá Santana Neves Santos 149

<i>Filosofias em diáspora: epistemologias de terreiro e transformações do eu</i> Luís Thiago Freire Dantas	169
<i>Fanon, jornalista da justiça social e da libertação, e suas aproximações com a bioética global de potter</i> Anor Sganzerla; Ivo Pereira de Queiroz; Rodolfo Stancki Silva	185
<i>Hipótese sobre a noção de prefácio em Édouard Glissant</i> Alcione Correa Alves	207
<i>Ubuntu como modo de vida: contribuição da filosofia africana para pensar a democracia</i> Antonio Oliveira Dju; Darcísio Natal Muraro	239
<i>Macumbarias travestis em Castiel Vitorino Brasileiro ou a implosão do teatro da representação: corpo, gênero, negritude</i> Marco Antônio Vieira	265

PARTE III - FILOSOFIA LATINO-AMERICANA

<i>O problema do sujeito político do feminismo: reflexões a partir de um viés descolonial</i> Juliana Oliveira Missaggia	293
<i>Pensamento Pós-Colonial, gênero e poder em maria lugones: multiplicidade ontológica e multiculturalismo</i> Guilherme Paiva de Carvalho	311
<i>A corrupção em perspectiva latino-americana: a Fetichização do poder na obra política de Enrique Dussel</i> Daniel Pansarelli; Bruno Reikdal Lima	339
<i>Reflexões Sul-Americanas: em defesa do filosofar abaixo do Equador</i> Abraão Lincoln Ferreira Costa	357
<i>Pacificando o branco: uma história da modernidade contada pelos indígenas</i> Leno Francisco Danner; Fernando Danner; Julie Dorrico	379
<i>Descolonizar a filosofia brasileira: desafios éticos e políticos para as filosofias do sul global</i> Rodrigo Pelloso Gelamo; Amanda Veloso Garcia; Augusto Rodrigues	415
<i>Das epistemologias do sul a um novo ethos sulista: comunidades tradicionais e responsabilidade ambiental</i> Jelson R. de Oliveira	439

RESENHA


<i>Mbembe, Achille. sair da grande noite: ensaio sobre a áfrica descolonizada</i> Diego dos Santos Reis	455
Normas de Submissão e Avaliação	465


APRESENTAÇÃO

*Luca Bussotti*¹

*Marcos Antonio Alves*²

O dossiê ora apresentado, intitulado “Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina”, tem uma origem certa: Maputo, dezembro de 2019. Um dos editores do dossiê, Luca Bussotti, foi visitar o amigo e colega Severino Ngoenha, Reitor da Universidade Técnica de Moçambique. Severino entregou dois livros a Luca: o *Manifesto por uma terceira via*, escrito com outro filósofo moçambicano, José Castiano, e *Lomuku*, o primeiro estudo por ele publicado sobre a sociedade civil de Moçambique, de que os dois haviam falado, ao longo da sua redação. A obra fora lançada naquele mesmo mês, que antecedeu

¹ Professor no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Pesquisador no Centro de Estudos Avançados da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil. Investigador no Centro de Estudos Internacionais de Lisboa (CEI-ISCTE), Lisboa – Portugal. Docente no curso de Doutorado em Paz, Democracia, Movimentos Sociais e Desenvolvimento Humano da Universidade Técnica de Moçambique (UDM), Maputo – Moçambique.  <https://orcid.org/0000-0002-1720-3571>. E-mail: labronicus@gmail.com.

² Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP – Brasil. Pesquisador CNPq/Chamada Universal.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.01.p9>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

a eclosão da pandemia de COVID-19, no anfiteatro da Universidade Técnica de Moçambique.

O *Manifesto* é um *pamphlet* repleto de conteúdos e significados, não apenas para Moçambique, mas para o pensamento africano no geral. Foi assim que, mediante um texto sobre a interpretação desse livro, proposto à revista *Trans/Form/Ação*, os dois editores entraram em contato. O artigo despertou de imediato o interesse do editor responsável da revista, Marcos Antonio Alves, dando início a um diálogo em torno da possibilidade de pensar num dossiê sobre a filosofia africana ou, no geral, as filosofias do Sul.

Em princípio, o evento que garantiria os textos para este número especial da revista deveria ser constituído pela III Conferência sobre Ativismo em África, organizado pelo Instituto de África (agora confluído no Centro de Estudos Avançados) da UFPE, a partir do painel dedicado ao pensamento africano. Entretanto, por conta da pandemia, o evento sofreu uma procrastinação. Diante disso, resolveu-se lançar uma chamada aberta de artigos para este dossiê, desvinculando-o assim da dita Conferência, a qual acabou acontecendo em 2021, com a presença de autores participantes do encontro.

A escolha deu certo. Foram recebidas quase quarenta submissões, das quais foram aprovados vinte textos, mais uma entrevista, por meio do processo de revisão de pares duplo-cega, seguindo os trâmites avaliativos normais da revista. O número conspícuo de artigos publicados representa o espelho fiel da demanda existente em volta das filosofias do Sul, a partir do pensamento africano, afro-brasileiro e latino-americano. A filosofia, hoje mais do que nunca, necessita extrapolar sua *turris eburnea* de busca por certezas metafísicas e debates abstratos, geralmente caracterizados pelo seu eterno eurocentrismo. É mister avançar cada vez mais na abordagem de questões concretas e prementes, as quais podem ser resumidas nas tentativas, diversificadas e múltiplas, de compreensão de processos complexos e ainda pouco conhecidos, em volta de realidades que precisam ser investigadas com comprometimento e já não com o olhar de longe de um observador desencantado. Este era um dos objetivos da chamada aberta para este Dossiê.

Tal visão de transformação das fronteiras e perspectivas do pensamento filosófico, coerentemente com a própria denominação desta revista, foi compartilhada pelo seu editor, juntamente com a Coordenadoria África do Centro de Estudos Avançados da UFPE, recém-constituído, e nomeadamente com o então vice coordenador, Remo Mutzenberg, e a coordenadora, Luíza

Nascimento dos Reis. A entrevista que abre o dossiê é com ela, representando um elemento simbólico de uma acadêmica negra que faz o *incipit* de um número especial de uma revista de filosofia.

Os estudos sobre movimentos sociais e de protesto no Sul Global, e nomeadamente em África e em América Latina, se multiplicaram ao longo dos últimos anos, devido, essencialmente, ao seu protagonismo, que levou a mudanças significativas, quer em termos de obtenção de novos direitos, quer na arena política. Entretanto, o que prevaleceu foi uma aproximação epistemológica baseada em pesquisas empíricas, ainda muitas vezes centradas no pensamento ocidental do Hemisfério Norte. Percebemos ainda a carência, na maioria dos casos, de uma reflexão mais profunda sobre os elementos ontológicos da sociedade civil africana e latino-americana no seu todo. Inquietações sobre a sua natureza, o que é que ela pretende, para que ela atua, que tipo de princípios éticos e políticos ela propõe, quais seus limites e desafios são apenas algumas das questões que uma reflexão filosófica deveria trazer à tona, indo além do estudo meramente descritivo da mesma.

Num constante diálogo com as outras disciplinas das humanidades, este número da revista *Trans/Form/Ação* buscou incentivar a submissão de artigos sobre sociedade civil e movimentos sociais no Sul Global, com referência especial aos casos africanos e latino-americanos, inclusivamente no diálogo que estes conseguiram estabelecer, em consideração dos muitos elementos comuns às duas áreas geográficas. Tentando uma autonomia de pensamento, desafiamos a construção de textos que visam compreender os elementos dialéticos e dialógicos entre espaços de originalidade de filosofias e modos de vida centrados em tradições epistemológicas típicas da cultura africana, tais como o Ubuntu, a Razão Negra ou práticas tradicionais ou comunitárias, assim como na tradição pós-colonial latino-americana, que desaguou em várias correntes de pensamento, ainda hoje atuais. Os artigos aprovados trazem reflexões centradas em abordagens filosóficas pós-coloniais, relativas ao continente africano assim como à diáspora e aos desafios similares enfrentados pelos países latino americanos, capazes de propor modelos de pensamento e de existência que partam da necessidade de uma mudança do paradigma atual, a que a sociedade civil poderá contribuir sobremaneira.

Os textos presentes no dossiê constituem a expressão de perspectivas, sensibilidades, linhas de pesquisa diferenciadas, classificáveis consoante quatro orientações principais, que representam as subdivisões internas ao dossiê: filosofia africana, pensamento afro-brasileiro, filosofia latino-

americana e filosofia brasileira. O elemento comum a todos os textos é constituído pelo anseio em quebrar prejuízos e o desejo em querer construir pontes de conhecimento mútuo. Uma tentativa não simples, mas que, julgamos, tenha sido bem-sucedida, na expectativa de andar ao encontro dos interesses dos leitores.

Este número especial inicia-se, pois, com uma entrevista a Luíza Nascimento dos Reis (Universidade Federal de Pernambuco). Ela faz um *excursus* dos seus estudos em volta das pontes afro-brasileiras, traçando o caminho de intelectuais negros que estiveram em África, entre as décadas de 1960 até 1980, enfatizando, internamente, o papel do Centro de Estudos Afro-Orientais, fundado em 1959 na Universidade Federal da Bahia. Nesse passeio entre figuras de destaque da cultura e academia africana e afro-brasileira, a entrevistada recorda seus trabalhos sobre Wole Soyinka, escritor nigeriano Prêmio Nobel da Literatura, em 1986, que Luíza tem estudado e tornado conhecido, no Brasil.

Depois da entrevista de abertura, o dossiê publica uma seção intitulada *Filosofia Africana*, constituída de quatro textos. O primeiro texto dessa parte, de autoria de Alex Sander da Silva (Universidade do Extremo Sul Catarinense, Santa Catarina) e Christian Muleka Mwewa (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso do Sul), “Notas de um pensamento da circulação e da travessia em Achile Mbembe”, aborda aspetos do pensamento desse importante filósofo camaronês. Refletindo sobre o “devir negro” formulado por Achile Mbembe, o artigo procura compreender a inserção e a recepção da lógica capitalista, em África e no mundo. A conclusão é de que é preciso afirmar-se “negro”, para sair do esquema colonial que ainda está permeando o neoliberal africano.

Em seguida, vem o texto de autoria do filósofo e antropólogo italiano, Marzio Gatti (Istituto Superior Santo Agostinho, Pavia, Itália), e se debruça sobre “La decostruzione della visione eurocentrica. Il contributo dell’antropologia culturale e filosofica nel pensiero africano sulla religione”, em continuidade com as pesquisas realizadas por parte desse autor, acerca do imbricamento entre religião, filosofia e pensamento africano. Nesse caso específico, Gatti procura desconstruir os fundamentos do pensamento filosófico e antropológico ocidental, que sempre se têm apresentado como o único possível, dentro de um quadro dominado pelo paradigma economicista. O pensamento filosófico e antropológico africano, segundo o autor, representa uma tentativa bem-sucedida de superar tal monopólio, mobilizando

determinados autores, tais como Malinowski, Boas, Temples e, mais à frente, Asante, com o seu Afrocentrismo.

Os últimos dois artigos dessa parte dizem respeito a uma realidade específica do contexto africano: Moçambique. No primeiro, a filósofa e estudiosa em direitos humanos de Moçambique, Laura António Nhauueleque (moçambicana, Universidade Aberta de Lisboa e Universidade Técnica de Moçambique), apresenta “A Etnomatemática entre conhecimento subalterno e epistemicídio. O caso de Moçambique”, onde desenvolve uma interessante reflexão a propósito do epistemicídio dos saberes locais, tendo como base a questão da etnomatemática. Depois de ter analisado os elementos epistemológicos, passa a ilustrar a contribuição de Paulus Gerdes, cientista holandês-moçambicano, na aplicação dos princípios da etnomatemática no Moçambique independente. Apesar do interesse do governo, ao longo dos primeiros anos, a etnomatemática, no contexto moçambicano, acabou desaparecendo rapidamente do horizonte educacional e epistemológico local, em seguida à abertura ao neoliberalismo e à subsequente uniformização dos saberes, inclusive o científico e o matemático.

Finalmente, o outro texto remetendo a Moçambique, fechando a parte sobre *Filosofia Africana*, é de autoria de Luca Bussotti (italiano e moçambicano, Universidade Federal de Pernambuco), intitulado “Um Manifesto para Moçambique: a Terceira Via de Ngoenha e Castiano”, dois entre os filósofos moçambicanos e africanos mais destacados dos nossos dias. O *Manifesto*, segundo o autor, visa a encontrar uma modalidade diferente de pensar e praticar a comunidade moçambicana, hoje em crise de identidade e de valores, depois do fracasso da “Primeira Via” (o socialismo, com justiça social, mas sem liberdades individuais), assim como da atual “Segunda” (o liberalismo, com liberdades individuais, mas sem justiça social). Assim, o *Manifesto* representaria uma das pouquíssimas contribuições de intelectuais moçambicanos, neste momento complicado da vida do país, em que parece não haver saída para os conflitos armados, assim como para práticas cada vez mais difusas, com base na idolatria dolarocrática.

A segunda parte do dossiê, denominada *Filosofia Afro-brasileira*, agrupa um total de oito artigos, tendo como elemento comum a reflexão em volta de questões mais centradas na realidade brasileira, mas a partir de análises e perspectivas filosóficas africanas.

O primeiro texto dessa parte é da autoria de Fabiano Veliq (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais) e Paula Magalhães (Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais), “A colonização é aqui e agora”: Elementos de presentificação do racismo. Nele, os autores procuram entender como o racismo, elemento estruturante da sociedade brasileira e, mais em geral, do Sul Global, se manifesta na sociedade contemporânea, apesar de suas representações “otimistas” que invisibilizam os legados da colonialidade. Tais representações dizem respeito à precarização do trabalho e às imagens estereotipadas da mulher negra. Para abordar tais questões, Veliq utiliza, como referencial teórico privilegiado, autores como Walter Mignolo, Achile Mbembe e Lélia Gonzalez, almejando mostrar como os eixos da exploração neoliberal formam um conjunto sistemático e não apenas pontos isolados e ocasionais.

O segundo texto dessa parte, da autoria de Suze Piza (Universidade Federal do ABC, São Paulo), aborda o tema do “Sequestro do conceito de necropolítica”. Um tema, este, formulado por Achile Mbembe, que a autora procura analisar de forma profunda, criticando o uso superficial que dele é feito, geralmente, nas academias. No fim, Piza propõe uma definição mais clara do conceito e uma sua possível aplicação à realidade política brasileira, desafiando, portanto, as abordagens epistemológicas comuns, ao querer usar um paradigma da filosofia política africana, a fim de compreender aspectos relevantes da política brasileira.

No terceiro texto, “Ressonâncias e Ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo”, Tiganá Santana Neves Santos (Universidade Federal da Bahia, Bahia) desenvolve conceitos já apresentados ao longo dos seus originais trabalhos, apresentando uma reflexão sobre como afirmar ontologias distintas das de tipo euro-ocidental, a partir do pensamento do Bantu-Kongo, desenvolvido na margem afrodiaspórica do Atlântico. O autor traz a sua inspiração de pensadores congolezes, como Bunseki Fu-KiAu e Zamenga B., os quais abrem as portas a um pensamento filosófico complexo, superando as ressonâncias de uma filosofia etnicizada em sentido ocidental.

O quarto texto é escrito por Luís Thiago Freire Dantas (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro), intitulado “Filosofias em Diáspora: Epistemologia do terreiro e transformações do EU”. O autor propõe uma filosofia que entrecruze vivência e pensamento filosófico terreno e espiritual, através da narrativa afrodiaspórica da orixá Oyá/Iansã. As especificidades analisadas pelo autor se referem à memória do corpo negro que revela uma

identidade ancestral, reclamando uma história própria e transformando o EU num ser possível só mediante a relação com o outro.

Em seguida, Anor Sganzerla (Universidade Católica do Paraná, Paraná), Ivo Pereira de Queiroz (Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Paraná) e Rodolfo Stancki Silva (Universidade Católica do Paraná, Paraná) apresentam “Fanon, jornalista da justiça social e da libertação, e suas aproximações com a bioética de Potter”. Eles procuram comparar o jornalismo libertador de Franz Fanon com os ideais da bioética global criada por Van Rensselaer Potter. Segundo os autores, o elemento comum entre os dois pensadores assentaria na definição de paradigma libertário, o qual, no caso de Fanon, teria as suas raízes na prática de médico e jornalista e, para Potter, na práxis “humanizada da ciência e tecnologia”.

O sexto texto, escrito por Alcione Correa Alves, constitui um estudo sobre a “Hipótese sobre a noção de prefácio em Édouard Glissant”, importante escritor da Martinica. O autor reflete em torno da ancestralidade epistemológica do lugar como meio para compreender as literaturas afro-americanas, partindo do “Prefácio” de Glissant. Esse lugar, que serve como introdução mais vasta a toda a América Latina, se centra no Haiti e no Caribe, enfatizando o fragmentarismo desse *Archipel*. O valor do *divers* se torna típico do lugar afro-americano e da sua compreensão, que caracteriza boa parte da literatura martinicana, entrando em diálogo com outras epistemologias, tais como as do afro-americanismo.

O sétimo texto é da autoria de Antonio Oliveira Dju (oriundo da Guiné-Bissau, Universidade Estadual de Londrina, Paraná) e Darcísio Natal Muraro (Universidade Estadual de Londrina, Paraná). Em “Ubuntu como modo de vida: contribuição da filosofia africana para pensar a democracia”, os autores analisam as possíveis contribuições da filosofia Ubuntu – uma das principais teorias filosóficas africanas – para enfrentar a atual crise política brasileira, caracterizada por racismo, intolerância, sexismo. A resposta é que os dois conceitos básicos da filosofia Ubuntu, comunidade e tolerância, podem constituir ferramentas relevantes para repensar as relações político-sociais, no Brasil, à mesma maneira que aconteceu na África do Sul, a qual conseguiu sair do *apartheid*, com base na aplicação do Ubuntismo à reconciliação da nação, depois de anos de terríveis discriminações e violências.

O último artigo dessa parte, de Marco Antônio Vieira (Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais) é intitulado “Macumbarias travestis em

Castiel Vitorino Brasileiro ou a implosão do teatro da representação: corpo, gênero, negritude”. O autor apresenta a forma como o artista negro e travesti Castiel Vitorino Brasileiro procura se opor à arte hegemônica, mediante a revisão das práticas discursivas, utilizando a sua *poiesis*. No fim, segundo o autor, Brasileiro consegue reverter o “teatro da representação”, juntando abordagens filosóficas, artísticas, teorias de gênero e *queer*.

A terceira parte verte sobre *Filosofias Latino-Americanas* e é composta por sete textos, dos quais os dois primeiros sobre questões relacionadas com o feminismo, no Sul Global.

Abriendo essa parte, a filósofa brasileira Juliana Oliveira Missaggia (Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul) escreve sobre “O problema do sujeito político do feminismo: reflexões a partir de um viés colonial”. A autora parte de um questionamento sobre quem constitui o sujeito político do feminismo, investigando a volta do “essencialismo”. Ela defende a necessidade, para o Sul Global e mais especificamente para Brasil, de ter uma pauta e uma conceptualização próprias sobre o sujeito político do feminismo, superando a tendência da mera importação e reprodução de teorias ocidentais, tendo como referências autoras como María Lugones. Segundo Missaggia, conceitos do feminismo europeu, tais como o de “corporeidade situada”, de Beauvoir, devem ser transformados pelo feminismo do Sul Global, mediante uma abordagem descolonial, capaz de contextualizar a corporeidade no local geográfico próprio, no seio de uma corporeidade que deve englobar aspetos como raça, orientação sexual, classe e outros. Só assim, conclui a autora, será possível construir um subjetivismo feminino, no Sul Global.

Em seguida, Guilherme Paiva de Carvalho (Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte) publica “Pensamento pós-colonial, gênero e poder em María Lugones”. O texto reflete sobre a perspectiva do pensamento pós-colonial e a colonialidade do poder, segundo o pensamento de María Lugones, que introduz o conceito de gênero nas relações de poder, com base na teoria de Oyèzónké Oyèwùmí. A ideia é propor um feminismo decolonial de resistência e emancipação, aplicável a toda a América Latina e até a todo o Sul Global.

O terceiro texto dessa parte é da autoria de Daniel Pansarelli (Universidade Federal do ABC, São Paulo) e Bruno Reikdal Lima (Universidade Federal do ABC, São Paulo), e aborda “A corrupção em perspectiva latino-americana”. Partindo do pensamento de Enrique Dussel, os autores propõem

uma leitura dos mecanismos de corrupção do Sul Global, através de um sistema de fetichização do poder que legitima práticas de corrupção. Tal legitimação deriva, no pensamento político de Dussel, da distinção entre *Potentia* e *Potestas*, a qual originaria um uso delegado e um corrompido do poder. No contexto latino-americano, tal processo leva a uma normalização da corrupção, que, entretanto, as próprias comunidades políticas latino-americanas (e africanas) poderão superar, des-fetichizando o poder.

No quarto artigo, da autoria de Abraão Lincoln Ferreira Costa (Centro Universitário Estácio de Brasília, Distrito Federal), o autor desenvolve “Reflexões sul-americanas: em defesa do filosofar abaixo do Equador”, procurando analisar as bases de uma filosofia a partir do Brasil, para estender o seu raciocínio a toda a América Latina. Seus pressupostos histórico-teóricos são constituídos pelos “efeitos paralisantes” da colonização europeia, a necessária desconstrução da filosofia eurocêntrica e, finalmente, a apresentação de uma “ética negativa”, com base no pensamento do argentino Julio Ramon Cabrera. Através desse pensador, o autor conclui que uma postura “deflacionante” ajudaria a mitigar os efeitos e os sofrimentos ocultados de um modelo ético afirmativo, indo além de outras éticas negativas propostas por filósofos ocidentais, tais como Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger.

No quinto texto, Leno Francisco Danner (Universidade Federal de Rondônia, Rondônia), Fernando Danner (Universidade Federal de Rondônia, Rondônia) e Julie Dorrico (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul), em “Pacificando o Branco: uma história da modernidade contada pelos indígenas”, apresentam a leitura que, da modernidade, é feita, através do pensamento indígena brasileiro. A ideia principal do artigo é de que a história da modernidade seja lida mediante um paradigma fundado na tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo, à mesma maneira que alguns autores africanos, tais como Senghor, Césaire, Mbembe, procuraram também propor. Nessa história, negro e indígena foram racializados e seu genocídio representa o primeiro passo de um evidente processo que os reduzia a minoridades políticas. O artigo traz a reflexão do pensador indígena Ailton Krenak, segundo o qual seria necessário “pacificar o branco”, sugerindo a ele “que é possível viver de uma outra maneira”.

No sexto artigo, da autoria de Rodrigo Pelloso Gelamo (Universidade Estadual Paulista, São Paulo), Amanda Veloso Garcia (Universidade Estadual Paulista, São Paulo) e Augusto Rodrigues (Universidade Estadual Paulista, São Paulo), intitulado “Descolonizar a filosofia brasileira: desafios éticos e

políticos para os filósofos do Sul Global”, os autores buscam problematizar alguns dos princípios da filosofia brasileira, demarcando seus pressupostos colonizadores. Tal filosofia tem de responder, nas intenções dos autores, aos problemas prementes no contexto brasileiro, indicando, como referências capazes de moldar uma nova abordagem filosófica brasileira, pensadores como Lélia Gonzalez, Ailton Krenak, dentre outros. À guisa de conclusão, os autores propõem a saída do “extrativismo epistêmico” que o Sul Global está sofrendo, mas também indo além da lógica da decolonialidade, a qual tende a esconder relações de opressão no seu próprio interior.

Completando o rol de 19 artigos, publicamos, de autoria de Jelson R. de Oliveira (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná), “Das Epistemologias do Sul a um novo *Ethos* sulista: comunidades tradicionais e responsabilidade ambiental”. O texto aborda inicialmente a questão epistemológica clássica, criticada por alguns autores, como Dussel e Boaventura de Sousa Santos. Com isso, visa a mostrar como – com base no conceito de ética, desenvolvido por Hans Jonas – quem, na prática, põe em crise a dominação da natureza por parte da tecnologia são as comunidades rurais brasileiras, que adotaram uma vida frugal, alternativa aos princípios destruidores da civilização moderna.

Fechamos o Dossiê com a publicação de uma resenha do livro de Achille Mbembe, escrita por Diego dos Santos Reis (Universidade Federal da Paraíba), mediante a análise crítica de *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*, cuja questão central verte sobre o pós-colonialismo em África. Trata-se, segundo Reis, de um pós-colonial muito complexo, em que a obtenção das independências políticas não significou necessariamente a aquisição da liberdade *tout court*. Diante desse dilema, a filosofia africana contemporânea vai descobrindo novos desafios, numa altura de regressão generalizada de debate democrático, em nível continental.

Assim é constituído este que é mais um dos Dossiês publicados pela *Trans/Form/Ação*. Nos últimos anos, viemos celebrando uma série de parcerias para publicação de números temáticos como este que ora apresentamos. Como exemplo, em convênio com o Centro de Filosofia, Política e Cultura, sediado na Universidade de Évora, Portugal, publicamos o “Dossier Filosofia da Técnica e da Tecnologia”. Em parceria com a Universidade Federal da Bahia (UFBA), publicamos o “Dossier Ernest Sosa”, com um artigo do próprio homenageado. Boa parte dos artigos desses dossiês foram publicados por pesquisadores estrangeiros, sem desconsiderar a participação de brasileiros, nos

fascículos. Em 2021, foram publicados, ainda, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP, uma série de livros de egressos e integrantes do PPGFil, avaliados por meio de Edital Interno.

Também estamos organizando, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São João Del-Rey, um Dossiê sobre filosofia autoral brasileira. Foram convidados reconhecidos pesquisadores nacionais, em torno de vinte, para escrever em primeira pessoa sobre temas de suas pesquisas. Buscamos, com tal atividade, contribuir para a construção e o fortalecimento de uma filosofia nacional, procurando pensar, inclusive, no significado desse termo ou dessa prática. O Dossiê em questão contém, em seu cronograma, a publicação de *pre-prints*, uma experiência inovadora na revista e na área das humanidades, almejando considerar as boas práticas estabelecidas pelo programa Ciência Aberta.

Em todas as parcerias celebradas, explicitamos o compromisso com a qualidade dos textos, respeitando os critérios de avaliação da revista, em caráter de avaliação por pares duplo-cega, mesmo para os autores convidados.

Conforme lembra Alves (2021, p. 12): “Seguindo o costume do periódico, buscamos considerar todas as metodologias, bem como as diferentes áreas de pesquisa da filosofia e também de áreas de interesse filosófico.” Em 2019, para ilustrar essa questão, já havíamos publicado uma edição especial da revista exclusivamente sobre o pensamento de autores do Hemisfério Norte. Ressalte-se, no entanto, que trabalhos desse hemisfério são comuns e predominantes, na filosofia, especialmente ocidental de origem grega. Estamos tentando voltar o olhar e oferecer oportunidade também a pesquisas especializadas que não possuem tanto contato e facilidade para publicação, democratizando o acesso, a produção e a socialização do conhecimento. Este fascículo e o de filosofia autoral constituem provas disso.

Além da distribuição geográfica nas publicações, a revista também vem promovendo outras ações, com vistas a diminuir desigualdades e oferecer oportunidades a todos/as. Reconfiguramos, por exemplo, a Comissão Executiva, cuja representatividade agora está dividida igualmente entre as áreas de pesquisa do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP, aos quais a revista está vinculada, bem como buscamos uma divisão mais equânime de gênero e de representação externa. A comissão é responsável, principalmente, pelas questões administrativas e referentes à política da revista.

Também reconfiguramos o Conselho Editorial, procurando uma distribuição mais igualitária de gênero, geográfica e de linhas temáticas. Atualmente, a representação feminina é equivalente à masculina. Intensificamos a participação de conselheiros estabelecidos no Hemisfério Sul, bem como integrantes de todas as regiões do Brasil. O critério adotado para a escolha dos integrantes nacionais é sua atividade comprovada em seu currículo Lattes, considerando especialmente como requisito pesquisadores com bolsa de produtividade em pesquisa CNPq/Categoria PQ-1. Para os integrantes estrangeiros, a escolha é feita a partir de seu currículo, tendo em vista sua produção, fator de impacto e referência internacional.

O Conselho Editorial tem função consultiva e pode ser chamado para sugerir decisão sobre pareceres em material submetido, em situações específicas, dar sugestões na linha editorial da revista, bem como sugerir ou organizar números temáticos. Também ampliamos sobremaneira a quantidade de pareceristas. Atualmente, contamos com quase três mil pesquisadores, em nosso banco de dados.

Esperamos, com essas práticas, continuar garantindo a qualidade de nossas publicações, propiciando a socialização do conhecimento em todas as áreas e de todas as regiões do Brasil e do mundo. Desejamos boa leitura deste fascículo!!!

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da UNESP, v. 44, n. 4, p. 09-20, 2021.


Recebido: 10/10/2021


Accito: 09/11/2021

ENTREVISTA:
NÃO PODEMOS PENSAR NA EXPERIÊNCIA NEGRA NO
BRASIL SEM CONSIDERAR SUAS RELAÇÕES HISTÓRICAS E
CONTEMPORÂNEAS COM A ÁFRICA.
COM LUIZA NASCIMENTO DOS REIS¹

Luca Bussotti²

A revista *Trans/Form/Ação* publica, neste número, a entrevista com Luiza Nascimento dos Reis, historiadora e coordenadora do Instituto de Estudos de África da Universidade Federal de Pernambuco, agora associado ao Centro de Estudos Avançados da mesma universidade. Luiza é especialista em história da África e em relações étnico-raciais, com enfoque especial para as relações contemporâneas entre Brasil e Nigéria, destacando as contribuições e interligações entre intelectuais brasileiros e africanos, em meados do século XX. Sua tese abordou a história do mais antigo centro de estudos africanos e asiáticos do Brasil, o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, da qual derivou, dentre outros, um artigo recente sobre o exílio africano do historiador Paulo Fernando de Moares Farias.

¹ Professora de História da África na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil. Coordenadora do Instituto de Estudos de África (IEAF/UFPE), Recife, PE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9859-8121>. E-mail: luiza.reis@ufpe.br.

² Professor Visitante na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil, e investigador no Centro de Estudos Internacionais de Lisboa (CEI-ISCTE). Docente no curso de Doutorado em Paz, Democracia, Movimentos Sociais e Desenvolvimento Humano da Universidade Técnica de Moçambique (UDM), Maputo – Moçambique.  <https://orcid.org/0000-0002-1720-3571>. E-mail: labronicus@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.02.p21>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Nos últimos tempos, tem-se dedicado a artistas africanos e afro-brasileiros, tomando suas trajetórias de vida e produções artísticas como possibilidades para investigar aspectos relacionados à construção de identidades e reflexões sobre a sociedade, em contextos marcados pela colonização e pelo racismo, incluindo questões relativas à afirmação de mulheres. Nesse esforço, procurando cruzar os seus conhecimentos de historiadora com uma abordagem mais artística e estética, sem descurar os aspectos filosóficos por detrás dessa opção, encenou com estudantes um texto do dramaturgo nigeriano Wole Soyinka, prêmio Nobel de literatura, em 1986, e vem produzindo material audiovisual sobre o maestro pernambucano Moacir Santos.

Neste momento, revisitando questões abordadas ao longo de sua trajetória como pesquisadora, prepara uma publicação sobre estudantes africanos e africanas que chegaram ao Brasil, nos anos 1960.

A entrevista foi concedida a Luca Bussotti, Professor Associado Visitante na Universidade Federal de Pernambuco e especialista em Estudos Africanos, em fevereiro de 2021.

Luca: A sua produção científica, assim como o seu compromisso na didática da história da África e em outras atividades, dentro e fora da universidade, apontam para uma reflexão sobre o papel de intelectuais negros, no Brasil, e seus contatos e diálogos com outros, na diáspora. Pode nos dar seu ponto de vista geral acerca desses dois elementos profundamente interligados?

Luiza: Tenho me dedicado a estudar a relação de pesquisadores brasileiros com pesquisadores oriundos dos países africanos. Ou seja, relações acadêmicas e culturais entre Brasil e África, especialmente entre os anos de 1960-1980.

O diálogo e a circulação de intelectuais negros brasileiros, nessas conexões Brasil-África, são fruto de uma paulatina inserção, tanto porque a Universidade brasileira era absolutamente branca, em 1960, resgistrando raras exceções, quanto porque o interesse em desenvolver estudos sobre África, no período, estava, no mínimo, sendo despertado devido às questões

coloniais portuguesas. Por outro lado, tão logo brasileiros tenham esboçado interesses acadêmicos, intelectuais africanos vão reagir positivamente, buscando construir conexões com o Brasil, que parecia ser uma alternativa às ex-metrópoles coloniais. Entre o interesse despertado e as ações efetivas de intercâmbio e diálogo, há muita instabilidade e lacunas, seja porque os poucos intelectuais brasileiros (brancos) se voltam para África, em sua maioria embaçados na ideologia da democracia racial, seja porque os intelectuais africanos vão, aos poucos, entendendo como funciona o racismo no Brasil, que afirmava harmonia racial, mas não tinha negros em seus quadros mais importantes. Some-se a falta de interesse institucional e político, no Brasil, e instabilidades acadêmicas e políticas, nos países africanos. Ainda assim, quando intelectuais/artistas negros brasileiros conseguiram efetivamente estabelecer contatos com intelectuais/artistas africanos, os resultados foram profícuos, como o que aconteceu na então Universidade da Bahia, em 1960, entre o escultor brasileiro Mestre Didi e o linguista nigeriano Ebenézer Lasebikan, primeiro professor africano numa universidade brasileira, e a experiência entre o dramaturgo nigeriano Wole Soyinka e o dramaturgo brasileiro Abdias do Nascimento, na Nigéria, em 1977.

Luca: Um dos temas que estudou, inclusive por causa da sua origem baiana, foi a contribuição que, desde os anos 1960, o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA deu ao estudo das relações raciais no Brasil. Que tipo de aspectos poderia destacar, a esse propósito? Será que tais contribuições deixaram um marco relevante no filosofia afro-brasileira, assim como na vida prática, sobretudo no Nordeste do país?

Luiza: Se o CEAO surgiu, em 1959, com uma proposta precursora de estabelecer conexões acadêmicas entre Brasil e países africanos, estava embaçado numa velha perspectiva de relações raciais brasileiras pautada na ideologia da democracia racial. À época, essa ideologia, que pressupunha relações raciais harmoniosas, mestiçagem e ausência de racismo, tornou-se o principal argumento da política externa brasileira, a qual apresentava nosso país como um modelo para o mundo, especialmente para os Estados Unidos e para os países africanos. Os intelectuais reunidos nas três primeiras décadas do CEAO vão, de modo geral, reproduzir essa ideologia, no Brasil, e defendê-la em grandes eventos internacionais, em países africanos, marcando profunda e negativamente a imagem do Centro.

Outro aspecto a destacar foi o nagoentrismo, perspectiva que entendia serem as tradições dos povos yorubá ou nagô (especialmente da Nigéria) como

as únicas e determinantes para as tradições religiosas de matriz africana, na Bahia, construindo a imagem de uma Salvador yorubana, um verdadeiro pedaço da África yorubá, no país. Em que pese a importância das tradições yorubás no Brasil, o nagocentrismo valorizava alguns terreiros e excluía outros, organizados em função de outras matrizes.

Mesmo partindo de conceitos equivocados ou limitados, o CEAO começou um importante trabalho de pesquisa, com longas temporadas de trabalho de campo, no continente africano, para visibilizar a história de terreiros e de determinadas personalidades negras, conectando-as historicamente ao passado que estava no continente africano. Assim, seus pesquisadores contribuíram para o fim da perseguição do Estado aos terreiros. E, paulatinamente, passaram a ter suas perspectivas políticas frontalmente questionadas por intelectuais, ativistas e religiosos, tornando o CEAO, nas décadas subsequentes, um espaço de reivindicação para que as demandas e perspectivas da população negra, especialmente do povo de terreiro, se fizessem presentes, no espaço acadêmico.

Desse modo, não é sem razão que Salvador é hoje uma das mais importantes cidades no mundo, no que se refere ao estudo da história e cultura negra e em mobilizações e articulações políticas negras. Essas questões vêm sendo reivindicadas com muita pressão, nas instituições dessa cidade, há bastante tempo.

Acredito que o que o CEAO começou a discutir foi a importância da experiência cultural negra, para a afirmação política negra contemporânea, de maneira que não podemos pensar na experiência negra, no Brasil, sem considerar suas relações históricas e contemporâneas com a África. Esses aspectos, mesmo que já venham sendo discutidos nas últimas décadas, no Brasil, são pouco destacados nos demais estados do Nordeste, cujas práticas culturais populares e seus praticantes tendem a ser – ou são deliberadamente – desvinculados das relações com a África ou da cultura negra brasileira.

Luca: Hoje em dia, além do supramencionado CEAO da UFBA, são vários os centros de pesquisa que lidam com questões africanas e afro-brasileiras, inclusive o Instituto de Estudos de África, que atualmente coordena. Do seu ponto de vista, qual é a contribuição principal de tais centros, e quais as limitações mais relevantes?

Luiza: Uma característica que observei desde o CEAO, e que posso verificar ainda hoje, no IEAF e nos demais centros, no Brasil, é a possibilidade

de reunir num espaço acadêmico pessoas de diferentes áreas do conhecimento interessadas em desenvolver ações de pesquisa, ensino e extensão em temas africanos e afro-brasileiros. Isso é importante, porque tende a ultrapassar as limitações impostas pela disciplinaridade e organização departamental. Na maioria das experiências, os centros de estudos africanos, no Brasil, buscam reunir pesquisadores e estudantes em diferentes estágios de formação e atuação, procuram incrementar o intercâmbio com pesquisadores de outros países africanos e de países da diáspora negra, estimular uma produção bibliográfica específica, bem como tendem a dialogar com outros segmentos da sociedade interessados no estudo de temas africanos, a exemplo de estudantes negros ou africanos, movimentos sociais e coletivos negros. Via de regra, buscam construir um diálogo com segmentos da sociedade, sem o qual dificilmente terão público para seus eventos, os quais, assim como o próprio estudo da África, no Brasil, ainda tendem a estar concentrados em grupos de interessados.

Em que pesem os esforços dos últimos vinte anos, para o incremento do estudo e difusão da pesquisa e ensino de África, no Brasil, os centros de estudos africanos, no país, são espaços de resistência acadêmica, já que África, africanos e afro-descendentes nunca foram prioridade na agenda pública ou acadêmica brasileira. Esses centros testemunham os avanços e limitações de abordagens acerca da África, na academia e sociedade brasileira. No que se refere a limitações, por exemplo, posso citar o esforço do IEAF em conectar pesquisadores e pesquisadoras dos demais estados do Nordeste, que, assim como o estado de Pernambuco, não construíram uma memória pública sobre a presença e a contribuição de africanos e afrodescendentes para a história local. Cabe ainda mencionar a necessidade de avançarmos nas demais áreas do conhecimento, para além da concentração na área de humanidades, letras e artes, recorrentes nos centros de estudos africanos, no Brasil. Este será um desafio que o nosso Instituto deverá enfrentar, já que prevê, nos próximos meses, uma reconfiguração institucional, de modo a integrar um Centro de Estudos Avançados, na UFPE.

Luca: Outro elemento interessante que você estudou tem a ver com a contribuição dos estudantes africanos, no Brasil. Por vezes, esse relacionamento é complexo, pois tal grupo de estudantes vive fora dos seus países, em condições econômicas e sociais nada fáceis, em parte marginalizados da mesma vida acadêmica. Do seu ponto de vista, como é que a academia brasileira poderia aproveitar mais e melhor esses estudantes? Pode dar exemplos de “boas práticas”, na sua inserção em centros universitários brasileiros?

Luiza: No Brasil, a experiência dos estudantes africanos é sempre complexa, pois independentemente de sua origem ou condição financeira, se já são falantes ou não da língua portuguesa, todos têm que lidar com o racismo, em todas as instituições. Isso significa que, uma vez no Brasil, embora aqui desembarquem com uma imagem completamente diferente, vão ter que lidar com todos os estereótipos associados aos negros brasileiros e aos africanos, de maneira geral, relacionados à falta de inteligência, à violência, à pobreza. É muito decepcionante verificar que dilemas e problemas enfrentados pelos primeiros estudantes africanos, no Brasil, conforme analisei, observando a experiência das duas primeiras turmas que chegaram em 1961 e 1962, são ainda as questões colocadas por estudantes contemporâneos. Trata-se de questões básicas, como, por exemplo, a designação de alguém para recebê-los no aeroporto e apresentar os espaços na Universidade onde terão que apresentar documentos. Somem-se as dificuldades estruturais e financeiras para permanência no país. Em relação às violências físicas ou psicológicas, cito o caso de dois estudantes que tiveram uma arma apontada para suas cabeças, dentro do câmpus da Universidade, por um suposto – e nunca identificado – segurança e a situação de um estudante da pós-graduação que estava por desistir do Brasil, porque, por dias, estando na universidade ou não, ninguém lhe dirigia a palavra.

Se não tem apoio nessas questões, menos ainda quando se trata de estímulo e reconhecimento na vida intelectual e exercício profissional, de modo que, mesmo recebendo estudantes de países africanos há sessenta anos, os quais aqui realizam seus cursos de graduação e pós-graduação, pouquíssimos são aqueles que depois passam a integrar o quadro de professores dessas instituições. Essa situação tendeu a receber maior atenção, mais recentemente, através de propostas específicas, como é o caso da UNILAB, que tem assegurado um percentual de seus quadros a estudantes e professores oriundos de países africanos de língua oficial portuguesa. Essa instituição inovadora, que completa 10 anos de existência, não está livre dos diversos problemas que afetam as Universidades brasileiras e a sociedade. Tenho notícia de pesquisa feita naquela instituição que aponta para um cotidiano de grandes tensões raciais.

Dessa forma, estudantes africanos e africanas, assim como professoras e professores africanos, tendem a ter uma vida acadêmica marginal e limitada, nas instituições acadêmicas brasileiras, sendo, de modo geral, subaproveitados em seu potencial intelectual.

Luca: A arte, nos últimos tempos, se tornou um dos seus interesses: quer a arte afro-brasileira, por exemplo, baiana e pernambucana, quer a arte africana num sentido lato, como, por exemplo, os seus estudos sobre *O Leão e a Joia*, do nigeriano Wole Soyinka, que ganhou, em 1986, o prêmio Nobel da literatura. Na obra de Soyinka, destacam-se elementos de uma estética de elevado nível e de grandes valores éticos, mas, frequentemente, fora dos grandes circuitos internacionais. Do seu ponto de vista, o que é que essa arte multifacetada consegue transmitir como suas mensagens principais e quais sugestões daria, para que ela tivesse um acesso privilegiado, por parte especialmente dos jovens engajados em melhorar as relações étnico-raciais em todo o mundo?

Luiza: Tenho me esforçado para compreender alguns artistas e suas produções. Artistas africanos e afrodescendentes sempre estiveram envolvidos nessas conexões entre Brasil e África, mobilizando diferentes linguagens e diferentes perspectivas, as quais contribuem para refletir acerca da própria experiência, num mundo marcado por grandes processos, como a descolonização, o enfrentamento ao racismo e a conquista de direitos. Soyinka é uma dessas pessoas, cuja dramaturgia, que data do final dos anos 1950, ainda é muito pouco conhecida e encenada no Brasil. *O Leão e a Joia*, texto dramático de sua autoria, levou cinquenta anos para chegar ao Brasil!

Para mim, a principal mensagem que passam é que não há como compreender e sobreviver, no mundo atual, sem passar pela criatividade negra e africana. Como veem, pensam, sentem e imaginam o mundo. Essa arte consegue sobretudo nos provocar... outras possibilidades políticas, outros sentimentos, outras histórias, outras imagens. E podem nos fazer pensar e sentir para além do que nos é disponibilizado diariamente, conectando-nos com outras pessoas, através dos sentimentos que despertam. As artes negras, africanas e afrodescendentes nos provocam a construir um mundo diferente do que está aí.

Luca: Hoje em dia se costuma falar de “democracia racial”, mas, principalmente em dois dos maiores países americanos, os Estados Unidos e o Brasil, essa democracia está muito longe de ser efetivada. Na sua opinião, o que é que está faltando para que isso aconteça?

Luiza: Acredito que essa questão deva ser reformulada. Hoje em dia, ainda se costuma falar de democracia racial, uma ideologia que está prestes

a completar um século, aqui no Brasil, e já devia ter sido de fato superada, contudo, honestamente, não acredito que, em algum tempo, possa vir a ser efetivada. Essa ideia já é construída de maneira absolutamente equivocada, quando pressupõe que categorias que foram racializadas após longos processos de escravidão e colonização possam conviver em harmonia, em países que foram estruturados a partir dessas desigualdades sociorraciais. Não tenho notícia da utilização dessa expressão, nos Estados Unidos, porém, é importante salientar que outros países, igualmente marcados pelas violentas heranças escravistas e coloniais, também desenvolveram suas ideologias de “democracia racial”, como bem demonstrou a premiada tese do historiador Pedro Cubas, ao analisar os argumentos da mestiçagem adotados em Cuba. A cientista política Eurídice Monteiro mostrou, num livro também premiado, como ideologia semelhante foi estruturada em Cabo Verde.

No Brasil, embora estudiosos e ativistas tenham questionado e desmontado há décadas esse argumento, uma “mestiçagem harmoniosa” é reiterada cotidianamente, em discursos indiretos, como aquilo que subjaz à identidade brasileira, com profunda repercussão no Brasil e no exterior. Essa ideologia tanto pressupõe ausência de racismo como tende a dificultar o autorreconhecimento e a reivindicação dos negros e negras por melhores condições de vida, em todos os aspectos. Mantém-se como um desafio e compromisso, neste século XXI, levarmos à frente as reivindicações e lutas construídas pelo movimento social negro, especialmente ao longo do século XX, que evidenciaram como uma democracia como a nossa precisa estabelecer ações efetivas para o combate ao racismo.

Luca: O continente africano tem contribuído ao pensamento filosófico, sobretudo à filosofia política, com o pensamento engajado de vários autores e correntes, tais como a Negritude, o Afrocentrismo – de Anta Diop até Asante –, perspectivas de socialismo africano teorizadas por Nyerere, Nkrumah e outros; entretanto, hoje se assiste a um evidente recuo dos espaços de diálogo e de democracia, nos países africanos. Será que tais pensadores foram superados, nas suas reflexões, pela realidade econômica e política daquele continente, de modo que as suas ideias se tornaram tão inefetivas, de sorte a resultar quase que completamente negligenciadas?

Luiza: Em primeiro lugar, parece-me que, embora em condições diferentes, os recuos nos espaços de diálogo e democracia não são apenas nos países africanos, como temos visto em países da Europa ou América, cujas instituições são, ou eram, consideradas modelos de democracia. Em segundo

lugar, essa questão pressupõe que as ideias desses intelectuais tenham sido profundamente consideradas na construção dos estados nacionais africanos, nos últimos sessenta anos – e isso não se verifica. Conforme destacou Carlos Moore, foi bastante perigoso ser um ou uma intelectual no continente africano, nos anos imediatamente pós-independência, dada a imensa lista daqueles que foram assassinados, abertamente ou em situações suspeitas. Isso evidencia em quais condições esses homens e mulheres tiveram que desenvolver seus pensamentos: num século bastante conturbado, no qual foram os primeiros a ter acesso à escolarização formal, em línguas então estrangeiras, e a ingressar em universidades ou centros de pesquisa coloniais para, então, formular questões para o enfrentamento da colonização.

Não acredito que, nestes sessenta anos, as principais questões tenham mudado.

Nunca poderemos medir ou mensurar a importância de um ou uma intelectual pelo reconhecimento que tenha obtido. Se assim fosse, a fórmula poderia ser ao contrário: intelectuais menos reconhecidos podem ser os mais importantes e, por isso mesmo, não receberam ou recebem a devida atenção. Os pensadores africanos do século XX tiveram que construir seu pensamento em meio às lutas pela descolonização política e frente aos desafios impostos aos Estados nacionais que emergiam e em instituições que (re)construíam. Então, do meu ponto de vista, temos necessariamente que considerar esses intelectuais sem os quais estaremos jogando fora os importantes passos que conseguiram dar, na história recente do continente.

Luca: A questão da mulher negra representa, dentro do contexto das relações étnico-raciais, um elemento ainda mais problemático e específico, o qual mereceu a sua atenção em algumas atividades e publicações. Quais são os passos para a frente, que o feminismo negro brasileiro e africano tem dado, para posicionar a mulher negra como sujeito protagonista da sua própria história, assim como da história dos seus respectivos povos?

Luiza: Vou destacar o trabalho árduo e persistente de uma intelectualidade negra, de mulheres oriundas de países das Américas, mulheres de países africanos, que se esforçaram bastante, ao longo do século XX, para adentrar nos espaços escolares, na maioria absoluta das vezes, simultaneamente exercendo seus nada fáceis trabalhos pouco remunerados. Nesse percurso, refletiram sobre suas experiências individuais e coletivas, fortaleceram suas comunidades, construíram produtos artísticos, redimensionaram atividades

culturais, preparando espaços de organização política e abordagens teóricas e metodológicas que reivindicam outras perspectivas para a história negra.

A desconstrução de uma história eurocentrada e colonial, para a construção de uma história verdadeiramente descolonizada, na qual as mulheres negras são protagonistas, só é possível com a participação ativa das mulheres negras, africanas e afrodescendentes, que rejeitam a subordinação e opressões a que estão submetidas, reivindicam outros espaços de atuação na sociedade contemporânea e expõem as limitações das abordagens acadêmicas que pouco ou nada conseguem perscrutar da história dessas mulheres, como fez, para nunca deixar de citar essa importante historiadora negra, Beatriz Nascimento. Obviamente, isso não está restrito à disciplina da História, contando com mulheres que vêm das mais diversas áreas, mas especialmente nas humanidades, letras e artes. E requer um constante e profícuo diálogo entre mulheres que estão na academia e as mulheres que atuam nos diversos outros espaços da sociedade.

Luca: Finalizando, que tipo de pensamento e de ação seriam necessários para que a mulher negra, nas suas várias latitudes, conseguisse se libertar definitivamente dos laços do neocolonialismo e do paternalismo?

Luiza: Já sabemos que não há nenhuma receita pronta e que o caminho passa pela organização para o enfrentamento e desmonte das ideologias e opressões que insistem em relegar os piores espaços para as mulheres negras, para a comunidade negra. Não há como trabalharmos para a construção de uma sociedade diferente, se não for uma construção coletiva.

Recebido: 12/7/2021

Aceito: 25/7/2021

PARTE I
FILOSOFIA AFRICANA

NOTAS DE UM PENSAMENTO DA CIRCULAÇÃO E DA TRAVESSIA EM ACHILLE MBEMBE¹

*Alex Sander da Silva*²


*Christian Muleka Mwewa*³

Resumo: Neste ensaio, pretende-se uma aproximação crítica e interpretativa sobre o conceito de “devir negro”, na atualidade, trazido, sobretudo, pelo pensador camaronês Achille Mbembe. Seu pensamento se insere num contexto de fluidez da compreensão desses temas, a partir da lógica capitalista, no continente africano e no mundo. Dessa maneira, buscou-se refletir acerca da constituição do pensamento de Mbembe e da forma como ele compreendeu as práticas de governamentalidade, na superação da dominação colonial. Defende-se que é preciso afirmar-se *negro*, para negar o lugar que lhe foi imputado, ou seja, empreender um processo de negação para um “devir”. Portanto, negar-se como “o outro” do “outro”, mas, sim, afirmar-se como seu igual na diferença. Com efeito, a estereotipia negativa contra o negro e o aprofundamento das diferenças entre os grupos étnicos ganham novas e outras dimensões, em função do modo de exploração capitalista.

Palavras-chave: Achille Mbembe. Circulação. Travessia. “Devir negro”.

¹ Texto produzido com auxílio financeiro de pesquisa pró-stricto da FUCRI, fomento da FAPESC e do CNPq.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), Criciúma, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0945-9075>, E-mail: alexsanders@unesc.net.

³ Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação (Campus Três Lagoas/CPTL) e do Programa de Pós-Graduação em Educação (Campus Campo Grande), ambos na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, MS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7079-5836>. E-mail: christian.mwewa@ufms.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.03.p33>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

A emergência do pensamento circular e da travessia, em Achille Mbembe, se configura no pano de fundo deste ensaio. A “descoberta” do pensamento de Achille Mbembe se dá, sobretudo, pelo crescimento dos chamados estudos “pós-coloniais”, “descoloniais” ou, como alguns preferem chamar, “decoloniais”. Nosso objetivo, aqui, não é discutir essa terminologia, mas pensar a potência criativa e ressignificada advinda do continente africano, a partir de Achille Mbembe. Esse objetivo é alcançado, pela reflexão sobre a constituição do pensamento de Mbembe e do modo como ele compreendeu as práticas de governamentalidade, na superação da dominação colonial. Nisso consiste uma dobra no pensamento “habitado”, habitado e predominantemente centrado no continente europeu e/ou norte-americano.

Voltar o olhar e a atenção ao continente africano implica alguns movimentos, como reconhecer que não há uma homogeneidade no pensamento, no continente. Há, sim, que se situar esse pensamento no seu contexto histórico e em qual movimento se está procurando. No caso de Mbembe, trata-se de um pensamento caracterizado por uma “[...] autocrítica e pela busca de referenciais endógenos nas ciências sociais e na filosofia para a interpretação dos fenômenos observados a partir do próprio continente.” (MACEDO, 2016, p. 313). Porém, não podemos nos esquecer de que a formação de Mbembe se deu no continente europeu. Isso justifica a operação dialética presente no seu pensamento, a qual se diferencia da forma de apreensão da realidade, a partir dos contextos africanos com seus modos próprios de ler o mundo. No caso de Mbembe, essa leitura articula tal dialética, por meio dos elementos contextuais de África “negra”. Aí reside a potência crítica desse autor, ou seja, ele realiza uma crítica imanente sobre a lógica do processo subalternizante da colonização.

Outro aspecto de destaque do pensamento africano diz respeito ao aumento significativo da “[...] institucionalidade acadêmica, do número de intelectuais de diferentes disciplinas, formações teóricas, políticas e ideológicas, formados parcialmente nos centros de poder intelectual do hemisfério Norte e parcialmente na África.” (MACEDO, 2016, p. 314). Por outro lado, isso não significa afirmar que esses intelectuais não existiam, mas apenas passaram a ser percebidos diante da saturação do pensamento único. As contribuições teóricas e metodológicas dos pensadores africanos, particularmente, daquilo que conhecemos como filosofia e das ciências sociais, têm colocado as discussões sobre o pós-colonialismo num outro

patamar, a começar pela discussão de atrelar o seu pensamento sempre a um passado que não os glorifica, a saber, o colonialismo.

Portanto, referir-se ao atual pensamento dos intelectuais oriundos do continente africano com uma terminologia que retoma o passado nefasto diz muito sobre a inserção desses intelectuais no contexto científico do ocidente. Os prefixos “pós-”; “des-” ou “de-”, quando acompanhados do vocábulo “-colonial”, reafirmam a marginalidade dos intelectuais, frutos da brutalidade sanguinária do Ocidente. O iluminismo, por exemplo, não é atrelado às violências que assolaram o continente europeu, antes do surgimento dessa corrente de pensamento.

Neste artigo/ensaio, pretende-se uma aproximação crítica e interpretativa da perspectiva pós-colonial, sobre o conceito de “devir negro”, na atualidade, trazido, sobretudo, pelo pensador camaronês Achille Mbembe. Sabe-se que a ideia do “devir” está ancorada no projeto monumental de Gilles Deleuze e Félix Guattari, qual seja, “capitalismo e esquizofrenia”. Portanto, o “devir negro” flerta com o “devir máquina”. A proposta busca revisitar a obra *Crítica da Razão Negra* (2017), de Mbembe, considerado um dos pensadores mais profícuos e ativos sobre história e política africanas da atualidade. Mbembe é autor de outras obras de impacto, no que se refere à questão negra, como, por exemplo, *De la postcolonie* (2000) e *Sortir de la grande nuit* (2010). Mas, por ora, fixamos o nosso modelo argumentativo também na *Crítica da Razão Negra* (2017).

Primeiramente, fazemos algumas observações sobre a obra “*Crítica da Razão Negra*”, sobretudo tratamos sobre o nome “negro” atribuído aos genes de origem africana da era colonial, especialmente, em função da ideia do “devir-negro do mundo”, apontada por Mbembe (2017). Em seguida, refletiremos sobre a questão da governamentabilidade decolonial, a partir da metáfora do “sair da grande noite” e abordaremos o significado desse *sair*, relacionando-o com a questão do significado do pensamento da circulação e da travessia em Mbembe (2001, 2013a, 2013b, 2015). Por fim, espera-se, com este ensaio, provocar o debate para a necessidade de reconhecimento, com base no pensamento de Achille Mbembe, de problematizar as interconexões da dominação colonial pós-libertação, no contexto de fluidez da compreensão desses espaços, a partir da lógica capitalista.

1 O *DEVIR-NEGRO* DO MUNDO PODE SER UM CAMINHO SEM VOLTA?

Quisemos escrever este livro à semelhança de um rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro da gravidade do mundo.

(MBEMBE, 2017, p. 9).

Em seu livro *Crítica da Razão Negra*, o pensador Achille Mbembe faz, na introdução da obra, um prenúncio do que ele chama de o “grande acontecimento”, ou a “experiência fundamental da nossa época”, isto é, afirma que a Europa já não é mais o “centro do mundo”. Desse modo, abriram-se novas possibilidades, e novos olhares estão voltados para o continente africano, na qual é possível repensar a história da humanidade. No entanto, existem dois caminhos, no seu entendimento: por um lado, “pode suscitar perplexidade” ou, por outro lado, “[...] fazer-nos mergulhar num tormento ainda maior” (MBEMBE, 2017, p. 9). Portanto, o deslocamento gravitacional não significa, necessariamente, assumir um outro centro (outro do mesmo), mas um processo de configuração de uma outra lógica para apreensão da realidade. Ou seja, instaura-se uma revolução na *ciência normal*, como nos ensinou Thomas Kuhn.

Mbembe, nessa introdução, abre caminhos para o pensar crítico sobre o ser negro, ou aquilo que ele chama de “o devir-negro do mundo”. Para o autor, a definição do negro está intimamente associada ao sistema político colonial, uma espécie de nascedouro de um personagem necessário para o funcionamento desse sistema. Um personagem com características próprias para o domínio e espoliação, uma condição de subalternizado para exploração do colonialismo. Em uma palavra: uma invenção que se configura num processo esquizofrênico, no qual o paciente (a Europa/Ocidente) acredita na doença (negro) que ele mesmo inventou.

Mbembe (2017) faz uma reconstrução conceitual do *ser negro*, em seu movimento de duplo sentido. Uma espécie de ontologia reversa ou paradoxal, a qual coloca, de um lado, o negro como um não-ser, um nome vinculado às expressões espúrias da condição humana inventadas pelo ocidente. Por outro lado, apresenta-o como um significado universal, “[...] como signo luminoso da possibilidade de redenção do mundo e da vida num dia de transfiguração.” (MBEMBE, 2017 p. 19).

Com sua obra, Mbembe busca fazer uma espécie de deslocamento da imagem do *ser negro* de “[...] uma realidade heteróclita, múltipla e fragmentada” (MBEMBE, 2017 p. 19), para uma imagem universal da condição de nós todos nesse momento de crise global. Clara está a dimensão metafórica da palavra “negro”, em alusão ao processo colonial empreendido pelos europeus, no continente negro. Afinal, a que isso corresponde? Isso indica que a condição de toda a humanidade submetida aos ditames da era capitalista neoliberal se tornaria a negra, colocada numa espécie de “devir-negro do mundo.” (MBEMBE, 2017, p. 21), ou seja, a escória da humanidade a ser espoliada. Deixaria de ser uma mera passagem superável da civilização na construção da igualdade, para se tornar uma forma possivelmente aceitável de lidar com as diferenças e no reconhecimento do outro, que se tornaria seu igual. Na justificativa da sua obra, Mbembe (2017, p. 21-22) assinala:

Ao privilegiar uma forma de reminiscência, meio solar e meio lunar, meio diurna e meio noturna, tínhamos em mente uma única questão – como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dissemelhante, o excelente e o *em comum*? A experiência negra resume bem tal interrogação, preservando na consciência contemporânea o lugar de um limite fugaz, de uma espécie de espelho móvel [não narcísica].

A essa ideia central no pensamento de Mbembe está subjacente uma outra: o significado do declínio da Europa no mundo e a consequente deslocação do centro de gravidade do mundo para fora dela. Mas a força centrífuga ainda está em movimento. Será que, nesse sentido, quando o autor fala do negro como “devir”, estão no seu horizonte os processos de “de(s) colonização” política, econômica e cultural da África e do resto do mundo? É possível pensar que a libertação dos grilhões da escravidão e das lutas anticoloniais ainda não aconteceram, de forma total, justamente porque ainda nos deparamos com constantes situações constrangedoras e humilhantes, as quais ainda insistem em acontecer para as pessoas negras, dentre outras consideradas desviantes múltiplos, não apenas do continente africano?

Ao povo “negro” é imputado o carma. O povo negro carrega a marca da escravidão em seu próprio corpo (como se os chamados *brancos* nunca tivessem sido escravizados), no constante apelo à produção da sua autonegação produzida. Para Mbembe, o negro não existe por si só: ele é produzido como necessidade de dominação, isto é, “[...] produzir o negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de *exploração*.” (MBEMBE, 2017,

p. 40, grifo do autor). Portanto, o “negro” passa a ser o outro, ao qual nego a substancialidade da existência em afirmação da minha. Diferente de não o considerar como recíproco. Diante dessa observação, pode-se dizer que a luta por reconhecimento dos negros está um passo atrás das lutas do feminismo beauvoiriano. Ou seja, primeiro o negro precisa existir para requerer uma reciprocidade com o homem branco. Nessa tendência, teríamos de lidar com uma perspectiva da questão negra relacionada com a “raça”. Em termos biológicos, o conceito de “raça” não faz sentido, mas isso não impediu que a Europa inventasse as “raças”, escolhendo qualquer traço que fosse conveniente, como a cor da pele, por exemplo, para classificar os grupos sociais diversos do europeu e se colocar no topo da pirâmide racial (MUNANGA, 2005-2006).

Ao ser usado com conotação política, o conceito de raça permite aos negros, por exemplo, valorizar a característica que os difere das outras populações e romper com as teorias raciais formuladas no século XIX e que, até hoje, permeiam o imaginário popular. Portanto, é preciso afirmar-se *negro* para negar o lugar que lhe foi imputado, ou seja, empreender um processo de negação para um “devir”. Logo, negar-se como “o outro” do “outro”, afirmando-se como seu igual na diferença. O termo “raça”, usado nesse contexto, tem uma conotação política e é utilizado com frequência nas relações sociais brasileiras, para informar como certas características físicas, como cor da pele, tipo de cabelo, dentre outras, influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos, no interior da sociedade brasileira.

Desse modo, o devir-negro do mundo está vinculado à chamada “razão negra”, veiculando um propósito diferente para a apreensão da realidade. De acordo com Mbembe (2017, p. 57), essa corresponde a um conjunto de “[...] vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objeto é a coisa ou as pessoas ‘de origem africana’ e aquilo que afirmamos ser o seu nome e sua verdade.” A razão negra consiste num conjunto “de discursos como de práticas” que busca conduzir um entendimento do ser negro “[...] enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática.” (MBEMBE, 2017, p. 58). Assim, o estágio atual do neoliberalismo nos iguala a todos numa épica razão negra, sendo o “devir” não mais uma potência, mas, sim, um ato.

Nesses termos, é importante tratar a questão da razão negra dentro da complexidade do racismo, no qual muitos são igualados para serem excluídos. Mesmo as posturas que têm acordo de que “raça” enquanto conceito biológico

não existe ainda não têm consenso no trato com o racismo institucionalizado. Nesse sentido, pode-se falar no racismo social, o qual promove restrições de acesso aos bens produzidos socialmente pela humanidade. Nesse caso, esse racismo se torna estrutural, por perdurar há muito tempo e regimentar a forma como nos relacionamos uns com os outros, em diferentes contextos sociais. Nesse sentido, pode-se dizer que “[...] *la dimension diabolique du discours ethnographique marque aussi le retour du trope satanique qui s’était diffusé partout lors des engagements coloniaux européens tout au long de l’histoire du XIXe siècle.*”⁴ (STEINMETZ, 2004, p. 50).

Nossa herança escravocrata persiste tão enraizada nos costumes e práticas cotidianas que convém denunciá-la; especialmente, nos locais em que ela se apresenta sem anúncio, é preciso dizer o nome, ou seja, nomeá-la como denúncia e contra qualquer tipo de silenciamento conivente. O raciocínio racista, quando formulado de forma cordial, com sorrisos simpáticos, torna-se particularmente perigoso, pois domestica a rebeldia, amansa a indignação e enraíza ainda mais essa mentalidade no espírito coletivo. No entender de Mbembe (2017, p. 66),

[...] o racismo consiste, antes de tudo, em converter em algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de desvio do real e que fixa afectos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o seu conteúdo reprimido vem brutalmente a superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele mais não é do que o ponto de fixação patológico de uma ausência de relação. É, portanto, necessário considerar a raça enquanto um aquém e um além do ser. É uma operação do imaginário, o lugar onde se encontram as regiões obscuras e sombrias do inconsciente.

A razão negra está condicionada a uma humanidade castrada, cuja condição destinada é o da subalternidade. No contexto neoliberal, negro refere-se a todos os que não possuem os meios de produção, configurando-se apenas em trabalhadores desprovidos da consciência de si. Mas, amargurados na ilusão ideológica de produzir-se a si mesmos, não mais para vender sua força de trabalho, todavia, como meios/instrumentos de produção, assim como os *negros* de outrora. A subjetividade negra esbarra no dado ostensivo e objetivado da corporeidade, cuja avaliação, no entanto, ainda é preconceituosa. Podemos

⁴ “[...] a dimensão diabólica do discurso etnográfico também marca o retorno do tropo satânico que se espalhou por toda parte, durante os combates coloniais europeus, ao longo da história do século XIX” (tradução nossa).

sustentar que a cidadania racial, geralmente mutilada, é emblemática, quando se assume ser negro. Os interesses cristalizados, os quais produziram convicções escravocratas arraigadas, mantêm os estereótipos, que não ficam no limite do simbólico, pois incidem sobre os demais aspectos das relações sociais para além da cor da pele. Na esfera pública, o corpo acaba por ter um peso maior do que o espírito, na formação da identidade racial afirmativa.

No segundo capítulo da *Crítica da Razão Negra*, intitulado “O poço da alucinação”, Mbembe afirma que o termo “negro” tem origem europeia e aparece pela primeira vez escrito num texto em Língua Francesa, no início do século XVI, mas apenas no século XVIII, auge do tráfico de escravos, seu uso se torna corrente (MBEMBE, 2017, p. 76). O termo está intimamente vinculado a “[...] uma ganga de disparates e de alucinações que o ocidente (e outras partes do mundo) urdiu, e com a qual revestiu pessoas de origem africana muito antes de serem capturadas nas redes do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI.” (MBEMBE, 2017, p. 76).

Conforme Mbembe (2017), o negro está correlacionado com África, uma “relação de coprodução” dos dois conceitos (o de negro e o de África). Ser negro e África (africano?) está absolutamente imbricado na tessitura das elaborações racistas orquestradas pelo Ocidente. É na conjunção desses dois termos que reside o germe estruturador do racismo. Assim, os brancos sul-africanos *também* são de África. O “também” faz toda a diferença na afirmação de “ser africano”, pois outros já o são por imputação. É com a chegada do europeu ao continente africano que o conceito toma forma, num revestimento externo disseminado para ser inculcada essa enorme “ganga de disparate”, cuja função era criar uma “ferida viva que rumina”, que produz o ser do outro em sua negação de si.

Para ilustrar essa situação, Mbembe menciona os autores Franz Fanon, em *Peau noire, masques blancs*⁵, que aborda as feridas e as possibilidades de cura; e James Baldwin, que trata das feridas como um veneno, sendo necessário notar o que ele provoca na pessoa que o fabrica e o destila e na pessoa a quem é ministrado (MBEMBE, 2017). Se é no veneno que pode existir o antídoto, faz-se necessário um giro dialético na assunção do ato de ser negro, uma vez que não é mais possível inverter essa terminologia. O “devir” passa a ser o *locus* privilegiado das possibilidades do novo.

⁵ *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Evidente está que essa perspectiva tensiona o “devir negro” em Mbembe. Se é somente por meio do pensamento que podemos avançar na compreensão e apreensão do mundo, então, faz sentido fazer o caminho de volta do “devir”, a partir do próprio Mbembe, ou seja, parar a saga para o futuro e perceber o presente como palpável e mutável. O negro já é negro dito por outros, mas os outros estão se tornando negros, num mundo objetivador das potencialidades subjetivas. Ora, os negros podem tomar a vanguarda em dizer a esse mundo como ser negro enquanto ato e não potência. Mas essa é uma aposta sem garantias. Por isso, vale a pena.

Na trilha de Fanon, supracitado, Mbembe afirmaria que vincular o “ser negro” a “mentiras” e “alucinações” toma conta das consciências das próprias pessoas negras, como um “[...] invólucro exterior cuja função foi, desde logo, substituir-se ao seu ser, vida, trabalho e linguagem.” (MBEMBE, 2017, p. 77). Nesse sentido, a imagem do corpo negro que se constituiu ao longo dos tempos por estereótipos, atualmente, se expressa como formas de violência, as quais têm um único resultado: a desumanização ou morte dos indivíduos negros. Para Roger Bastide (1973), “[...] a apologia à força física do negro, subentende a ideia de que ele só serve para trabalhos forçados, como a apologia sexual subentende uma opinião pejorativa de sua moralidade.” Na mesma direção, o autor ainda afirma:

*L'attribution d'un caractère satanique à la prose coloniale fait écho à un argument aparu dans les récentes études sur le colonialisme, qui veut que ce dernier soit un produit, presque direct, du discours orientaliste, ethnographique ou racial.*⁶ (STEINMETZ, 2004, p. 49).

O corpo negro é marcado por esses estereótipos, a fim de designar a condição de subserviência que lhe é requerida. Nessa perspectiva, é interessante notar uma censura psicológica e simbólica, para compreender uma corporeidade negada. Nessas condições, seu corpo é uma não presença para o outro, uma negação de sua subjetividade humanizada, de modo que sua identidade, seja ela corporal, seja psicológica, é uma conquista demorada e sofrida, formada de heranças e aquisições culturais, de atitudes aprendidas e inventadas e de formas de agir e de reagir:

⁶ “A atribuição de um caráter satânico à prosa colonial ecoa um argumento, que surgiu em estudos recentes sobre o colonialismo, de que este é um produto quase direto do discurso orientalista, etnográfico ou racial.” (TN).

“Negro” é, antes de mais, uma palavra. Uma palavra remete sempre para qualquer coisa. Mas a palavra tem também uma espessura e densidade próprias. Uma palavra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele a quem é endereçada ou que a ouve. Quanto mais densidade e espessura tem, mais a palavra provoca uma sensação, um sentimento e até um ressentimento a quem se destina. Existem palavras que magoam. A capacidade de as palavras ferirem faz parte do seu próprio peso. “Negro” é suposto ser, e sobretudo isso, um nome. Aparentemente, cada nome carrega um destino, uma condição mais ou menos genérica. “Negro” é, portanto, o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originariamente, herdo este nome pela posição que ocupo no mundo. Aquele que está marcado com o nome “Negro” não se deixa enganar por esta proveniência externa. (MBEMBE, 2017, p. 255-256).

E quando se remete à ideia de um “devir-negro” do mundo, num primeiro momento, causa estranhamento e espanto, contudo, em Mbembe, a questão do negro “[...] está ligada à história do capitalismo.” (MBEMBE, 2017, p. 299). Para ele, o capitalismo tem um “duplo instinto”: de um lado, o “[...] da violação ilimitada de todas as formas de interdito e, por outro, “[...] da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins.” (MBEMBE, 2017, p. 299). E o negro está como produto desse duplo instinto e do que Mbembe (2017, p. 299) chama de “[...] a figura exemplar de uma violência sem limites e de uma precariedade sem limites.” Com efeito, no capitalismo, todos os que não são donos dos meios de produção são negros, isto é, subalternizados.

O capitalismo avançava rapidamente com seu poder predador para explorar os mais recônditos sítios do Planeta. E, na visão de Mbembe (2017, p. 299, grifo do autor), precisou de “[...] *subsídios raciais* para explorar os recursos do Planeta.” A ideologia racista e a exploração capitalista consolidam-se, assim, num único e mesmo processo, essencial para a formação do próprio capitalismo. E isso é tão presente que o próprio capitalismo não hesita de “[...] colonizar o seu próprio centro, e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes.” (MBEMBE, 2017, p. 299, grifo do autor). Por conseguinte, assumir-se negro é antever o fim último patente a muitos, no sistema capitalista objetificador do governo interno e externo dos seres humanos.

2 GOVERNAMENTALIDADE DESCOLONIZADA OU DE COMO SAIR DA GRANDE NOITE

Por que o ser humano investe contra os próprios interesses? Podemos assegurar que o pensamento de Achille Mbembe se constituiu como uma análise crítica da própria condição da vida social do continente africano, no período pós-colonial, sobretudo, azeitado pelo capitalismo avançado ou aquilo que podemos chamar de sua versão neoliberal. Essa análise se dá, sobretudo, desde o início de sua trajetória profissional, em Camarões, passando pelos seus estudos na França e nos Estados Unidos.

Em seu ensaio “*On the post colony*” (Sobre a pós-colônia), busca analisar a experiência profunda das sociedades africanas que viveram em regimes coloniais de dominação marcados pela extrema violência exercida, nesse período, por esse sistema. De acordo com Mbembe (2001, p. 25), a “pós-colônia” seria uma espécie de “poder bruto” que impregna um determinado controle sobre os sujeitos “herdeiros” do sistema colonial. Seria também um conjunto de signos “[...] partilhado por aqueles que detém o monopólio sobre a vida e a morte, e o sistema de signos quais esse poder se imagina.” (MACEDO, 2016, p. 328):

*Une analyse du champ du pouvoir colonial permet d'expliquer pourquoi le discours ethnographique est habituellement plurivoque, au contraire de l'image monolithique donnée par de nombreuses applications de la théorie du discours colonial. [...] La compétition dans le champ du colonialisme d'outre-mer s'organisait autour d'enjeux spécifiques et de formes particulières de capitaux. Les colonisateurs attendaient les uns des autres qu'ils reconnaissent mutuellement leur supposée sagacité ethnographique, cette capacité à capturer les caractères et la subjectivité des colonisés.*⁷ (STEINMETZ, 2004, p. 51-52).

Em geral, quando Mbembe (2001) se refere ao colonialismo, tem em vista as consequências para os colonizados e as distintas formas de violência a que foram submetidos. Entretanto, há um fato que não passa despercebido por Mbembe e que tem a ver com a desestruturação das comunidades, ou da chamada unidade nacional, quando seus membros, ou pelo menos grande parte deles, são convencidos, aliciados ideologicamente pela colônia. Por outro

⁷ “Uma análise do campo do poder colonial ajuda a explicar por que o discurso etnográfico é geralmente multívoco, ao contrário da imagem monolítica dada por muitas aplicações da teoria do discurso colonial. [...] A competição no campo do colonialismo ultramarino foi organizada em torno de questões específicas e formas particulares de capital. Os colonizadores esperavam, uns dos outros, que reconhecessem mutuamente sua suposta sagacidade etnográfica, essa capacidade de capturar os personagens e a subjetividade do colonizado.” (TN).

lado, atualmente, esse processo de aliciamento pode indicar uma dubiedade na ação, uma vez que a inocência dos chamados africanos deixou de ser presumida, ao menos para eles. A partir de África, é possível afirmar que a escravização nunca foi um produto importado, pois, apesar das diferenças nos princípios e meios, o fim era o mesmo, ou seja, a subserviência do outro: uma na aculturação (em África) e outra na exploração e espoliação da sua força de trabalho (nas Américas).

Para Mbembe, o pós-colonialismo seria uma espécie de arena de disputas e o seu estudo “[...] assenta, então, no exame das formas de sujeição e das formas de indisciplina que eventualmente possam conduzir a emancipação dos sujeitos.” (MACEDO, 2016, p. 328). Dessa feita, Mbembe busca renovar as “forças” da luta anticolonial no campo epistêmico, tal como fizeram inúmeros intelectuais africanos, particularmente em meados do século XX, haja vista que a emancipação subjetiva se dá no embate tanto subjetivo quanto objetivo.

Em sua obra *Sortir de la grand nuit* (2013b) (*Sair da grande noite*), Mbembe apresenta esse embate subjetivo, através de um programa epistêmico revitalizado para o processo e os desafios da descolonização. Nesse ensaio, Mbembe busca mesclar uma narrativa autobiográfica do seu testemunho dos anos de infância, em Camarões, em que articula dois movimentos que dão a tônica do livro, que são a metáfora e a literalidade dos temas, respectivamente, da “noite e da morte”.

O primeiro capítulo, intitulado “A partir do crânio de um morto. Trajectórias de uma vida” (p. 31-48), o próprio autor considera como sendo “[...] um registo deliberadamente narrativo e autobiográfico” (MBEMBE, 2014, p. 15) que dá o direcionamento da obra. Sua memória ativa de quando era criança recorda “[...] os cadáveres ao relento, revolvidos por escavadeiras; relembra também os revolucionários tornados terroristas pelo discurso do poder colonial, mortos aos quais foi negado o reconhecimento de uma sepultura.” (MIGLIAVACCA, 2014, p. 560). Tal tragédia já foi muito bem retratada outrora por Sófocles, em *Antígona*, quando a esse é negada, pelo soberano, a possibilidade de sepultar a pessoa que amava:

[...] escuridão da noite — máscara opaca e, no entanto, tão penetrável — me imbuía, todas as vezes, de um medo indescritível com a sua legião de pirilampos sobre os quais se dizia repetidamente que, em cada um, germinava um fantasma, com os seus cânticos lúgubres de sabor enferrujado, salgados das corrupções da feitiçaria, essa espécie de lapidação,

de exaurimento perverso e desmesurado, que resisitua aos destroços do dia e às eras do mundo, com o crânio das cavernas. (MBEMBE, 2014, p. 33).

As agudas contradições sociais existentes hoje, no continente africano (não apenas lá), têm caracterizado as condições subumanas de existência de parcela grande da população. O teor político da obra identifica a contradição entre a metrópole e a colônia, especialmente incrustada nas orientações políticas e sociais do peso do racismo. Isso é observado por Mbembe (2014), quando destaca a situação das pessoas, no continente, mesmo no pós-colonialismo, as quais ainda vivem no limite das condições de sobrevivência, marcadas por profundas desigualdades sociais, sem que tenham poder livre de decisão de escolha política:

Na verdade, é um turbilhão destruidor, imponderado ou brusco, no meio de tantos desastres – ao qual crescem apoquentações inúteis, a improvisação crônica, a indisciplina, a dispersão, o desperdício e um peso de indignidade, desprezo e humilhação ainda mais persistentes do que na época colonial. Na maioria dos casos, os africanos não dispõem sequer da possibilidade de eleger livremente os seus dirigentes. (MBEMBE, 2014, p. 23).

Além disso, não há como discutir a questão das desigualdades sociais, em África, sem levar em consideração as condições a que a população negra foi submetida, durante o período colonial e as lutas por libertações nacionais. Os grilhões do colonialismo deixaram profundas marcas no continente, no entanto, o debate sobre os processos de libertação não se deu de modo unívoco, nas formas de transferência de poder. Mbembe (2014, p. 49) escreve:

[...] essa transferência de poder é geralmente o fruto de negociações pacíficas e compromissos assumidos entre as elites políticas dos novos países independentes e as antigas potências coloniais, ou uma consequência de uma luta armada para abolir a ascendência estrangeira, resultando na derrota, ou mesmo na evicção dos colonos e na reapropriação do território nacional pelo novo poder *autóctone*.

Aqui, podemos enfatizar a preocupação de Mbembe com os pactos da descolonização, em uma expressão: *lutas pelas independências*. Certamente, um grande desafio para Mbembe foi buscar entender de que maneira o colonialismo ainda opera, a fim de empreender formas de combatê-lo. Mas,

diante da impossibilidade do combate, procurou como compreendê-lo na sua imanência. Desse modo, o pensador camaronês inaugura um modo de se contrapor ao colonialismo com as forças do próprio continente. Para ele, isso será possível com a apropriação conceitual sobre a própria colonização, concebida como “[...] uma plena categoria política, polêmica e cultural.” (MBEMBE, 2014, p. 49).

Como participante de uma nova geração de intelectuais, Mbembe apresenta uma forma original de tratar do tema da descolonialidade. Na sua consideração, a África constitui um continente caracterizado por uma intensa “[...] circulação de pessoas, processos de dispersão e imersão, crioulização e mestiçagem, pela alta capacidade de adaptação e recomposição [dialética].” (MACEDO, 2016, p. 333). A circularidade, como princípio do continente africano, estrutura os processos de *travessia*, ou seja, de superação:

Desde a sua eclosão, esse pensamento foi objecto de interpretações muito diversas e suscitou, em intervalos relativamente frequentes, vagas polémicas e controversas — que aliás persistem — e mesmo contestações totalmente contraditórias entre si. Também engendrou práticas intelectuais, políticas e estéticas tão profusas quanto divergentes, a ponto de, por vezes, se questionar acerca dos elementos constitutivos da unidade. Não obstante essa fragmentação, pode afirmar-se que, no seu núcleo central, a crítica pós-colonial visa aquilo que poderia designar-se pela interpolação das histórias e a concatenação dos mundos. Dado que a escravatura, e sobretudo a colonização (mas também as migrações, a circulação das formas e dos imaginários, dos bens, das ideias e das pessoas) desempenhou um papel decisivo nesse processo de colisão e de imbricação dos povos, não é surpreendente que as tenha convertido nos objectos privilegiados dos seus estudos. (MBEMBE, 2014, p. 101-102).

Para isso, Mbembe classificou aquilo que denominou *Afropolitanismo* como uma aposta sobre uma nova visão do continente e sobre ele, uma abertura das sociedades africanas para uma nova forma de se mostrar ao mundo. A tentativa diz respeito a pensar as interconexões da dominação colonial pós-libertação em contexto de fluidez da compreensão desses espaços, com base na lógica capitalista a ser confrontada.

Nessa perspectiva, Mbembe quer refletir a propósito da constituição dos sujeitos africanos e do continente, em novos modos nas práticas de governamentalidade, compreendidas para superação da dominação colonial. A governamentalidade precisa ter dois nascedouros como

princípio, quais sejam: (1) o processo de constituição e emancipação subjetiva; e (2) a contraposição à realidade objetiva, isto é, enquanto permanecer a realidade tal qual a emancipação se torna um permanente *telos* da não identidade. A aposta seria para um novo olhar sobre o continente e seu futuro como uma marca característica própria do africanismo. Esse novo olhar deve ser subjetivo e objetivo, ou seja, interno dos próprios africanos na percepção daquilo que é externo aos próprios africanos, no permanente embate – uma aposta para sair da “grande noite” da modernidade colonial que domina o continente, por décadas.

Em seu artigo “Afropolitanismo” (2015), Mbembe indica que “[...] o centro por excelência do afropolitanismo é, nos dias de hoje, Johannesburgo, na África do Sul.”⁸ A capital da África do Sul, uma metrópole “[...] forjada no ferro de uma história brutal, uma figura inédita da modernidade africana está se desenvolvendo (MBEMBE, 2015, p. 71). Esse termo veio substituir o que se constituiu como o *pan-africanismo* e o chamado discurso da *négritude*⁹, que, por fim, veio a identificar a mesma brutalidade empreendida ao continente.

O *afropolitanismo* se coloca em função dos problemas atuais do continente, numa imbricação entre o que é local e o que é de fora. Mais precisamente, entre o que seria autenticamente africano e aquilo que vem da experiência externa. Essa capacidade de reconhecimento, daquilo que Mbembe (2014, p. 184) chamou de uma

[...] relativização das raízes e dos pertencimentos primários e essa maneira de abraçar em todo conhecimento de causa o que lhe é estranho, estrangeiro e de longe, essa capacidade de reconhecer sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do distante no próximo, de domesticar o não familiar, de trabalhar com coisas o que tem todo o jeito de serem contrárias – é esta sensibilidade cultural, histórica e estética que o termo “afropolitanismo” bem indica.

Esse termo caracteriza aquilo que podemos identificar, em Mbembe, como um pensamento em *circulação* e de *travessia*. Portanto, o circular configura-se como um ponto de fuga para uma travessia segura. Se é nos antepassados que reside a história, é preciso circular para contar a versão dos

⁸ Texto publicado na *Áskesis*, v. 4, n. 2, p. 68-71, jul./dez. 2015, com tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva.

⁹ Importante conferir o texto “Negritude, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961)”, de Gustavo de Andrade Durão. In: MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 23-52.

vencidos que jaz no *hades*. Esse seria, em seu entendimento, o potencial do continente africano. Não apenas como um lugar geográfico em sua diversidade, porém, como potência epistêmica que pode correr “[...] o risco de influenciar singularmente sobre a vida cultural e a criatividade estética e política dos próximos anos.” (MBEMBE, 2015, p. 68). É importante perceber que esse procedimento de inversão pode indicar certa equidade nas relações, a qual, por fim, pouco esclarece, quando não está assentada na proteção da vida humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tentativa, aqui, foi de pensar as interconexões da dominação colonial e a compreensão dessa dominação na pós-libertação, no pensamento de Achille Mbembe. Seu pensamento se insere num contexto de fluidez da compreensão desses temas, a partir da lógica capitalista, no continente africano e no mundo. Assim, buscou-se refletir acerca da constituição do pensamento de Mbembe e da maneira como ele compreendeu as práticas de governamentalidade, na superação da dominação colonial ainda persistente.

A proposta de Mbembe diz respeito a se aproximar dos nossos atuais problemas civilizatórios e de sua interferência direta ou indiretamente nas orientações teóricas e práticas, à luz de um olhar descentrado do ponto de vista da própria produção do conhecimento pós-colonial. O que isso significa? Significa buscar orientações teórico-metodológicas capazes de indicar caminhos formativos de uma nova governamentalidade coletiva, na atualidade, particularmente das pessoas negras, em que a Europa não seja entendida mais como o “centro do mundo”.

Nesse horizonte, cabem algumas questões importantes: como situar o continente africano, no contexto dos problemas contemporâneos, tais como migrações, diversidades culturais, desigualdades sociais e políticas? Como pensá-lo, neste momento, quando florescem cada vez mais aspectos de barbárie civilizatória impostos pelo capitalismo neoliberal, como de justiça social e emancipação humana?

Essas questões nos provocam a pensar a indiferença moral em relação ao destino social generalizado da população negra. Pode-se argumentar que há uma dificuldade nas pessoas em se abalar com a constatação das desigualdades raciais. Mas, para além disso, temos a tentativa de negação ou silenciamento da produção cultural e intelectual africana e afro-brasileira. Apesar disso, estamos

gradativamente buscando superar essa condição, com o reconhecimento de intelectuais fora do eixo europeu ou norte-americano.

A partir da leitura da obra de Achille Mbembe, podemos concluir que seja necessário o reconhecimento de que o racismo se aprofunda, com base em uma relação de exploração de classe social. Com efeito, a estereotipia negativa contra o negro e o aprofundamento das diferenças entre os grupos étnicos ganham novas dimensões, com o modo de exploração capitalista. Nesse sentido, não seria exagero compreender que a obra de Mbembe pode ser considerada como espaço que impulsiona a saída daquilo que ele nomeou como “a grande noite”.

SILVA, A. S.; MWEWA, C. M. Notes of a thought of circulation and crossing in Achille Mbembe. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 33-50, 2022. Edição Especial.

Abstract: In this essay, a critical and interpretive approach to the concept of “*devir* black” is nowadays brought, above all, from Cameroonian thinker Achille Mbembe. His thinking is part of a context of fluidity in the understanding of these themes based on capitalist logic in the African continent and in the world. In this way, we sought to reflect the constitution of Mbembe’s thought and the way he understood the practices of governance in overcoming colonial domination. It is argued that it is necessary to claim to be black instead of denying the place attributed to it, that is, to undertake a process of denial for a “becoming”. Therefore, to deny yourself as “the other” of the “other”, but rather to assert yourself as your equal in difference. Indeed, the negative stereotypy against blacks and the deepening of differences between ethnic groups, takes on new dimensions, based on the mode of capitalist exploitation.

Keywords: Achille Mbembe. Circulation. Crossing. “*Devir* black”.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. Estereótipos de negros através da literatura brasileira. *In*: BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Pour la Révolution Africaine**. Paris: La Découverte, 2006.
- MACEDO, José Rivair (org.). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. *Áskesis*, v. 4, n. 2, p. 68-71, jul./dez. 2015.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de autoinscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, a. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Paris: La Découverte, 2013a.

MBEMBE, Achille. **Sortir de la grande nuit**: essai sur l'Afrique décolonisée. Paris: La Découverte, 2013b.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande da noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Serra da Amoreira: Pedago, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGLIAVACCA, Adriano Moraes. Resenha: MBEMBE, Achille. *Sortir de la grande nuit*: essai sur l'Afrique décolonisée. Paris: La Découvert. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 559-562, dez. 2014.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “Raça, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, n. 68, p. 46-57, dez./fev. 2005-2006.

STEINMETZ, George. L'écriture du diable. Discours précolonial, posture ethnographique et tensions dans l'administration coloniale allemande des Samoa. **Politix**, v. 17, n. 66, p. 49-80, deuxième tri. 2004. doi: <https://doi.org/10.3406/polix.2004.1016>.

Recebido: 15/8/2020

Accito: 22/12/2020

LA DECOSTRUZIONE DELLA VISIONE ETNOCENTRICA: IL CONTRIBUTO DELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE E FILOSOFICA NEL PENSIERO AFRICANO SULLA RELIGIONE


Marzio Gatti¹

Riassunto: L'uomo ha sempre riflettuto su se stesso e sulla sua identità e la sua riflessione si è strutturata attraverso molteplici forme espressive. Le domande esistenziali nascono nell'uomo con il suo esistere. Il pensiero filosofico occidentale ha egemonizzato il campo filosofico e antropologico imponendo le proprie categorie di pensiero come le uniche razionali e scientifiche in nome di una presunta superiorità legata a un'idea di sviluppo fondata su un modello prettamente economico. In questo articolo si cercherà di decostruire le certezze scientifiche del pensiero filosofico occidentale e analizzare criticamente il suo primato evidenziando come esistano diverse forme e rappresentazioni dell'esistenza umana. Il pensiero filosofico africano ci offre una prospettiva di lettura dell'essere che contrasta con la visione antropologica occidentale, ma allo stesso tempo ha una sua dignità e coerenza logica fondata su presupposti antropologici propri. Nata come resistenza al dominio del pensiero filosofico e antropologico occidentale, la filosofia africana si è sviluppata e contaminata dalle riflessioni che l'hanno preceduta. Non esiste un pensiero puro, poiché tutte le riflessioni umane sono ibride e nascono dall'incontro e dallo scontro con le altre posizioni filosofiche. Forse è venuto il tempo per riformulare il pensiero filosofico e antropologico da un punto di vista interculturale.

Parole-chiave: Decostruzione. Filosofia Africana. Uomo Africano. Identità Africana.

INTRODUZIONE

La prospettiva attraverso la quale viene condotta l'analisi in questo studio è necessariamente e volutamente generalizzante perché si è compreso che ci si trova di fronte a due sistemi di pensiero amplissimi come quello

¹ Professor de Antropologia Cultural no Instituto Superior de Ciências Religiosas S. Agostinho de Pavia (ISSR/Pavia), Pavia – Itália. Membro da Associação Italiana de Antropologia Aplicada.  <https://orcid.org/0000-0001-8750-4831>. Email: marzio.gatti@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.04.p51>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

occidentale e quello africano. Partendo da queste premesse metodologiche è possibile affermare che il mondo occidentale ha sempre pensato di poter indagare l'essere e l'uomo attraverso le sue categorie filosofiche legate a un pensiero forte, razionale e scientifico capace di astrazione e superiore a qualsiasi altra speculazione intellettuale. Si tratta di un'operazione ideologica che, partendo dalle proprie categorie ipoteticamente universali, fa rapportare il pensiero occidentale all'"altro" partendo dal proprio modello. Inoltre, anche le scelte editoriali o accademiche hanno sempre dato maggior spazio a lavori di ricerca che potessero essere fruttuosi dal punto di vista economico.

In una posizione di rottura, rispetto a queste scelte e alle pretese di fondare un pensiero forte che fosse alla base in ogni campo del sapere e del pensiero è il relativismo filosofico e il pensiero debole di Vattimo. Quest'ultimo si fonda sull'idea che il pensiero filosofico non deve indagare la verità, in quanto non è in grado di conoscere l'essere e di conseguenza non può ricercare valori oggettivi e validi per tutti gli uomini. Nel caso italiano ed europeo una tale riflessione ha dato una svolta importante nel decostruire il pensiero forte occidentale e riabilitare le altre visioni filosofiche, ponendo fine alle grandi narrazioni.

Tra queste è possibile annoverare la filosofia africana nella sua dimensione antropologica. Non esiste un uomo che non abbia una filosofia (CORETH, 2004), una sua visione del mondo; e che, di conseguenza, nessun popolo e nessuna cultura o civiltà, possono essere privi di un proprio pensiero e atteggiamento filosofico nei confronti della realtà.

L'aggettivo "africana", associato alla filosofia, potrebbe essere considerato molto estensivo, ma l'antropologia filosofica africana presenta tratti comuni tali da poter proporre un discorso abbastanza uniforme nei suoi elementi fondamentali. Il tratto comune più caratteristico del pensiero africano, compreso quello filosofico-antropologico, va ricercato nell'unità fra concezione dell'uomo, della natura e della dimensione religiosa. È di questo che lo studio qui presentato cerca di parlare, attraverso l'analisi del contributo prima dell'antropologia culturale alla decostruzione dell'immagine hegeliana e vittoriana del "selvaggio" (di preferenza africano), e poi del pensiero di alcuni fra i più noti interpreti della questione religiosa africana, collegando quindi antropologia culturale e pensiero filosofico a partire dalla centralità dello studio della religione.

1 L'INIZIO DELLA "DECOSTRUZIONE": IL CONTRIBUTO DELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE

Fondamentale punto di partenza per una ricerca storica sulla filosofia africana contemporanea e sul processo di decostruzione del pensiero "forte" occidentale sull'uomo e sul mondo è la riflessione antropologica di epoca post-vittoriana, mentre una seconda svolta si apre, subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale, grazie all'opera dei primi interpreti (occidentali) del pensiero filosofico e religioso africano.

Tuttavia, viste le interconnessioni fra antropologia culturale e antropologia filosofica nel contesto africano, è possibile parlare di una linea di continuità fra tali tendenze, i cui concetti fondamentali sono espressi dal relativismo culturale e della visione olistica del mondo e della natura, che emerge dall'analisi sia delle pratiche che delle concezioni filosofico-religiose africane.

A corroborare tale linea di continuità fra questi due ambiti disciplinari differenti è il fatto che l'indagine antropologica, per sua natura e ancor di più se applicata al contesto africano, non intende cogliere i fenomeni sociali nella loro singolarità, ma connetterli agli altri: essa ritiene che ogni aspetto della società vada studiato prendendo in considerazione il fatto che questo interagisca con altri, "[...] dall'aspetto economico, all'organizzazione sociale, al potere della magia, alla mitologia, al folklore." (MALINOWSKI, 1973, p. 24). Per esempio, se si vuole analizzare la casta indiana nella religione induista, occorre tener presente il lavoro, l'economia, il diritto, la morale. L'olismo, quindi, è un approccio ai fenomeni culturali che nasce dalla loro interdipendenza con quelli della vita sociale. Il discorso antropologico in generale e, quindi, anche sulla religione, vuole affrontare, in una prospettiva olistica, i propri oggetti di studio e creare contesti il più possibili dettagliati.

L'olismo sfocia in una idea universalista, contrapposta (così come il relativismo) alla concezione etnocentrica di scuola hegeliana. L'antropologia, fin dalla sua origine, raccoglie e prende in considerazione tutte le esperienze umane di vita culturale per condurle ad un comune denominatore, non escludendo niente dal suo sguardo. Questa attenzione si fonda sull'impresa etnografica, il cui stile partecipativo prevede la presenza dell'antropologo sul luogo di studio e non può essere ridotta all'analisi di testi. In questo senso il progetto etnografico è universale, perché l'antropologia si occupa di indagare dagli *Indios Yanomamö* della foresta Amazzonica in Venezuela e Brasile agli abitanti delle grandi megalopoli. La sua vocazione universalista discende

dalle sue origini legate al pensiero razionalista e si oppone alle tendenze etnocentriche² che tutte le società producono nel corso della loro vita sociale. Quindi l' universalismo si caratterizza per il suo anti-etnocentrismo. Il fatto che la scienza antropologica nasca in un contesto storico di dominio dell'occidente sul resto dell'universo-mondo comporta implicazioni notevoli. Infatti anch'essa non è totalmente libera dall'etnocentrismo, perché gli antropologi stessi interpretano i costumi degli "altri" con le griglie e le categorie concettuali della "propria cultura". I primi antropologi, infatti, erano fortemente etnocentrici e proiettavano sugli altri, per difetto, le loro categorie.

Viceversa, con studiosi come Malinowski e Franz Boas, la vocazione critica dell'antropologia diventa l'abito stesso con cui guardare all'"altro". Lo sguardo critico va applicato nei confronti di tutte le culture, della propria e delle altre. Come sostiene Fabietti,

[...] l'antropologia è un sapere che nasce sulla frontiera tra culture diverse. Ciò le conferisce delle caratteristiche particolari, non ultima delle quali quella di essere un sapere <meticcio>, in cui le idee di coloro che la praticano sono largamente influenzate (che lo si sappia o meno, che lo si voglia o no) da quelle di coloro che ne costituiscono l'oggetto. Se l'antropologia è un sapere critico è perché essa è un sapere di frontiera che nasce sulla frontiera tra culture. (FABIETTI, 2000, p. XII).

Come tale non si figura come un sapere <oggettivo> nel senso di una conoscenza prodotta da un soggetto osservante (l'antropologo) su un oggetto osservato (ciò che l'antropologo vuole studiare). L'esperienza etnografica consiste in uno scambio intersoggettivo tra l'antropologo e i suoi <informatori>. (FABIETTI, 2000, p. 83).

Quindi l'Antropologia è un fatto pubblico, non privato. Deve essere critica anche con la tendenza a idealizzare le idee e i costumi che studia. In questo senso, Lévi-Strauss, in *Tristi Tropici*, parla dell'atteggiamento che a volte lo scienziato sociale assume nell'essere "critico a domicilio e conformista fuori", cioè critico nei confronti dei costumi della propria società, accettando i costumi degli altri come un dato di fatto, magari sorvolando su quelli che, se fossero nella nostra cultura, sarebbero considerati repellenti e disumani.

² "Il termine indica la tendenza a considerare il proprio gruppo come il centro di ogni cosa e a giudicare le altre culture secondo schemi di riferimento derivati dal proprio contesto culturale, a loro volta considerati più appropriati e umanamente autentici rispetto ai costumi di altri gruppi." (FABIETTI, U.; REMOTTI, F. (a cura), *Dizionario di Antropologia*, 1997). E' l'idea che il "nostro gruppo" è sempre meglio degli "altri", cioè la tendenza dei gruppi a costruire delle rappresentazioni del "noi" che sono sempre meglio degli "altri".

Prima di giungere alla decostruzione, però, il pensiero antropologico dette un contributo decisivo alla stereotipizzazione del “selvaggio”, generalmente associato all’uomo africano e al concetto di anima e di animismo. Per Tylor, per esempio, l’animismo può essere considerata la base della religione (tutti hanno l’anima, umani, animali, piante ed esseri inanimati) e tutte le religioni hanno pari dignità. L’animismo, perciò, è il nucleo di partenza che rappresenta l’idea elementare della religione. Questa idea dello “stato selvaggio” si modifica perché, come le altre idee, è sottoposta a un processo di conformazione al nuovo, cioè la “sopravvivenza” di un’idea di qualcosa che resta nelle epoche, ma viene plasmata continuamente. Vi è una linea di continuità sull’idea di anima, ma anche di rottura e di trasformazione, dovuta al fatto che gli esseri umani si riposizionano rispetto al mondo che li circonda e la concezione di anima viene ripiegata a discorso sulla teologia. Essa è così rimasta come “sopravvivenza” in tutte le fasi evolutive. In una visione unitaria del genere umano viene argomentata in questo modo la congiunzione tra i “selvaggi” e i “civilizzati”. L’animismo così concepito si fonda su due dogmi. Il primo è che le anime degli individui continuino la vita dopo la morte del corpo, infatti l’anima può lasciare il corpo e muoversi da un luogo all’altro. Il secondo è l’esistenza degli spiriti sino alle divinità più potenti.

Al fine di dimostrare la sua ipotesi aprioristica, Tylor va alla ricerca di elementi universali: l’idea di anima che elabora è frutto di questa concezione. Inoltre, l’approccio intellettualistico ignora la dimensione collettiva della religione, ma anche la sua dimensione emotiva. Gli uomini per Tylor trasformano le idee in rapporto al mondo che li circonda. Tylor si propone quindi come il difensore dell’agire razionale umano, concependo un’umanità caratterizzata da una creatività diffusa nell’inventare sistemi teologici.

Di ispirazione ancora evolucionista, James George Frazer (1854-1941) presenta un approccio allo studio della religione di tipo “intellettualista”, come era stato quello di Tylor. La notorietà è da lui raggiunta con la pubblicazione de “*Il ramo d’oro*” in cui Frazer cerca di ricomporre la sequenza degli stadi religiosi che hanno accompagnato la storia dell’umanità. Ogni fase sarebbe contraddistinta da un determinato livello intellettuale che è stato superato grazie al progressivo sviluppo della razionalità da parte dell’uomo.

La svolta “decostruzionista” del pensiero antropologico legato alla concezione dell’“altro” si ha, come detto sopra, con Malinowski e Boas. Nel primo caso, secondo Alessandra Ciattini, Malinowski è un “[...] esponente

dell'impostazione emozionalistica negli studi antropologici sulla religione.” (CIATTINI, 1997, p. 66). Infatti per Malinowski

[...] sia la magia che la religione emergono in situazioni fortemente caratterizzate dal punto di vista emotivo. [...] Le nozioni religiose sono la cristallizzazione di stati emotivi come la paura, l'ansia, la speranza, che ci spingono ad aggrapparci fortemente ad una certa idea. [...] Per Malinowski magia e religione hanno, dunque, la stessa origine e funzione, che è essenzialmente catartica, e consiste nell'offrire con il rito o con la fede nel soprannaturale una via d'uscita in situazioni senza altro scampo. (CIATTINI, 1997, p. 66).

Quindi la magia e la religione hanno la funzione di offrire risposte all'individuo che è impegnato ad affrontare alcuni bisogni primari dell'esistenza umana. Questa sua teoria è argomentata nel testo *Magia, scienza e religione*, pubblicato postumo nel 1948. Qui ci viene proposta l'immagine dell'uomo primitivo che, abbandonato dalla sua conoscenza e frustrato dalla sua esperienza, realizza la sua impotenza nelle *impasse* della vita quotidiana e arriva ad adottare la magia perché questa gli dà potere su certe cose. Ai rituali magici, inoltre, corrisponde uno spontaneo relativo all'anticipazione del fine desiderato. Infatti la magia è un'arte pratica nella sfera del sacro che realizza azioni come mezzi per un fine preciso. Colui che concepì il rituale di una nuova pratica magica in buona fede, era un uomo di genio, infatti la magia e la personalità di rilievo fra i selvaggi vanno di pari passo. La magia quindi ritualizza l'ottimismo dell'uomo e accresce la speranza sulla paura. Il mito, allora, in questa prospettiva, non è una sopravvivenza, ma è una forza viva, creata dalla magia. Esso racconta il miracolo originario della magia e si collega non solo ad essa, ma anche alla religione, al potere o al diritto sociale e giustifica privilegi straordinari. Il mito in questo senso non deve spiegare, ma garantire e dare fiducia al potere e fondare gli eventi: è per questo che nella magia la mitologia è solo l'esaltazione delle imprese umane.

Franz Boas accentuò il relativismo culturale, scartando l'idea di una antropologia come transizione dal semplice al complesso, evidenziando che ogni cultura – compresa quella degli Inuit – ha un suo percorso evolutivo esclusivo e peculiare, né migliore e né peggiore rispetto a tutte le altre.

L'antropologo che probabilmente costituisce il ponte fra l'antropologia culturale relativista di Malinowski e Boas e il pensiero filosofico sull'uomo è Clifford Geertz (1926-2006), antropologo americano che ha inaugurato

quella che viene definita come la corrente ermeneutico-interpretativa dell'antropologia. L'Antropologia interpretativa è una particolare prospettiva che emerge da una serie di filoni e tradizioni filosofiche, linguistiche e letterarie e si condensa, attorno agli anni Sessanta, in una concezione dell'Antropologia che non ne fa tanto una scienza o un sapere che mira alla scoperta di leggi, ricorrenze, modelli, quanto piuttosto un sapere, il cui scopo è la comprensione dei propri oggetti in una prospettiva ermeneutica.

Si tratta quindi di un'indagine sui significati prodotti dagli attori sociali. L'Antropologia interpretativa mira a produrre micro e non macro-analisi e tende a enfatizzare epistemologicamente la funzione dell'etnografia, che non è più considerata mera raccolta di dati, ma è un momento fondativo del sapere antropologico, perché tenta di instaurare una forma di dialogo tra osservatore e osservato che implica la creazione di uno sfondo comune di significato entro cui potersi intendere. Viene così introdotta l'idea che si devono cogliere i significati prodotti dai nostri interlocutori (gli osservati). Tali significati vengono prodotti in una continua dinamica circolare: non esistono più osservatori lontani dal proprio oggetto, cioè neutrali, ma gli antropologi sono soggetti che entrano in un dialogo con altri produttori di significati. Questo fa sì che i significati dell'uno siano influenzati dai significati dell'altro.

Studiando la religione come fenomeno complesso Geertz si lega a un'analisi più spiccatamente filosofica del pensiero e della cultura degli "altri". Ogni religione, infatti, trova una sua realizzazione all'interno di un campo di significati e di simboli che sono specifici di una determinata cultura. Ma con questo saggio Geertz vuole reimpostare su basi nuove e originali lo studio di una religione, dandone una interpretazione molto più articolata e analitica, che non si accontenta di un'analisi descrittiva e superficiale, ma scava nello stato d'animo religioso e nelle sue motivazioni. Un approccio antropologico allo studio della religione deve, allora, prevedere l'analisi dei sistemi di significati incarnati nei simboli che formano la religione vera e propria e i loro collegamenti ai processi sociali, culturali e psicologici di un contesto culturale. La decostruzione è presente anche nel pensiero antropologico contemporaneo.

I testi *Scrivere le Culture* di Clifford & Marcus o *Modernità in Polvere* di Appadurai analizzano criticamente la presunta oggettività della descrizione antropologica tradizionale in cui l'oggetto antropologico diviene un effetto della scrittura dell'antropologo che può essere più o meno consapevolmente manipolato, ma che può divenire critica culturale della stessa società occidentale.

2 LA DECONSTRUZIONE IN AZIONE: ALLE ORIGINI DELLA FILOSOFIA RELIGIOSA AFRICANA

Philosophie bantoue è un'opera scritta nel 1945 da Placide Tempels, un missionario francescano che lavorò per molti anni in una missione del Congo. La riflessione dell'autore sulla religiosità dei *Bantu* lo porta alla conclusione che il loro pensiero religioso sia un vero sistema filosofico in quanto strutturato più su un pensiero metafisico che magico e superstizioso (LEGHISSA; TATIANA, 2005, p. 10). L'idea ontologica di "persona" viene espressa nel linguaggio *Bantu* con il termine "*muntu*" (POMBO, 2006, p. 106) che viene utilizzato in relazione a quelle situazioni di crisi che l'uomo esperisce durante la sua esistenza che vanno dalla vita alla morte e a tutte quelle situazioni oltre la morte.

Il tentativo di sistematizzare il pensiero ontologico *Bantu* attraverso le categorie filosofiche occidentali è un'operazione che ha segnato le speculazioni successive e che ha prodotto movimenti di resistenza culturale come l'*Afrocentricity* (BUSSOTTI, 2010, p. 131-167). Si tratta di una corrente filosofica contemporanea fondata da Molefe Ketji Asante secondo la quale occorre ripensare l'uomo attraverso un nuovo paradigma filosofico afrocentrico in grado allo stesso tempo di rivendicare una propria diversità e di affermare l'universalità del proprio pensiero. In questo caso, però, Asante sfocia in una posizione quasi speculare a quella dell'etnocentrismo, esaltando non tanto la diversità e il relativismo, quanto la superiorità di un certo popolo o etnia, in questo caso gli africani e gli afro-americani (BUSSOTTI; NHAUELEQUE, 2018).

Una prospettiva differente d'indagine sulla filosofia africana è quella proposta da Ivan Bargna secondo cui "[...] la filosofia africana ha il suo luogo di nascita nel *margin*. Sorge nelle incerte zone di confine che separano e congiungono spazi socioculturali, politici, mentali e disciplinari diversi: dominio coloniale e lotte di liberazione, Africa e diaspora, saperi locali e linguaggi disciplinari occidentali." (BARGNA, 2005, p. 2).

Non occorre però tralasciare, secondo Bargna, che "la filosofia africana"

[...] nasce quindi come discorso che si rivolge, allo stesso tempo, all'Africa e all'Occidente, come forma di reazione e resistenza e come tentativo di proporre a sé e agli altri un'immagine positiva di sé stessi in cui ci si possa riconoscere ed essere riconosciuti. Le due cose avvengono insieme perché per la filosofia africana il soggiornare nella differenza, nella distanza da sé, non è qualcosa di accidentale ma di costitutivo, non un difetto di origine ma una condizione di esistenza. (BARGNA, 2005, p. 2).

Secondo Mbiti la criticità nell'affrontare un concetto come quello di filosofia africana diventa evidente proprio nel momento stesso in cui viene impiegato nell'analisi delle società africane. Infatti, per il soggetto africano, “[...] l'intera esistenza è un fenomeno religioso: l'uomo è un essere profondamente religioso che vive in un universo religioso.” (MBITI, 1992, p.17). Quindi, la religione rimanda al problema ontologico dell'essere e dell'esistenza perché compenetra in modo pervasivo ogni aspetto della vita, tanto che diventa difficile operare una netta distinzione tra cosa sia religioso e no. Come sostiene Tshibangu (MBITI, 1992, p.17) la religione per l'uomo africano non è solo un insieme di credenze, ma interviene nella costruzione dell'identità e nello stabilire i valori morali sottesi ad ogni comunità sociale. La religione svolge perciò un compito fondamentale non solo nell'orientare moralmente la vita dei soggetti umani, ma soprattutto gioca un ruolo essenziale nel sostenere la stabilità sociale.

Nel contesto generale africano la religione tradizionale fonda le sue premesse teoriche sull'esistenza di una serie di esseri gerarchicamente ordinati che danno vita a una rappresentazione cosmogonica del mondo organizzata, dinamica e vitale.

Per Horton (HORTON, 1975) le rappresentazioni cosmologiche africane si fondano su una struttura nella quale si trovano due livelli: uno è quello degli spiriti inferiori, l'altro degli esseri superiori. Gli spiriti inferiori entrano nei processi relazionali che sono alla base del contesto locale della comunità sociale, mentre quando si parla degli esseri superiori si rimanda a tutti quei processi e relazioni che fanno riferimento al mondo nella sua interezza.

Non si tratta, però, di due livelli tra loro distanti e separati da un punto di vista metafisico, ma occorre vederli olisticamente dove il locale è inserito nel globale. Seguendo questa prospettiva gli spiriti inferiori possono essere interpretati come manifestazioni degli esseri superiori oppure come esseri il cui potere dipende da questi.

Anche Mulago (MULAGO, 1991) individua gli elementi peculiari della religione africana nella credenza dell'esistenza di due mondi, uno invisibile e uno visibile, che si incontrano e si compenetrano, e nella credenza in un Essere Superiore che è Padre e Creatore di tutto ciò che esiste. In una visione così siffatta, Dio viene posto al vertice di una struttura rappresentazionale piramidale gerarchicamente organizzata. In questa prospettiva a scalare, gli

spiriti della natura e dei morti occupano le posizioni intermedie tra l'Essere Supremo e gli esseri umani in quanto il loro ruolo è quello di intermediari dell'uno verso gli altri.

Tutti gli esseri stanno in rapporto relazionale e gerarchico. Quindi, non esiste una distanza metafisica tra il mondo degli "esseri invisibili" e il mondo degli "esseri visibili" perchè appartengono entrambi ad uno stesso ciclo vitale che dà senso a tutto. L'universo spirituale e quello fisico sono in un rapporto di continuità.

Centrale in questa cosmologia è la posizione che l'uomo occupa nel mondo: posto al suo centro ne diventa la "chiave di intelligibilità". Infatti, Mbiti (BENEDUCE, 2002, p. 15) parla di "[...] un'ontologia antropocentrica in cui tutto viene visto in relazione con l'uomo." Per Kipoy Pombo (POMBO, 2009, p. 105-106) l'uomo africano è un "essere relazionale, sociale e comunitario" che fa esperienza di questa relazionalità in tre momenti che vanno dal rapporto con il curatore tradizionale per cercare di tener lontana la sfortuna, la relazione con gli esseri visibili e invisibili e la relazione con l'essere supremo che è "[...] il riferimento supremo di tutto ciò che avviene nel mondo, di tutto ciò che si svolge, e orienta il tutto verso un fine previsto che deve inevitabilmente arrivare". Si tratta di momenti intersecati tra loro che danno vita al mondo. Il soggetto vive immerso in questa ragnatela di relazioni e toccare, come sostiene Tempels (TEMPELS, 2005), uno dei fili intessuti significa alterare l'intera esistenza. Infatti, l'uomo africano in quanto tale non si definisce solo nella sua singolarità ontologica ma soprattutto come appartenente a un nucleo familiare e a una comunità, perchè gli permettono di avere coscienza della propria esistenza. Quindi, come scrive Oosthuizen (OOSTHUIZEN, 1991, p. 41), "[...] l'uomo non esiste per la sua identità ma per il suo coinvolgimento relazionale e sociale". Diventa allora fondamentale il mantenimento dell'equilibrio relazionale tra i diversi esseri che agiscono nel mondo tanto da poter parlare di un'unione simbiotica tra gli uomini con gli spiriti degli antenati e gli esseri spirituali. Si tratta di legami che vincolano il rapporto soprattutto tra gli spiriti dei morti con i loro parenti vivi. In questa visione cosmologica e ontologica il disegno ultimo che accompagna l'uomo non è quello di un possibile congiungimento metafisico con l'essere supremo, ma, una volta persa la sua umanità, può mutare in spirito, stato ultimo, questo, oltre il quale non è prevista alcuna evoluzione o involuzione.

In questo complesso panorama cosmologico, tema centrale è il rapporto indissociabile tra gli uomini con gli spiriti degli antenati. Infatti,

attraverso la tradizione religiosa locale l'individuo africano non soltanto trova le risposte alle avversità che lo affliggono, alla crisi socio-economica e al disorientamento provocato dal cambiamento, ma anche la sua identità che si manifesta ontologicamente nella relazione vitale con gli spiriti dei morti, i defunti della famiglia e del lignaggio.

La vita di ogni individuo non termina con la morte fisica perchè il suo spirito si manifesta con una personalità e un potere riconosciuto dal gruppo sociale. Essendo nella gerarchia gli spiriti più importanti nella comunità, essi dirigono la vita dei loro discendenti indirizzando le loro scelte sociali e morali (HONWANA, 2002, p. 53). Occorre quindi evitare di entrare in contrasto con gli spiriti perchè potrebbero mutare nella loro missione e da protettori della casa e della famiglia potrebbero "attaccare" i propri discendenti, procurando loro diversi problemi.

L'analisi condotta da Ray (RAY, 2000, p. 102) riguardo al concetto di persona nel mondo africano lo porta ad affermare che essa si definisce in rapporto alla famiglia e al lignaggio a cui l'individuo appartiene. L'appartenere a una determinata famiglia è il dato fondamentale nella definizione della persona nel presente e nel futuro. Viene qui superata la visione occidentale della particolarità e dell'unità della dimensione soggettiva dell'individuo svincolata dalla società, per proporre un'immagine di uomo vincolato alla propria appartenenza familiare e comunitaria, riflettendo un rapporto fondamentale, dinamico e imprescindibile con le forze naturali e gli spiriti. L'uomo con la sua azione deve operare in modo tale da non alterare l'equilibrio armonioso tra i vivi e gli spiriti in quanto la "rottura" di questo legame può far sì che il gesto di uno, in quanto appartenente ad una specifica famiglia che appartiene a un determinato gruppo sociale, possa provocare ripercussioni sulla famiglia stessa e la comunità. Le vite dei vivi e dei morti si intersecano: per i *Manianga* del Congo Occidentale (RAY, 2000, p. 103) l'uomo è costituito da tre elementi fondamentali che sono il corpo fisico, quello spirituale e l'anima. Dopo la morte fisica, mentre il corpo è soggetto alla decomposizione, l'anima e il corpo spirituale si uniscono per continuare a vivere e a manifestarsi nel sogno e nelle visioni.

Nella relazione individuo/antenato una parte della sua forza vitale rinasce in uno o più discendenti. Così anche nel Mozambico l'identità della persona si definisce nella relazione con la famiglia, la comunità e i morti. In questo rapporto le pratiche rituali sono fondamentali: per esempio attribuire il nome al nascituro è una forma per garantire una continuità tra i vivi e

i morti (BUSSOTTI; GATTI; NHAUELEQUE, 2012, p. 24-29). Andrew Walsh (WALSH, 2002, p. 366-392) ha condotto una ricerca nella comunità *Ambondromifehy* nel nord del Madagascar. In questo contesto gli spiriti dei morti mantengono un legame con il mondo dei vivi. Nonostante il mutamento della loro condizione rimangono ancorati al luogo di sepoltura, ma sono soggetti a “sentire” i cambiamenti climatici all’interno delle grotte in cui sono stati sepolti. Se i parenti vivi disattendono alle disposizioni a cui sono tenuti, cioè prendersi cura di loro, gli spiriti si manifestano nei sogni o colpendoli attraverso malattie e disgrazie per richiamarli ai loro doveri rituali. Questo è il segnale che il parente deve portare conforto attraverso la pulizia e, quando è necessaria, la riparazione della bara o attraverso rituali con unguenti di grasso di mucca per favorire una migliore conservazione dei corpi degli antenati. Gli antenati, però, non sono solo causa di problemi. Infatti, se si preserva e si cura il loro luogo sacro, essi possono diventare una fonte di benedizione nella salute e nei progetti di vita dei loro parenti viventi.

In Mozambico, per esempio, gli agenti spirituali non devono essere visti solo come esseri esterni che controllano e mutano le identità delle persone, ma come l’essenza stessa dell’essere umano (HONWANA, 2002, p. 28).

Infatti, gli agenti spirituali vivono nella persona un’esistenza combinata anche se momentanea. In *Possessão e Exorcismo em Moçambique*, Polanah argomenta che gli spiriti, compresi quelli degli antenati, possono svolgere sia azioni benevoli che maligne. La risposta degli individui nei confronti dell’azione degli spiriti può essere di esorcismo, sottoponendosi a un rito in modo che l’essere lasci il loro corpo, o di adoramento, affinché l’essere resti nella persona per difenderla e vivere in pace e armonia con costoro. È lo spirito che decide chi possedere, manifestandosi attraverso una serie di segni che vanno dall’esperienza onirica alla malattia o a eventi sfortunati. In questo modo lo spirito manifesta la sua presenza e a questo punto è l’individuo che deve decidere se accettare di essere il veicolo e il tramite tra il soggetto e la comunità. Per esempio, nei casi di chi diventa *curandeiro*, non è l’essere umano che sceglie di diventarlo, ma è lo spirito che decide chi possedere e con quale corpo “fare il suo lavoro” (POLANAH, 1968, p. 33). Per Beneduce “[...] la possessione è un fatto sociale per eccellenza, nel quale interagiscono dimensioni mondane e istanze sacre, conflitti attuali (individuali, interpersonali, sociali) o passati (familiari, di lignaggio, culturali).” (BENEDUCE, 2002, p. 84).

È attraverso la consultazione con il “curatore tradizionale” che si apre uno spazio di mediazione tra lui e il cliente, nel quale le identità individuali e

collettive sono negoziate (JACKSON, 1978, p. 117-138) e il soggetto o ricrea la sua identità o ne stabilisce una nuova. Si può affermare quindi la presenza di identità multiple nella persona di più spiriti. Quando un individuo muore il suo corpo viene sepolto, ma il suo spirito rimane come manifestazione del suo potere, della sua personalità, ricoprendo un ruolo nella società. Questi spiriti influenzano la vita dei vivi in quanto continuano a orientare e controllare le vite dei loro discendenti in questa continuità vitale tra spiriti e vivi che devono seguire le loro direttive.

Il possesso degli spiriti non solo permette al soggetto di costruire relazioni umane e di stabilire rapporti, ma in alcuni casi in alcuni individui alla possessione degli spiriti si associa la funzione terapeutica (KARP I.; KARP P., 1979, p. 22-25).

Secondo Kipoy Pombo, l'uomo africano è un essere che trova la sua identità personale nella relazione, individuando tre dimensioni fondamentali che sono la prima con il mondo infra-umano, la seconda di tipo sociale e infine quella con l'aldilà (POMBO, 2009, p. 106).

Da un punto di vista ontologico viene superato il dualismo anima-corpo e quindi occorre parlare di persona intesa come una struttura ontologica di diversi elementi che lo determinano come un'individualità specifica. La dimensione corporea, invece, permette all'uomo di esperire il mondo esterno e forma un'entità dell'essere indivisibile, cioè l'Io. Anche da un punto di vista etico la libertà dell'uomo africano si realizza all'interno della comunità. Si tratta di una prospettiva che si oppone alla visione individualista del soggetto occidentale e che pone il proprio agire soggettivo come elemento libertario per eccellenza. L'agire individuale dell'uomo africano, invece, ha una ricaduta positiva o negativa sulla stessa comunità e il suo esistere è determinato dal seguire i valori sociali elaborati dalla società. Allontanarsi da questi principi o trascurare i propri doveri porta l'essere africano a non realizzarsi come persona fino a non esistere e a non essere (POMBO, 2009, p. 119). Possiamo quindi affermare che da un punto di vista antropologico e ontologico l'uomo africano è un essere in divenire composto da elementi materiali e immateriali, come l'incarnazione nel bambino di un antenato, e con un andamento circolare che si articola su questi momenti fondamentali: vita-morte-vita.

Il mistero dell'uomo nel pensiero filosofico africano, allora, rifugge dalle derive riduzionistiche dell'individualismo e del soggettivismo occidentale,

vivendo una tendenza metafisica e soteriologica (PANNIKAR, 2000) che il pensiero occidentale ha totalmente omesso dal suo discorso.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

L'incontro e lo scontro con l'Occidente ha portato l'Africa a formulare un discorso filosofico e ad affrontare il tema dell'identità africana. Lo sguardo critico esterno prodotto dall'antropologia culturale con le sue svolte decostruzioniste ha permesso al pensiero filosofico africano di rispondere ai discorsi discriminatori che l'Occidente ha prodotto sull'Africa.

La filosofia africana nasce, quindi, come forma di reazione e resistenza al pensiero dominante occidentale, divenendo un sapere che va alla ricerca delle ricorrenze e delle differenze con le altre concezioni di pensiero in modo da produrre un'immagine positiva di se stessa.

L'interdipendenza secondo il paradigma familiare e clanico struttura ontologicamente la persona e il suo agire, quindi da un punto di vista filosofico l'identità di un individuo africano è una realtà dinamica che si realizza nel corso della sua vita sociale.

Partendo da queste premesse sistematiche diventa, quindi, complesso cercare di indagare l'essere attraverso le categorie filosofiche del mondo occidentale.

Volere sistematizzare il pensiero filosofico africano con le categorie occidentali cercando di "razionalizzarlo" è una forzatura epistemologica, forse si dovrebbe ripensare come fare filosofia, considerando l'aspetto costitutivo del pensiero umano che si caratterizza per essere interculturale, ibrido e meticcio.

GATTI, M. The deconstruction of the ethnocentric vision. the contribution of cultural and philosophical anthropology in the African thought on religion. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 33-50, 2022. Edição Especial.

Abstract: Man has always reflected on himself and his identity. His reflection has been structured through multiple forms of expression. In fact, existential questions arise in man with his existence. Western philosophical thought has dominated the philosophical and anthropological field by imposing its own categories of thought as the only rational and scientific ones, in the name of an alleged

superiority linked to an idea of development based on a purely economic model. This article attempts to deconstruct the scientific certainties of Western philosophical thought and critically analyzes its primacy by highlighting how there are different forms and representations of human existence. African philosophical thought offers a perspective that contrasts with the Western anthropological vision, having its dignity and its logical coherence based on its own anthropological assumptions. Born as resistance to the domination of Western philosophical and anthropological thought, African philosophy has developed and has been contaminated by the reflections that preceded it. All human reflections are hybrid and arise from the encounter and confrontation with other philosophical positions. Perhaps the time has come to reformulate philosophical and anthropological thought from an intercultural point of view.

Keywords: Deconstruction. African Philosophy. African Man. African Identity.

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI, A. **Modernità in Polvere**. Milano: Cortina, 2012.

APPADURAI, A. **Il futuro come fatto culturale**. Milano: Cortina, 2014.

BARGNA, I. Trasfigurazioni. **Africa e Mediterraneo**, v. 53, ago. 2005.

BENEDUCE, R. **Trance e Possessione in Africa**. Corpi, mimesi, storia. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

BUSSOTTI, L. Afrocentrismo e questione religiosa. In: GATTI M.; BUSSOTTI L.; NHAUELEQUE, L. A. **Africa, Afrocentrismo e Religione**. Udine: Aviani, 2010, p. 131-167.

BUSSOTTI, L.; GATTI, M.; NHAUELEQUE, L. A. **La religione nel Mozambico contemporaneo**. Como-Pavia: Ibis, 2012.

BUSSOTTI, L.; NHAUELEQUE, L.A. A invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre afrocentrismo e seus críticos, **História**, n. 37, 2018.

CIATTINI, A. **Antropologia delle religioni**. Roma: Carocci, 1997.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (a cura). **Scrivere le culture**. Roma: Meltemi, 1986.

CORETH, E. **Antropologia filosofica**. Brescia: Morcelliana, 2004.

FABIETTI, U. **Antropologia Culturale**. Bari: Laterza, 2000.

FABIETTI, U.; REMOTTI, F. (a cura). **Dizionario di Antropologia**. Bologna: Zanichelli, 1997.

HONWANA, A. M. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social do pós-guerra em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2002.

HORTON, R. On the rationality of conversion, part I. **Journal of International African Institute**, v. 35, n. 3, p. 219-236, 1975.

JACKSON, M. An Approach to Kuranko divination. **Human Relations**, v. 31, n. 2, p. 117-138, 1978.

KARP, I.; KARP, P. Living with the Spirits of the Dead. *In*: ADEMUWAGUN, Z. *et al.* (ed.). **African Therapeutic Systems**. Waltham, Mass: Crossroads Press, 1979. p. 22-25.

LEGHISSA, G.; TATIANA, S. **L'etnofilosofia del padre Tempels e la filosofia africana contemporanea**. Introduzione al testo di Placide Tempels, **Filosofia bantu**. Milano: Medusa, 2005.

LÈVI-STRAUSS, C. **Tristi Tropici**. Milano: Il Saggiatore, 1994.

MALINOWSKI, B. **Argonauti del Pacifico occidentale**. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva. Roma: Newton Compton, 1973.

MBITI, J. S. **Oltre la magia**. Religioni e culture nel mondo africano. Torino: Sei, 1992.

MULAGO, V. Traditional African Religion and Christianity. *In*: OLUPONA, J. K. (ed.). **African Traditional Religions in Contemporary Society**. New York: International Religious Foundation, 1991. p. 119-132.

OOSTHUIZEN, G. C. The Place of Traditional Religion in Contemporary South Africa. *In*: OLUPONA, J. K. (ed.). **African Traditional Religions in Contemporary Society**. New York: International Religious Foundation, 1991.

PANNIKAR, R. **L'esperienza filosofica dell'India**. Assisi: Cittadella, 2000.

POLANAH, L. Possessão e exorcismo em Moçambique. *In*: **Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique**. Lourenço Marques: IICT, 1968 (Série C - Ciências Humanas, v. 9).

POMBO, K. **Chi è l'uomo**. Roma: Armando, 2006.

RAY, B. C. **African religions: symbol, ritual and community**, 2. ed. Prentice Hall: Upper Saddle River, 2000.

TEMPELS, P. **La philosophie bantoue**. Paris: Presence Africaine, 1961 (edizione italiana **Filosofia bantu**. Milano: Medusa, 2005).

VATTIMO, G. **La fine della modernità**. Milano: Garzanti, 1985.

VATTIMO, G.; ROVATTI, P.A. (a cura). **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, 1983

WALSH, A. Preserving Bodies, Saving Souls: Religious Incongruity in a Northern Malagasy Mining Town. **Journal of Religion in Africa**, v. 32, fasc. 3, p. 366-392, ago. 2002.

Recebido: 15/8/2020

Acceto: 22/12/2020

A ETNOMATEMÁTICA ENTRE O CONHECIMENTO SUBALTERNO E O EPISTEMICÍDIO: O CASO DE MOÇAMBIQUE

*Laura António Nhaueleque*¹


Resumo: A pesquisa aqui apresentada resulta de uma reflexão sobre as epistemologias subalternas, sobretudo de matrizes africanas, tomando como exemplo a etnomatemática. O discurso filosófico sobre o “epistemicídio” dos saberes locais e tradicionais, por parte do paradigma científico dominante, pode ser aplicado a vários âmbitos disciplinares, entre os quais a matemática, nas suas duas vertentes principais, a aritmética e a geometria, que representa um caso paradigmático e significativo. Teorizada pela primeira vez pelo brasileiro D’Ambrosio e o holandês-moçambicano Paulus Gerdes, a etnomatemática vive hoje uma contradição: ela foi aceite em termos epistemológicos, mas, especialmente em África, teve muitos problemas em se afirmar, entrando com dificuldades nos currículos oficiais. A pesquisa mostra como se deu tal processo, em Moçambique, um país símbolo do caminho da etnomatemática africana, em consideração da contribuição de Gerdes e da educação progressiva na primeira fase da sua independência.

Palavras-chave: Epistemologias. Saberes locais. África. Currícula escolares.

INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui apresentada visa a refletir sobre as perspetivas abertas com as análises de vários autores contemporâneos em volta do “epistemicídio” levado a cabo pelo paradigma científico dominante, em detrimento de outras visões da ciência e do saber, de tipo local ou tradicional.

¹ Investigadora do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais (CEMRI) da Universidade Aberta de Lisboa, Lisboa – Portugal. Professora do curso de mestrado em Direitos Humanos da Universidade Técnica de Moçambique (UDM), Maputo – Moçambique.

 <https://orcid.org/0000-0002-2123-0636>. E-mail: lauramacua@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.05.p67>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

“Epistemicídio” é um conceito cunhado por Sousa Santos e Meneses (2009), que – sem negar a importância da ciência moderna, tal como se desenvolveu, ao longo dos dois últimos séculos – enfatiza a necessidade de sair do monopólio epistemológico desta em relação a outras formas de saber. Estas, as quais foram “canibalizadas” por parte do modelo de saber ocidental, assentam em três eixos fundamentais de um mundo moderno cristão, no colonialismo (político, econômico e cultural) e no capitalismo, sobretudo na sua forma de neoliberalismo (SANTOS; MENESES, 2009). Tal abordagem eliminou, ao longo do tempo, visões do mundo, conhecimentos, teorias típicas da “outra parte do mundo” que se opunham ao modelo dominante. Em consequência, mesmo nos currícula escolares e acadêmicos, se deu igualmente esse epistemicídio, principalmente nos países do hemisfério Sul, os quais tiveram de transmitir, nas suas instituições de ensino, o modelo ocidental, negando os saberes locais (PARASKEVA, 2016). O domínio da matemática faz parte – como se verá mais abaixo – das disciplinas e das teorias “alternativas” excluídas, quer do debate epistemológico geral, quer do ensino escolar e universitário.

Segundo Asante e boa parte dos afrocentristas, por exemplo, a matemática teve as suas origens no Egito antigo, mas o pensamento ocidental resolveu estabelecer o seu nascimento na cultura grega, negligenciando por completo as suas supostas bases africanas (ASANTE, 2000). Na altura do colonialismo – e depois, do neocolonialismo, no século XX –, o paradigma científico acompanhou a expansão territorial e política dos países ocidentais e, portanto, se impôs a todos os outros em nome da sua força acima de tudo militar, assim como tecnológica e industrial.

Foi assim que muitos saberes foram esquecidos, absorvidos ou eliminados pelo paradigma dominante, pelo qual a racionalidade “pura” e a lógica aristotélica e cartesiana triunfaram, em detrimento de outras modalidades de ver e ler o mundo. Esse processo ocorreu primeiro dentro do próprio Ocidente, eliminando os saberes concorrentes ao de tipo utilitarista e “técnico”, que se impôs com a revolução industrial, e, depois, a partir da experiência colonial, em relação às civilizações não ocidentais, sobretudo a africana (IGBOIN, 2011; SIBANI, 2018).

No próprio Ocidente, principalmente a partir dos anos 70 do século passado, começou-se a refletir sobre a validade absoluta e universal desse paradigma dominante. Assim, começaram a emergir posicionamentos capazes de propor novas e diferentes epistemologias, as quais visam, por um lado,

denunciar o epistemicídio e, por outro, descobrir as chamadas “epistemologias do Sul” (SANTOS; MENESES, 2010).

Tais epistemologias resultam de um longo processo de afinilamento e parcialização do saber, iniciado com a institucionalização aristotélica do pensamento filosófico e científico e culminado com o processo de racionalização utilitarista imposto pelo capitalismo, no decorrer dos séculos XVIII-XIX (SANTOS, 2008).

Foi nesse contexto de recuperação epistemológica dos saberes esquecidos, locais e tradicionais que alguns autores, tais como a americana Marcia Ascher e o brasileiro Ubiratan D’Ambrosio, começaram a formular uma nova abordagem teórico-prática à matemática: a etnomatemática (D’AMBROSIO, 2009).

Marcia Ascher, por exemplo, iniciou a ter dúvidas sobre o “absolutismo” das leis matemáticas, ao estudar a cultura dos Incas, juntamente com o marido antropólogo (ASCHER; ASCHER, 1997), formulando – como desenvolvimento dessa sua reflexão – um *curriculum* específico de etnomatemática, num college americano, e, por fim, mostrando que os conceitos que se achavam universais e incontestáveis, tais como o de número, gráficos, jogos matemáticos etc., carregavam consigo uma influência cultural assinalável, a qual foi omitida ou mal-entendida durante séculos (ASCHER, 2010).

Porém, quem mais influenciou o espaço lusófono, inclusive o africano, foi D’Ambrosio, objeto específico deste estudo, que levou vários anos para ver aceite a sua nova abordagem sobre a etnomatemática. Até que, finalmente, nos anos oitenta, o paradigma por ele proposto foi cientificamente reconhecido e validado pela comunidade internacional, passando a ser um dos ramos importantes do estudo da matemática.

A etnomatemática, quer na versão de Ascher, quer na de D’Ambrosio, tem como elemento fulcral a visão de que a matemática resulta influenciada por fatores culturais, os quais determinam a sua diferenciação epistemológica, teórica e prática em relação à matemática de matriz ocidental.

Segundo Ascher, a etnomatemática tem de se identificar com as concepções matemáticas dos “povos tradicionais” (ASCHER, 2010), ao passo que D’Ambrosio a define como a identificação de “[...] técnicas ou mesmo habilidades e práticas utilizadas por distintos grupos culturais na sua busca de explicar, de conhecer, de entender, o mundo que os cerca, a realidades a eles

sensível e de manejar essa realidade em seu benefício e no benefício de seu grupo.” (D’AMBROSIO, 1998, p. 6). Eles, assim como outros autores que foram pioneiros da etnomatemática, deixam claro que essa abordagem nada tem a ver com a etnociência formulada nos Estados Unidos, nos anos de 1960, por Stutervant, que visava a classificar os elementos da natureza com base na sua proveniência étnica (FERREIRA THOMAS, s.d.).

Neste trabalho, pretende-se mostrar como a etnomatemática de D’Ambrosio e dos seus seguidores representa um dos pontos fulcrais para desconstruir o paradigma “clássico” da ciência (nomeadamente da matemática), propondo uma nova e mais aberta epistemologia, nesse âmbito disciplinar aparentemente fechado, devido a seu suposto universalismo (e, portanto, impermeável às influências culturais e sociais).

Para fazer isso, o trabalho está subdividido em quatro partes, mais as conclusões: na primeira, procura-se fornecer um breve enquadramento geral relativamente às bases da ciência moderna, assim como ela se formou, principalmente ao longo do século XVII. Na segunda, apresenta-se uma série de críticas a esse paradigma, com base em autores tais quais Boaventura de Sousa Santos, Escobar, Spivak, Bebiano, entre outros. Na terceira parte, faz-se um enquadramento geral sobre a etnomatemática, suas origens e bases essenciais. E, na última, analisa-se o caso da aplicação da etnomatemática num país africano, especificamente Moçambique, terminando com as conclusões e as respetivas referências bibliográficas.

1 BREVE ENQUADRAMENTO GERAL DAS BASES DA CIÊNCIA MODERNA

O paradigma moderno da ciência, alvo de inúmeras críticas a partir aproximadamente dos anos sessenta do século passado, teve o seu período de gestação no século XVII, dito “das revoluções científicas”. Como tem sido afirmado, “[t]he new science that took form during the seventeenth century may be distinguished by both external and internal criteria from the science and the philosophical study or contemplation of nature of the antecedent periods.” (COHEN, 1980, p. 4).² Externamente, formou-se, nessa altura, uma comunidade de cientistas com aproximadamente os mesmos interesses e metodologias de conhecimento, finalizados a uma leitura matemática das

² A nova ciência que ganhou forma durante o décimo sétimo século pode ser distinta, quer por critérios internos, quer externos, em relação à ciência e aos estudos filosóficos ou à contemplação da natureza dos períodos anteriores (tradução da autora).

leis da natureza, controladas e confirmadas (ou desmentidas) mediante a experiência e a observação.

A circulação e a partilha das ideias foi um dos aspetos centrais dessa vertente “externa” da revolução científica: como instrumento privilegiado, escolheu-se a revista científica. A Royal Society de Londres, assim como outras organizações, em Leipzig, resolveram fundar periódicos de renome internacional para favorecer a troca de experiências e o mútuo conhecimento (COHEN, 1980). Internamente, os novos cientistas-filósofos, tais como Bacon e Descartes, concordaram em identificar o objetivo da ciência num fim prático. A ciência devia encontrar uma aplicação concreta na agricultura, navegação, medicina, transportes, desenvolvendo primeiro aqueles conhecimentos teóricos e, a seguir, aplicados, a fim de que o homem pudesse ter um domínio sobre a natureza cada vez mais completo e total (MONTUSCHI, 2010).

Tal conceção desaguou numa dicotomia epistemológica, a qual acabou penalizando todas aquelas conceções que, pelo contrário, visavam a manter uma visão holística do homem, do mundo e da natureza. Corpo-alma, saúde-doença, objetivo/subjectivo, racional-emotivo são apenas algumas dessas configurações dicotômicas causadas pelo sucesso da ciência moderna, cujos marcos fundamentais foram atomismo, mecanicismo e reducionismo (DAHLBERG, 2013). Tal reducionismo acabou impondo uma seleção da atividade de pesquisa a um restrito âmbito de fenômenos, segmentando o saber em disciplinas separadas que deviam explicá-los (LETI, 2000).

Mas o que provavelmente caracteriza mais a revolução científica é o método. Bacon, Galilei, Newton e outros introduziram um método de conhecimento novo, experimental e baseado na indução. Ele era quantitativo e matemático: todas as ciências aplicadas, a partir da física e astronomia, as quais foram as primeiras a serem estudadas com o novo método, deviam basear-se na medição quantitativa da natureza, que apenas a matemática podia garantir. Assim, qualquer pessoa capaz de controlar os procedimentos e as regras dessa ciência podia levar a cabo experiências e realizar novos descobrimentos, uma vez que o método é universal e responde a uma lógica própria, interna e rigorosa, a qual nada tem a ver com os mistérios religiosos ou típicos de seitas de iniciados.

Quais foram as novas regras que o método indutivo e matemático da revolução do século XVII trouxeram? Em extrema síntese, é possível recordar as seguintes:

- a ideia de que as relações entre os fatos do mundo físico estejam determinadas por nexos de causa-efeito e que essas relações possam ser expressadas em termos matemáticos. Essa foi a diferença principal com as quatro causas teorizadas por Aristóteles (BELO, 2015), que escondiam um conceito qualitativo da natureza, ao passo que os modernos demonstraram que as diferenciações as quais atravessam o mundo natural são de tipo quantitativo e mensuráveis;
- a matematização do mundo físico e o conceito de lei, unido à valência intersubjetiva da linguagem matemática. Daqui a “democratização” do saber científico, devido ao código universal típico da matemática;
- o papel da experiência e do método experimental. A esse propósito, vale a pena recordar como Galilei, graças às suas experiências empíricas, passou da ideia – errada – de que, no movimento uniformemente acelerado, as velocidades fossem proporcionais aos espaços, à de que elas se relacionam com os tempos (BUSSOTTI, 2014, p. 6).

Apesar das grandes dificuldades na afirmação desse novo paradigma, principalmente quanto aos dogmas religiosos, ele fortificou-se e se tornou a principal modalidade de conhecimento científico, suplantando todas as outras. Quando, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, um grupo de filósofos começou a refletir sobre as possibilidades de conhecimento científico do social, as bases epistemológicas foram buscadas no paradigma causalista, organicista e quantitativo de tipo físico-matemático e biológico, positivo. O positivismo, com os vários pensadores, como Comte, Spencer, Durkheim e outros, configurou o primeiro conhecimento do social como “física social” (BENOIT, 2011), inserindo a nova ciência do social como sexta disciplina das ciências da natureza, conforme fez Comte na sua obra fundamental, escrita em 1830 (COMTE, 1978).

A despeito das imensas dificuldades e das evidentes contradições que tiveram de enfrentar, os positivistas não recuaram, mas apenas refinaram esse modelo epistemológico, acompanhado por uma metodologia quantitativa. Foram sobretudo filósofos e sociólogos alemães, tais como Dilthey, Weber, Simmel, que tentaram criticar tal abordagem do social, especialmente propondo uma ciência “compreensiva” (*Verstehen*), a qual ultrapassasse as contradições

positivistas, voltando a considerar a complexidade do social e seus limites intrínsecos de conhecimento (WEBER, 2000).

Entretanto, as ciências sociais continuaram a configurar-se como disciplinas causalistas e quantitativas, graças inclusive ao contributo, nesse sentido, da escola sociológica americana. Aqui, os primeiros sociólogos eram também biólogos (Giddings e Sumner, por exemplo). Eles defendiam a ideia de que “[...] sociology could be a science in the same sense as the natural sciences”³, enfatizando a teoria da evolução e aplicando-a ao progresso social (CALHOUN, 2007, p. 6). A proximidade, típica da sociologia americana com os estudos psicológicos serviu para ultrapassar a clássica subdivisão proposta, a esse propósito, por Durkheim. Tal opção facilitou a afirmação de certas disciplinas, tais como a criminologia, inclusive nas suas versões degeneradas, como a craniologia ou a frenologia.

Tudo começou a ser classificado, tipificado e a fazer parte de uma linha evolutiva linear e comum a todas as sociedades humanas. Foi assim que as culturas extraeuropeias principiaram a merecer o desprezo dos ocidentais, com pretensões de tipo científico. O paradigma dominante “canibalizou” todas as outras formas de saber. O estudo dos povos considerados “primitivos” foi delegado à incipiente antropologia, como elucidado por vários autores, entre os quais Tönnies, na sua clássica subdivisão entre sociedade e comunidade (TÖNNIES, 1944). Fazer dos “outros” objeto de ciência representava a última fronteira do processo de racionalização iniciado com a revolução científica do século XVII. Nesse sentido, a antropologia se transformou na ciência do “outro” por excelência, merecendo, de recente, uma verdadeira crítica à forma de razão que ela expressa (ÁLVARES, 2018). Tal abordagem favoreceu a hierarquização dos saberes, colocando os povos extraeuropeus num patamar de inferioridade e até negligenciando-os por completo, segundo a melhor tradição hegeliana.

A partir aproximadamente dos anos sessenta do século XX, esse processo sofreu várias críticas. Mais ou menos ao mesmo tempo, os afroamericanos, nos Estados Unidos, e os estudantes universitários, na Europa (o “maio francês” de 1968), contestaram duramente o saber e os costumes tradicionais. Ao mesmo tempo, foram feitas críticas do ponto de vista anticolonialista, conforme demonstram autores quais Fanon (1952, 1961), Cabral (COMITINI, 1980) e a corrente da negritude (CÉSAIRE, 1955).

³ A sociologia poderia ser uma ciência do social do mesmo sentido das ciências naturais. (Tradução livre da autora).

Desses movimentos surgiu uma boa parte das críticas ao paradigma dominante: o ambientalismo, o feminismo, uma diferente ideia das liberdades individuais e sexuais; mas, sobretudo, no plano epistemológico, a ideia de que nem todo o saber vinha da cultura ocidental, facto que impulsionou pesquisas direcionadas à recuperação das culturas locais, indígenas.

A etnomatemática situa-se na esteira desses movimentos de contestação, não exclusivamente de tipo social ou político, mas epistemológico. O ponto a seguir proporciona um enquadramento geral dessas críticas, ao passo que, no ponto sucessivo, se abordarão com mais pormenores as características epistemológicas da etnomatemática e dos desafios que ela comporta.

2 ALGUMAS CRÍTICAS EPISTEMOLÓGICAS AO PARADIGMA DA CIÊNCIA MODERNA

Desde os anos sessenta, o paradigma da modernidade começou a ser seriamente criticado e posto em discussão por várias correntes e pensadores. Essas correntes tinham, como admite Escobar, objetivos políticos, além de meramente epistemológicos (ESCOBAR, 1995). Elas tinham quais precursores, filósofos como Rousseau, com a sua dura crítica ao sistema capitalista, ou o próprio Marx, contra o modelo liberal de Smith e Hume. Entretanto, mantendo a discussão na linha epistemológica, os princípios básicos da ciência moderna “canonizada” e englobante também as ciências sociais, ou seja, causalismo e determinismo, já tinham entrado em crise por mão de uma “segunda revolução”, assente principalmente em novos descobrimentos no âmbito da física e da termodinâmica, com a formulação do segundo princípio, por Clausius e Thomson, nos finais do século XIX, o qual demonstra a irreversibilidade de um processo natural (a transição espontânea do calor dum corpo frio a um quente é impossível) (WANG, 2017).

Pouco depois, a física quântica – como defende Heisenberg – reverteu por completo as bases do princípio de causa-efeito, uma vez que resulta falsa a afirmação segundo a qual, se conhecemos o presente, podemos prever o futuro. O problema está, não na segunda, mas na primeira parte dessa afirmação, pois é impossível conhecer toda a complexidade do presente, portanto, não é possível prever o futuro. A mecânica quântica estabelece a não validade do princípio de causa-efeito. Isso significa que o mundo não podia ser pensado e ordenado de acordo com aquela determinística categoria. A lei da relatividade de Einstein constituirá outro decisivo golpe às concepções positivistas da ciência moderna (LEITE, 2012).

No âmbito matemático, Bolyaj e Lobacevskij formulam concepções geométricas diferentes da euclidiana, por exemplo, mediante a geometria hiperbólica, que confirma os primeiros quatro postulados de Euclides e as suas 28 proposições, reformulando o quinto, através da mudança das referências espaciais. A partir daqui, outras geometrias diferentes da de Euclides foram teorizadas. Por exemplo, Riemann invalida, além do quinto, o segundo postulado de Euclides, colocando as retas num plano esférico (geometria elíptica) (JACOBS, 1992).

Essas críticas, embora limitadas aos ambientes acadêmicos ocidentais, constituíram um primeiro ponto de reflexão para começar a perceber que, mesmo as supostas certezas derivantes da mais lógica e universal das ciências, a matemática, deviam ser revistas e repensadas. Iniciou-se a compreender que o contexto sociocultural e a história têm uma influência decisiva, no que diz respeito às ideias e, no geral, às epistemologias de tipo matemático. Se é verdade que foi o brasileiro D'Ambrosio a idealizar, de forma sistemática, os princípios da etnomatemática, também é verdade que é preciso realçar que o seu trabalho se insere num contexto mais amplo, que tornou possível a sua (demorada) aceitação no seio da comunidade académica.

A crise do paradigma científico moderno, fortalecido pelos positivistas e neopositivistas, sofre diversas críticas, a partir dos anos sessenta. Aqui será possível mencionar apenas algumas delas, todas com a mesma característica: trata-se de críticas do “Sul”, que almejam edificar uma verdadeira nova epistemologia, com base no contexto social, cultural e histórico das diferentes realidades, além da ocidental.

O pressuposto fundamental dessas novas abordagens assenta numa ideia central: que a disputa sobre a ciência tem implicações políticas e econômicas relevantes e diretas. Santos defende que, do século XVII, confrontaram-se duas diferentes perspectivas epistemológicas. Na primeira, deu-se uma “[...] forma de conhecimento que se traduzia facilmente em desenvolvimento tecnológico”, a serviço das potências e dos projetos coloniais; na segunda, visava-se à “[...] busca do bem e da felicidade”, sem cesuras entre sujeito e objeto, natural e cultura, homem e mulher (SANTOS, 2010, p. 1).

Até o século XIX, o processo de “destruição criadora” (SANTOS, 2010, p. 6) das outras culturas por parte da ocidental estava já finalizado, com dois processos paralelos: a concepção a-histórica do conhecimento e da ciência e o *epistemicídio* e a subalternização dos grupos que defendiam os

conhecimentos “alternativos”, fora do paradigma oficial de matriz positivista. Em termos epistemológicos, o processo de inferiorização desses saberes foi total e completo, mas também, em nível político, todos os grupos que se opunham a esse processo de homogeneização foram classificados de “Outros” e ficaram como os derrotados da história.

Uma primeira rebelião a esse estado de coisas deu-se na altura das lutas pelas independências dos países afro-asiáticos; entretanto, uma vez alcançado o objetivo, na maioria deles, adotou-se a ideia da transferência tecnológica e da corrida rumo ao desenvolvimento, de fato tentando emular o paradigma ocidental (SANTOS, 2010, p. 11). O fracasso dessas políticas levou a outras nefastas consequências epistemológicas. Com a forçada adoção, nos anos oitenta, das políticas de ajustamento estrutural, nenhum espaço foi aberto para os conhecimentos “indígenas” ou “locais”. Paralelamente à vitória política e econômica, o Ocidente conseguiu um ulterior triunfo, no âmbito da ciência. Como recorda Santos, criaram-se e se solidificaram antíteses epistemológicas entre conhecimento tradicional/moderno, ciência do concreto/ciência pura, conhecimento indígena/ocidental. Com uma constante: que o primeiro dos dois termos do binómio era sempre caracterizado pela negativa, o segundo, pela positiva.

No entanto, desenvolveram-se resistências: dentro da “ecologia dos saberes” que visa a democratizar da ciência, os movimentos feminista, ecologista, indígena constituíram os eixos duma nova ideia de ciência. Cada conceito devia ser contextualizado de maneira cultural e historicamente. Gayatri Spivak, por exemplo, insistiu muito na tarefa de redefinir o conhecimento, destacando a necessidade de ultrapassar um dos produtos da ciência ocidental, a especialização (BEBIANO, 2014). De acordo com a sua perspectiva, deve-se adotar uma ótica desconstrucionista, mutuada por Derrida. A ênfase é posta nas possibilidades de conhecimento da realidade que a literatura traz, além dos cânones da ciência. Assim, as humanidades, expressões de sentimentos e das culturas locais, tornam-se centrais no cenário do conhecimento. O caso do grupo dos *Subaltern Studies Collective*, com o estudo das sociedades pós-imperiais, representa um dos melhores exemplos duma escola que objetiva desconstruir o paradigma da ciência moderna.

Em paralelo, na América Latina, o grupo de investigação sobre Modernidade e Colonialidade tem a perspectiva de valorizar o conhecimento indígena, a partir da rotura do binómio modernidade-colonialismo (ESCOBAR, 1995). A diferenciação colonial representa,

portanto, um espaço tanto político quanto epistemológico, de sorte a descentralizar os processos globais, valorizando os saberes periféricos. Um “pensamento de fronteira”, como diria Mignolo, iria estimular a superação do eurocentrismo.

É nesse contexto de protesto e de crítica ao paradigma moderno da ciência, com evidentes interligações com um preciso desenho político democrático, desmentindo, por conseguinte, a ideia dominante duma ciência “neutra”, que se insere a tentativa de fundar uma matemática de tipo “étnico”, local, atenta aos saberes descentralizados, ao invés do conhecimento global uniformizante. Será este o assunto a ser abordado no próximo ponto.

3 BREVE ENQUADRAMENTO HISTÓRICO E CONCEITUAL DA ETNOMATEMÁTICA

Numa altura em que ainda se faziam sentir as vozes para alcançar um desenvolvimento diferente, quer em África, quer, sobretudo, na América Latina (ou seja, nos anos 1970), em âmbito académico, começou a se fazer espaço a ideia de que os povos “subalternos” traziam modelos epistemológicos e práticos diferentes do paradigma dominante, e mais agarrados às realidades locais.

A etnomatemática constitui uma parte significativa de tais visões epistemológicas alternativas, as quais perfazem uma etnociência diferente. Uma tal abordagem andou fortalecendo-se ao longo dos anos setenta e oitenta do século XX, colocando-se no meio entre disciplinas sociais e exatas e procurando valorizar o contexto cultural em que se produz um certo conhecimento (ANDRADE COSTA, 2008).

A ideia básica seria a de que qualquer ciência, mesmo a mais aparentemente exata e universal, como a matemática, se arraiga na sociedade, nos hábitos, nas culturas, nas crenças locais. Tempo e espaço, longe de serem aquelas intuições *a priori* universais de que Kant tinha falado, no século XVIII, devem estar posicionadas nas culturas que as produzem, tendo cada uma delas uma sua “lógica interna” (D’AMBROSIO, 2005).

Portanto, a etnomatemática é uma “proposta de teoria de conhecimento” (D’AMBROSIO, 2005: 102), que não pretende excluir a matemática ocidental, mas propor um ponto de vista diferente, mais relacionado com o meio cultural onde tal conhecimento é produzido. Seu programa tem várias vertentes e desafios. Em primeiro lugar, como, do ponto

de vista epistemológico, se pode passar das práticas diárias a generalizações cientificamente válidas? Em segundo lugar, do ponto de vista político, como se pode ultrapassar a hegemonia ocidental sobre a ciência? Finalmente, do ponto de vista educacional, como aproximar o aluno ao seu meio social e cultural, para ele perceber melhor as regras e os raciocínios matemáticos, por meio da ponte epistemológica prática-teoria?

Simbolicamente, o ano de fundação dessa disciplina deve ser considerado 1976, quando se realizou o III Congresso Internacional de Educação Matemática, em Karlsruhe, na Alemanha, onde Ubiratan D'Ambrosio, “[...] o pai intelectual do programa de etnomatemática” (GERDES, 1996a, p. 3), pela primeira vez trouxe à tona o relacionamento entre cultura local e conhecimentos matemáticos, originando uma matemática contextualizada. No entanto, não foi nesse congresso que o termo foi aceite. Só em 1984, numa conferência em Adelaide, a comunidade científica aceitou o termo e o conceito. Desde então, este passou a ser mundialmente conhecido como forma de conhecimento válido, fiável e científico.

Em termos epistemológicos, a etnomatemática, além de estar ancorada aos conhecimentos locais, é “[...] holística, procura compatibilizar cognição, história e sociologia do conhecimento e epistemologia social, num enfoque multicultural.” (D'AMBROSIO, 2005, p. 103). Ela adquire plena dignidade epistemológica, de acordo com D'Ambrosio, a partir dos objetivos que se propõe: “[...] comparar, classificar, quantificar, medir, organizar e de inferir e de concluir.” (D'AMBROSIO, 2008, p. 164). Tais objetivos caracterizam qualquer ser humano e qualquer cultura, e surgem de forma espontânea. O artesão e a costureira desenvolvem essa forma de conhecimento, assim como o cirurgião ou o arquiteto. E se trata de formas de conhecimento que estão num pé de igualdade com o conhecimento oficial de matriz ocidental, procurando libertar indivíduos e culturas “subalternos” dessa condição histórica e culturalmente definida.

D'Ambrosio defende a ideia de que a subordinação epistemológica que engloba mesmo os conhecimentos matemáticos deve deixar espaço a um mútuo respeito entre diferentes modalidades gnosiológicas. Daqui o relativismo que ele propõe, já que a própria matemática ocidental surgiu num determinado contexto social e cultural e daí assumiu a pretensão de tornar-se universal.

Em termos didáticos, isso significa o seguinte: “[...] tentar valorizar as raízes culturais do aluno sem eliminá-las em favor do conhecimento ocidental” (D’AMBROSIO, 2005, p. 115), juntamente com o enaltecimento das práticas cotidianas que visam a resolver problemas específicos, especialmente no âmbito profissional, artístico ou até contabilístico. Essa abordagem de tipo educacional é relevante e típica da etnomatemática, pois está longe do abstratismo da matemática ocidental (OREY; ROSA, 2014).

Nas últimas quatro décadas, os princípios que D’Ambrosio formulou em volta da etnomatemática encontraram tantas oposições quantas aplicações, no âmbito educativo e escolar de vários países, tais como Brasil, Canada, Tanzânia, Indonésia (SUDARMIN *et al.*, 2017) e Moçambique (BUSSOTTI; BUSSOTTI, 2017), embora – como se verá no ponto a seguir – no contexto africano, e nomeadamente moçambicano, o seu diálogo com o sistema formal de educação tenha sido muito difícil e, por vezes, até quase impossível.

As críticas à etnomatemática foram feitas em duas vertentes principais, quer do ponto de vista epistemológico, quer pedagógico. No primeiro âmbito, a etnomatemática teria assumido um posicionamento supostamente ambíguo para com o saber matemático mais geral, negando seus princípios fundamentais e universais; e, no segundo, tornando demasiado simples o uso prático das ferramentas locais a serem utilizadas como primeira abordagem de conhecimento das noções de tipo matemático (PAIS, 2011). Críticas parecidas foram levantadas de um caso específico, a partir da África do Sul (VITHAL; SKOVSMOSE, 1997), mas provavelmente o posicionamento mais radical e sistemático foi apresentado por Arda Cimen, contrapondo a teoria da “Culturally Independence Thesis” à da “Cultural Relativity Thesis” (ARDA CIMEN, 2014, p. 525). Segundo esse autor, kantianamente, a matemática não pode ser caracterizada como sendo eurocêntrica, pois as categorias nas quais ela se baseia seriam universais, por conseguinte, sem condicionalismos culturais ou sociais.

Em paralelo, porém, aplicações práticas da etnomatemática foram adotadas em vários países. No contexto africano, por exemplo, Moçambique – de que se trata especificamente, no ponto a seguir – sofreu muitos condicionalismos de matriz ainda colonial e neocolonial, que, apesar das tentativas de Paulus Gerdes, na década de 1980, foram reproduzidas pelas instituições locais, fazendo naufragar uma experiência que, naquela época, era de vanguarda em nível pelo menos continental (BUSSOTTI; BUSSOTTI, 2017).

Em outros casos africanos, tais como na África do Sul, a etnomatemática entrou no *currículum* escolar de forma satisfatória, ajudando gerações de estudantes a perceber melhor uma disciplina geralmente identificada como abstrata e, portanto, de difícil compreensão (NYONI, 2014).

Entretanto, no continente africano, o sucesso da etnomatemática foi bastante limitado, e não sem contradições, por vezes desaguando em posicionamentos demasiado relativistas, ou em outros essencialistas, como é o caso do afrocentrismo, na versão de Anta Diop, Asante e outros (BUSSOTTI; NHAUELEQUE, 2018). Se, por um lado, sobretudo Gerdes demonstrou à comunidade científica internacional as provas de que muitos povos daquele continente tinham desenvolvido conhecimentos profundos de aritmética e geometria, mediante as culturas locais (GERDES, 1996a), por outro, a inserção do método da etnomatemática nos *curricula* oficiais foi extremamente limitada.

No ponto a seguir, será desenvolvida uma breve reflexão de como num país como Moçambique, que tinha a melhor escola de etnomatemática de toda a África, graças à obra de Gerdes, a abordagem cultural ao estudo da matemática acabou quase desaparecendo da discussão académica local, assim como dos *curricula* escolares oficiais.

4 A ETNOMATEMÁTICA EM ÁFRICA: O CASO DE MOÇAMBIQUE

A experiência histórica da educação em Moçambique passa por vários momentos, relacionados com a evolução política do país. Numa primeira fase, ainda na altura da luta anticolonial contra Portugal, o movimento de libertação que levou a cabo o conflito e que até hoje governa o país, a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), conseguiu constituir algumas zonas ditas “libertadas”, concentradas nalgumas regiões nortenhas, tais como Cabo Delgado e Niassa, onde se iniciaram experiências comunitárias e educacionais muito avançadas, envolvendo a comunidade camponesa, mulheres e jovens, quase todos não alfabetizados. O próprio primeiro presidente da Frelimo, Eduardo Mondlane, explica, na sua obra mais importante, como o ensino nas zonas libertadas, embora rudimentar em termos de competências formais transmitidas por falta de recursos humanos adequados, assentava numa constante integração entre ensino formal e ensino prático, com a alternância entre aulas presenciais de certas disciplinas, tais como língua portuguesa ou história, e trabalho no

meio rural ou doméstico (MONDLANE, 1975). Tratava-se de um ensino altamente participativo e orientado ideologicamente para a formação daquele homem novo que devia constituir o emblema da independência política e cultural do novo Moçambique, em relação à experiência colonial e à exploração capitalista (GOMES, 1999).

Tal legado passou para um processo de institucionalização, ao longo dos primeiros anos de independência, em que Samora Machel assumiu a presidência, logo em 1975, até a sua morte, em 1986. A tentativa foi, embora dentro de um regime monopartidário e, por isso, com formas limitadas de democracia, continuar com as experiências das zonas libertadas, valorizando o elemento da participação. Nas escolas, o objetivo era de “[...] o povo tomar o poder” (GOMES, 1999, p. 240), passando, portanto, por um processo educacional no qual desenvolver relacionamentos democráticos que contribuíssem a difundir um projeto sociopolítico em que as massas se tornassem protagonistas da vida pública do país (DOMINGOS, 2015).

A matemática não ficou fora de tal processo politicamente orientado de edificação da escola revolucionária. Samora Machel pretendia incluir essa disciplina no interior do projeto geral de sociedade nova de inspiração socialista, usando a disponibilidade e as ideias de Paulus Gerdes. A matemática contextualizada, ou etnomatemática, constituiu a base da obra de Gerdes, partindo das experiências diretas que estudantes e docentes tinham dos objetivos de uso comum (BUSSOTTI; BUSSOTTI, 2017).

Todavia, essa primeira vaga de entusiasmo não demorou a recuar. Do ponto de vista interno, Moçambique foi assolado por uma guerra civil terrível, que fez com que os planos de uma matemática coerente com o desenho socialista e popular de Samora Machel encontrasse obstáculos objetivos (as infraestruturas escolares foram quase que completamente destruídas, ainda mais no meio rural, onde a etnomatemática devia encontrar uma aplicação maior), assim como subjetivos (o aparelho do novo Estado não estava muito disponível em implementar inovações pouco compreensíveis e que só traziam mais trabalho e nenhum benefício direto). Assim, quando, em 1983, o parlamento moçambicano aprovou a institucionalização do Sistema Nacional de Educação, com a L. 4/83, a etnomatemática não foi incluída nos programas curriculares, ficando apenas como mera enunciação de princípio.

O contexto africano também jogou um papel decisivo na derrota da etnomatemática no país, onde esta devia e podia ser mais bem implementada: se, na década de 1960, graças a projetos de cooperação financiados com Reino Unido, Estados Unidos e França, a ideia da “Nova Matemática” africana foi aventada (ver o *New Mathematics Approach*, lançado em Entebbe, em 1962) e aprofundada, como no caso do Primeiro Congresso Pan-Africano de Matemática de Rabat (1976), porém, nos anos seguintes, essa unidade de intenções veio a cair (BUSSOTTI; BUSSOTTI, 2017). Com efeito, outros países, como Nigéria (1977) e Quênia (1982), desistiram do programa, provocando o naufrágio da perspectiva “culturalista” da matemática e do seu ensino. No próprio contexto africano, a ideia de que a matemática tinha bases universais, não relacionadas com os elementos culturais de cada povo, voltou a aparecer de forma clara.

Foram essas as razões que fizeram com que a matemática moçambicana iniciasse a rumar para caminhos mais tradicionais, sobretudo quando, em 1986, Samora Machel morreu num acidente de aviação, e Paulus Gerdes começou a ser considerado um ícone da ciência moçambicana, mais passível de honras do que de ver concretamente aplicados os seus ensinamentos.

A partir desse momento, ou seja, da viragem liberal dos finais dos anos 1980, Moçambique entrou a pleno título nos programas de ajustamento estrutural e nos milionários projetos de cooperação internacional, em que os dados quantitativos sempre deviam anteceder, hierarquicamente, os elementos qualitativos. Os Objetivos do Desenvolvimento do Milénio representam um dos últimos exemplos de tal tendência, aplicada rigorosamente também ao mundo escolar. Dessa forma, a importância da matemática foi cada vez mais reduzida, e o espaço da etnomatemática praticamente cancelado, pelo menos no contexto da educação formal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho apresentado procurou refletir sobre como, no campo matemático, uma conceção científica baseada em aspetos culturais e sociais tenha constituído uma alternativa válida e, em larga medida, validada por parte da comunidade académica internacional. Tal processo foi muito demorado e complexo, tornando-se possível só graças à contribuição de vários estudiosos, os quais, desde o interior da cultura ocidental, colocaram em crise certezas

epistemológicas que pareciam absolutas, tais como a geometria euclídea ou os princípios clássicos da termodinâmica.

Foi nesse contexto que certos investigadores, como D'Ambrosio e Gerdes, se fizeram de abre-pistas de perspectivas culturalistas da ciência que se achava a mais universal de todas, a matemática, nas suas duas vertentes da geometria e da aritmética. Entretanto, apesar da vasta e rica produção científica desses dois, assim como de outros autores da mesma tendência, principalmente no contexto africano, as aplicações e penetrações da etnomatemática no seio do ensino oficial da disciplina foram relativamente modestas. Tal cenário se deu também em Moçambique, a segunda pátria de Gerdes, onde o projeto revolucionário teve uma vida muito curta, e a etnomatemática acabou constituindo um enredo teórico muito mais do que uma abordagem aplicável ao sistema de ensino oficial do país, sempre mais burocratizado e respondente aos critérios de avaliação dos financiadores internacionais.

As conclusões da breve história da etnomatemática africana remetem, portanto, a uma inquietação de cunho mais geral, a qual tem a ver com o espaço que o neocolonialismo epistemológico tem ganhado, em muitos países desse continente, numa altura em que, em linha de princípio, devia já olhar para perspectivas mais pós-coloniais e libertárias.

NHAUELEQUE, L. A. Ethnomathematics between subordinated knowledge and epistemicide. The case of Mozambique. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 67-88, 2022. Edição Especial.

Abstract: This work aims at carrying out a reflection on the subaltern epistemologies, considering as an example the Ethnomathematics. The philosophical discourse on the “epistemicide of local and traditional knowledge by the dominant scientific paradigm can be applied to various disciplinary fields. Among them it is possible to find Mathematics, in its two main branches, arithmetic and geometry. Mathematics represents a paradigmatic and meaningful case. It has been theorized for the first time by the Brazilian D'Ambrosio and the Dutch-Mozambican Paulus Gerdes, ethnomathematics is living today a contradiction: it was accepted in epistemological terms, but, especially in Africa, it registered many problems in assert itself, showing difficulties in being accepted in official curricula. The research shows how this process occurred in Mozambique, a symbolic country for African ethnomathematics, both in consideration of Gerdes' contribution and of the progressive education during the first phase of its independence.

Keywords: Epistemologies. Local Knowledge. Africa. School Curricula.

REFERÊNCIAS

- ÁLVARES, L. P. Para uma crítica da razão antropológica. **Praxis Comunal**, v. 1, n. 1, p. 88-117, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.ufmg.br>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- ANDRADE COSTA, R. G. de Os saberes populares da etno-ciência no ensino das ciências naturais: uma proposta didática para aprendizagem significativa. **Revista Didática Sistemática**, v. 8, p. 162-172, 2008.
- ARDA CIMEN, O. Discussing ethnomathematics: Is mathematics culturally dependent? **Procedia - Social and Behavioral Sciences**, v. 152, p. 523-528, 2014.
- ARRISCADO NUNES, J. O resgate da Epistemologia. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 1995.
- ASANTE, M. K. **The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten**. Chicago: African American Images, 2000.
- ASCHER, M. **Ethnomathematics. A Multicultural View of Mathematical Ideas**. New York: Taylor & Francis, 2010.
- ASCHER, M.; ASCHER, R. **Mathematics of the Incas: Code of the Quipu**. New York: Dover, 1997.
- BEBIANO, A. Gayatri Spivak- a teoria como prática de vida. In: UNIPOP. **Pensamento Crítico Contemporâneo**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BELO, C. The Concept of 'Nature' in Aristotle, Avicenna and Averroes. **Kriterion**, n. 131, p. 45-56, 2015. Disponível em: https://pdfs.semanticscholar.org/a067/a12b4822bf9067d108b828e5883082e72833.pdf?_ga=2.127751625.511601497.1595707243-55671998.1595707243. Acesso em: 23 jul. 2020.
- BENOIT, L. O. Auguste Comte. **Revista Cult**. 2011. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2011/01/auguste-comte/,2011>. Acesso em: 28 fev. 2015.
- BUSSOTTI, L.; BUSSOTTI, P. Trends and Challenges of Mathematical Education in Mozambique (1975-2016). **Problems of Education in the 21st Century**: v. 75, n. 5, p. 434-451, 2017.
- BUSSOTTI, L.; NHAUELEQUE, L.A. A invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre afrocentristas e seus críticos. **História**, UNESP, v. 37, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742018000100605&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 27 jul. 2020.
- BUSSOTTI, P. The Scientific Revolution of the XVIIth Century. The Aspects connected to Physical and Astronomy: An Educational Itinerary in Seven Lessons. **Problems of Education in the 21st Century**, v. 58, p. 5-12, 2014.
- CALHOUN., C. **Sociology in America. A History**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

- CÉSAIRE, A. **Discours sur le colonialisme**. Paris: Présence Africaine, 1955.
- COHEN, B. **The Newtonian Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- COMITINI, C. **Amílcar Cabral, a Arma da Teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- COMTE, A. Curso de Filosofia positiva. *In*: COMTE, A. **Os Pensadores**. Victor Civita: São Paulo, 1978. Disponível em: http://www.ldaceliaoliveira.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/18/1380/184/arquivos/File/materiais/2014/sociologia/Colecao_Os_Pensadores_Auguste_Comte.pdf. Acesso em: 11 jul. 2020.
- DAHLBERG, K. The scientific dichotomy and the question of evidence. **International Journal of Qualitative Studies in Health and Well-Being**, v. 8, 2013. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3717089/> Acesso em: 11 jul. 2020.
- D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática**. Arte ou técnica de explicar e conhecer. São Paulo: Ática, 1998.
- D'AMBROSIO, U. Sociedade, cultura, matemática e seu ensino. **Educação e Pesquisa**: São Paulo, v. 31, n. 1, p. 99-120, jan./abr. 2005.
- D'AMBROSIO, U. Para uma abordagem multicultural: o Programa Etnomatemática. Nuno Vieira entrevista Uribatan D'Ambrosio. **Revista Lusófona de Educação**, II, p. 163-168, 2008.
- D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática: o elo entre as tradições e a modernidade**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DOMINGOS, A. B. A educação e as organizações democráticas em Moçambique: experiências da revolução popular. **Praxis Educativa**, v. 10, n. 1, p. 227-251, 2015. Disponível em: www.revista2.uepg.br, Acesso em: 07 jul. 2020.
- DUARTE, C.G. **“Etnomatemática e práticas sociais da construção civil”**. Disponível em : [www.http://centroedumatematica.com/ciaem/memorias/xi_ciaem/223_etnomatematica.pdf](http://centroedumatematica.com/ciaem/memorias/xi_ciaem/223_etnomatematica.pdf). Acesso em: 12/07/2020
- ESCOBAR, A. **Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FANON, F. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- FANON, F. **Les Damnés de la Terre**. Paris: Maspero, 1961.
- FERREIRA THOMAS, C. E. O desenvolvimento da etnomatemática. Disponível em: http://www.hcte.ufrj.br/downloads/sh/sh5/trabalhos%20orais%20completos/trabalho_075.pdf, sem data de publicação. Acesso em: 27 jul. 2020.
- GERDES, P. Etnomatemática e educação matemática: uma panorâmica geral. Editorial do número especial da **Revista Quadrante sobre Aspectos sociais e culturais da aula de Matemática**, v. 5, n. 2, p. 1-19, 1996a.

GERDES, P. On Ethnomathematics and the Transmission of Mathematical Knowledge in and outside Schools in Africa South of the Sahara. *In: BARRÈRE, M. (org.). Science et Développement*, Paris, v. 5, p. 229-246, 1996b. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exldoc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton07/010008901.pdf. Acesso em: 09 jul. 2020.

GERDES, P. **Etnomatemática - Reflexões sobre matemática e diversidade cultural**, 1. ed. Maputo: Húmus, 2007.

GOMES, M. B. **Educação Moçambicana - História de um processo**. 1962- 1984. Maputo: Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, 1999.

IGBOIN, B. Colonialism and African cultural values. **African Journal of History and Culture**, v. 3, n. 6, p. 96-103, 2011. Disponível em: https://academicjournals.org/article/article1381858600_Igboin.pdf. Acesso em: 15 jul. 2020.

JACOBS, K. **Invitation to Mathematics**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

LEITE, P. K. Causalidade e teoria quântica. **Scientiae Studia**, v. 10, n. 1, p. 165-177, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&cpid=S1678-31662012000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 jul. 2020.

LETI, G. The birth of statistics and the origins of the new natural science. **Metron**, n. 58, p. 185-211, 2000.

MACHEL, S. **Le processus de la Révolution Démocratique Populaire au Mozambique**. Paris: L'Harmattan, 1977.

MATA, I. Estudos pós-coloniais. Desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas**, v. 14, n. 1, p. 27-42, 2014. Disponível em: http://www1.pucminas.br/imagdb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20161026130823.pdf. Acesso em: 12 jul. 2020.

MONDLANE, E. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Sá da Costa, 1975.

MONTUSCHI, E. Order of man, order of nature: Francis' Bacon idea of a 'dominion' over nature. *In: THE GOVERNANCE OF NATURE, Workshop*, LSE, 27/28 out. 2010. Disponível em: <https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/24867/23441/MontuschiBacon.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2020.

NYONI, J. Indigenising Mathematics Mediations in South African High Schools: Aplying Ethnomathematics Experiences in Teaching and Learning. **Mediterranean Journal of Social Sciences**, v. 5, n. 15, 2014.

OREY, D. C.; ROSA, M. Goiabada com queijo: “Reflexões sobre a relação existente entre a etnomatemática e a modelagem”. **Etnoma-RJ**, p. 398-410, 2014.

PAIS, A. Criticisms and contradictions of ethnomathematics. **Educational Studies in Mathematics**, v. 76, n. 2, p. 209-230, 2011.

PARASKEVA, J. M. **Curriculum Epistemicide**: Towards na Itinerant Curriculum Theory. London: Routledge, 2016.

SANTOS, B. S. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 11-43, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/691>. Acesso em: 13 jul. 2020.

SANTOS, B.; MENESES, M.P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SIBANI, C. M. Impact of Western Culture on Traditional African Society. **International Journal of Religion and Human Relations**, v. 10, n. 1, p. 56-72, 2018. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0sj2E7j8BgwJ:https://www.ajol.info/index.php/jrhr/article/view/180263/169610+&cd=6&hl=pt-BR&ctr=clnk&gl=br>. Acesso em: 13 jul. 2020.

SURDAMIN, R.; NUSWOWATI, M.; SUMARNI, W. Development of Ethnoscience Approach in The Module Theme Substance Additives to Improve the Cognitive Learning Outcome and Student's entrepreneurship. **Journal of Physics. Conference Series**, n. 824, p. 1-14, 2017. Disponível em: <https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1742-6596/824/1/012024/pdf>. Acesso em: 26 jul. 2020.

TÖNNIES, F. **Communauté et Société**. Paris: PUF, 1944.

VITHAL, R.; SKOVSMOSE, O. The End of Innocence: A Critique of 'Ethnomathematics'. **Educational Studies in Mathematics**, v. 34, n. 2, p.131-157, 1997.

WANG, L.-S. The Second Law: From Carnot to Thomson-Clausius, to the Theory of Exergy, and to the Entropy-Growth Potential Principle. **Entropy**, v. 19, n. 2, p. 57, 2017. Disponível em: <https://www.mdpi.com/1099-4300/19/2/57/htm>. Acesso em: 22 jul. 2020.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: UnB, 2000.

Recebido: 05/8/2020

Accito: 22/12/2020

UM MANIFESTO PARA MOÇAMBIQUE: A TERCEIRA VIA DE NGOENHA E CASTIANO


Luca Bussotti¹

Resumo: Mergulhado numa profunda crise de valores, com uma classe política altamente corrupta e incapaz de oferecer perspectivas credíveis para o seu futuro, Moçambique viu os filósofos Ngoenha e Castiano abrir um debate inovador, mediante a proposta de um *Manifesto* ético-político. O *Manifesto* preconiza uma “terceira via” alternativa à primeira (a socialista, sem liberdades, mas com justiça social), assim como à segunda (a liberal, com liberdades individuais formalmente garantidas, mas sem solidariedade, nem justiça social), de forma a re-fundar o sentido de uma identidade coletiva nacional abalada pela perda de um projeto comum à jovem nação moçambicana. O artigo aqui apresentado procura, além de compular o significado da proposta, dar uma interpretação da mesma, enfatizando os méritos, assim como destacando as limitações, construindo o diálogo entre o *Manifesto* e a tradição filosófica moçambicana e, no geral, africana. A conclusão é de que o *Manifesto* representa uma das pouquíssimas contribuições para voltar a pensar Moçambique, a partir da sua “historicidade”, nos seus aspetos éticos, políticos e identitários, numa altura de crise generalizada do país.

Palavras-chave: Filosofia Moçambicana. Ética. Crise de valores. Historicidade.

INTRODUÇÃO

Poucos dias antes das eleições gerais de 15 de outubro de 2019, Severino Ngoenha e José Castiano, dois entre os pensadores mais destacados de Moçambique e da inteira África lusófona, primeiro nas redes sociais

¹ Professor no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Pesquisador no Centro de Estudos Avançados da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil. Investigador no Centro de Estudos Internacionais de Lisboa (CEI-ISCTE), Lisboa – Portugal. Docente no curso de Doutorado em Paz, Democracia, Movimentos Sociais e Desenvolvimento Humano da Universidade Técnica de Moçambique (UDM), Maputo – Moçambique.  <https://orcid.org/0000-0002-1720-3571>. E-mail: labronicus@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.06.p89>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

(*Facebook*), depois em formato de livro publicaram o *Manifesto por uma terceira via*. Um estranho título, que evoca, por um lado, uma inspiração marxista ou utópica (que os próprios autores desmentem, em várias circunstâncias, ao longo do texto), e, por outro, um keynesismo progressista revisitado, na esteira da terceira via de Anthony Giddens, na altura do governo britânico de Tony Blair (que também os dois autores, de forma explícita, recusam).

O que é, portanto, esse Manifesto e o que é essa Terceira via moçambicana, se as referências fundamentais e intuitivas são desmentidas pelos autores? E por que, na véspera das eleições, eles sentiram a necessidade de publicar um texto tão significativo, o qual, pelo menos na classe dos intelectuais e dos políticos moçambicanos, teve um impacto considerável?

As respostas a tais questões podem ser de dois tipos: especulativas e analíticas. Às primeiras pertencem as ilações que alguém, nos bastidores moçambicanos, levantou de imediato depois da saída do livro. Elas aludiam à procura de protagonismo político direto, por parte dos dois autores. Graças inclusivamente às conversas tidas com eles, sobretudo com Ngoenha, em Maputo, assim como ao desdobramento dos fatos pós-eleitorais, uma tal hipótese ficou desprovida de qualquer fundamentação. Ademais, a abordagem analítica e hermenêutica ao texto confirma que não houve intenção alguma, por parte dos autores, em se tornarem protagonistas políticos (o que, entretanto, seria legítimo, assim como fez Alberto Ferreira, candidatando-se pela Renamo para o Parlamento, enquanto ainda era Diretor da Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane), tão que, no próprio *Manifesto*, eles desmentem abertamente a intenção de formar um novo grupo ou partido, fora dos já existentes.

Se, portanto, convém seguir uma metodologia analítica, aderente ao conteúdo do texto em questão, o primeiro elemento a ser esclarecido é quais foram os objetivos que levaram esses dois filósofos a elaborar o *Manifesto*, qual o pano de fundo deste e que tipo de proposta emerge da sua leitura.

Para responder a tais questões, o artigo desenvolve uma análise subdividida em quatro partes, além da presente Introdução. A primeira faz uma contextualização do cenário político e ético de Moçambique, hoje, que teria induzido os autores a propor o *Manifesto*, dialogando com as suas obras anteriores e, mais em geral, com o pensamento filosófico moçambicano; a segunda assenta no conceito, central no livro assim como em toda a produção de Severino Ngoenha, de “historicidade”, procurando identificar

as reflexões histórico-filosóficas dos autores em volta do passado nacional, desde o colonialismo até a luta armada de libertação e à guerra dos 16 anos, por terminar com a análise da Primeira Via (o socialismo) e da Segunda Via (o liberalismo); a terceira procura destacar os elementos propositivos e inovadores do *Manifesto* junto à sociedade moçambicana e, finalmente, a última faz um escrutínio crítico das possíveis ambiguidades, contradições, mas também contribuições que o livro traz para o debate público, em nível nacional. As conclusões fazem um balanço do que foi descoberto, mediante o supramencionado escrutínio, propondo novas inquietações de pesquisa filosófica no contexto moçambicano.

I AS RAZÕES DO *MANIFESTO*: O CONTEXTO ÉTICO-POLÍTICO DE MOÇAMBIQUE CONTEMPORÂNEO

O motivo que estimulou as reflexões presentes no *Manifesto* se resume num termo e num conceito próprio da filosofia marxiana: em Moçambique, hoje, segundo os dois autores, um espectro está pairando, com toda a sua carga negativa. Trata-se do espectro da “desolação” e da “dissolução” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 3). O que é que esses conceitos querem significar, nas intenções dos autores?

A explicação é relativamente simples e incide no âmbito ético, antes do que político e econômico. A ideia dos autores é de que a sociedade moçambicana esteja atravessando um momento de grave e repentina perda de valores humanos básicos (que Castiano, em várias obras, tem identificado com o “neoliberalismo” – ver CASTIANO, 2018), tendo “malabarismos, malandrice, roubalheira” ganho um espaço enorme na convivência social (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 6). Um dos autores, Severino Ngoenha, já tinha proposto uma definição tão eficaz quão dura da postura ética das classes políticas locais, assim como de boa parte da sociedade moçambicana: a dolar-cracia, a qual, no *Manifesto*, volta a aparecer, como forma “normal” de lidar com o próximo, segundo uma atitude meramente utilitarista e individualista. A dolar-cracia representaria, segundo Ngoenha (2016), o elemento essencial da transição entre regime socialista e regime liberal, assumindo a democracia, pois, uma forma destorcida e completamente negativa.

Seria, portanto, a dólar-cracia o aspeto que mais contribuiu, principalmente entre as classes mais jovens, a valorizar e de certa maneira ressuscitar a imagem de Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique,

em época socialista, que já tinha sido abandonado pela mesma Frelimo, salvo um resgate em grande estilo do presidente Guebuza (no governo entre 2004 e 2014), que mandou edificar estátuas de Machel em todas as cidades do país. Ngoenha introduz esse argumento ético, a partir do livro sobre Samora Machel, transformando-o num ícone e ultrapassando assim as muitas críticas que até hoje são movidas a esse expoente do socialismo africano, devido à sua política de intransigente asperidade contra os opositores e às inúteis violações contra os direitos humanos mais básicos (NGONHA, 2009).

Se o *Manifesto* representa o culminar do pensamento engajado de Severino Ngoenha (e de José Castiano) (NGOENHA; CASTIANO, 2011), um tal engajamento perdeu, em parte, o otimismo que tinha caracterizado a reflexão filosófica desses dois pensadores. Com efeito, é a partir da formulação do conceito de dólar-cracia, por parte de Ngoenha, e do impacto do neoliberalismo em Moçambique, do lado de Castiano, que o viés crítico que sempre caracterizou o pensamento dos dois filósofos acentuou os traços de pessimismo, para ultrapassar os quais será necessário – como se verá mais adiante – uma dose relevante de voluntarismo.

Quando é que o “otimismo crítico” deixou espaço ao “pessimismo dolarocrático”?

O momento de transição do socialismo para o liberalismo (início da década de 1990) e os primeiros anos de democracia (com as primeiras eleições multipartidárias, as quais se realizaram em 1994) foram assinalados por uma certa veia de “otimismo crítico” por parte do pensamento filosófico moçambicano. Moçambique era tido como um dos exemplos mais fúlgidos do sucesso das democracias moçambicanas, tão que os próprios autores do *Manifesto* se distinguiram pelas suas análises, das quais se vislumbrava também um certo otimismo. Alguém chegou a definir esse período como “lua de mel democrática” (SILVA, 2016).

Ngoenha, por exemplo, identificava na interculturalidade, ou seja, na tolerância, e no diálogo o elemento central para ultrapassar divisões e conflitos internos entre moçambicanos (NGOENHA, 2014), concebendo a historicidade (central mesmo no *Manifesto*) como reconciliação nacional entre moçambicanos (BUANAÍSSA; PAREDES, 2018). Em suma, Moçambique ainda podia ser considerado um país em devir, uma “comunidade de destino” (MACAMO, 1996), a que todos podiam e deviam participar na definição de uma nova identidade nacional (PAREDES, 2014).

Em boa verdade, uma larga parte da parca produção filosófica moçambicana das décadas de 1990 e 2000 se debruçou justamente sobre uma tal questão: será que é possível (re)construir um tecido social, humano e até político de convivência comum, depois de 10 anos de luta de libertação e, sobretudo, 16 anos de guerra civil? A resposta tinha sido positiva, embora com diferenciações segundo o pensamento individual de cada um. Mazula (1995), por exemplo, com um importante volume pós-eleitoral relativo às primeiras eleições livres em Moçambique, juntamente com os seus colegas, postulava o caminho para o desenvolvimento e a democracia como o fulcro do renascimento nacional. Nessa altura, Ngoenha refletia primeiro sobre possíveis caminhos que deviam levar Moçambique da independência política a uma plena liberdade (econômica, além de política) (NGOENHA, 1993) e, depois, a postular um novo contrato social, político e cultural entre governantes e governados, em Moçambique (NGOENHA, 2004).

Apesar das críticas, Moçambique parecia encaminhado para um futuro próspero, cujo eixo central era representado da historicidade de um Estado nacional que devia transformar-se, finalmente, em “povo” ou em “nação”, e a que todos (salvo os inimigos mais radicais, ou seja, alguns membros da Renamo) podiam contribuir. O “espetro”, nesse caso, era representado pelo “tribalismo” ou “regionalismo”, o qual, desde os tempos de Mondlane e ainda mais de Machel, tinha sido identificado como o verdadeiro risco pela formação da jovem nação moçambicana (MONDLANE, 1976; MACHEL, 1970). O tribalismo se manifestava em várias formas, entre as quais a educação tradicional e colonial, ambas “obscurantistas”, e que impediam o formar-se da nação moçambicana e do homem novo (MACHEL, 1970).

O percurso político, educacional e filosófico que a Frelimo da luta de libertação e dos primeiros anos de independência tinha escolhido apontava para o fortalecimento de uma nação unida e unitária, aceitando, de fato, a principal instituição do capitalismo moderno, o Estado-Nação, recheando-a com receitas socialistas. A reflexão política e filosófica moçambicana nunca meteu em dúvida uma tal opção, fazendo profissão de realismo e tendo como horizonte último o fortalecimento do espaço político-institucional nacional. Depois da viragem democrática dos anos 1990, os termos de referência do debate político mudaram: agora, diante da nova Constituição de 1990, o Estado passa (pelo menos formalmente) a ser moldado pelos princípios clássicos de qualquer outro Estado moderno, tais como o estado de direito, tutela dos direitos humanos, pluralismo político e religioso, paz e por aí

fora. Um tal caminho sofreu, porém, recuos significativos, até perder as suas características essenciais.

O primeiro desses recuos tem de ser identificado com os fatos de 1999 e 2000. Em 1999, as segundas eleições gerais foram amplamente contestadas pela Renamo e provavelmente tão fraudulentas, a ponto de alterar de forma decisiva o resultado final (NUVUNGA, 2013). A seguir, em 2000, iniciou-se uma série de assassinatos contra indivíduos que estavam denunciando – a partir de funções diferentes – o imbricamento entre elite política da Frelimo e mundo econômico e financeiro local: o jornalista Carlos Cardoso (em 2000) e o economista António Siba-Siba Macuácuca (em 2001, que, na qualidade de presidente, estava tentando recuperar os milhões de créditos que o Banco Austral tinha com políticos e grandes empresários moçambicanos) foram brutalmente eliminados, de forma a silenciar as principais vozes que podiam “incomodar” a *nomenklatura* mais próxima à Frelimo.

Entretanto, o “espanto” das eleições de 1999 e o clima (usando uma expressão da época) de “deixa-andar” levaram a Frelimo a optar por uma solução radicalmente diferente da governação de Chissano para as eleições presidenciais de 2004. Armando Emílio Guebuza assumiu o poder justamente em 2004, tendo desempenhado as funções de presidente da República até 2014. Em Moçambique, muita coisa mudou.

Além de restringir as liberdades fundamentais (BUSSOTTI, 2015), o presidente Guebuza se engajou num novo conflito contra o inimigo histórico da Renamo. O país pareceu recuar ao clima político anterior à assinatura dos Acordos Gerais de Paz de 1992, em Roma. A situação se tornou ainda mais grave depois das eleições de 2014 (antecedidas pela assinatura de um novo acordo de paz entre Guebuza e o líder da Renamo, Dhlakama), as quais elegeram o primeiro presidente da República proveniente do norte do país, Makonde Filipe Nyusi. Dhlakama não reconheceu o resultado das eleições, alegando fraudes, iniciando uma campanha primeiro para dividir o país, seguindo a linha do Rio Save, depois exigindo um federalismo ou autonomismo muito avançado, que a Frelimo não tinha a mínima intenção de aceitar. O jurista franco-moçambicano Jilles Cistac, que apoiava tais teses, foi morto (provavelmente por uma encomenda proveniente de círculos pertencentes ao maior partido do país), em pleno centro de Maputo, em março de 2015, e a ele se seguiram vários outros casos de assassinatos muito suspeitos de terem uma explicação política. A Renamo – corroborada por testemunhas diretas

(HÁ ESQUADRÕES DA MORTE, 2016) –chegou a falar explicitamente de “esquadrões da morte” (RENAMO ACUSA FRELIMO, 2019).

Portanto, foi com Guebuza – sobretudo no seu segundo mandato, de 2009 até 2014 – que o tipo de democracia e de convívio entre os moçambicanos se tornou mais claramente conflituoso, difícil e escassamente inclusivo. Pela primeira vez, em Maputo e na vizinha Matola, entre 2008 e 2010, se registaram manifestações de rua antigovernamentais, a que o executivo respondeu, matando pessoas inocentes, com o uso vasto de uma violência policial digna da época colonial (GUERRA HERNANDEZ, 2014). Em paralelo, a corrupção disparou. Guebuza (e a seguir, o seu sucessor, Nyusi) não conseguiu respeitar a sua palavra de ordem da primeira campanha eleitoral, quando evocava a figura (ou o espectro?) de Samora Machel, para “meter na linha” um país já na época altamente corrupto. Fora das superficiais manifestações que Guebuza promoveu, para enaltecer a obra de Machel, nada disso aconteceu, como demonstram as classificações das organizações internacionais, a esse propósito. Transparência Internacional classificou Moçambique, em 2019, como um dos países mais corruptos do mundo, atribuindo-lhe uma pontuação de 26/100, correspondente ao lugar 146 de 180 países, em nível mundial (TRANSPARÊNCIA INTERNACIONAL, 2019), quando, em 2014 ocupava o lugar 137.

O país estava de novo mergulhado numa guerra civil, com a liberdade de expressão fortemente ameaçada e níveis de corrupção político-institucional elevadíssimos, como demonstrado pela descoberta da dívida pública oculta de 2,2 mil milhões de dólares americanos, de que o Parlamento (e, por conseguinte, o povo moçambicano) nada sabia. Finalmente, em outubro de 2017, um primeiro ataque de tipo supostamente islâmico despertou o país, mesmo em relação à sua suposta condição de “ilha feliz”, quanto aos conflitos religiosos. Na província nortenha de Cabo Delgado, fronteira com a Tanzânia, até hoje centenas de moçambicanos são mortos em ataques de guerrilha, ultimamente reivindicados pelo Estado Islâmico, onde jazigos enormes de gás estão sendo explorados por multinacionais tais como Exxon e ENI, e onde se encontra um dos maiores jazigos mundiais de rubins (na cidade de Montepuez) (MATSINHE; VALOI, 2019).

Diante deste novo, triste cenário, os intelectuais moçambicanos reagiram de formas diferentes: um grupo muito vasto, incluindo o historiador Egídio Vaz, particularmente ativo nas redes sociais, tomou partido em favor do governo, de maneira acrítica. A eles se devem acrescentar todos os órgãos

públicos de informação, desde o diário *Notícias* ao semanário *Domingo*, desde a *Rádio Moçambique* até a *Televisão de Moçambique*. Outros, pelo contrário, acentuaram a sua viés polémica: entre eles, além dos semanários *Savana* e *Canal de Moçambique*, o site macuablogs.com, com Fernando Gil, o comentador televisivo e agora deputado da Renamo, Alberto Ferreira (Domus Oikos, nas redes sociais), assim como Severino Ngoenha e, em parte, Castiano.

Foi diante de um tal pano de fundo que o *Manifesto* teve a sua origem: já não era possível manter o silêncio perante processos corruptivos de tão tamanha dimensão e difusão, de duas guerras que continuam a assolar o país (no Centro, contra os rebeldes da Renamo e, no Norte, contra os supostos radicais islâmicos), da irresponsabilidade de uma inteira classe dirigente para com o seu povo. As bases da convivência civil e humana que tinham sido codificadas com a Constituição de 1990 e com a sua alteração de 2004 já estavam sofrendo ruturas consideráveis. Daqui, a ideia de elaborar um documento com um título chamativo, justamente o *Manifesto*, que os dois autores quiseram lançar à atenção da nação moçambicana, em plena campanha eleitoral. Porém, o âmbito privilegiado desse *Manifesto* é de tipo ético, uma vez que parte do pressuposto da indignação moral proveniente da irresponsabilidade dos políticos locais, apelando para que todos os moçambicanos de boa vontade voltem a se interessar da sua comunidade nacional, saindo de uma conflitualidade que está afetando o futuro de Moçambique.

2 A DIMENSÃO HISTÓRICA DO *MANIFESTO*

O *Manifesto* se enquadra, como visto também, no ponto anterior, no seio de uma historicidade que os dois autores nunca têm negligenciado, ao longo da sua produção intelectual. Sobretudo Ngoenha tem feito disso um dos marcos centrais para definir o campo de atuação do seu pensamento engajado. Seu primeiro livro, escrito em 1991, abordou justamente a questão filosófica da consciência histórica moçambicana, na tentativa de refletir sobre a edificação de uma nação nova, dentro dos limites possíveis da dimensão política internacional e a partir das experiências marcantes do passado (NGOENHA, 1991).

No *Manifesto*, uma tal dimensão histórica é recuperada em dois sentidos: primeiro, considerando o próprio percurso coletivo de Moçambique, desde a altura pré-colonial até hoje; e, segundo, procurando inserir a experiência moçambicana na mais larga perspetiva da filosofia africana “libertadora”.

Os autores identificam quatro momentos centrais da dimensão histórica de Moçambique: o primeiro é o das “cosmogonias pré-moçambicanas” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 18), as quais antecedem, portanto, a ocupação colonial. É interessante notar, aqui, que – diferentemente do que acontece com uma boa parte do pensamento africano contemporâneo, que visa a resgatar culturas e práticas pré-coloniais (FALOLA, 2000; BUSSOTTI; NHAUELEQUE, 2018) – no *Manifesto*, o momento pré-colonial não é valorizado. Com efeito, diante do objetivo da formação de uma nação moderna, os autores defendem que as cosmogonias originárias foram incapazes de formular o conceito de Moçambique e de nação, pelo que foi necessário esperar até a manifestação da dialética que se abriu com o colonialismo, a fim de ver um movimento minimamente consciente e unitário sob o ponto de vista das intenções políticas.

A segunda fase histórica analisada no *Manifesto* corresponde à experiência colonial. O marco típico do colonialismo foi – segundo os autores – a definição de uma territorialidade nacional dada. Aqui, a filosofia moçambicana se cruza e se sobrepõe a alguns dos princípios fundadores da filosofia africana *tout court*. Com efeito, excluindo algumas correntes modernas, tais como o afrocentrismo de Asante, inspirado por Anta Diop (ANTA DIOP, 1955; ASANTE, 2003), que encontra no Egito antigo as raízes da filosofia africana, uma larga parte do pensamento atual concorda em identificar o primeiro esforço coletivo de sistematização de um pensamento africano independente na oposição à escravatura e ao colonialismo.

Kanu Anthony, por exemplo, enfatiza essa origem “por oposição”, a partir das representações que do negro eram feitas por parte dos classificadores das raças humanas, tais como Gobineau, da anulação humana consequência do tráfico escravagista, do colonialismo e do neocolonialismo (ANTHONY, 2014). Certos pensadores afroamericanos, a exemplo de Garvey e Du Bois, já nos finais do século XIX iam em busca da liberdade da opressão escravagista ou pós-escravagista; em paralelo, segundo Ngoenha, no continente africano, os primeiros filósofos modernos foram alguns entre os principais líderes dos movimentos de libertação, tais como Azikiwè, Nkrumah, Mondlane, Cabral, Nyerere (NGONHA, 2004). Em suma, trata-se de um paradigma libertário que, primeiro na diáspora, depois no continente africano, assume os contornos de uma filosofia madura e independente das influências ocidentais.

O colonialismo e a escravatura moldaram esse primeiro período da filosofia africana moderna, entretanto, no *Manifesto*, são apresentados dois

aspectos relevantes de um tal pensamento: por um lado, o colonialismo é negador das identidades locais, mas, por outro, foi justamente o colonialismo que despertou a necessidade de um pensamento unitário e nacionalista, num país como Moçambique, o qual, até 1975, esteve ocupado por Portugal. O colonialismo deu, portanto, as balizas onde direcionar o jogo, ou seja, os limites territoriais do atual Moçambique; todavia, defendem Ngoenha e Castiano, é preciso ir além disso, pois o sentido ontológico da cidadania moçambicana ultrapassa a significação negativa típica do colonialismo (NGOENHA; CASTIANO, 2019).

Foi essa capacidade de “ir além”, de construir uma comunidade possível e livre que fomentou a luta de libertação. Os dois autores cumprem uma profissão de realismo, ao afirmar, inspirando-se em Eduardo Mondlane: “As fronteiras coloniais são pertinentes [...] enquanto assunção geopolítica consciente e pragmática para a unidade interna, para o reconhecimento internacional, mas sobretudo espaço onde se nos é dado a exercer nossa cidadania.” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 34). Não que uma tal dimensão constitua o ideal institucional, para os dois autores. Com efeito, eles resignadamente defendem que as alternativas que tinham sido propostas por vários pensadores, todas elas embasadas em perspectivas pan-africanistas (de Nkrumah a Mamadou Dia até Anta Diop) foram descartadas, preferindo uma quarta via, a de intangibilidade das fronteiras coloniais e da não ingerência, de sorte a assinalar a “[...] vitória, quer dos neocolonialistas [...], quer dos homens pequenos com ambições individuais pelo poder.” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 32).

Dentro da moldura do Estado nacional colonial que África herdou, que tipo de consciência coletiva foi edificada, por parte dos moçambicanos?

A resposta que Ngoenha e Castiano fornecem constitui o fulcro do raciocínio do *Manifesto*: numa primeira fase, ao longo da experiência socialista (a “primeira via”), a nação que foi construída atendeu a um pressuposto essencial, na altura. Tal pressuposto coincidia com a implementação de um modelo baseado na justiça social, a que se contrapôs uma “segunda via” (a do liberalismo, a partir dos anos 1990), a qual privilegiava as liberdades individuais, deixando por detrás a “questão social”. Em boa verdade, a análise realizada no *Manifesto* a propósito das duas primeiras vias merece um maior aprofundamento, uma vez que elas representam as últimas duas fases histórico-políticas consideradas no livro e, para superar as quais, foi postulada uma “terceira via”.

Quanto à primeira via, os autores argumentam que ela implementou uma democracia de massa “por força”, imposta por uma minoria (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 21). O sistema que foi montado tinha fortes continuidades com o de tipo colonial, com o acréscimo da imitação do modelo socialista; entretanto, considerada a fase histórica em que Moçambique se tornou independente, “não havia alternativa” (NGOENHA & CASTIANO, 2019, p. 47). Porém, apesar dessa ressalva, os autores apontam uma contradição de fundo que está na base de uma tal opção: o socialismo adotado em Moçambique foi muito mais “científico” do que “afrocomunitário”, segundo quanto Nyerere na Tanzânia, com a experiência da Ujamaa, e Senghor, no Senegal, tinham feito.

Contudo, num país extremamente pobre e que acabava de sair dum colonialismo também pobre, como o de tipo português, a sociedade não estava estruturada para receber um socialismo de inspiração marxista: assim como faltavam os capitalistas, da mesma forma não havia uma classe operária digna desse nome. Sem possuir os elementos fulcrais para implementar um programa socialista moderno, a tentativa feita por Samora Machel faliu. E, nesse falhanço, o que iniciou a ser carente foi justamente a “vigilância sobre nós próprios” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 51). Isso levou a abusos, arbitrariedades, violações desnecessárias dos direitos mais fundamentais do homem, os quais aceleraram a queda do regime e a transição para a “segunda via”. Dentro da experiência socialista, porém, a busca de justiça social mediante uma difusa solidariedade foi constante e moldou a primeira identidade coletiva moçambicana.

A guerra civil que assolou o país durante 16 anos é lida pelos autores do *Manifesto* como um evento que serviu, acima de tudo, a interesses alheios, externos à agenda política moçambicana. Sem gastar muito tempo na análise do conflito entre Frelimo e Renamo, Ngoenha e Castiano resolvem tal questão de modo, por assim dizer “ecuménico”, ao afirmar que ela foi “[...] uma derrota estrondosa para os moçambicanos.” (NGONHA; CASTIANO, 2019, p. 54). Uma leitura simplista, esta, que porém é funcional a um dos eixos fundamentais da proposta da “terceira via”, da qual se dirá melhor mais a frente, mas que – em jeito de antecipação – é possível aqui identificar com a necessidade de uma reconciliação nacional generalizada.

A guerra civil foi decisiva para que o país transitasse da primeira à segunda via, a qual representa a quarta e última etapa histórica considerada pelos autores. Não é por acaso que ela se inicia com os Acordos Gerais de Paz de

Roma, em 1992, sendo antecedida pela aprovação, por parte de um parlamento ainda monopartidário, da nova Constituição liberal, em 1990. Assim como a primeira via tinha fortes limitações, em termos de liberdade individual, mas méritos quanto à formação de uma identidade nacional embasada na justiça social, a segunda via também assinala limitações consideráveis. Acima de tudo, a segunda via liberal garantiu, de fato, aquelas liberdades individuais e fundamentais que a primeira tinha negado, mas negligenciando por completo mecanismos compensatórios de tipo solidarístico para com os mais carenciados.

Aqui, as críticas se fazem ainda mais ásperas, por parte dos dois autores. O ultraliberalismo (ou neoliberalismo, segundo Castiano) teria assumido manifestações extremas, vindas, mais uma vez, de fora do país, contudo, com a contribuição de “[...] indivíduos cooptados, com a máscara da democracia.” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 54). A riqueza, a dólarcracia, se tornou o único deus da segunda via, com abundante contorno de corrupção, malabarismo, perda de qualquer sentido da comunidade, interesses particulares prevalecendo nos interesses públicos. A falta de um ideal comum à nação moçambicana é que representa, segundo o *Manifesto*, a maior limitação da segunda via. Daqui, a perspectiva enraizada numa análise ética, antes do que política, para preparar a terceira via.

A terceira via – que resultaria da junção entre busca da justiça social da primeira e da liberdade da segunda – tem de assentar, acima de tudo, em indivíduos “íntegros e competentes” a guiar o país (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 56), separando os poderes e, em termos político-institucionais, fortalecendo o estado de direito. Segundo os autores, apenas um país com instituições fortes e capazes é que poderá ultrapassar a crise de valores e de identidade atual, projetando-se para um futuro mais róseo.

Porém, a terceira via tem uma importante componente de tipo histórico também, coerentemente com toda a análise feita acima. A história de Moçambique é uma história de conflitos, incompreensões, abusos e vinganças, a qual dividiu os moçambicanos, ao invés de uni-los. Daqui, a necessidade de uma reconciliação inclusiva e não jurídica, ou seja, sem pensar em tribunais que façam julgamentos a posteriori, segundo o modelo sul-africano implementado por Nelson Mandela, e que dariam azo a mais conflitos e ódio. A história nacional e o seu repensamento deveria, portanto, recoser tecidos sociais e humanos rompidos, os quais influenciaram negativamente a construção da moçambicanidade. Uma moçambicanidade que, como vimos

na primeira parte deste texto, constituiu uma “comunidade de destino”, um anseio coletivo durante pelo menos duas décadas, mas que depois naufragou diante das degenerações da “segunda via”.

A referência histórica e política da terceira via é Eduardo Mondlane, que conseguiu juntar, no seu pensamento e na sua obra, na qualidade de presidente da Frelimo, até a sua morte, em 1969, o ideal de autêntico democrático com os da justiça social, que depois sofreram uma bifurcação na experiência da primeira e da segunda via. Hoje, com a terceira via, os dois autores propõem reconectar os ideais de Mondlane com a historicidade do tempo presente, envolvendo os mais jovens na determinação de um novo pacto social.

A terceira via, como bem explicam os autores, não é, pois, uma receita política fechada, nem uma utopia, mas uma proposta fatual e concreta para abrir uma discussão, cujos termos de referência podem ser assim resumidos: quais as bases para um novo pacto social entre moçambicanos? Quais as vias para uma reconciliação nacional? Como sair da dependência econômica que limita a liberdade a uma esfera meramente política, negligenciando todas as outras? Finalmente, como remobilizar os moçambicanos mais conscientes, para construir uma nova identidade nacional, juntando liberdade, solidariedade e justiça social, de sorte, assim, a sair da dólar-cracia imperante?

Em suma, o *Manifesto* representa muito mais um convite à reflexão e à ação do que uma receita predeterminada, com algumas balizas que os autores identificam e que, aqui, se tentou resumir.

3 UM BALANÇO: O LEGADO DO *MANIFESTO* E ALGUMAS DE SUAS INQUIETAÇÕES

O *Manifesto*, pela sua natureza, é um pequeno tratado ético-político que visa a restabelecer laços solidários entre os moçambicanos, depois de anos de conflitos, guerras e tensões, com condimento de elevadíssimos índices de corrupção. O seu grande mérito é ter estimulado um debate sobre as questões de fundo, de tipo ontológico, da convivência nacional, num momento de gravíssima crise de valores e de referências mesmo de tipo político, como as últimas eleições gerais de 15 de outubro de 2019 têm amplamente demonstrado. E, ao mesmo tempo, ter oferecido uma plataforma aberta e inclusiva, para que todos possam participar dessa difícil tentativa de reconciliação e reconstrução nacionais. O seu posicionamento é razoavelmente realístico, uma vez que

a componente utópica é reduzida ao mínimo necessário, pois o objetivo é contribuir a melhorar as condições do país *hic et nunc*.

Entretanto, existem ambiguidades, contradições e aspetos que o texto omite, os quais também poderão ser objeto de discussão, no debate sobre a refundação de Moçambique:

1. O plano da análise histórica: tratando-se de um *Manifesto*, ou seja, de um tratado breve com intenção divulgativa, forçosamente a análise feita não pôde ter aquela profundidade que seria necessária para textos mais propriamente científicos. Todavia, existem elementos que podem ser objeto de crítica e de aprofundamento, sobretudo quanto àquela “historicidade” que representa o pano de fundo de todo o livro. Acima de tudo, a consideração das sociedades pré-coloniais: é verdade que elas são lidas na ótica do interesse prevalecente dos dois autores, ou seja, a da formação de uma moderna nação e, por isso, desvalorizadas. Entretanto, estudos que já datam dos anos 1990 retificam uma tal imagem, enfatizando que as chefaturas pré-coloniais contribuíram a dar um primeiro sentido identitário e até uma certa coesão política aos povos, quer ao norte, quer ao sul do Zambeze (LUNDIN, 1995; LOURENÇO, 2012). Além disso, ambos os autores têm defendido, em várias das suas obras, os princípios da filosofia Ubuntu: Ngoenha falando da importância da partilha do *munios* (NGOENHA, 2013), Castiano do *ubuntuísmo* como código de respeito que afunda as suas raízes na cultura africana pré-colonial, mas que tem a capacidade de dar respostas também às questões éticas e de convivência humana mais modernas (CASTIANO, 2010; SOARES; PEREIRA, 2016). Provavelmente, uma reflexão mais atenta sobre as capacidades de construção identitária por parte das sociedades pré-coloniais moçambicanas, pelo menos na perspetiva cultural, se não política, teria tornado o texto mais coerente. A segunda “historicidade” a ser compulsada tem a ver com a análise que os autores fazem da primeira e da segunda via. Uma análise que, no primeiro caso, carece de uma releitura provavelmente mais corajosa da experiência da Frelimo socialista. No livro, é verdade, fala-se abertamente das limitações de um tal género de governação, enfatizando-se a falta de democracia e de qualquer tipo de espaço público de discussão; porém, os dois

autores evitam usar tons mais duros – que hoje muita parte da crítica histórica já tem usado com provas sólidas (NCOMO, 2003; THOMAZ, 2008) –, denunciando as terríveis violações dos direitos humanos perpetradas contra civis inocentes, além de contra os inimigos políticos, assim como a arbitrariedade jurídica que o regime de Samora Machel praticou, nos julgamentos populares. Vários observadores têm apelado para que se constituísse, em Moçambique, uma comissão nacional de verdade e reconciliação, a qual pudesse esclarecer as atrocidades cometidas ao longo da guerra civil e por parte do governo socialista da Frelimo, saindo de uma visão oficial dessa parte da história do país que já denunciou todas as suas parcialidades e limitações (SOUSA SANTOS, 2004). No entanto, os autores do *Manifesto* assumem um posicionamento menos duro, imaginando que a questão principal tem de ser a reconciliação e o perdão, que não passa necessariamente pelo apuramento de uma verdade que inclusivamente seria difícil de estabelecer e muito dolorosa. Finalmente, sobre a segunda via, ou seja, o período liberal, Ngoenha e Castiano expressam palavras extremamente contundentes em relação aos políticos moçambicanos, corruptos e em completa debandada, sob o ponto de vista ético e político. Porém, eles negligenciam uma análise sobre a verdadeira natureza da democracia moçambicana, ou suposta tal: uma democracia dominada por um partido, a Frelimo, que ganhou talvez todas as eleições (e certamente as de 1999, 2014 e as últimas de 2019) mediante fraudes hoje comprovadas e tornadas públicas, ignorando por completo os mais elementares mecanismos de lealdade, não apenas, e não tanto para com os seus adversários políticos, quanto com os próprios eleitores. O mecanismo de controlo total do poder e dos poderes que a Frelimo manteve, mesmo depois da abertura liberal dos anos 1990, fez das instituições de Moçambique, a partir dos processos eleitorais e dos seus órgãos teoricamente imparciais, um mero simulacro de democracia, que nenhuma forma de simples voluntarismo poderá desmontar. Dizer, por conseguinte, que a segunda via garantiu as liberdades fundamentais é um mero exercício teórico, que não corresponde à verdade diária que os moçambicanos vivenciam até hoje. Em suma, se é evidente a escolha dos autores em enfatizar mais a crise ética de Moçambique do que a política, dificilmente uma

refundação da primeira será possível, sem incidir profundamente e radicalmente na segunda.

2. O plano da análise política. O principal elemento político-institucional a ser considerado é a emergência do Estado-Nação africano (e moçambicano) das cinzas do colonialismo. A esse propósito, os autores têm-se posicionado de maneira clara, fazendo uma profissão de realismo em considerar como único espaço possível (embora não preferido) de atuação o território definido pelo colonialismo, e que os Estados africanos (e a União Africana) assumiram como definitivo. Todavia, seria possível, aqui, lançar um desafio, que está fora dos interesses peculiares assentes na reflexão do *Manifesto*, mas que não deixa de ter uma sua constante atualidade: não convinha – numa perspectiva estratégica e de longo prazo – iniciar a refletir sobre a opção que foi descartada nos anos 1960, e que enaltecia não tanto o Estado nacional africano quanto os Estados Unidos da África, ou, pelo menos, a valorização de mecanismos de integração regional, tais como a SADC, a CEDEAO etc.? Não se trata de uma proposta utópica (que está fora do âmbito do *Manifesto*), contudo, de uma reflexão coerente com quanto os dois autores defendem: a necessidade de estabelecer uma liberdade econômica, além de uma política, para Moçambique. Fica complicado imaginar que uma tal autonomia possa ser alcançada continuando o país a negociar sozinho, sobre os grandes investimentos, com gigantes como os EUA ou a China, ou continuar a lidar sem a ajuda dos países vizinhos com situações gravíssimas, tais como a guerra presente em Cabo Delgado, desde outubro de 2017, contra supostos radicais islâmicos, em que o exército nacional já tem demonstrado a sua incapacidade de contenção e de contra-ataque. Em suma, começar a imaginar um fortalecimento das instituições suprarregionais, com uma parcial cedência do poder a nível nacional dos Estados da SADC, poderia constituir um momento significativo de superação das dificuldades com que Moçambique se está deparando, nos últimos anos. A outra questão que o *Manifesto* toca apenas, mas que seria de tamanho interesse debater publicamente, assenta na divisão dos poderes. Partindo da consideração de que o *Manifesto* identifica no estado de direito o elemento central para reformar as instituições moçambicanas, faria sentido denunciar a

concentração dos poderes nas mãos do presidente da República, que resume em si o poder executivo, legislativo e judiciário, como a maior limitação constitucional sem ultrapassar a qual qualquer outro tipo de reformas acabaria sendo pouco produtivo, assim como tem acontecido com a recente apreciação do dito pacote da descentralização, aprovado em 2019, cujos resultados têm sido modestos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sintética análise do *Manifesto* tem demonstrado a necessidade de uma reflexão livre e profunda sobre as razões da convivência comum em Moçambique, de que hoje se tem perdido boa parte do sentido último. Ngoenha e Castiano, portanto, têm movido o primeiro passo para que os moçambicanos voltem a debater e a interrogar-se sobre aquela “comunidade de destino” que parece ter perdido o seu rumo, disperdendo-se e perdendo-se no meio de egoísmos, corrupção, conflitos antigos e novos. Como foi possível observar, no último ponto, nem todo o raciocínio dos autores é plenamente linear e coerente, assim como nem toda a sua análise é profunda e ousada.

Entretanto, a leitura da “historicidade” moçambicana, a qual representa o cerne do *Manifesto*, tenciona levar a uma reconciliação nacional, sem a qual os ódios e as vinganças irão continuar a dominar um país atualmente mergulhado em duas guerras civis, de que fica difícil vislumbrar o fim. Talvez seja por isso que o *Manifesto* apresenta algumas lacunas e omissões: porque ele procura edificar um novo Moçambique, no qual o bem supremo, a paz, nunca possa ser ameaçado, e em que quem quiser contribuir ao debate de refundação possa fazê-lo livremente e sem medo. Dois objetivos que, apesar do posicionamento contrário dos dois autores, parecem neste momento carregados de uma boa dose de utopia – que é, provavelmente, o que está faltando ao pensamento engajado moçambicano contemporâneo.

BUSSOTTI, L. A manifesto for Mozambique: the third way of Ngoenha and Castiano. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 67-88, 2022. Edição Especial.

Abstract: Plunged into a great crisis of values, with a political class highly corrupted and unable to offer credible perspectives for its future, Mozambique saw the philosophers Ngoenha and Castiano tried to open an innovative debate, through the proposal of an ethical-political *Manifesto*. The *Manifesto* proposes a “third way” alternative to the first one (the socialist, without freedoms but with social justice), as well as to the second (the liberal, with individual freedoms formally guaranteed, but without solidarity, nor social justice), with the aim to re-build the sense of a collective national identity shaken up by the loss of a common project for the young Mozambican nation. The current article seeks to give an interpretation to the *Manifesto*, besides to compel its meaning, emphasizing its merits as well as pointing out its limitations, in a permanent dialogue with the Mozambican and African philosophical tradition at all. As a conclusion, the *Manifesto* represents one of the rare contributions, based on “historicity”, directed to think again of Mozambique, in its ethical, political and identity aspects, in an era of generalized crisis of this country.

Key-words: Mozambican Philosophy. Ethics. Crisis of Values. Historicity

REFERÊNCIAS

ANTA DIOP, C. **Nations nègres et culture**. Paris: Presence Africaine, 1995.

ANTHONY, K. The Meaning and Nature of African Philosophy in a Globalising World. **International Journal of Humanities Social Sciences and Education**, v. 1, n. 7, p. 86-94, 2014. Disponível em: <https://www.arcjournals.org/pdfs/ijhsse/v1-i7/10.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2019.

ASANTE, M. K. **Afrocentricity**. Chicago (Illinois): African American Images, 2003.

BUANAÍSSA, E. F.; PAREDES, M. de M. Severino Ngoenha: política e liberdade no Moçambique contemporâneo. **Opinião Filosófica**, v. 9, n. 1, p. 5-26, 2018. Disponível em: periodico.abavaresco.com.br. Acesso em: 12 dez. 2019.

BUSSOTTI, L. Media Freedom and the “Transition” Era in Mozambique:1990-2000. *In*: BUSSOTTI, L.; BARROS, M.; GRATZ, T. (ed.). **Media Freedom and Right to Information in Africa**. Lisbon: ISCTE-IUL, 2015. p. 45-71.

BUSSOTTI, L.; NHAUELEQUE, L. A. A Invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre Afrocentristas e seus críticos. **História** – Revista da UNESP. São Paulo, v. 37, p. 1-28, 2018. Disponível em: DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2018005>. Acesso em: 12 dez. 2019.

CASTIANO, J. P. **Referenciais da Filosofia Africana**: em busca da intersubjectivação. Maputo: Ndjira, 2010.

CASTIANO, J. P. **A “liberdade” do neoliberalismo: leituras críticas**. Maputo: Educar, 2018.

FALOLA, T. (ed.). **Africa, Volume 1: African History Before 1885**. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2018.

GUERRA HERNANDES, H. Modernidade seletiva e estado predador. **Antropologia e políticas globais**, v. 41, p. 201-232, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/588?lang=fr>. Acesso em: 12 out. 2019.

HÁ esquadrões da morte para abater opositores, revela agente da Polícia da República de Moçambique. @Verdade, 11 mar. 2016. Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/tema-de-fundo/35-themadefundo/57164-ha-esquadros-de-morte-para-abater-opositores-revela-agente-da-policia-da-republica-de-mocambique>. Acesso em: 12 out. 2019.

LOURENÇO, V. Estado(s) e Autoridades Tradicionais em Moçambique: Análise de um Processo de Transformação Política. Lisboa: Centro de Estudos Africanos. **Occasional Paper n. 14**, 2012. Disponível em: https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3826/1/CEA_OP_VITOR_MO%C3%87AMBIQUE_14.pdf. Acesso em: 12 out. 2019.

LUNDIN, I. A pesquisa piloto sobre a autoridade/poder tradicional em Moçambique: um somatório comentado e analisado. *In*: LUNDIN, I.; MACHAVA, F. (org.). **Poder e Autoridade Tradicional**, V. I. Maputo: MAE/NDA, 1995.

MACAMO, E. A nação moçambicana como comunidade de destino. **Lusotopie**, p. 355-364, 1996.

MACHEL, S. **Educar o homem para vencer a guerra - criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria**. Maputo: FRELIMO, 1970.

MATSINHE, D. M.; VALOI, E. 2019. **The genesis of insurgency in northern Mozambique**. Pretoria: Institute for Security Studies. Disponível em: <https://issafrica.s3.amazonaws.com/site/uploads/sar-27.pdf>. Acesso em: 12 out. 2019.

MAZULA, B. (org.). **Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento**. Maputo, 1995.

MONDLANE, E. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Sá da Costa, 1976.

NCOMO, B.L. **Uria Simango: Um Homem, Uma Causa**. Maputo: Novafrica, 2003.

NGOENHA, S. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Porto: Salesianas, 1991.

NGOENHA, S. **Filosofia africana: das independências às liberdades**. Maputo: Imprensa Universitária, 1993.

NGOENHA, S. **Os tempos da filosofia**. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.

NGOENHA, S. **Samora Machel. Ícone da 1ª República**. Maputo: Ndjira, 2009.

NGOENHA, S. **Intercultura, alternativa à governação biopolítica?** Maputo: Publiflix, 2014.

NGOENHA, S.; CASTIANO, J.P. **Pensamento engajado**. Maputo: Educar, 2011.

NGOENHA, S.; CASTIANO, J.P. **Manifesto por uma terceira via**. Maputo: Real Design, 2019.

NUVUNGA, A. Políticas de eleições em Moçambique: As experiências de Angoche e Nicoadala. In: DE BRITO, L.; CASTEL-BRANCO, C. N.; CHICHAVA, S.; FRANCISCO, A. (org.). **Desafios para Moçambique 2013**. Maputo: IESE, 2013. p. 39-54.

PAREDES, M. de M. A construção da identidade nacional moçambicana pós-independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa. **Anos 90**, v. 21, n. 40, p. 131-163, 2014. Disponível em: seer.ufrgs.br/anos90/article/view/46176. Acesso em: 12 out. 2019.

RENAMO acusa FRELIMO de reativar “esquadrões da morte”. **Deutsche Welle**, 12 nov. 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/renamo-acusa-frelimo-de-reativar-esquadr%C3%B5es-da-morte/a-51211525>. Acesso em: 12 nov. 2019.

SILVA, C. R. As eleições e a democracia moçambicana. **Janus 2015-2016**, p. 34-35, 2015. Disponível em: http://janusonline.pt/images/anuario2015/1.13_CarolinaSilva_DemocraciaMocambique.pdf. Acesso em: 12 nov. 2019.

SOARES, J. G.; PEREIRA, M. A. S. Ubuntuísmo: A Solidariedade Africana. **Revista Litterarius**, v. 15, n. 1, 2016. Disponível em: <http://br60.teste.website/~fapas413/index.php/litterarius/article/viewFile/804/682>. Acesso em: 12 nov. 2019.

SOUSA SANTOS, B. de. Boaventura quer verdade. **Correio da Manhã**, 4 set. 2004. Disponível em: <https://www.google.com/amp/s/www.cmjornal.pt/cm-ao-minuto/amp/boaventura-quer-verdade>. Acesso em: 12 nov. 2019.

THOMAZ, O. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. **Revista de Antropologia**, v. 51, 2008. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000100007>. Acesso em: 12 out. 2019.

TRANSPARÊNCIA INTERNACIONAL. **Índice de Percepção da Corrupção 2019**. Disponível em: https://ipc.transparenciainternacional.org.br/?gclid=EAIAIQobChMIImruPl4Gq5wIVk4aRCh0HNwBEEAAYASAAEgLf_p_D_BwE. Acesso em: 25 fev. 2019.

Recebido: 06/3/2020

Aceito: 11/7/2020

PARTE II
FILOSOFIA AFRO-BRASILEIRA


A COLONIZAÇÃO É AQUI E AGORA: ELEMENTOS DE PRESENTIFICAÇÃO DO RACISMO


Fabiano Veliq¹

Paula Magalhães²

Resumo: O racismo, enquanto problema estrutural e estruturante de nossa sociedade, afeta-nos cotidianamente, de formas muito profundas e nem sempre visíveis. A modernidade é frequentemente associada a suas conquistas de independência político-econômica, no território europeu, mas dificilmente é associada a seus atos nefastos, que são condições *sine qua non* para seu surgimento. São eles o engendramento do capitalismo, da colonização e, portanto, do racismo. O presente artigo tem por objetivo analisar os modos a partir dos quais o racismo se faz presente, em nossa sociedade, enquanto Sul Global e herdeira do sistema escravista. Sendo esses modos muito diversos e impossíveis de serem tratados de maneira completa, foram definidos aqui três eixos principais para abordá-los: 1) a colonialidade como base da modernidade, 2) a precarização da força de trabalho no neoliberalismo e 3) as imagens paradigmáticas e aprisionadoras da mulher negra, na sociedade brasileira. Para dar conta dessa proposta, fez-se uma análise comparativa e dialógica de elementos específicos das obras de Frantz Fanon, Achille Mbembe e Lélia Gonzalez. Dessa forma, o trabalho pretende mostrar que todos esses eixos se relacionam de modo não ocasional, mas repetitivos e sistemáticos, em torno das categorias de capital, raça e objetificação sexual.

Palavras-chave: Racismo. Capitalismo. Colonialidade. Objetificação sexual.

¹ Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/Minas), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6273-1333>
E-mail: veliqs@gmail.com.

² Bolsista do Núcleo de Ações Educativas do Espaço do Conhecimento da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3907-0036>
E-mail: paulacbm1@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.07.p111>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita. Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos [...]. Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar; mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar.

Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*

INTRODUÇÃO

“Descolonização” é um conceito que surgiu durante a Guerra Fria e que visava à independência de países da África e Ásia (MIGNOLO, 2017), como Angola, Botswana, Cabo Verde, Congo, Namíbia, Camboja, para citar apenas alguns poucos. Muitos desses países deixaram de ser colônia *formalmente*, há menos de setenta anos. Grifamos “formalmente”, porque a assinatura de um tratado de independência de certos países, como Portugal, França, Bélgica etc., é insuficiente para dar conta da realidade material e imaterial ainda dependente de formas socioeconômicas, políticas, subjetivas e epistêmicas da metrópole. Tal realidade podemos denominar “Sul Global”, a qual “[...] não pode ser vista simplesmente como um grupo de países não modernos e não desenvolvidos localizados na zona ex-colonial do globo.”³ (BALLESTRIN, 2020, p. 1, tradução nossa). Por detrás dessa hierarquia civilizados-incivilizados, há uma relação *fundamental e sistemática* de dominação, que muitas vezes não é visível, em nosso cotidiano.

Apesar de algumas conquistas na luta pela libertação de uma dominação capitalista-colonial – seja na redução de horas dos trabalhadores da fábrica na Revolução Industrial europeia, seja na abolição da escravidão –, desde a modernidade e a formação do capitalismo, a opressão não acabou; ela é reinventada de maneiras cada vez mais violentas (DAVIS, 2016). O trabalhador, ao passar da servidão ao assalariamento, vai ao “inferno colorido” (MARX, 2013). Paralelamente, a Lei Áurea foi insuficiente para dar condições dignas de vida aos povos negros (ALMEIDA, 2019; NASCIMENTO, 1978). Ainda, do mesmo modo, a independência formal dos países americanos, africanos e asiáticos continua a atestar o servilismo, a prostração e o desespero nos quais se encontram aqueles que vivem em condições periféricas (CÊSAIRE, 1968;

³ No original: “[...] the Global South cannot be seen simply as a set of non-developed and non-modern countries localized in the ex-colonial zones of the globe.” (BALLESTRIN, 2020, p. 1).

FANON, 2008). Para sintetizar essas questões, pode-se dizer que “[...] a colonização é aqui e agora”, como o faz Ailton Krenak (MITsp, 2020).

Nesse sentido, o presente texto parte da pergunta fundamental: como o racismo se faz presente, nos dias de hoje? E a desdobra em outras perguntas, que giram em torno desse eixo central. São elas: por que temos dificuldade em perceber esse problema? Como o racismo e o capitalismo se relacionam historicamente? Como esse problema afeta, em especial, as mulheres negras, as quais estão na base da pirâmide do sistema? Para tentar dar conta delas, mesmo intelectualmente, há muito a se fazer. A começar pela identificação e recriação dos pensamento e conduta viciados, que relegam até o presente o ser negro, indígena e periférico ao não ser. É, portanto, da tentativa de análise decomposição do fenômeno histórico que é a colonização, aliada ao capitalismo periférico, e de seus efeitos, que até 2020 nos conferem uma “[...] identidade política subalterna” (BALLESTRIN, 2020, p. 1), da qual este trabalho tratará. Cabe notar que processos de desumanização do homem e da mulher negros foram formados por dispositivos discursivos e materiais muito sofisticados (KILOMBA, 2019; GONZALEZ, 1984; MBEMBE, 2014). Para esmiuçá-los e criar alternativas a eles, contribuindo para as resistências que existem há muito (NASCIMENTO, 1978) – pois, onde há opressão, há também resistência –, precisamos recorrer a diversas lentes e categorias de análise, o que requer constante leitura, esforço crítico e autopercepção.

A partir do olhar de uma alteridade (o lugar do negro colonizado) e posicionando-a como identidade (espaço autêntico de produções epistêmicas, políticas e socioeconômicas), construímos, no presente trabalho, o desiderato de explorar os modos como a escravidão do povo negro se reatualiza a cada dia (KILOMBA, 2019). Faremos isso, com base em três eixos principais: (1) “[...] processo de invisibilização e o recalcado: colonialidade, a irmã apagada da modernidade”, perscrutando, pela exposição do trauma recalcado da escravidão, as diversas feridas não manifestas, porém, cruciais, que ela gera; (2) a partir da noção de “devir-negro do mundo”, de Achille Mbembe, a qual evidencia o fato de que o capitalismo tardio, ao promover a precarização do trabalho, semelhante à condição desumanizante dos negros escravizados, enfatizamos as marcas dos processos de subjetivação, conforme feito por Frantz Fanon; (3) o exame de uma forma não romantizada da condição da mulher negra brasileira, que é relegada pelo capital e pela objetificação sexual latente à condição de extrema vulnerabilidade, mas, ao mesmo tempo, tem resiliência histórica, em função da chave teórica fornecida por Lélia Gonzalez.

1 PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO E O RECALCADO: COLONIALIDADE, A IRMÃ APAGADA DA MODERNIDADE

A “colonialidade” é um neologismo introduzido, na década de 1980, pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (2000) e se refere à lógica que vem por baixo, não manifesta claramente, do desdobramento da “civilização ocidental” desde o Renascimento até hoje, da qual as colônias têm sido uma dimensão fundamental e constituinte, ainda que silenciada. Em outras palavras, não há modernidade sem colonialidade, e essa é a tese mais poderosa de tal investigação. A diferença entre esse termo e “colonização” é precisamente a significação de trazer ao campo de visão de todos o que estava submerso e que é a pedra angular de todo o período moderno, o qual entendemos como libertador do homem (ALMEIDA, 2016; MIGNOLO, 2017).

Na abordagem do que foi obliterado na modernidade, utiliza-se o método psicanalítico, aplicado não a uma pessoa, mas a um grande processo histórico.⁴ A colonização é o inconsciente da modernidade, aquilo que é sua base e aquilo que a move. Ambas se desenvolvem juntas, uma visível e outra invisivelmente, como na relação consicente-inconsciente freudiana. É nesse sentido que Fanon (2008) coloca a raça como uma ficção útil, que visa a mascarar uma dinâmica social latente. Da mesma forma que o sonho, para o pai da psicanálise, tem um conteúdo manifesto e um conteúdo latente⁵; podemos dizer que a colonização se apresenta como conteúdo latente, porque é o ponto primeiro que irá se manifestar na colonização como manifestação de desejo de domínio, por parte da civilização europeia.

Nessa mesma linha, o livro de Achille Mbembe, *Crítica da razão negra*,⁶ traz um excelente panorama de como a noção de modernidade está calcada na

⁴ Sobre a apropriação da Psicanálise para análises de processos históricos, o próprio Freud, no desenvolvimento de sua vida, procurou aplicar a Psicanálise em contextos para além do mero tratamento clínico. Os textos *Totem e Tabu* (1913) e *Mal-estar da civilização* (1930) são dois exemplos desse autor aplicando os conceitos psicanalíticos em uma dinâmica social.

⁵ Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. ESB 2006 V. 4 -5, especialmente o capítulo 7, no qual Freud faz, de maneira muito clara, a separação entre conteúdo latente e manifesto dos sonhos como realização de desejo.

⁶ O nome “razão negra” é explicado pelo próprio Mbembe: “Por este termo ambíguo e polémico, designamos várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação, e, por fim, um complexo psiconírico. Esta espécie de enorme jaula, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como enquadramento.” (MBEMBE, 2014, p. 35) Para Mbembe, no capitalismo tardio, os corpos são cada vez mais tratados no paradigma colonial, ou seja, o corpo é explorado, transformado em coisa, em máquina produtora. Assim, ocorreria uma universalização da condição

noção de colonização. O chamado “devir-negro do mundo” remete exatamente a essa condição de produtor explorado das riquezas europeias, agora alargada no contexto do capitalismo tardio. Afirma Mbembe:

Mais característica ainda da potencial fusão do capitalismo e do animismo é a possibilidade, muito distinta, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos. Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo. (MBEBME, 2014, p. 18).

É exatamente nesse sentido que o nome “Negro” e, juntamente com ele, a ideia de colonização adquirem um *status* diferente. Logo, “[...] o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital.” (MBEMBE, 2014, p. 19). Por isso, temos a “[...] personificação da coisa, e coisificação da pessoa.” (MARX, 1863, p. 1). Para Mbembe (2014), o “Negro” escrito em maiúsculo representa uma categoria específica dentro das relações de poder e não é mera adjetivação fenotípica. Mbembe deixa claro isso, em seu texto, quando assevera:

No grande quadro das espécies, géneros, raças e classes, o Negro, na sua magnífica obscuridade, representa a síntese destas duas figuras. O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Mercê de trabalhar à corveia, o Negro é também nome de injúria, o símbolo do homem que enfrenta o chicote e o sofrimento num campo de batalha em que se opõem grupos e facções sociorracionalmente segmentadas. (MBEMBE, 2014, p. 40).

A proposta de Mbembe tem como pano de fundo as propostas foucaultianas de uma análise do poder, ou seja, aquilo que depois Foucault

negra no neoliberalismo – e isso é profundamente marcado pela dimensão de um Estado que funciona a partir de uma necropolítica.

chamará de “biopolítica”.⁷ Achille Mbembe proporá uma complementação aos estudos foucaultianos, focando na noção de colonização. A colonização teria funcionado como uma espécie de laboratório para aquilo que acontecerá posteriormente, no holocausto. Para Mbembe, a colonização é um evento planetário que se fundamentaria em uma separação drástica entre sociedades “úteis” e “civilizadas”, de um lado, e sociedades “supérfluas” e “selvagens”, de outro.

A “modernidade” é uma narrativa que desenvolve o panorama do que denominamos Ocidente, hoje, por meio da celebração de suas conquistas, como, por exemplo: o humano adquire valor primordial no centro da vida, por oposição ao divino; o surgimento dos Estados-nação; a prática do livre-comércio (POLANYI, 2000). Tais conquistas frequentemente são as únicas características nas quais pensamos, pelo menos num primeiro momento, quando se alude a Idade Moderna. A diferença comercial praticada nessas geografias do “Novo Mundo” é que a mercadoria era o homem e a mulher negros, livre comércio aqui é igual à livre exportação de bens obtidos a partir da exploração predatória da natureza e o trabalho assalariado não é garantido àquelas pessoas que fornecem e realizam as condições para o enriquecimento dos países metropolitanos. É preciso visibilizar essas distorções, pois a modernidade “[...] precisa ser assumida tanto por suas glórias quanto por seus crimes.” (MIGNOLO, 2017, p. 4).

Tais eventos emancipadores têm seus significados radicalmente transformados, nas Américas, na Ásia e na África: a vida humana se torna dispensável, por explicações visíveis imediatamente aos olhos – a cor da pele. No entanto, ainda que a tonalidade do corpo seja um marcador visual, o racismo não é biológico. A raça é uma categoria artificial, no sentido de que é construída por determinados seres humanos, em função de determinadas relações de poder:

⁷ O conceito de biopolítica é bastante amplo, na obra de Foucault, e não cabe no escopo deste artigo uma pormenorização a esse respeito. Para os nossos propósitos, basta ressaltar que a biopolítica é entendida como a forma como o poder se desenvolve e passar a conduzir a vida dos sujeitos em sociedade, de forma a gerir os diversos aspectos da vida do indivíduo. A biopolítica funciona como uma espécie de conjuntos de estratégias de gestão dos viventes. Tal conceito é formulado por Foucault, em 1976, em seu curso “Em Defesa da Sociedade” e a publicação do primeiro volume de *História da Sexualidade*. Mas é apenas com *Segurança, Território e População* (1978) e, posteriormente, em *Nascimento da Biopolítica* (1979), que o tema se desenvolve por completo.

Branco não é uma cor. Branco é uma definição política que representa históricos privilégios sociais e políticos de certo grupo que tem acessos às estruturas dominantes e instituições da sociedade. Branquitude representa a realidade e história de certo grupo. Quando nós falamos sobre o que significa ser branco, então falamos sobre políticas e absolutamente não sobre biologia. Assim como Negro corresponde a uma identidade política que se refere à historicidade das relações políticas e sociais, não à biologia. (QUIANGALA *et al*, 2015).

De modo complementar, o racismo “[...] funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que, por associação, se tornam equivalentes: africano - África - selva - selvagem - primitivo - inferior - animal – macaco.” (KILOMBA, 2019, s/p). O curioso é que os povos negros e originários, sob quem a raça incide diretamente, visto que são tratados como “minorias étnicas” pela sociedade, são supostamente os únicos que possuem etnias. O europeu ocidental, por sua vez, é tratado como a epítome do ser humano universal, sem etnia. Portanto, os estudos do Sul Global têm a intenção de provincializar as referências europeias, não negando seus potenciais, obviamente, mas as vendo como o particular que elas são, a fim de tornar visível a multiplicidade.

Para Mbembe (2014) e Grada Kilomba (2019), o conceito de raça se torna uma ficção útil, ou seja, se colocará como eixo norteador que justifica uma guerra, um extermínio desse outro ameaçador. Mascara um medo, um temor desse ser-outro que é o negro. O conceito de raça, nesse sentido, tem como objetivo provocar uma cisão, um princípio de separação. A necropolítica vem como efeito daquilo que Foucault chamava de biopolítica. O racismo de Estado é onde se manifesta a reativação os mecanismos de soberania de produção da morte contra as ameaças à saúde da nação. Nasce aqui a noção de um extermínio moderno, ou seja, mata-se em nome da preservação da vida (FOUCAULT, 1976).

Disso podemos concluir que não há projeto antirracista que se sustente com medidas neoliberais. *Mutatis mutandis*, não há projeto neoliberal que não seja ele mesmo um projeto racista, pois, em nome da austeridade fiscal, que é o corte de financiamento dos direitos sociais, a fim de reduzir gastos estatais e transferi-los para o setor financeiro privado, decorrente da crise do Estado de Bem-Estar Social, populações inteiras são “[...] abandonadas à própria sorte, anunciando o que muitos consideram o esgotamento do modelo expansivo do capital.” (ALMEIDA, 2019, p. 126-127). Assim como não podemos

naturalizar a pobreza, não podemos achar que o lugar natural do negro seja nas favelas, cortiços e alagados (GONZALEZ, 1984). Não há, de modo algum, condição transcendente para isso. Com efeito, acatar a contingencialidade da história nos dá condições para alterá-la.

Mbembe (2014), na esteira de Aimé Césaire (1978), defende a ideia de que o nazismo é uma expansão daquilo que aconteceu na colonização; é nesse sentido que a colonização marca o lugar da violência moral, em nome do processo civilizatório, em nome da vida. Mas que vida é essa? – precisamos perguntar. Vida de quem? A vida dos povos tidos como civilizados, da Europa ocidental, os quais teriam a incumbência divina de trazer tal civilidade aos bárbaros, primitivos, os quais não viviam como eles. Temos aqui a imagem do parasita e a colonialidade como o lado mais escuro da modernidade (MIGNOLO, 2017). Por “colonialidade” entende-se “[...] a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada.” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Tratar desse assunto, portanto, é pensar em apagamento e invisibilização.

Para irmos ainda mais a fundo, Morrison (2019) defende que o racismo e o fascismo são irmãos gêmeos, cujo pai é o capitalismo. A escravidão é uma prática corrente na história da humanidade: “[...] se você é judeu, contaram-se escravizados entre os seus; se é cristão, contaram-se escravizados entre os seus; se é muçulmano, os escravizados lhe dizem respeito.” (MORRISON, 2019, p. 7). A diferença, porém, está no surgimento do capitalismo, em meados do século XVI, momento quando passou a se configurar o conceito de raça (ALMEIDA, 2019, p. 16), que articula relações de poder e históricas, atribuídas em paralelo ao que se denomina *homem universal*, cuja figura paradigmática é o europeu ocidental de gênero masculino. Assim, o conceito de raça não serviu somente à classificação do conhecimento filosófico e antropológico, mas também serviu “[...] como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a *submissão e destruição* de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania.” (ALMEIDA, 2019, p. 18, grifos nossos). De modo complementar, tem-se:

Não apenas as origens, mas as consequências da escravidão nem sempre são racistas. O que é “peculiar” na escravidão do Novo Mundo não é sua existência, mas sua conversão à tenacidade do racismo. A desonra associada a ter sido escravizado não condena inevitavelmente os herdeiros de alguém à vilificação, à demonização ou ao suplício. O que sustenta isso é o racismo. (MORRISON, 2019, p. 8).

2 PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DO RACISMO: O CORPO E A CONSCIÊNCIA

A partir do exposto até o momento, podemos perceber que a localização do negro no lugar que ocupa é uma construção fruto direto do capitalismo, desde o século dezesseis, no qual o processo de colonização é a marca multiplamente visível de diversos processos invisíveis, inscritos nos corpos eles mesmos. As crescentes crises do capitalismo tardio intensificam e escancaram essas cicatrizes. Neste ponto, focaremos nossos esforços em explicitar como o racismo incide sobre a subjetividade dos povos colonizados, conforme descreve, principalmente, Frantz Fanon.

“Para o negro, há apenas um destino. E ele é branco.” Essa expressão explica o título do livro *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon (2008), psiquiatra de origem antilhana e francesa do século XX. A explicação do trecho citado consiste no fato de que negros, para terem condições minimamente dignas e serem tratados com respeito, sendo reconhecidos, têm que se passar por brancos, agir como brancos, viver como brancos. Em termos filosóficos, os movidos pelo banzo ocupam, desde o período em que seus corpos passaram a ser troca de mercadoria entre os povos chamados “civilizados”, a posição do não ser, contra a qual lutam para ser, ser sujeitos (KILOMBA, 2019), no sentido forte, através dos hábitos já estabelecidos pelos europeus. Sobre esse bloqueio de manifestações, afirma intencionalmente Fanon (2008, p. 121):

[...] não foi eu quem criou um sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me. Não é com a minha miséria de preto ruim, meus dentes de preto malvado, minha fome de preto mau que modelo a flama para tocar fogo no mundo: a flama já estava lá, à espera de uma oportunidade histórica.

Nessa passagem, o autor denota o encontro com uma rede de comportamentos racistas, os quais o aprisionam e o impedem de se expressar, antes mesmo que ele possa se manifestar de qualquer forma, no mundo. A maneira como se sentem os milhões de homens que foram inculcados no espaço do não ser é o que Fanon tem por objetivo de examinar, por vias psicológicas e psiquiátricas, seguindo sua formação profissional. Porém, ele tem a clareza de que não é possível observar essa questão sem dar a ver o fato de que

[...] a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008, p. 28).

Sofrendo ele próprio da subserviência escravagista que perdura ainda hoje, imprime suas emoções de um modo significativamente original e sensibilizante. A escravização da subjetividade, que ele também viveu, é o tema principal da obra; no entanto, a desalienação – a retomada de sua consciência, que fora exteriorizada – do negro implica o exercício da compreensão das estruturas econômicas e sociais, sem as quais não teria surgido o processo de inferiorização das maneiras de exprimir aquilo que é particular do sujeito ou de sujeitos de grupos identitários específicos.

A linguagem é um modo simbólico e eficiente de invalidar os emblemas desses povos. Nesse sentido, a inviabilização do racismo passa também pela criação de uma nova linguagem:

A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana*. (KILOMBA, 2019, s/p, grifos da autora).

Façamos uma abordagem a partir da perspectiva do grande Eu sobre o Não Eu, o colonizador e o colonizado: não há diferença entre o que ele é e o que eu conheço dele. Eu conheço-o melhor do que ele conhece a si mesmo, eu sei o que fazer para que ele se desenvolva, logo, eu o infantilizo, torno-o criança. Agora, o portador da voz é o Não Eu: pelo mero fato de se encaixar em um pacote de autoridade, o Outro, que é o grande Eu, a Europa, tem uma autoridade automaticamente estabelecida sobre mim, que sou o eu, o Não Eu, maior do que a minha própria autoridade sobre mim mesmo. A colonizadora salva o colonizado, aquela faz este se desenvolver até um certo ponto, pois ele nunca será tão pleno como Eu. O Não Eu é menos que uma criança, pois, pelo menos, ela poderá crescer e ser autônoma.

“Quanto mais assimilar os valores civilizados da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão,

seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34), afirma esse filósofo radical sobre o crescimento do negro ser reconhecido enquanto ser humano autárquico. No dia a dia, isso se expressa na adoção de coisas usadas pelos europeus, como roupas da última moda, no floreio da linguagem nativa com expressões europeias, uso de frases pomposas – tudo calculado, para se obter um sentimento de igualdade com o europeu e seu modo de existência. Porém, o homem branco europeu, como epítome do capital e da colonialidade, jamais considerou o negro como seu igual.

O branco só dá atenção ao negro quando está cansado de ver as mesmas coisas; recorre, pois, à cultura deste, a qual acredita ser mística, honrosa da naturalidade e da natureza, lúdica, feliz e sadia:

Quando estivermos cansados da vida em nossos arranha-céus, iremos até vocês como iremos a nossas crianças... virgens... atônitas... espontâneas. Iremos até vocês que são a infância do mundo. Vocês são tão verdadeiros nas suas vidas, isto é, tão folgados [...]. Deixemos por alguns momentos nossa civilização cerimoniosa e educada e debruçemo-nos sobre essas cabeças, sobre esses rostos adoravelmente expressivos. De certo modo, vocês nos reconciliam com nós próprios. (FANON, 2008, p. 120).

Trata-se de uma crença idealizada e racista, uma vez que a característica do exótico, que, segundo o dicionário, é o estrangeiro, o extravagante, o esquisito, é sempre justificção para a dominação (KILOMBA, 2019). Essa imagem, a qual vai do exótico, primitivo, ao sensual, recai diretamente sobre as mulheres negras, que eram sistematicamente estupradas nas colônias, pois os donos de escravos fizeram o raciocínio de que era muito mais barato gerar mão de obra no próprio território colonial, ao invés de importá-lo da África. “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (MARX, 2013, p. 307), e isso aparece de inúmeras formas, inclusive incidindo diretamente sobre o corpo.

Como afirma Angela Davis (2016, p. 26), “[...] o estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras.” O colono é parasita incontável daquilo que é imaterial e material da mulher negra. Para citar apenas alguns pontos, ele explora seu corpo, sua liberdade sexual, sua dignidade, sua mão de obra e a produção da força de trabalho:

seus filhos, os quais serão trabalhadores sob a forma de escravos, que são mercadoria e não humanos.

Ou, ainda, como pontua Mbembe (2014 p. 28):

O Resto - figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo - constituía a manifestação por excelência da existência objectal. A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável, o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência - a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo.

3 IMAGENS PARADIGMÁTICAS E APRISIONADORAS DA MULHER NEGRA, NA SOCIEDADE BRASILEIRA: MULATA, DOMÉSTICA E MÃE PRETA

“Uma mulher negra diz que ela é uma mulher negra, uma mulher branca diz que é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa.” (MITSP, 2016). Teorias são sempre feitas por pessoas, e as pessoas vêm de um determinado lugar e possuem uma determinada história. É preciso destituir a ideia de uma teoria isenta de pressupostos; neutralidade axiomática inexistente. No entanto, como já exposto, esse ponto de vista muito raramente é explicitado por quem o expressa, se quem diz é um homem branco, porque os espaços de poder estão cheios deles, de modo que não é preciso que se diga quem está dizendo. Ora, historicamente, eles são autorizados a ocupar o lugar de senhores, por isso, não precisam se explicar, quando chegam a tais lugares. O mesmo não acontece para os corpos diferentes deste. Diz-se sobre a mulher (branca) e sobre o negro (homem). Mas e a mulher negra? Ela se encontra na síntese conectiva entre a mulher e o negro. Do ponto de vista do falso universal, ela é o outro do outro, o que a coloca em posição de extrema vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, de resistência histórica.

Lélia Gonzalez, em *Racismo e sexismo na sociedade brasileira* (1984), examina a posição da mulher negra, que sofre duplamente com o racismo e a violência de gênero. Construindo um exame das posições da mulata, doméstica e mãe preta e com o suporte epistemológico da psicanálise, a autora vai muito além da “[...] reprodução e repetição dos modelos” (GONZALEZ, 1984, p. 225) que nos são oferecidos para (in)visibilizar as afrodescendentes.

Por que o negro é isso que a lógica de dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, *o lixo vai falar*, e numa boa. (GONZALEZ, 1984, p. 225, grifos nossos).

Seguindo a esteira da desnaturalização do racismo, Gonzalez aponta que nós, enquanto sociedade, estamos acostumados a ver pessoas negras ocupando posições servis e miseráveis, como se irresponsabilidade e incapacidade intelectual fossem características pertencentes ao grupo, as quais justificassem sua marginalização. O que produz essa imagem falaciosa é a prática da classe dominante, que atua de modo a impedir o acesso à cultura e educação do povo negro. “Na realidade, é claro, a população negra sempre demonstrou uma impaciência feroz no que se refere à aquisição de educação.” (DAVIS, 2016, p. 108). Cultura e educação de qualidade produzem consciência crítica, o que vai diretamente contra os valores capitalistas e racistas da sociedade. Daí a tentativa sistemática de apagar as mulheres e os homens negros que construíram resistência à escravização e à precarização das condições de trabalho.

Na cultura brasileira, o carnaval é um momento típico de hipersexualização dos corpos das mulheres negras. Na música “Mulata Assanhada”, de Ataufo Alves (1969), podemos ver isso muito bem, nos seguintes trechos: “[...] mulata deusa do meu samba”, [...] que passa com graça / fazendo pirraça / fingindo inocente / tirando o sossego da gente.” “É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros.” (GONZALEZ, 1984, p. 228). Mas isso não dura muito tempo e é sintoma da grande violência simbólica a que elas estão submetidas:

Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Os serviços domésticos, do início da importação de escravos africanos até o fim da independência das Américas, por exemplo, eram atribuídos a uma certa “natureza” – justificativa para tornar a espoliação como algo trivial – das mulheres negras (DAVIS, 2016, p. 100); as poucas mulheres brancas que realizavam esse trabalho eram pagas por ele, diferentemente das primeiras. A “mucama”, palavra muito utilizada durante os três séculos de escravidão no Brasil, significa “[...] a escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes, era ama-de-leite.” (GONZALEZ, 1984, p. 229).

Até hoje, pouco mudou. Em 2018, 5,7 milhões de pessoas que trabalhavam em serviços domésticos eram mulheres. Dessas, 3,9 milhões eram negras (BOND, 2019). A doméstica é a profissional que presta bens e serviços à sociedade de herança escravocrata, a qual não passou por uma revisão e reformulação históricas de sua memória, o que deixa intactas as posições de quem faz o trabalho reprodutivo. Sem a reestruturação da dinâmica do lar – e isso significa que todos, inclusive e principalmente o homem branco, participam das tarefas domésticas –, não há melhoria de vida para a sociedade, pois as mulheres brancas que trabalham fora de casa continuam a ser sinhas e parasitas das mulheres negras. Estas são como “[...] o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas.” (GONZALEZ, 1984, p. 230). É por isso que,

[...] quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo. (DAVIS *apud* ALVES, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude do que foi exposto, é preciso estimular a(s) luta(s) para pôr fim ao racismo com o qual vivem os povos colonizados e responsabilizar os colonizadores. Isso, na medida em que os primeiros sempre são interpelados à força pelos segundos, interpelações essas que eles são sempre obrigados a incorporar, dentro de suas estruturas de compreensão e conduta no mundo. O esquema é assimétrico, porque as elaborações são sempre feitas de um lado, o da identidade fixa, rígida e parasita. A alteridade está constantemente negada, mas é preciso reconhecer o óbvio: ela também é produtora de universos e, sem ela, não há identidade, visto que uma só pode se formar graças à relação com a outra.

Ora, se nos referimos a práticas excludentes, mesmo após muitos anos ou séculos, dependendo da história específica de cada país, das independências das colônias, é porque de fato elas continuam colônias. Permanecem subordinadas a um tipo de produção geral que vem de um centro delimitado, o qual possui uma série de contingências históricas nem sempre perceptíveis imediatamente. Portanto, é para que a superestrutura – inventividade, subjetividade, manifestações da cultura em geral – e, principalmente, a infraestrutura – a organização social – dos povos marginalizados sejam valorizadas e introjetadas nas teorias, as quais vêm permanentemente com um conjunto de práticas, que a luta dos estudos decoloniais se faz, não sem uma crítica arguta ao sistema capitalista, cujas maiores posições de poder, inevitavelmente, são ocupadas por homens brancos.

Em se tratando de uma problemática nada simples, que envolve muitas camadas de opressão (institucional, econômica, psicológica, social, para citar algumas), como já frisamos, a nossa pretensão aqui não é dar conta de sua totalidade, visto que é impossível. Nosso desiderato se dá a partir da pergunta central de como o problema do racismo se presentifica, em sociedades colonizadas, as quais erroneamente se chamam de Novo Mundo – como se este não tivesse existência anterior à chegada dos europeus. Para chegar ao âmago da questão, foi necessário abordar também sua invisibilização, o porquê e o como ela não é exposta. Visibilizar essas questões, portanto, é trazer à tona o retorno do recalcado, a partir da sensibilidade ímpar fanoniana inscrita em seu próprio corpo, sensibilidade essa que trata de um problema social e não individual.

Além disso, não é possível aludir ao cenário contemporâneo sem mencionar a crise instaurada no capitalismo tardio, na qual é predominante o corte com os gastos sociais e a presença do Estado *laissez-faire*, expressão que significa “deixar o mercado fazer”. Esse conceito denota a brutalização intensificada dos trabalhadores, cuja condição geral agora é semelhante à condição dos negros escravizados durante a colonização. A isso chama Mbembe (2014) de “devir-negro do mundo”.

Por fim, foi reservado um espaço dedicado à crítica do imaginário colonial e patriarcal vigente que incide sobre os corpos das mulheres negras, as quais ocupam a base do sistema, segundo os recortes da perspicaz Lélia Gonzalez (1984). Sem mudanças efetivas na vida dessas mulheres, não há mudanças efetivas na vida de todos, na medida em que a perspectiva *mais*

particular, íntima dos oprimidos (e ao mesmo tempo resistentes) nos fornece uma visão lúcida do todo.

VELIQ, F.; MAGALHÃES, P. “Colonization is here and now”: elements of presentification from racism. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 111-128, 2022. Edição Especial.

Abstract: Racism, as a structural and structuring problem in our society, affects us daily in very profound and not always sought ways. Modernity is associated with its achievements of political and economic independence in European territory, but it is hardly associated with its nefarious acts, which are sine qua non for its emergence. They are the engine of capitalism, colonization, and therefore racism. This article aims to analyze the ways in which racism is present in our society, as the Global South and heir to the slave system. Since these modes are very diverse and impossible to be fully addressed, three main axes have been defined to address them: 1) coloniality as the basis of modernity, 2) precarious workforce in neoliberalism and 3) paradigmatic images and imprisonment of black women in Brazilian society. To account for this proposal, a comparative and dialogical analysis of specific elements of the works of Frantz Fanon, Achille Mbembe and Lélia Gonzalez was carried out. In this way, the work intends to show that all these axes are related in an occasional way, but repetitive and systematic around the categories of capital, race and sexual objectification.

Keywords: Racism. Capitalism. Coloniality. Sexual objectification.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

ALVES, Alê. Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. **El País**, São Paulo, 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html. Acesso em: 04 ago. 2020.

ALVES, Ataulfo. Mulata assanhada. **Eu, Ataulfo Alves**. Los Angeles (EUA), Universal Music International, 1969.

BALLESTRIN, Luciana. **The Global South as a Political Project. E-International Relations**. Bristol (Reino Unido). Publicado em 3 de julho de 2020. Disponível em: https://www.e-ir.info/2020/07/03/the-global-south-as-a-political-project/?preview=true&_thumbnail_id=85885. Acesso em: 31 jul. 2020.

BOND, Letycia. IPEA: trabalho doméstico é exercido por mulheres mais velhas. **Agência Brasil**, São Paulo, 2019. Publicado em 26 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/economia/noticia/2019-12/ipea-trabalho-domestico-e-exercido-por-mulheres-mais-velhas>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CÉSAIRE, Aimé; ANDRADE, Mario Pinto de. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiane. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Lígia Fonseca. Luiz Gama autor, leitor, editor: revisitando as *Primeiras Trovas Burlescas* de 1859 e 1861. **Estud. av.**, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 109-136, ago. 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142019000200109&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 ago. 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 3 v. Lisboa: Relógio D' Água, 1994. (Coleção Antropos.)

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no College de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, Michel; SENELLART, Michel; EWALD, François; FONTANA, Alessandro. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção Tópicos).

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. ESB v. 4-5. Rio de Janeiro: Imago, 1900/2006.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. v. 13. ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1913/2006.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar da civilização**. v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1930/2006.

GAMA, Luís. **Primeiras Trovas Burlescas e Outros Poemas** (org. Lígia Ferreira). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GODDARD, Jean Christophe. **Brazuca negão e sebento**. Tradução de Karai Mirim. São Paulo: n-1, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, São Paulo, p. 223-244, 1984.

KILOMBA, Grada. **Memórias da platano**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos de 1861 a 1863**. Obra de domínio público, 1863. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000063.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2020.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Atígonia Editores Refractários, 2014.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017.

MITsp. MITsp 2020 – **Perspectivas Anticoloniais** – Mesa 1, com Paulo Arantes e Ailton Krenak. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2tjX2VodDYs&t=9418s>. Acesso em: 01 ago. 2020.

MITsp. MITsp 2020 – **Em palestra-performance, Grada Kilomba desfaz a ideia do conhecimento “universal”**. São Paulo: MITsp, 2016. Disponível em: <https://mitsp.org/2016/em-palestra-performance-grada-kilomba-desfaz-a-ideia-de-conhecimento-universal/>. Acesso em: 04 de agosto de 2020.

MORRISON, Toni. **Racismo e fascismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MORRISON, Toni. **O corpo escravizado e o corpo negro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

QUIANGALA, Anne Caroline; RAZIA, Daniela; COSTA, Alessandra; FERREIRA, Denise. **Branco não é uma cor (entrevista com Grada Kilomba)**. Distrito Federal: Preta, Nerd & Burning Hell, 2015.

QUIJANO, Anibal. **Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America**. Durham (Estados Unidos): Duke University Press, 2000.

Recebido: 26/8/2020

Aceito: 29/01/2021

SEQUESTRO E RESGATE DO CONCEITO DE NECROPOLÍTICA: CONVITE PARA LEITURA DE UM TEXTO¹

Suze Piza²

Resumo: Neste ensaio filosófico, discute-se o uso superficial que tem sido feito pela academia, de um modo geral, do conceito de *necropolítica* do filósofo camaronês Achille Mbembe, bem como da apropriação desse conceito nas redes sociais. Expõem-se as origens filosóficas do conceito e a tradição em que ele está inserido, com indicação de fontes fundamentais para sua construção. Com isso, procura-se expor, mesmo que sumariamente, uma definição da *necropolítica*, ao mesmo tempo que se convoca o leitor ao estudo dos textos necessários para sua compreensão. Buscou-se problematizar, como pano de fundo, uma série de questões que atravessam hoje a academia, quando adota o *pensamento decolonial* e as tarefas que se encontram pela frente.

Palavras-chave: Necropolítica. Tradição filosófica. Produção de pensamento.

INTRODUÇÃO: AFINAL, DO QUE FALAM OS QUE FALAM DE NECROPOLÍTICA?

Achille Mbembe, filósofo camaronês, é autor de *Crítica da razão negra*. Uma daquelas obras que já nascem clássicas, por representar um marco, predestinadas a atravessar os tempos, por sintetizar uma época de maneira singular. *Crítica da razão negra* foi escrita em 2003, uma década antes, portanto, do *Ensaio* publicado originalmente na *Public Culture*,³ intitulado *Necropolítica*

¹ Este texto é resultado de conversas com meu amigo Daniel Omar Perez e do grupo de estudos com meus alunos e colegas da UFABC, realizado no período da quarentena da pandemia da Covid-19, em 2020.

² Docente na Universidade Federal do ABC (UFABC), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2394-6072>. E-mail: suze.piza@ufabc.edu.br.

³ O ensaio *Necropolítica* foi publicado originalmente em *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003, traduzido e publicado na revista brasileira *Arte & Ensaios* (revista do PPGAV/EBA/UFRJ) n. 32, dez.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.08.p129>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

que trago neste texto, para reflexão. Como subtítulo do *Ensaio*, Mbembe usa conceitos que guiarão toda a sua reflexão: *biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. Nos últimos anos, o conceito *necropolítica* tem sido usado cada vez com mais frequência, no Brasil, quando se faz referência a governos ou governantes e suas políticas públicas ou ausência delas e, principalmente, suas formas de governar.

Para os que estão familiarizados com a tradição filosófica mobilizada por Achille Mbembe, bastam esses conceitos usados no subtítulo do *Ensaio* para identificar rapidamente a linhagem teórica, referências filosóficas principais e, portanto, qual o campo epistemológico ao qual o filósofo pertence: Mbembe vem acompanhado, dentre outros, de Michel Foucault e Giorgio Agamben.

Por outro lado, aos que não têm familiaridade com as referências filosóficas, por não habitar este mundo tão restrito da academia filosófica, bastará ler o *Ensaio*, pois, já nas primeiras páginas, há a referência direta a esses autores e também às suas fontes, como Carl Schmitt (pensador nazista de qualidade teórica inquestionável, o qual, ao ser base de teses de Giorgio Agamben, passou a ser citado por outros teóricos sem grandes dilemas morais) ou ainda outro clássico da Filosofia política, a filósofa Hannah Arendt, que não poderia faltar em um *Ensaio* que visivelmente, mesmo que em *perspectiva decolonial*, quer fazer parte do jogo teórico ocidental de compreender o que está acontecendo entre nós.

Isso me permite dizer que, mesmo com as fontes europeias explicitadas nas primeiras páginas do *Ensaio*, para a percepção imediata de qualquer um que se aproxime para ler, é importante ressaltar que há uma *perspectiva decolonial* que molda a maneira da relação de Mbembe com essas filosofias. A Filosofia é um saber territorializado, tem sentido geográfico, e *o ponto de vista do filósofo* muda significativamente o conteúdo de um pensamento, pois se trata da forma como se usam os recursos epistêmicos para produção de pensamento sobre o mundo. Logo, as fontes citadas no *Ensaio* não colocam Mbembe em uma linha de continuidade com esses autores⁴, todavia, indicam, com certeza, uma outra relação com a tradição filosófica: uma relação não subserviente com a Filosofia.

2016) e, em 2018, em formato de livro, pela N-1 Edições.

⁴ As principais referências teóricas de Mbembe, para a criação do conceito de *necropolítica*, foram Hegel, Foucault, Agamben, Bataille, Arendt, Schmitt e Fanon.

A relação é não subserviente, mas não inexistente. Quando se pensa na criação de um conceito filosófico, mesmo em *perspectiva decolonial*, há que se pensar como se deu a relação com a tradição europeia, haja vista o predomínio do pensamento europeu entre nós. No caso de Mbembe, a relação existe e é importante, porque certamente esse *Ensaio* (e o conceito que surgiu dele) não existiriam sem essa tradição.

Apontar para esse fato contribui com a denúncia da situação cada vez mais corrente nos debates acadêmicos nos quais, ao se mencionar o conceito de *biopolítica* de Foucault, ao lado da *necropolítica* de Mbembe, aparecem manifestações contrárias à aproximação entre os filósofos. Para alguns, o fato de Mbembe ser um pensador decolonial exigiria imediatamente o rechaço de toda e qualquer filiação europeia. Para outros, a circunstância de Mbembe ser um pensador negro exigiria o rechaço de todo e qualquer pensador branco. Nesse caso, ao se fazer a arqueologia da produção do conceito de *necropolítica* e sua gênese formal na *biopolítica*, se contribuiria com racismo epistêmico, pois Foucault e Agamben seriam valorizados, em detrimento de Mbembe.

Esse tipo de postura que tem ocupado o debate público envolvendo o conceito de *necropolítica*, nos últimos anos, ignora completamente o fato de que o próprio filósofo indica sua filiação filosófica e as bases para a construção de seu conceito. E, como filósofo, aparenta não ter ressalvas quanto à sua trajetória, formação acadêmica ou fontes, já que as usa muito bem e com bastante tranquilidade para seus fins, inclusive mostrando os limites de seus antecessores. Por se tratar, no caso, de referência a um breve *Ensaio*, em que essas afirmações que faço são facilmente encontradas, atribuo esse tipo de situação cada vez mais recorrente ao pouco tempo de leitura que as pessoas têm dedicado às suas referências teóricas. Nesse caso, se minha hipótese estiver correta, resta o convite à leitura deste e de outros textos de Mbembe.

Contudo, a relação com esse *Ensaio* de Mbembe e com o conceito de *necropolítica* tem sido curiosa também por outros motivos, sobretudo porque, por um lado, alguns entendem que, ao se mencionar a filiação teórica de Mbembe, se desqualifica seu trabalho como filósofo e, por outro, alguns inferem o contrário. Ao verem explicitado o processo de produção de um conceito como o de *necropolítica* (em que se demonstram a fonte, os limites, a extensão em conceitos como o de *biopolítica* de Foucault ou de *estado de exceção* de Hannah Arendt ou Giorgio Agamben), concluem que Mbembe não é filósofo, logo, não teria criado um conceito filosófico.

Nenhuma das posições se sustenta, haja vista que Achille Mbembe faz o que se faz comumente em filosofia: produz teorias, ao se relacionar com a tradição, dando forma perspicaz e aguda a conceitos em um movimento de negação e conservação. Na *Necropolítica*, fica evidente que, apesar de partir de determinadas noções da filosofia política, elas são insuficientes “[...] para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte.” (MBEMBE, 2018, p. 71).

As querelas em torno do conceito de *necropolítica* remetem a um contexto mais amplo do debate acadêmico, o qual não se restringe ao campo da criação de conceitos e tem causas mais antigas e muito mais profundas. É muito comum, nos círculos acadêmicos, a desqualificação de pensadores do chamado *Sul Global* – é o assim chamado racismo epistêmico. O racismo, qualquer que seja, incluindo o epistêmico, tem muito que ver com a imagem que se tem de si mesmo: isso não se resolve só com leitura filosófica ou estudo. Talvez, ambas as posturas, tanto a de temer a aproximação com filósofos europeus quanto a de temer a identificação de uma filosofia não europeia como Filosofia, tenham raízes em um passado colonial. Um passado que não passa.

Quando pensamos na recepção de um texto ou autor, estamos, portanto, diante de um contexto com diversas camadas objetivas e subjetivas. Afinal, indicar a filiação teórica de um autor, independentemente de qual seja, é possibilitar compreendê-lo no que ele acolhe e recusa. Quão simplista e binário se tornou o nosso mundo, para que que isso seja um problema! A compreensão do sentido da tradição na produção de um pensamento filosófico implica identificar nos filósofos uma habilidade de usar a tradição sem a repetir. Repetir a tradição é comentar o que outro filósofo afirmou, redigir um artigo ou ensaio reafirmando o que, por exemplo, Foucault afirmou sobre a *biopolítica*, ou mesmo aplicar o conceito de um filósofo a outro contexto. Mbembe não faz isso, e é nisso que reside sua originalidade. A *biopolítica* pode ser ponto de partida formal, estrutural, para o conceito de *necropolítica*, todavia, o ponto de vista de Foucault não permitiria ver o que Mbembe viu.

Saindo um pouco do mundo acadêmico, é possível constatar que poucas foram as vezes em que o sequestro de um conceito filosófico foi tão bem-sucedido quanto o que ocorreu com a *necropolítica*, nos últimos tempos. As redes sociais e seus usuários mais frequentes gostaram desse conceito e se apegaram a ele. Minha intenção, neste texto, não é focar na superficialidade com que o discurso existe nesses “espaços”, apesar de entender esse fenômeno como *sintoma* de uma sociedade doente. Penso que a melhor forma de contribuir

para o resgate desse conceito seja mostrar sua pertinência e profundidade, indicando *como* e *com quem* ele foi construído, mas principalmente o que podemos fazer com ele.

No percurso deste texto, procuro definir o conceito de *necropolítica*, nos próprios termos postos por Achille Mbembe, ao mesmo tempo que convoco o leitor ao estudo dos textos necessários para sua compreensão e posterior definição que esteja à altura do conceito, o que não se esgota em um texto desta natureza, nem com minha contribuição. A reconstrução de um conceito filosófico é trabalho coletivo. Tal tarefa não é possível sem indicar minimamente o difícil contexto no qual se produz *pensamento decolonial*, no Brasil, e alguns desafios enfrentados por quem o adota como referência teórica.

1 ELE DEIXOU SUA PEGADA NA PEDRA. ELE MESMO SEGUIU

Esse provérbio do Zâmbia é epígrafe do Ensaio *Necropolítica*, de Mbembe. Nossa sensibilidade contemporânea filosófica já tem condições de lidar com provérbios. E, de fato, nesse provérbio, já está o primeiro ponto extremamente importante para pensar a relação que esse filósofo tem com as teorias que o precedem. A *biopolítica*, a *soberania*, o *estado de exceção* são conceitos forjados pelos filósofos que Mbembe estudou e com quem conviveu, teoricamente, mas *é sua própria pegada que ele segue*, desde o início, porque as teorias são trazidas pelo filósofo com uma finalidade que não coincide com sua mera apresentação. Desse modo, as teorias são meios, não fins em si mesmas.

Apesar de ser *a sua* pegada, Mbembe sabe que precisou entender esses conceitos para que pudesse forjar o seu. E, se quisermos acompanhá-lo, principalmente em um breve texto, teremos que fazer o mesmo ou correremos o risco de tratar o conceito de *necropolítica* de forma superficial. Em suma, qual a chance de compreender o conceito de *necropolítica*, sem mobilizar conceitos centrais e teorias fundantes que sustentam esse conceito? Nenhuma chance. O que se escuta no debate público, no geral e com raras exceções, é uma palavra e não uma categoria filosófica; o que temos escutado não é discurso articulado para leitura precisa da realidade política brasileira, com o uso de um conceito que serve de operador para compreender o que está acontecendo e, sim, como dizia Martin Heidegger: *fatalório*.

Há algum despropósito em trazer Martin Heidegger para um texto sobre Mbembe? Sobre *necropolítica*? Talvez seja despropositado e desnecessário,

considerando as tantas outras formas que existem de enunciar determinadas teses, sem referenciar determinados autores. Mas Mbembe pode trazer e traz vários filósofos da tradição. Heidegger é chamado e citado no *Ensaio*, para apoiar a argumentação sobre o derramamento de sangue do *outro*, da morte própria e da morte do outro, recurso precioso buscado pelo filósofo camaronês, em uma das principais obras do filósofo alemão, *Ser e tempo*, a fim de interpretar a morte, o ser-para-a-morte, afinal, é disso que se trata o tempo todo, da morte. Na referência em particular, da morte do homem-bomba que requer aproximação extrema com o corpo do outro, da morte que não é apenas “[...] *a minha própria*.” (MBEMBE, 2018, p. 64).

O uso da ontologia não se resume a esse momento do *Ensaio*, porque Mbembe usa a ontologia não apenas para pensar as estruturas da sociedade em que vive, mas, sobretudo, para definir o modo de ler a política. Elias Canetti, filósofo búlgaro, com sua magnífica obra *Massa e poder*, é mencionado por Mbembe para a descrição do que é ser um *sobrevivente*: aquele que é, porque o outro é morto, aquele que só é, porque existem mortos, aquele que vive um *momento de poder*, ao sobreviver, que vê o horror da morte desaparecer, quando os corpos se acumulam e “ele” sobrevive vitorioso, pois parece que existiu uma luta que o levou a algum ganho. Chamar Canetti, mesmo que rapidamente, no *Ensaio*, é uma maneira de lembrar que a forma mais baixa do sobreviver é o matar, contudo, há outras formas de sobreviver e outras formas de “fazer morrer” ou “deixar morrer”. Essa tese de Canetti é condição de possibilidade para compreender o conceito de *necropolítica*.

Ler o *Ensaio* de Mbembe em meio à pandemia da Covid-19 é eticamente desafiador. Com mais de 610.000 mortos, no Brasil,⁵ estamos presenciando um genocídio que é fruto de um conjunto de ações articuladas e inarticuladas do Estado brasileiro de longa data, e nos tornamos um dos casos mais exemplares de *necropolítica*. Cada uma das filosofias mobilizadas por Mbembe, como a de Elias Canetti, faz compreender que a categoria de *necropolítica* exige de nós um esforço teórico para lidar com mesclas de morte, com essas mortes que nos parecem neutras, dos cadáveres nas valas comuns gerados aos montes, nas epidemias, com as relações sociais se diluindo, enquanto lidamos com o processo político de construção de nós mesmos como massas, as massas dos imunes, daqueles que não morreram: nós, os que sobreviveram à pandemia. Nada disso é recente.

⁵ Dado aproximado do número de mortos em outubro de 2021.

Não só Heidegger, não só Canetti. Sem Hegel e sem Bataille, o campo semântico-filosófico para pensar o conceito de *necropolítica* sequer existe, haja vista que Mbembe critica uma tradição da filosofia política que defende projetos de autonomia do sujeito e cuja definição de política é a realização de uma coletividade em uma comunidade ou sociedade de comunicação. Para ele, isso não passa de conto de fadas, concepções frágeis que se sustentam em uma somatória de instituições imaginárias, criadas a partir de uma concepção antropológica fantasiosa e ingênua. Para compreender *necropolítica*, devemos recompor, com Hegel e Bataille, o trabalho que Mbembe fez, ao mudar o registro que permite definir política como o trabalho da morte. Sem entender a política como “[...] instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2018, p. 10-11), sequer se chega perto de compreender a categoria de necropoder.

O que há de mais superficial nos meios que usam esse conceito, sem considerar as fontes necessárias para sua compreensão, é a inserção do conceito de *necropolítica* na concepção ingênua de sociedade que o próprio Mbembe critica, ou seja, insere-se o conceito em um modelo de sociedade e de política em que ele não cabe, como se ela fosse uma espécie de *anomalía eleitoral recente* que, se eliminada, nos levaria de volta ao estado de direito das democracias deliberativas.

O ponto principal da minha ponderação crítica não é a ausência de citação de referências teóricas, ao se tratar de um conceito, desnecessárias para sua compreensão, porém, a desconsideração de seu conteúdo e da forma da sua constituição. A falta de conhecimento das bases dessa discussão leva à superficialidade um conceito que é profundo, a falta de conhecimento leva à simplicidade um conceito que é complexo. Sem as condições necessárias para falar de um conceito, ele perde a sua força. E precisamos dele forte, principalmente neste momento em que, associada à *necropolítica*, o país enfrenta o cinismo como prática discursiva, uma episteme cínica.

A *necropolítica* é um projeto de subjugação da vida ao poder da morte e, quando pensada em termos de política institucional, ela é estrutura de Estado, não de governos – mesmo que o exercício do poder se efetive por meio de macro ou micropoderes e seus agentes. Apenas essa definição já nos alerta, no caso brasileiro, para quão frágil é a afirmação segundo a qual apenas agora, desde 2019, vivemos em uma *necropolítica*.

Hegel contribui com Mbembe com as categorias de vida, morte e do *devoir sujetto*, centradas no conceito bipartido de negatividade, acarretando transformação, trabalho e luta, que opõem concepções radicalmente distintas dos filósofos que escreveram as teorias da filosofia política como um romance da soberania dos povos e realização de indivíduos para a construção de uma sociedade cosmopolita. “*A política é a morte que vive uma vida humana*”, afirma Mbembe com Hegel (2018, p. 12). Usa Bataille, o qual desloca a concepção de Hegel das ligações entre soberania, morte e sujeito, para explorar o confronto com a morte, a experimentação do *excesso* e o vínculo da morte com o erotismo e a sexualidade. Afinal, como entender aquele-que-se-mata em sacrifício sem reduzir o ato a uma causa objetiva política? Como entender quem é o soberano que ultrapassa todos os limites humanos, ao ser de alguma forma detentor da morte, que viola proibições, que vive diariamente o momento do poder, sem pensar na dimensão psíquica daquele que detém o poder de matar. Como entender o impacto que tem essa prática de morte para a maneira como o Estado faz a gestão da vida e da morte das populações? Todas essas formulações são camadas psicopolíticas da *necropolítica*.

Mbembe parte – e como não poderia partir? – do Estado nazista (um estado assassino, mas também suicidário) e da bagagem teórica acumulada por Hannah Arendt, para descrever facetas do que depois ele chamará de *necropolítica*. Arendt e Agamben dão um presente teórico à filosofia política, quando denominam *o campo de concentração* como *exemplar* do paradigma (em termos kuhnianos) do que é a política. Sem entender minimamente as condições de possibilidade históricas do totalitarismo (exaustivamente discutidas por Arendt), não se compreende a *necropolítica*. Da mesma forma, é preciso entender como Agamben relacionará o campo de concentração como *modelo* do campo do político para perceber como Mbembe pensará o papel da colônia e da *plantation*. Mbembe constrói conceitos análogos, que Arendt e Agamben não poderiam propor. A *necropolítica* começa a ser compreendida, quando descrevemos *o que, como e contra quem* o poder é exercido nesses espaços.

A economia interna da formação de uma teoria política mostra que Mbembe está propondo uma nova forma de pensarmos a própria política, na modernidade. Descrever as bases teóricas, mas também seus modelos práticos, essas *topografias recalçadas de crueldades*, como ressalta Mbembe, possibilita descrever sua lógica e seu *modus operandi*.

Nas palavras de Mbembe (2018, p. 30):

No fim, pouco importa que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na *plantation* ou na colônia, ou, pelo contrário – a tese foucaultiana -, que nazismo e stalinismo não tenham feito mais do que ampliar uma série de mecanismos que já existiam nas formações sociais e políticas da Europa ocidental (subjugação do corpo, regulamentações médicas, darwinismo social, eugenia, teorias legais sobre hereditariedade, degeneração e raça). Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno, assim como na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim”.

Qual a chance de entender a categoria de *necropolítica*, a qual, como conceito da filosofia política, é territorializada, sem Frantz Fanon? Nenhuma chance. Aliás, para entender o próprio uso que Mbembe fez de Hegel, a leitura de Fanon é imprescindível. Antes de tudo, Mbembe não é um fanoniano, longe disso. Contudo, usa Fanon. Então, paremos também de criar pacotes teóricos de homens e mulheres por terem a mesma cor ou o mesmo gênero ou por se enquadrarem em denominações epistemológicas abrangentes, como costumamos fazer usualmente em Filosofia. Fanon e sua obra *Os Condenados da Terra* não são essenciais para entender quem é Mbembe ou sua filosofia, mas conhecer esse filósofo e sua obra é atitude incontornável e indispensável, para compreender o que é *necropolítica*.

Fanon descreve os impactos objetivo-subjetivos da ocupação colonial e suas especificidades. A espacialização do poder, os seus compartimentos, o poder da morte que opera na cidade do colonizado, a cidade que é criada para isso: colônia, distritos. Não há como tratar de *necropolítica* sem entender profundamente o que é uma *vila agachada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada* (FANON, 1968, p. 29). Antes de usar o termo *necropolítica*, é imperativo ter compreendido como alguém se torna descartável em um dado espaço e qual o tipo de onto-lógica que permite isso. Importante saber, desse modo, de ontologia da colonização, de tipificação de gente, de hierarquização inferiorizante de seres humanos. Fanon demonstra como a ocupação colonial combina o poder disciplinar, a *biopolítica* e a *necropolítica*, mesmo que não use esses conceitos diretamente, e antecipa uma série de teses sobre esses conceitos que aparecerão em Foucault e Mbembe.

Mas, de todas as referências teóricas, a filosofia, cuja “caixa de ferramentas” será largamente utilizada, tanto no *Ensaio* de Mbembe,

Necropolítica, quanto na *Crítica da razão negra*, é a filosofia de Michel Foucault. Ao dar a essa filosofia esse estatuto, não corroboro a posição dos que afirmam que Mbembe é um foucaultiano. *Biopolítica* não é *necropolítica*: a segunda categoria foi criada pela insuficiência da primeira, mas Mbembe não recusa Foucault, nega-o dialeticamente.

Nesse sentido, aos que querem elogiar, com razão, o filósofo camaronês: Foucault não elaborou a *necropolítica*, Mbembe a elaborou. Entretanto, não há nenhuma razão, até para entender o próprio processo de produção da Filosofia, em ignorar os usos que Mbembe fez de Foucault e os “acordos” que há entre os dois, bem como as premissas foucaultianas essenciais a Mbembe, como matéria-prima para a construção da categoria de *necropolítica*. Desnecessário dizer que não se trata de uma variação de linguagem *bio* para *necro*, porém, de uma criação filosófica que certamente foi possível por conta de Mbembe ter um recurso epistêmico que Foucault não teve: a *perspectiva decolonial* e outros requisitos pessoais fundamentais.

O curso ministrado por Michel Foucault em 1976, *Em defesa da sociedade*, nos oferece alguns operadores importantes para compreender o conceito de biopolítica; isso serve, apenas, para aqueles que ainda não o fizeram por outros meios. Mesmo entre os filósofos, esse não é o texto mais conhecido de Foucault: então, apresento em linhas gerais algumas das ideias que aparecem em uma de suas aulas de março. O objetivo principal dessa breve apresentação é trazer para a reflexão certas teses, acompanhadas de seus respectivos conceitos, que podem servir não para apreender o pensamento de Foucault, atualizá-lo, ou resenhá-lo, mas tão-somente para pensar na diferença, que é o que Mbembe fizera e faz para a construção da *necropolítica*.

Dentre as teses de Foucault para construir, nesse curso, a noção de *biopolítica*, destaco as seguintes:

- a) Há um deslocamento histórico que ocorre no final do século XVIII, o qual é também um deslocamento dos usos do poder, que abandonará o homem-corpo como alvo principal do poder para eleger o homem-espécie: aí nasce o biopoder, a *biopolítica*;
- b) O campo de aplicação da biopolítica, essa nova forma de poder, é a *população*;
- c) Há uma mudança na forma da governamentalidade do Estado: deixa-se de governar territórios para governar pessoas;

d) A biopolítica é uma racionalidade de gestão da vida e da morte, como jamais vista anteriormente e com impactos severos até hoje.

Na aula de 17 de março de 1976, Foucault afirma que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo e, com isso, o Estado se apoderou de várias formas do biológico, havendo uma espécie de “estatização do biológico” (FOUCAULT, 2002, p. 286). Foucault resgata, na teoria política, uma teoria clássica da soberania, cujo direito de vida e de morte é um pilar – afinal, é o soberano quem decide quem vive e quem morre. Típica das análises foucaultianas, é na sutileza que estará o que ele aponta como mudança fundamental e que vai causar grande impacto na forma como vamos lidar com a vida e com a morte a partir de então. Destaca Foucault (2002, p. 287):

Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte; é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida [...] Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar viver e deixar morrer.

E segue apontando que uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu em acoplar a essa prática uma maneira muito mais sofisticada e racional de exercer o poder de vida e da morte sobre a espécie que consiste em “fazer viver e deixar morrer”. Esse novo direito será avassalador e terá impactos severos.

Ao longo da história recente, essa forma de gestão da vida foi usada para enclausurar os loucos, os pobres, domesticar as mulheres, definir quantidades de filhos, criar hábitos em larga escala, padronizar comportamentos, segregar, exterminar.. O biológico foi politizado, mas o curioso é que não foi politizado para a proteção da vida em larga medida ou de proteção do planeta ou da manutenção de modos de existir. O discurso pode ser de defesa da vida, mas destrói o meio ambiente e as espécies. É uma defesa da *vida nua*, como diria Agamben. A *biopolítica* lida com marcos regulatórios e não civilizatórios. É isso que se tem que ter em mente, quando se começa a tratar desse tema.

Essa forma de poder, que Foucault denominará *biopolítica*, não se dirige ao corpo do indivíduo e, portanto, não é disciplinar, e, sim, se dirige ao homem como ser vivo, uma espécie que forma uma massa global, afetada

por processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença: é uma biopolítica da espécie humana.

Foucault pergunta: de que se trata essa nova tecnologia do poder? Essa biopolítica que foi se instalando? Que estabeleceu controle da proporção dos nascimentos e das mortes, da taxa de fecundidade, de reprodução de uma população? Precisamos explicitar o momento em que tudo isso se tornou objeto do saber, pois, quando isso ocorre e é atrelado ao poder, é que se cria verdade e esferas de realidade. É nesse momento que as populações se tornam alvos da biopolítica, em um regime de aceitabilidade.

O nascimento da *biopolítica* é o momento de governar os outros, de governamentalidade das pessoas. Esse é um modelo pastoral centrado no pastor que governa seu rebanho. A prática de governar pessoas consolida a *biopolítica* com um controle populacional e faz com que a população seja um corpo político único, para qualquer fim. A população aparece, para Foucault, nesse momento histórico.

É curioso pensar no “fazer viver e deixar morrer” típico da *biopolítica*, pois ela é uma espécie de trama de sentidos que faz com que pensemos condicionados às crenças, regras e valores que se articulam ao biopoder e organizemos nossas vidas de acordo com os mesmos elementos. Se pensarmos no contexto das epidemias, a própria doença passa a ser pensada como um fenômeno da população. É sutil, mas muito significativo, deixarmos de ver a doença como algo que representa a morte que se abate brutalmente sobre a vida de alguém, e, sim, como uma espécie de morte permanente, como algo que corrói perpetuamente, diminui e enfraquece a vida, como um fenômeno serial. Isso só foi possível, pois um corpo político foi criado: a população.

A *biopolítica* se dirige à população e faz com que a população seja um problema político-biológico; esse sujeito “população” é criado pelo biopoder. Por isso, Foucault defende que houve uma estatização do biológico. Esse campo de racionalidade, o qual é também de linguagem, justifica alguém dizer que a economia não pode parar, por conta de um vírus. Só inserindo a doença como problema político de uma população podemos enunciar algo assim.

Esse campo semântico-histórico-político novo dá origem a uma série de maneiras de exercício do “fazer viver e deixar morrer”, pois, na racionalidade biopolítica, você decide quais fenômenos são ou não considerados; muitas vezes, os fenômenos mais aleatórios e imprevisíveis podem ser considerados como reguladores da vida das populações. Sendo regulador e não civilizador, o

“fazer viver” é um poder contínuo, científico e, aos poucos, vamos percebendo o quanto a regulação da vida não é exatamente “da vida e da morte”, mas da natalidade e da mortalidade, dados que, submetidos à estatística, facilitam muito mais a gestão *biopolítica* como forma de vida, forma de racionalidade, forma de gestão da morte.

Por fim, um dado importante e estrutural para pensarmos o quadro da *biopolítica*. Tanto o “fazer viver” quanto o “deixar morrer” têm seus dispositivos, e Foucault, nessa aula, toca em um dos temas mais centrais para se pensar as políticas de gestão da vida e da morte: o racismo. Os mecanismos de Estado para exercer biopoder exigem um mecanismo que faça a máquina funcionar em sua potência máxima.

Segundo Foucault, foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce “[...] nos Estados modernos e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite em certas condições, não passe pelo racismo.” (FOUCAULT, 2002, p. 304). Achille Mbembe não será tão condescendente: não há funcionamento do Estado moderno sem racismo e o que, em Foucault, era uma intuição, no que tange ao vínculo do racismo como dispositivo regulador do Estado moderno, em Mbembe, se tornará tese histórico-filosófica.

Quando Mbembe se pergunta se a noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto, responde negativamente. A noção de *biopolítica* dá conta de compreender a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos humanos e populações? De compreender os campos de morte instaurados em todos os cantos do planeta como *nomos* do espaço político? Certamente, não. Ao afirmar sua insuficiência para compreender essas questões, isso não significa dizer que a *necropolítica* substitua a *biopolítica*, pois elas podem operar juntas, ou uma suceder a outra, em diversas situações. Sem a polidez de Foucault, ao tratar do racismo e pensando desde outro território, Mbembe apresentará a *necropolítica*, no entanto, como sinônimo de política ou como *o trabalho da morte* – brutalismo.⁶

A *raça*, presente na argumentação de Foucault, como um dos elementos que, desde o século XVIII é usado para racionalizar/criar os fenômenos

⁶ Título de seu último livro: MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris: La Découverte, 2020.

biopolíticos, já está na fala de Mbembe como dispositivo regulador do Estado, há tempos, oriunda de outras referências filosóficas e históricas. O racismo, propriamente dito, tem lugar proeminente na *necropolítica*; certamente não por influência de Foucault. Mbembe define a *necropolítica* como um projeto político, sem dúvida, de subjugação que se sustenta a partir da imaginação da desumanidade de povos ou grupos. Como enfatiza Foucault, o racismo é uma tecnologia (das mais eficientes) que permite o exercício de um dado tipo de poder, do biopoder, ou, como dirá Mbembe, mais tarde, do necropoder. “O racismo regula a distribuição da morte e torna possível as funções assassinas do Estado.” (MBEMBE, 2018, p. 18). Arendt, Foucault, Mbembe, em coro, denunciam que o racismo é meio antinatural da morte e é, ao mesmo tempo, o que faz com que ela seja aceitável.

Racismo, homicídio e suicídio são os fenômenos que, quando articulados, provam a fusão completa da guerra e da política, levando a perceber o outro como uma ameaça, um perigo, “[...] cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança”, tendo sido identificado por muitos como sendo exclusivo do Estado nazista (MBEMBE, 2018, p. 19-20). Afirma Mbembe (2018, p. 21):

Mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi, em parte, facilitado pelos estereótipos racistas e pelo florescimento de um racismo de classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos racistas, acabou comparando as classes trabalhadoras e o “o povo apátrida” do mundo industrial aos “selvagens” do mundo colonial.

Na verdade, essas conjugações de formas de morte não são específicas do nazismo, mas para toda *necropolítica*, pois, para cada época e território, determinados modos próprios, como campos para implantação do terror são criadas: sistema de *plantation*, campos de concentração, *apartheid*, favelas dominadas pelas milícias. São lugares “para morrer” ou “fazer viver de uma dada maneira”, em que a violência, a opressão e/ou a pobreza são experimentadas com base na raça, no gênero e/ou na classe social, como um estigma de pena de morte.

2 A FORMA MAIS BEM-SUCEDIDA DE NECROPODER É A OCUPAÇÃO COLONIAL CONTEMPORÂNEA DA PALESTINA

O Ensaio *Necropolítica*, apesar de publicado no Brasil somente em 2016, é um texto escrito há quase 20 anos, lançado pela primeira vez em 2003 e, talvez justamente por isso, faz Mbembe referir-se à Palestina. Essa afirmação que uso aqui como subtítulo: “*a forma mais bem-sucedida de necropoder é o caso palestino*”, é muito importante, principalmente para os que sequestraram o conceito de *necropolítica*, sem ter lido o texto. Mbembe usa o caso palestino como exemplo da ocupação colonial contemporânea, a qual ilustra melhor o encadeamento dos poderes *disciplinar, biopolítico e necropolítico*.

A combinação dos três poderes permite que o domínio total aconteça. O poder disciplinar age sobre os corpos, com o intuito de domesticá-los e adestrá-los; o biopoder age sobre as populações, com o intuito de fazer uma gestão da vida e da morte, fazer viver de uma dada maneira, matar ou deixar morrer. A *necropolítica* é a gestão da morte como *projeto* de criação de mundo de morte e, portanto, não se restringe a formas de governamentalidade, apesar de poder sê-la. A *necropolítica* é um conjunto de ações articuladas ou inarticuladas que subjugam a vida ao poder da morte. A biopolítica pode matar e mata circunstancialmente, mas esse não é seu projeto: ela é modo de governamentalidade que cria o sujeito “população”, que é seu alvo, e o extermínio não é necessário, já que implica gestão da vida. A *necropolítica* é projeto de matar ou deixar morrer ou ainda de fazer viver em mundos de morte. Ela existe para isso, essa é sua estrutura.

Em um trecho do *Ensaio*, Mbembe, em tom preciso, se refere ao caso palestino:

Sob condições de soberania vertical e ocupação colonial fragmentada, comunidades são separadas segundo uma coordenada vertical. Isso conduz a uma proliferação dos espaços de violência. Os campos de batalha não estão localizados exclusivamente na superfície da terra. Assim como o espaço aéreo, o subsolo também é transformado em zona de conflito. Não há continuidade entre a terra e o céu. Até mesmo os limites no espaço aéreo dividem-se entre as camadas inferiores e superiores. Em todo lugar, o simbolismo do topo (quem se encontra no topo) é reiterado. A ocupação dos céus adquire, portanto, uma importância crucial, já que a maior parte do policiamento é feito a partir do ar. Várias outras tecnologias estão mobilizadas para esse efeito: sensores a bordo de veículos aéreos não tripulados (*unmanned air vehicles*), jatos de reconhecimento aéreo, prevenção usando aviões com sistema de alerta avançado (*Hawkeye*

planes), helicópteros de assalto, um satélite de observação da Terra, técnicas de “hologramatização”. Matar incorre em mirar com alta precisão. Tal precisão é combinada com as táticas de sítio medieval adaptada para a expansão da rede em campos de refugiados urbanos. Uma sabotagem orquestrada e sistemática da rede de infraestrutura social e urbana do inimigo complementa a apropriação dos recursos de terra, água e espaço aéreo. Um elemento crítico a essas técnicas de inabilitação do inimigo é fazer terra arrasada (*bulldozer*): *demolir casas e cidades; desenraizar as oliveiras; crivar de tiros tanques de água; bombardear e obstruir comunicações eletrônicas; escavar estradas; destruir transformadores de energia elétrica; arrasar pistas de aeroporto; desabilitar os transmissores de rádio e televisão; esmagar computadores; saquear símbolos culturais e político-burocráticos do Proto-Estado Palestino; saquear equipamentos médicos. Em outras palavras, levar a cabo uma “guerra infraestrutural”. Enquanto o helicóptero de combate Apache é usado para patrulhar o ar e matar a partir dos céus, o trator blindado Bulldozer (Caterpillar D-9) é usado em terra como arma de guerra e intimidação. Em contraste com a ocupação colonial moderna, essas duas armas estabelecem a superioridade de ferramentas de alta tecnologia do terror tardo-moderno. (MBEMBE, 2018, p. 46-48, grifo nosso).*

Apesar de ilustrativo, por conter todos os elementos do necropoder, o caso palestino, no entanto, não é suficiente para dar conta de todas as formas da *necropolítica*, porque a categoria está enraizada não só nos casos exemplares de criação sistemática de mundos de morte com uso de alta tecnologia, mas também em tecnologias específicas de modos de condução da vida social as quais garantam que genocídios programados ocorram, que suicídios coletivos sejam permitidos. Ou seja, não se trata só de matar sistematicamente, contudo, também de *deixar morrer* e de *fazer viver* de determinadas formas em mundos de morte.

Em países de modernidade periférica, como o Brasil, a definição de *necropolítica* ainda está por ser completada com todas as nossas particularidades. O caso palestino e outros mencionados por Mbembe não nos ajudam muito nessa tarefa, mas servem de ponto de partida; todavia, outros casos de ocupação colonial que usaram a escravidão como base das relações sociais, sim: afinal, nós nos estruturamos ainda como colônia negreira. Do ponto de vista filosófico, apesar da riqueza da atmosfera criada para a categoria de *necropolítica*, ela não é suficientemente definida e, certamente, merece ser, talvez mais agora do que quando foi criada, por razões eminentemente práticas.

Entretanto, não creio que a carência seja de definição conceitual do termo em si, já que a leitura cuidadosa do *Ensaio* (principalmente se realizada

com o aporte das referências filosóficas que Mbembe usou) oferece elementos suficientes para uma definição. Apesar da defesa da valorização do repertório filosófico, necessário para que tenhamos uma massa crítica capaz de enfrentar os desafios que se apresentam no país, neste momento, não defendo de forma alguma que devamos passar a vida lendo a história da filosofia, sem ousar pensar. É preciso saber “mergulhar” nas teorias e “subir” à superfície, onde a vida e os problemas estão concretamente: é isso que nos ensinam as epistemologias decoloniais. A *necropolítica* é um projeto de subjugação de vida ao poder da morte, realizada de maneira articulada ou inarticulada, seja pelo Estado, seja pelo Mercado, seja por quem tenha capacidade de exercer poder em uma dada sociedade; com efeito, o modo da operação desse processo de subjugação é a categoria de *raça* e, por seu intermédio, o racismo que funciona como um *dispositivo regulador*. O racismo é um dispositivo que regula a distribuição da morte.

O projeto é constitutivo do campo do político, mas realizado na atividade política cotidiana, que tem, como essência ou estrutura ontológica, a morte e o direito de matar em larga escala; logo, a violência colonial é a forma nunca superada de implantar e exercer esse projeto no cotidiano nas sociedades modernas, mobilizando ora o terror, ora o biopoder, ora a segregação, ora o necropoder, de sorte a operar sempre com uma rede de legitimação simbólica discursiva, a qual faz com o que o projeto seja tão bem-sucedido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O título deste texto é “Sequestro e resgate do conceito de *necropolítica*”. Mesmo que sumariamente eu tenha procurado indicar alguns aspectos que justificam a afirmação de que o conceito de *necropolítica* foi sequestrado, o foco dado foi o distanciamento que o conceito sofreu, no Brasil, de suas raízes filosóficas. Entretanto, seu resgate não implica uma restauração da posse filosófica de um conceito. Mais produtivo, a meu ver, é descrever em termos filosóficos a *necropolítica brasileira* – e isso não será possível apenas com Mbembe (muito menos com Hegel ou Foucault), assim como não são Agamben ou C. Schmitt os melhores para nos ajudar a descrever nosso atual estado de exceção ou nosso fascismo brasileiro. A perspectiva decolonial de produção de pensamento filosófico alerta que, como povo periférico, temos um privilégio teórico em relação a esses temas e em relação a esses filósofos. É importante começarmos a usar isso a nosso favor, como recurso epistêmico

para produção de categorias que nos ajudem a diagnosticar problemas e, posteriormente, intervir na realidade.

A sugestão, ao utilizarmos o conceito de Mbembe, é primeiramente proceder como fazemos com o restante da filosofia: ler o texto e suas fontes – pois o filósofo apresenta um conceito potente, o qual é bem mais do que cabe nos discursos correntes e pode ser ponto de partida para algo maior. Queremos aplicá-lo ao Brasil? Ao que estamos vivendo agora? Se sim, é momento de pensarmos com profundidade sobre as estruturas de nossa sociedade e não apenas nas nossas formas de governo atuais, ou nos acontecimentos históricos dos últimos anos, pois o que Mbembe propõe é repensarmos a própria política como *campo*, sugerindo que não a concebamos como romance da soberania repleta de ficções. Alguns poucos e poucas intelectuais já estão fazendo isso, mas a tarefa é árdua e representa esforço teórico consistente, para enfrentar o que está por vir. O resgate de um conceito, desse modo, implica saber o que fazer com ele.

Sem nenhum tipo de interesse de defender o eterno estudo dos autores, para podermos pensar ou falar sobre eles, eu me preocupo em não alimentar o contrário, que é a adesão irrefletida e sem leitura alguma dos autores que temos usado, para pensar sobre o mundo. Continuo defendendo que não escolhamos nossas referências teóricas pela certidão de nascimento. *Pensamento decolonial* se constrói com muito estudo, rigor, dedicação e construção coletiva de saberes.

PIZA, S. Kidnapping and rescue of the concept of necropolitics: invitation to read a text. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 129-148, 2022. Edição Especial.

Abstract: This essay is about discussing the superficial use that the academy has made, in general, of the concept of *necropolitics*, from cameroonian philosopher Achille Mbembe and its use in social media. The philosophical origins of this concept are exposed along with the tradition in which it is inserted and the the bibliographic sources necessary for its construction. It seeks to expose, even briefly, a more precise definition of necropolitics, at the same time that I invite the reader to study the texts necessary for its understanding. We try to problematize, as a background, a series of issues that cross the academy today when it adopts decolonial thinking and the tasks that lie ahead.

Key-words: Necropolitics. Philosophical tradition. Achille Mbembe.

REFERÊNCIAS

- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

Recebido: 15/8/2020

Aceito: 23/12/2020

RESSONÂNCIAS E ONTOLOGIAS OUTRAS: PENSANDO COM O PENSAR BANTU-KONGO


Tiganá Santana Neves Santos¹

Resumo: À luz de aspectos fundamentais do pensar *bantu-kongo* e em consonância com pensadores contemporâneos, tais como Bunseki Fu-Kiau e Zamenga B., este artigo aspira a refletir acerca de ontologias distintas daquelas hegemônicas euro-ocidentais. Tais ontologias são vivenciadas em parte do continente africano e foram deslocadas para territórios afrodiaspóricos, como o Brasil, ainda que com adaptações, por meio de práticas cosmológicas que situam a ancestralidade em lugar central. As ideias de “mesmo pluriontológico” (conforme nós cunhamos, com base hermenêutica na filosofia *kongo*), opacidade (a partir da sugestão teórica de Édouard Glissant), estágios do cosmograma *kongo*, vazio, transmutação, inclinação à outridade, ciência do feitiço, sistema, entes ecológicos, inter-ações propõem possibilidades complexas de ser-viver, em relação, as quais se distanciam, radicalmente, de metafísicas e éticas desenvolvidas no seio do pensamento ocidental, assim como podem com elas dialogar, o que faz com que, ao pensar do lado da margem afrodiaspórica do Atlântico, consideremos as tensões entre esses distintos modos de pensar que ocupam espaços assimétricos nos construtos históricos.

Palavras-chave: Filosofia *bantu-kongo*. Ontologia. Mesmo pluriontológico. Outridade. Entes ecológicos.

INTRODUÇÃO

De um certo Ocidente, a virada filosófica levinasiana, em que a ética precede à ontologia, pode oferecer caminhos de diálogo que despertam interesse, face ao que pretendemos destacar, nestas linhas textuais que se esboçam. Sobretudo, vetores da filosofia *kongo* africana, os quais nos chegam pelos pensadores congolese Bunseki Fu-Kiau e Zamenga B., ao lado de

¹ Professor Adjunto do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos (IHAC) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2098-0715>. E-mail: tigana.santana@ufba.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.09.p149>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

outros pensadores, bem como se fazem presentes em urdiduras do que, nomeadamente, desde os anos de 1960, se chamou de diáspora negra, são o que colocamos em relevo, num modo de pensar a tornar fundíveis ontologia e ética², considerando-se a centralidade da opacidade, da transmutação, da pluralidade/multiplicidade e de uma ciência do feitiço (*kindokil/mpandu*) – ou ciência do conhecer. A nosso juízo, é relevante, aliás, tomarmos tais aspectos fundamentais da filosofia *kongo* – conforme, evidentemente, a interpretamos – enquanto outra experiência filosófica em complexidade.

Somos, ao que parece, diuturnamente convocados a denunciar a tendenciosa petrificação histórico-conjuntural da universalidade de cosmologias eurolinhageiras. Diante da cada vez mais delgada defesa de uma possibilidade de existência efetiva de universalidade, enquanto “natureza” emanada na/da cultura localizada na regulação dos eventos e cosmovisões, é preciso que se assevere que conceber qualquer “lei” ou perspectiva ontologicamente universal, dificilmente, não será prática etnocêntrica (para nos aproximarmos do esteio antropológico); ou seja, a ideologia propalada pelo eixo ocidental dominante, desde a sua projeção colonial, se continuada no espírito hodierno, confirma-se no seu *locus* de universalismo militante.

É claro que, à guisa de contextualização histórica das ideias no Ocidente, não nos reportamos às universalidades aventadas por Platão e por Aristóteles, enquanto agentes conscientes e proponentes (da maneira como se desenha, a partir da Modernidade) da colonialidade de um pensar único. Mas a “necessidade”, em sentido aristotélico, de uma origem grega da filosofia, bem como a herança, por “direito” e ressonância, dessa exclusividade por uma Europa-Ocidente germanocêntrica, conforme verificável em asserções de Heidegger (1997), por exemplo, situam-se numa construção etnicizada da filosofia, em grande conexão com a narrativa moderno-contemporânea da universalidade, com base em uma especificidade que não se reconhece como tal, a não ser qual excepcionalidade ou destinação enlevada.

Imaginamos que os potenciais leitores dessas palavras, as quais não trazem qualquer novidade às imagens do pensamento, já tenham, pelo

² A proposta filosófica oferecida por Mogobe Ramose, na importante presença teórica do *ubuntu*, já integra e torna copertinentes ontologia, ética e epistemologia. O filósofo brasileiro Wanderson Flor do Nascimento, num artigo intitulado “Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu”, de 2016, analisa e remete-se a aproximações com a filosofia *ubuntu* na sua chave ontológica – não raro, tal complexidade originária dessa sistematização filosófica é encoberta por uma ênfase na sua potência ética ou para se pensar em termos de uma filosofia política (ainda que outra, em relação às vertentes estimuladas pelas esferas ocidentais).

menos, emitido perguntas ao universal, sem que tal invenção funcional tenha sido responsiva ou conclusiva, de modo a cobrir todos os buracos das paisagens das existências. Iniciamos a nossa exposição com essa brevíssima crítica porque, no limite, este texto trata de um panegírico ao contrauniversal e, mais que isso, ao singular – como um múltiplice comum que se cultiva com acentuação existencial própria. Sem essa sustentação propedêutica, não poderíamos ter com uma chave de pensamento que, ao menos, desestabiliza a nada desconhecida narrativa hegeliana da unívoca possibilidade de pensar, isto é, em última análise, do humano possível somente se advindo do meridiano europeu de racionalidade. Não aspiramos a uma aproximação com a virtualidade do total, a não ser aquele assumidamente parcial e específico. B (1996, p. 11) – pensador contemporâneo, como Fu-Kiau (1978, 2001a, 2001b, grifos do autor) – traz-nos uma ideia-experiência de totalidade *kongo*, enquanto conjunto de interações: “O mundo está intimamente ligado e forma um TODO. Não há nem vazio nem espaço. Há sempre, entre dois elementos diametralmente opostos, totalmente diferentes por sua aparência, um ponto ou pontos de injunção por meio dos quais se operam as interações.”³

Eis, numa primeira leitura, a formulação de uma ética que chamaríamos de ecológica – com aproximações e distanciamentos em relação aos pensamentos de Jonas (2006) e Unger (1991)⁴, por exemplo. Nessa ética ecológica, acrescenta-se a não possibilidade real de que se estabeleça uma ordenação quanto a precedências e subsequências cronológicas ou espaço-temporais, no que concerne à interação entre o insondável e o que se apreende diretamente; não é desejável, aliás, abarcar a referida interação dentro dos binômios causa-consequência e anterioridade-posterioridade, içados pela linearidade. Regressaremos a essa análise mais adiante.

³ Tradução nossa para o trecho original em francês: *Le monde est intimement lié et forme un TOUT. Il n'y a ni vide ni espace. Il y a toujours entre deux éléments diamétralement opposés, totalement différents par leur apparence, un point ou des points d'injonction à travers lesqueles, s'opèrent les interactions.*

⁴ A vizinhança teórica entre o que estamos a desenvolver, neste texto, e os autores elencados, a saber, Hans Jonas e Nancy Mangabeira Unger, se revela, no que tange ao reconhecimento da fundamental importância de preservação das diversas forças presentes no que se chama de natureza, da qual o ser humano é inerentemente partícipe, pelo fato de se viver e pensar a partir do que vive. Os distanciamentos teóricos dão-se por pensarmos com base em outra chave ontológica e outra cosmologia propriamente, o que faz com que os citemos, apenas por ora, em todo o artigo, a título de exemplificação de pensadores aos quais é cara a ideia de ecologia, sob o ponto de vista filosófico.

1 KOLO DIAKANGA NGANGA, KUTULA NGANGA – KOLO FEITO SÓ É DESFEITO POR QUEM SABE O QUE É KOLO

A sentença proverbial (*kingana*) que introduz esta seção, originalmente, enunciada em língua *kikongo*, diz respeito a um aspecto basilar numa das camadas da ética *kongo*: não se adentra um sistema cosmológico sem o conhecer, isto é, sem que ele se abra à alteridade. O conhecimento (*nzayilu*) dá-se diante da dinâmica do que Fu-Kiau (1978) chamou de “comunicação sensorial” (*ndotolo*), evento constitutivo dos entes e da esfera do impalpável, marcado pelas ondas e radiações (*minika ye minienie*), em constante comutação, as quais conferem o meio pelo qual a vitalidade⁵ do que há (em distintas moradas de temporalidade) se realiza e presentifica. *Kolo* é, entre outras acepções, código ou nó. Há que se decodificar um sistema (*kimpalfu*), para se lidar com ele. Entenda-se sistema como qualquer vetor ôntico⁶ autônomo a atuar, necessariamente, de forma, além de intra, intersistêmica. Tal perspectiva emite-se a partir da experiência humana (enquanto perspectiva⁷), o que não implica

⁵ O missionário belga Placide Tempels, no fim da primeira metade do século XX, a despeito de ter levado a sua percepção estrangeira (e, em larga medida, eurorreferente) à cosmologia, sobretudo, dos *baluba*, na atual República Democrática do Congo, foi o primeiro a reconhecer, diante das hegemonias com as quais ele próprio partilhava elementos culturais de origem, a existência de uma filosofia na África subsaariana, com a publicação da obra *A filosofia bantu* (em tradução para a língua portuguesa). Originalmente escrita em holandês e traduzida para o francês, em 1945, nela, o autor traz-nos o conceito *luba* (estendido a outras civilizações *bantu*) de “força vital”, enquanto proposta de outra ontologia. A “força vital”, na sua dinâmica de intensidade, ocuparia o lugar ocidental do “ser”. Aqui utilizamos a ideia de vitalidade com uma subentendida dimensão de força. No entanto, com olhar atual, discordamos da asserção generalista que nos fala de uma “filosofia *bantu*”. Pensemos na diversidade filosófica a circunscrever a cerca de seis centenas de civilizações que se inserem nessa estrangeira classificação, a rigor, linguística, sistematizada, já na segunda metade do século XIX, pelo linguista alemão Wilhelm Bleek. Não estamos de acordo, também, com a concepção binária de que a relação humana com a “força vital” se bifurca entre o aumento ou redução desta, com as implicações cabíveis a tal gradação. A vitalidade à qual aludimos, fundada nas referências *kongo*, é, em si mesma, a experiência por meio da qual o mundo-natureza se dá à pessoa *kongo* e pela qual ela (a pessoa) se faz partícipe fundamental, quer da face, de algum modo, tangível à compreensão, quer dos elementos desconhecidos desse mundo.

⁶ Ao retomarmos o termo “ôntico”, trazemos à baila a conceituação heideggeriana quanto à existência concreta do *Dasein* – usualmente, traduzido em português como Ser-aí –, ou, em termos mais gerais, trata-se de uma adjetivação filosófica relativa ao ente.

⁷ Perspectiva, aqui, não evoca o conceito de “afroperspectividade” desenvolvido, no Brasil, principalmente, pelo filósofo Renato Nogueira, nem o “perspectivismo ameríndio” creditado ao antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. A palavra, nesse caso, associa-se, de forma direta, a uma ideia corrente de “percepção”. Contudo, não nos reportamos propriamente à “cosmopercepção” trazida à baila, com relevo, pela pensadora nigeriana Oyeronke Oyèwùmí, numa complexa e importante crítica à centralidade dada à visão/visualidade pela esfera colonial, pelo que propõe uma cosmopercepção iorubana, por exemplo, em lugar de cosmovisão. A esse respeito, no que toca à cosmologia *kongo*, há uma pluralidade de centralidades nas percepções que inclui a visão; assim como,

que as autonomias dos entes se originem ou solicitem anuência para existir, no mundo-natureza, ao humano (*muntu*), ou seja, que estejamos a dialogar com um pensar antropocêntrico (ou mesmo tão somente antropomórfico) em dimensões ontológicas.

Há o reconhecimento radical de que o mundo, conclusivamente, não é uma invenção humana, ao tempo em que é, também, uma experiência inventada pela mirada humana – e, claro, pela mirada humana *kongo*, pontualmente; *muntu* é pessoa como um(a) *mukongo* vivencia e teoriza (ainda que não exclusivamente). Nesse sentido, o estabelecimento das relações tem seu ponto nodal (e vibrátil), em função do aludido *muntu*, de acordo com Fu-Kiau (2001a, p. 114, grifo nosso): “[...] uma pessoa [...] representa o *kolo* (nó) mais vibrátil das relações.”⁸ O sistema com o qual se lida, *kimpa*, é, também, mistério (*kimpa*), donde haverá sempre algo que não se dá a conhecer em tudo o que se dinamiza na vitalidade manifesta. O que se re-vela, na medida em que (se) apresenta, vela(-se) de novo.

O mundo-natureza (bem como os dois termos, separadamente) solicita-nos o sentido de tudo o que ocorre como evento ou força, conforme nos indica Fu-Kiau (manuscrito, 1978), ao se referir à acepção notadamente pré-colonial da palavra *nzambi*:

[...] o termo *kongo* “*nzambi*”, para além do seu novo sentido religioso ocidental de “deus” cristão, significa, originalmente, “natureza, natural, fundamental, terra, força, catástrofe, morte” etc. Pode-se verificar tal sentido em muitas expressões ainda correntes nos nossos ambientes *kongo*:

Ludi evo kedika kia *nzambi* – É a verdade natural

Nzambi utubeki – A morte nos atingiu

Nzambi yokele – Uma força invisível nos silenciou

Lufwa lwa nzambi – Uma morte natural

Kandu bia nzambi – Tabus naturais

Mangu bia nzambi – Mistérios naturais.⁹

não raramente, se verifica uma espécie de sinestesia na ocorrência perceptiva, conforme ratificado no aforismo, enunciado por Fu-Kiau (2001a), que afirma: *Wa i mona ye mona i sunsumuka* – Ouvir é ver e ver é sentir/reagir.

⁸ Todos os excertos desse filósofo-autor citados no texto foram traduzidos por nós. Nesse caso, a obra original fora escrita em inglês: *a person [...] represents the most vibrating kolo (knot) of relationships*.

⁹ Originalmente, em seu manuscrito aqui citado, Bunseki Fu-Kiau, em francês e kikongo, assim escreveu: [...] *le terme kongo “nzambi”, à part son nouveau sens religieux occidental de “dieu” chrétien, signifie à l’origine “nature, naturel, fondamental, terre, force, catastrophe, mort”, etc. Ce sens peut se vérifier dans beaucoup d’expressions toujours courantes dans nos milieux kongo:*

Bunseki Fu-Kiau, em sua obra, mais panoramicamente, reporta-se a *nzambi*, entre outras alcunhas-conceito, como *nkingu-nzambi*, ou seja, princípio-*nzambi*, além de princípio-natureza e princípio-mudança. Por seu turno, o pesquisador angolano Batsíkama (2019) traz-nos uma compreensão de *nzambi* associada a deus, ainda que como, igualmente, “Espírito da Existência”, em se manifestando no elemento terra. A manifestação do referido “Espírito da Existência”, o qual também chamou de “Espírito de Deus”, seria nomeada, distintamente, para os *bantu-kongo*, de acordo com o elemento fundamental da natureza por meio do qual ocorresse, a saber: *kalûnga* – água(s); *mbumba* – ar; *nsuku/nsûndi* – sol/luz. Ainda conforme Batsíkama (2019, p. 481), nesse caso, em diálogo com Albert Doutreloux, tem-se¹⁰: “Derivado do verbo *yâmba* (ou *zâmba*), o substantivo Nzâmbi implica a ideia de fixação e de edificação primitiva: a criação da terra por um Espírito maior que esta última.”

Notemos que, mesmo a partir de uma associação com uma acepção mais cristã de expressão superior divina, o jaez de força ou espírito (se se quiser) natural parece manter-se, substancialmente, em *nzambi*. E é, precisamente, o complexo sistema-mistério (*kimpa*) evocado e vivenciado enquanto natureza que torna sempre presente tudo o que seja fundamental experienciar, conhecer, sentir, pensar e reverenciar – esta última ação não implica uma categorização religiosa, principalmente, se considerarmos uma configuração sócio-histórica não colonial; a reverência a que aludimos, diferentemente, incorpora um adensado respeito ao que vive e ao que viveu.

2 O MUNDO-NATUREZA É FUTU DIA N’KISI DIAKANGA KALUNGA MU DIAMBU DIA MOYO, ISTO É, UM EMBRULHO DE MEDICAMENTOS ATADO POR KALUNGA PARA QUE HAJA VIDA

O aforismo *kongo* acima, trazido à baila ao mundo ocidental por Fu-Kiau (2001b), sem a distinção quanto a nomes-marco do que apresentou

Ludi evo kedika kia nzambi – C’est la vérité naturelle

Nzambi utubeki – La mort nous a frappés

Nzambi yokele – Une force invisible nous a fait taire

Lufwa lwa nzambi – Une mort naturelle

Kandu bia nzambi – Tabous naturels

Mangu bia nzambi – Mystères naturels.

¹⁰ Patrício Batsíkama dialoga teoricamente, nesse excerto, com as pesquisas de Albert Doutreloux; especificamente, com a sua obra *L’ombre des fétiches: société et culture yombe*, de 1967.

Batsíkama (2019), como “Espírito de Deus”, conforme vimos anteriormente, posiciona *kalunga* na mesma potência e realização de vitalidade que *nzambi*. São o mesmo acontecimento na pluralidade do que existiu, existe e habita os devires na malha das possibilidades. Embora tenhamos versado acerca de *kalunga*, em trabalhos anteriores (SANTOS, 2019a; SANTOS 2019b), reencarnamos algumas das suas diversas leituras ontológicas, em *bantu-cosmologias*, a fim de seguirmos com a devida importância das vivências pertencentes ao mundo-natureza, no nosso trajeto.

Kalunga (ou *nzambi*), lugar de “justeza” e “razão”¹¹ – prestemos atenção ao fato de *kuma*, “lugar”, ser também razão, em *kikongo* –, é a ação de transbordar o vazio (*kalunga walunga mbungi*) (FU-KIAU, 2001a), para que as engrenagens de manifestações múltiplas de vitalidade se deem. Além disso, trata-se de vida com base em si. *Kalunga* dá a conhecer e a desconhecer, simultaneamente, já que mantém nós atados em meio ao que se desnuda como vida e vida “evidente”. O que nos poderia, entre outras coisas, propor uma ontologia que traz a vida, enquanto transbordamento do vazio? O que poderia ser o vazio? O que poderia ser transbordamento?

Transbordar ou ultrapassar as bordas designa um deslocamento, uma trans-dução (tradução) que percebemos como sendo, nesse caso, de amplitude ontológica. É verdade que se pode interpretar essa ontologia, como força relacional, entre vazio (*mbungi/wulu*) e *kalunga*, o que nos traz um complexo originário, no que tange ao que vive; no que tange, portanto, ao que chamamos aqui, sinteticamente, de ecológico – num senso a sublinhar o que vive e suas mais diversas interações. O “ir além das bordas”, transir, é o estabelecimento (movente) de um lugar. Razão é lugar, como vimos, enquanto potência e realização de acontecimentos. Aqui, razão não é racionalismo nem se fecha em categoria de entendimento e certa apreensão do real ou de fenômenos; nem mesmo é um atributo de diferenciação humana de propriedade do modo humano de vida. O humano (*mu-ntu* – por ou em *ntu*) move-se existencialmente por *ntu* – traduzido, usualmente, como cabeça, lugar de *ngindu*, pensamento em disposição expandida a incluir sentimento, movimento, razão, sonho etc. –, mas *ntu* desvela-se e transmuta-se noutros entes.

Nesse sentido, *ntu* é uma potência polimorfa nos corpos ecológicos, a qual se presentificará com diferenças, muitas vezes, significativas. Um

¹¹ Segundo o *Novo Dicionário Português-Kikongo*, de COBE (2010), a expressão “ter razão” é *lunga*. Por seu turno, “dar razão” é *lungisa*, assim como na língua-irmã do *kikongo*, o *kimbundu*.

importante limite posto pela opacidade própria do sistema de vivências, para lembrarmos o pensamento relacional de Édouard Glissant, não permite que, efetivamente, conheçamos o “lugar” (*kuma*), ou “razão” (*kuma*), em que se dão os deslocamentos ontológicos. Consoante começamos a discutir, neste artigo, sistema (*kimpa*) é mistério (*kimpa*), principalmente, do ponto de vista da sua operação imanente. Transbordar é transmutar-se, e situar-se entre o desvelamento e a opacidade (própria do que se manifesta e acontece).

O oco (*wulu*) trespassado por *kalunga* distingue-se do nada (aqui trazido como não-ser, sobretudo), no que concerne, por exemplo, ao “imperscrutável”, de acordo com o grego Parmênides de Eleia. A ontologia é de outra sorte, nessa paisagem que estamos a intuir – em sentido latino –, de modo a não estarmos, em verdade, a pensar sobre a conhecida dualização ser/não-ser. O nada heideggeriano, se bem que faça parte do ser do que existe, diferencia-se do oco introduzido por *kalunga*. E mesmo o que se “nadifica”, numa acepção sartriana, não seria uma referência, em perspectiva ocidental, para o estabelecimento de uma conexão com a presença do insondável que participa da vida corrente *bantu-kongo*. Apresentamos, em outras ocasiões, entre escritos e conferências (especialmente em SANTOS, 2019a), discussões em torno dos estágios ontológicos que se entrecruzam em haste vertical e haste horizontal do cosmograma *kongo* (*dikenga dia kongo*), configurando a complexa imagem-conceito de uma cruz (*yowa*), cujas extremidades demarcam o não visto (*musoni*), o que desponta (*kala*), o que chega ao cume de uma realização (*tukula*) e o que se desintegra de uma fisicidade visível (*luwemba*).

Concentremo-nos, ora, num dos estágios – a despeito de os entes e situações, segundo o que a filosofia *kongo* poderia sugerir, não se deixarem atravessar por cada estágio de maneira estanque e sequencial, mas pela relação desses estágios. *Musoni* (estágio do que não se dá a conhecer ou ver) é uma palavra, em *kikongo*, advinda do radical verbal *sona*, o qual significa registrar, gravar, insculpir, como também, segundo MacGaffey (1986, p. 51), “[...] fazer marcações rituais no corpo”¹², já que *nsona* e *nkandu* eram dias da semana *kongo* dirigidos aos ancestrais (*bakulu*) e próprios para se “[...] emergir de isolamento ritual”¹³. *Musoni* compõe-se, provavelmente, do que Fu-Kiau (2001a) chamou de *ndobe* ou *piu* – matéria escura –, a partir de que os acontecimentos se expandem em forma de V, tendo no vértice dessa outra imagem-conceito o que submerge no escuro originário. *Mu-soni* é estar por dentro (prefixo *mu*) do

¹² Originalmente: *to make ritual markings on the body*.

¹³ *emerging from ritual seclusion*.

escuro que ilumina – lembremo-nos de que tal estágio pensado como o “sob a terra” ou como o “sob as águas” inscreve-se pela rutilante cor amarela para os *ba-kongo*. A matéria escura é “localização” possível de registros potenciais do que pode vir a ser manifestação:

É a forma mais primitiva que emergiu do fundo da primeira matéria, “a matéria escura” [ndobe/piu], que é a “sala de impressão” de todas as realidades, não apenas visíveis e invisíveis, mas materiais e imateriais. Uma “sala de impressão” para realidades que foram e realidades por vir. A “sala de impressão”, dentro da qual todas as grandes ideias, imagens e formas emergem para serem fecundadas em nossas mentes. Subsequentemente, nós as criamos como realidades. (FU-KIAU, 2001a, p. 141).¹⁴

É importante salientar que o oco originário (*wulu atuka*), ao mesmo tempo, não remete a um início nem a uma cosmogonia com sequências, ou seja, a uma gênese cronológica, mas a uma percepção geradora. Os estados prenhe e parturiente de realidades são ubíquos, já que *musoni* está nos existentes, de modo semelhante e distinto aos demais estágios ontológicos. *Musoni* é uma potência “mistério-manifestação” que diz respeito ao que vive, e ao que se extingue – quando na via contrária – a se deslocar do emerso ao imerso. Bunseki Fu-Kiau, de acordo com a citação em destaque acima, diz-nos, também, das realidades que criamos, haja vista serem as pessoas sistemas de sistemas, em consonância com a cosmologia *kongo*. Como tais, concebem outros sistemas.

A vida-*kalunga*, ao transbordar o vazio, leva-nos a uma hermenêutica do que chamaremos, doravante, de “mesmo pluriontológico”. O que trazemos como “mesmo”, não numa abordagem levinasiana nem heideggeriana, tampouco evoca uma identidade, em solilóquio, a qual se volta a si, em âmbito equacional e autorreferente. “Mesmo” é a generalização que se assume sem ferramentas de absorção inteligível de um acontecimento, entregando-se à complexidade de saída e àquela de chegada a que não se chega. Na medida em que seja um sistema ou força autônoma vista de fora (*fu*)¹⁵, o opaco é o “mesmo”

¹⁴ Originalmente: *It is the most primitive form that emerged from the depth of the first matter, “the dark matter” (ndobe/piu), which is the “printing room” of all realities, not only visible and invisible, but material and immaterial as well. A “printing room” for realities that were and realities to come. It is the printing room inside where all great ideas, images and forms emerge to be impregnated in our minds. Thereafter, we create them as realities.*

¹⁵ Segundo o poeta e semiótico angolano Abreu Paxé, um *mukongo* com quem conversamos exaustivamente, haveria, numa das variantes do *kikongo*, uma sutil diferença terminológica entre o sistema experimentado por dentro (*kimpa*) e o sistema observado de fora (*fu*).

– equivalente a si, enquanto opacidade, por uma intuição ou aproximação, ao que se sabe, externa por parte de quem o fazia sem apreendê-lo – que, a rigor, não estaria numa topografia.

O incapturável é pensado e vivido no centro da comunidade *kongo*; ele não é frequentado por uma certa forma de conhecer a que vínhamos nos referindo até então. É possível conhecê-lo, “outramente”, como participação intangível, presença inefável, corpo-ausência, sobretudo, dada a sua importância. Conhece-se o que é importante. “*Mbungu a kanda va kati kwa nsi ye yulu* – O vão originário da comunidade, no centro, entre a terra e o céu”, diz uma sentença em linguagem proverbial que traduzimos da obra de Fukiau (2001a). Essa insondabilidade do ausente-presente, numa interpretação das poéticas de *musoni*, gera sondáveis presentes que vivem – não como início de mecanismos, mas como fonte –, em geral, de forma múltipla, e, assim, multiplamente, é também o que gera. Desse modo, dá-se o outro conhecer do escuro-origem: como percepção do que não se distingue, em estado de mistério, e como presença genética no que floresce à vida e à morte (no âmbito de memória motriz, isto é, tal como vida na memória do que vive).

3 DESDOBRAMENTOS DO “MESMO PLURIONTOLÓGICO” E ATUAÇÃO DE *KINDOKI*

São muitos “mesmos pluriontológicos”, já que são multipresentes e infundáveis as forças centrífugas de gestação de viventes. “Mesmos pluriontológicos” são “mesmos pluriviventes”. Em tempo, cabe-nos positivar – por ora, assaz incompleta e sucintamente – que “viver”, no âmbito da nossa reflexão, difere do onipresente “ser” da história do pensamento ocidental. Viver (*zinga*), sempre verbal, é também, em *kikongo*, o verbo *kala* – ser ou morar. Em alguma medida, o que vive se faz morada e apresenta o que é. No entanto, não parece fazer muito sentido uma identificação ontológica (no estrito senso metafísico ocidental de ser) precedente a uma experiência ecológica, ou seja, precedente a se viver em relação.

Nesse caso, o “rosto do Outro”, conforme proposto pela obra filosófica de Emmanuel Lévinas, é devir (incluindo-se dimensões de temporalidade e o imprevisível), experiência horizontal no mundo-natureza (*lukongolo*) e o diverso que compõe o si-mesmo morfológico, necessariamente, constituído por forças de externalidade em conexão com a corporalidade de partida. O corpo (*nitulto*), bem como seu movimento e transmutação, indicam o que viver traz à presença. A tangibilidade dos corpos é a concreção de viver.

Viventes, portanto, são todos os corpos que constituem o ecológico. Não há, entretanto, a clássica separação científico-biológica entre o biótico e o abiótico. Em última análise, vive tudo aquilo que se relaciona, direta ou indiretamente, com o que vive. Os corpos, por sua vez, dispõem de distintas camadas de fisicidade. Ventos, frequências, sonhos e ancestrais, por exemplo, apresentam-nos disposições corpóreas distintas daquelas das pedras, rios, tambores e árvores. Ter corpo é presentificar a ação de viver sob determinada maneira. A morfologia, desse modo, é uma forma de apresentar o que vive e, portanto, existe.

O que chamamos de “mesmo pluriontológico”, não sendo início cronológico, mas, em lugar, força originária a qualquer tempo, é o próprio viver quando acontece. *Kalunga* transbordou o vazio, porque o vazio é também *kalunga*. Assim, vazio-*kalunga* transbordou *kalunga*-vazio. Não haveria um elemento unitário que seria a ignição do processo vital. Pensa-se numa relação originária, a qual não começa com elementos postos um a um linearmente. *Kalunga* e vazio acontecem. Não se pensa fora desse acontecer constante, assim como, na física, a cosmologia convencional, a qual se organiza, fortemente, com teorias desde o século XX, em linhas gerais, não pensa nem o tempo nem leis da física fora da propulsão do *big bang*.

O vir-a-viver marcado pela transmutação do vão originário em (viv)ente – o que solicita, concomitantemente, mutação e preservação do “mesmo pluriontológico” – orienta-nos quanto a conceber um pensamento filosófico alicerçado em base mosaicizada constituída por mistério evidente, movimento ontológico, variação, imprevisibilidade e relação. Viver, por sua vez, permanece com o que vive, compondo o chão da prática civilizatória *kongo*. A experiência ecológica, a qual depende de vazios ocupantes, é uma experiência de tradução, se a compreendemos qual trânsito de variação, num direcionamento de trans-dução. A opacidade do “mesmo pluriontológico” desdobra-se num (viv)ente que pode variar-se noutras ontologias, intersemioticamente, por carregar o *kundu* para ser outro – e essa “outridade” não apaga, necessariamente, a “mesmidade”. Assim, também, podem ser vividas temporalidades distintas no mesmo (enquanto um complexo de mutações e permanências) corpo, a saber, átimo-devir e transversalidade temporal de quem e do que veio antes, legando a própria memória material e/ou imaterial do corpo sobre o qual incide a fachada de tudo o que (lhe) ocorre. Sobre o *kundu*, escrevera B. (1996, p. 15-16):

Um pai que gostaria de ver seu filho acessar kinganga ou um saber transmite-lhe a totalidade ou uma parte do seu KUNDU¹⁶, de suas aptidões.

Na concepção africana, particularmente, entre os KONGO, um KUNDU seria um dos numerosos átomos ou baterias que constituem o corpo humano [...]

Não existe somente KUNDU para adquirir conhecimento; certos kundu são relacionados a animais e até plantas. Dir-se-á de alguém que possui um crocodilo, uma jiboia, uma víbora etc...

Mas, na verdade, em termos científicos, KUNDU não é senão uma aptidão, um dom inato ou adquirido [...].¹⁷

Fu-Kiau (2001a, p. 37-38) acrescenta que *kundu* é, na verdade, *kindoki*. O conhecimento, o feitiço, a ciência, as aptidões, por si, assim como se manifesta a natureza, não são, precipuamente, positivos ou negativos. Ademais, trata-se de uma aptidão e conhecimento que não se restringem:

No mundo espiritual, kundu, kindoki é o elemento mais importante e central de tal lugar insondável. Esse elemento é constituído pela experiência baseada em bibulu (b), incluindo-se o ser humano, em simbi (s), isto é, experiência ancestral, e em mpeve (m), a saber, experiência alma-mente. Nesse caso, kundu ou kindoki é o conhecimento vivido e acumulado [...] Kindoki, igualmente nzailu, é um entre os termos equivalentes à ciência na língua kikongo, e, como em todo conhecimento, possui o seu lado positivo e também o seu lado negativo. Kindoki, Nzailu e Bumpitu são termos sinônimos, contudo o último é mais apropriado para química do que para ciência.¹⁸

¹⁶ Todos os grifos são do autor.

¹⁷ Trecho original: *Un père qui voudrait voir son fils accéder au kinganga ou un savoir, lui transmet la totalité ou une partie de son KUNDU, de ses aptitudes. Dans la conception africaine, particulièrement chez les KONGO, un KUNDU serait l'une de nombreuses atomes ou batteries qui constituent le corps humain [...] Il n'y a pas seulement de KUNDU pour acquérir des connaissances, certains kundu sont en relation avec les animaux et même les plantes. On dira de quelqu'un qu'il a un crocodile, un boa, une vipère etc. Mais en fait, en termes scientifiques, KUNDU n'est autre qu'une aptitude, un don, inné ou acquis [...]*

¹⁸ Originalmente: *In the spiritual world the kundu, kindoki, is the central and most important element in this unfathomable world. This element is made up by the experience based on bibulu (b) including human being, the simbi (s), i.e., ancestral experience, and on mpève (m), i.e., soul-mind experience. In this case kundu or kindoki is the lived and accumulated knowledge [...] Kindoki, nzailu likewise, is one among the equivalent terms of science in kikôngo language, and as to every knowledge it has its positive side as well as its negative one. Kindoki, Nzailu and Bumpitu are synonymus terms, but the last is more proper in lieu of chemistry than in lieu of science.*

Para além do mundo humano, há uma ciência a operar na natureza que pode fazer com que um ente (também) seja outro, diferencie-se, rearrume-se. No mundo humano (parte do mundo-natureza), assegura-se que, ao lado da predisposição a mutações que acontecem à revelia da sua consciência ou vontade, pode haver o aprendizado de *kindoki*, ciência cujo cerne está na assunção de viver como transmutação efetiva e como interação. Voltemos às palavras de B. (1996, p. 11): “KINDOKI¹⁹ não é outra coisa senão o conjunto das INTERAÇÕES, esses elos que nos unem ou nos diferenciam e sobre os quais pode-se agir se se quer ter uma mudança num sentido ou noutro [...]”²⁰ Usualmente, traduzido para línguas ocidentais modernas como “feitiço”, de fato, *kindoki* diz respeito a um “feito”.

Contudo, não tem qualquer associação verdadeira com o significado pejorativo infligido pelo olhar colonial. A ciência ou feitiço é eficácia (em certa aproximação antropológica, sem se circunscrever pela “eficácia simbólica”), além de fundir prática e reflexão; é epistemologia diante do caráter movediço do que se relaciona com compor as ocorrências no/do mundo. O *ndoki*, ou seja, o conhecedor praticante de *kindoki*, como um xamã em alguma parte da floresta amazônica, habita os entre-lugares que podem pender a um estado-forma ou outro (ou outros), sem moralizar o conhecimento nem o próprio caráter transformativo que conduz toda uma ontologia e toda uma maneira de morar na terra. O feitiçeiro, o cientista, o tradutor concentram-se na efetividade da transmutação e voltam-se a escutar o mistério do escuro, a fim de desembainharem outras cores concretas de realidades. Ressalta o pesquisador congolês Bockie (1993, p. 82):

Kindoki foi visto por pessoas de fora – e por muitos africanos ocidentalizados – enquanto sobrevivência de uma superstição “primitiva” que atrapalha o progresso e o desenvolvimento da sociedade Manianga.²¹ Mas, depois de me engajar nesse estudo, passei a considerá-lo um sistema complexo de pesos e contrapesos sociais que trabalha em prol da saúde e integridade, da preservação e continuidade da comunidade, capaz de oferecer oportunidades de riqueza, poder, conhecimento e dedicação ao bem comum, ao tempo em que controla os fatores disruptivos da raiva,

¹⁹ Todos os grifos são do autor.

²⁰ Originalmente: *KINDOKI n'est autre que l'ensemble des INTERACTIONS, ces liens qui nous unissent ou nous différencient et sur lesquelles, on peut agir si on veut obtenir une modification dans un sens ou dans un autre [...]*

²¹ Trata-se da região natal, na atual República Democrática do Congo, de Simon Bockie e de Bunseki Fu-Kiau.

da vingança e da violência. Visto sob essa luz, o *kindoki* é uma ciência cultural sutil que serve a uma função vital. É uma conquista social impressionante que não pode ser facilmente abandonada. Suas raízes são tão profundas, que é provável que sobrevivam de formas adaptadas no curso do desenvolvimento social.²²

Na afrodiáspora, como ressignificação do fundamental *kundu* dos *bantu-kongo* (tanto quanto *kindoki*), em territórios de espiritualidade, ritos e práticas filosóficas dos *candomblés* – para retomarmos a análise de Nascimento (2016b) – de matriz congo-angola, os reverenciados ancestrais da terra tornaram-se outros, já que a terra se tornou outra. Não é incomum, desde a formação dos *calundus*²³, principalmente os de tronco *bantu* – estes são formas antigas de culto afro-brasileiro, anteriores aos *candomblés* como difundidos desde o século XVIII –, a presença de ancestrais e encantados, aos quais são atribuídas origens indígenas. Os *caboclos* (encantados ou ancestrais a que é muito frequentemente imputada uma “identidade” indígena), cultuados nas cosmologias dos *candomblés*, parte importante da heterogênea cosmovisão afro-brasileira, são os ancestrais-outros dos descendentes *bantu*.

A associação, fusão, paralelismo, adaptação ou estabelecimento de equivalências que muitos teóricos, desde Nina Rodrigues, posicionaram em torno do que se espalhou como “sincretismo religioso”, no Brasil – considerando-se as sólidas críticas mais contemporâneas a respeito dessa sinuosa conceituação (incluindo-se o “sincretismo de máscara”, trazido por Roger Bastide, a análise “barroco-especular melancólica”, de Emmanuelle Tall, ou a proposta de “repensar o sincretismo”, de Sérgio Ferretti)²⁴ –, ao mesmo tempo em que podem introduzir um comportamento político, como reivindicam alguns pesquisadores, no assimétrico engaste entre colonizadores e subalternizados, apresentam a sua filosofia pluriontológica na qual uma coisa pode ser o que

²² O trecho que traduzimos no corpo do texto, originalmente, foi assim escrito: *Kindoki has been viewed by outsiders - and by many Westernized Africans - as the survival of a “primitive” superstition that stands in the way of progress and the development of Manianga society. But after becoming engaged in this study, I have come to regard it as a complex system of social checks and balances that works for the health and wholeness, the preservation and continuance, of the community, capable of providing opportunities for wealth, power, knowledge, and dedication to the common good while controlling the disruptive factors of anger, vengeance, and violence. Seen in this light, kindoki is a subtle cultural science that serves a vital function. It is an impressive social achievement that cannot be easily abandoned. So deep are its roots, it is likely to survive in adapted forms in the course of social development.*

²³ Ver estudos de alguns pesquisadores, como Mott (1994), Mello e Souza (2002) e Silveira (2009).

²⁴ Rodrigues (2006), Bastide (1967, 1995), Tall (2012) e Ferretti (2013) são, devidamente, situados na bibliografia deste artigo.

se conhecia dela e coisa outra que se conheceu depois, simultaneamente. É preciso que entendamos “coisa” como entidade conjuntiva.

Entre essas entidades antes distantes, pois, vige a opacidade que as relaciona. Isso pode fazer com que forças da natureza, na cultura *kongo*, como *simbil'n'kisi*, sejam si próprias (num “si” culturalmente nutrido por uma antiga coletividade) e, ao mesmo tempo, outras forças nas cosmologias iorubana e fon, a saber, orixás e voduns, conforme se pode verificar nas práticas sociais e ritualísticas dos candomblés, em todo o território brasileiro – algo análogo, guardadas as evidentes diferenças histórico-culturais, é corrente no seio da espiritualidade afro-cubana. A respeito dos mestres-outros – originalmente de fora das raízes *kongo* –, dentro dos quais se inserem os ancestrais-outros (que não, por isso, são outros ancestrais), Fu-Kiau (1978) identifica a sua presença e cultivo potenciais, entre os *ba-kongo*, por meio, principalmente, da sua prática filosófica. O reconhecimento social da mestria (*kin'longi/kinganga*) diz respeito tanto aos que vivem, biologicamente, quanto aos que vivem na memória da comunidade, afirmando-se, nesse caso, como ancestrais (*bakulu*):

O pensamento filosófico kongo não é tribal nem racial [...] É uma filosofia que reverencia o bom mestre, mesmo que ele tenha emergido fora do círculo kongo; trata-se da aplicação sistemática do princípio político-filosófico de “konso kwela mama (nkumbu andi), tata” – quem quer que se case com nossa mãe é nosso pai –, se ele pode afirmar, por suas qualidades, que é um “pai” (chefe) para a nossa sociedade kongo.²⁵

Nos mesmos manuscritos, numa passagem, mais adiante, Fu-Kiau (1978), trata particularmente dos mestres mortos e do acesso ao seu vulto, por parte da comunidade *kongo*: “[...] as radiações das ondas dos grandes mestres, bakulu bakula, de todas as épocas e de todas as civilizações que lhe atingem a mente através dos sonhos [...]”²⁶

Eis ontologias tradutórias, as quais contêm, no seu sistema de pensamento, uma espécie de polirritmia ontológica que sustenta ritmos e morfologias existenciais distintos, a um só tempo. Destarte, a associação entre forças cultivadas pelos *bantu-kongo* e santos católicos, conforme aludido

²⁵ *La pensée philosophique Kongo n'est ni tribale ni raciale [...] C'est une philosophie qui vénère le bon maître, même si celui-ci émergeait en dehors du cercle kongo, c'est l'application systématique de leur principe politico-philosophique de “Konso kwela mama (nkumbu andi), tata” – Quiconque épouse notre mère, c'est notre père – s'il peut affirmer, par ses qualités, qu'il est un “père” (chef) pour notre société Kongo.*

²⁶ [...] *les radiations des ondes des grands maîtres, bakulu bakula, de tous les âges et de toutes les civilisations qui atteignent son cerveau à travers les rêves [...]*

anteriormente, parece mostrar, complexamente, uma inscrição filosófica pluriontológica (não se trata de multiculturalismo) gravada numa cosmologia que antecede historicamente o nascimento do cristianismo. Parece haver uma combinação entre *kundu* inato para o devir-outro e a ciência (*kindoki*) que reconhece a necessidade conjuntural para tornar-se outro, permanecendo-se (dinamicamente) no que é nevrálgico.

Essa pluriontologia faz-se notável na própria capa do livro do pensador congolês Zamenga B., intitulado “*Kindoki: fonte de filosofias e religiões africanas*”²⁷, a amparar a nossa análise até agora. Nela, vê-se a figuração de um ente morfológicamente composto por uma cauda de réptil; face de um símio com aparentes traços humanos e felinos; um braço como pata de onça e outro como pata de um equino, caprino ou bovino; uma perna humana e outra de ave; e o dorso coberto por pelos de algum provável mamífero. Depreende-se dessa imagem que alteridades, pelo que é efetivado por *kundu* ou *kindoki*, interagem e constituem um corpo comum (e pluriontológico). No entanto, é imperceptível o que as liga/diferencia e faz interagir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos diante de um sistema específico e coletivo de pensar, a cosmologia *kongo*, que, a nosso juízo, não alija nem coloca na primeira ou última causa a escuridão luminosa do insondável. Ela mora na pluralidade de centros e é húmus fértil para o que brota em *n'toto* (terra), assim como no que a nossa experiência, reflexão e imaginário possam galgar. A ecologia que marca toda a possibilidade de viver é transversalmente (não como transcendência, mas como pertencimento ao próprio ecológico) constituída por pendores à outridade e, necessariamente, pela interação, a qual faz mesmo o vazio interagir com a ocupação de vida que se apreende de modo mais direto. A ontologia, aqui, outra, no que diz respeito ao ser (substantivo ou verbal) da metafísica ocidental, preenche-se por viver, mesmo quando se espera a inescapabilidade da morte, da finitude ôntica de viver, uma vez que a memória comunitária ou individual do que vive pode re-acender a vida que viveu, agora vida-outra. Entre o que surge e a opacidade de *musoni*, pode-se acessar a relação. Aliás, quando se pensa em acontecimentos originários, há que se pensar em termos relacionais e copertinentes.

²⁷ O título original, em francês e *kikongo*, da referida obra de 1996 é *Kindoki: source des philosophies et des religions africaines*.

Ainda que seja comum se afirmar, entre os *ba-kongo* – e, nesse caso, seria possível nos estender à grande parte das civilizações africanas –, que a comunidade vem antes do indivíduo, pensemos, indo mais fundo nessa conceituação fundamental, que o “antes” se dá em termos de uma relação entre coletivo e singularidade, sem que possamos instaurar uma logicidade calcada nos sequenciamentos temporais subordinativos. O que nos dá indícios de anterioridade (no sentido de prioridade) é a relação entre a comunidade (*kanda*) que conforma a pessoa (*muntu*) e a pessoa que desembrolha de dentro de sua “matéria escura” interna certa comunidade; mundo a partir de fora e mundo a partir de dentro; *kalunga* e vazio; dinâmicas que nos mostram o complexo como plataforma básica para que se realizem as existências formadoras do mundo-natureza, o qual, justamente, pela interação entre particulares e compostos (os quais, em geral, conceitualmente, se revezam, a depender da percepção), não é, sob nenhum aspecto, abstração, mas circunstâncias.

A diáspora negra, no continente americano, além de ter sido, forçosamente, alteração em níveis profundos e traumáticos, sendo os seus partícipes tornados outros, conservou um fundamental princípio (*nkingu*) de alteração circunscrito por filosofias africanas, notadamente destacada, neste texto, a filosofia *kongo*. Sabe-se que o sistema operado por dentro (*kimpa*) se distingue do sistema visualizado por fora (*fu*) e, por isso, podem-se vislumbrar dois movimentos de alteração (ação de alteridade) opostos: um presentifica uma entorse de dor estrutural coletiva promovida por políticas racistas de estados hegemônicos e o outro presentifica a poética cosmológica profunda que concedeu ao encantamento a infinitude que a dor não seria capaz de alcançar, ainda que seja geracionalmente duradoura.

O *kundu* e o *kindoki* que confluem à transmutação não foram depositados em nenhum objeto esgotável ao longo das seculares travessias entre a África subsaariana e o continente americano. Os corpos que performaram suas filosofias e cosmologias, e trouxeram suas “escritas performativas” – para dialogarmos, pontualmente, com o pensamento do teórico e dramaturgo nigeriano Irobi (2012) – ultrapassaram as corporalidades de partida, no seu contínuo movimento de outridade, e legaram novas fisicidades, inclusive aquelas que não perecem na morte ordinária. Fundamentalmente, o que a descendência negro-africana *bantu-kongo*, além de outras afrodescendências, mostram, por meio das frestas nas estruturas escravista e colonialista, é que a fusão entre ética e ontologia, ao seu modo, coloca “viver em relação” – com ênfase ontológica em “viver” e em “estar em relação” – como o único acontecimento (plural) sobre o qual se pode, se deve e se quer pensar.

SANTOS, T. S. N. Other resonances and ontologies: thinking with the Bantu-Kongo thinking. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 149-168, 2022. Edição Especial.

Abstract: In light of fundamental aspects of Bantu-Kongo thinking and in line with contemporary thinkers, such as Bunseki Fu-Kiau and Zamenga B., this article aims to reflect on ontologies distinct from those of Euro-Western hegemony. Such ontologies are experienced in part of the African continent and have been moved to Afrodiasporic territories, such as Brazil, although with adaptations, through cosmological practices that situate ancestry in a central place. The ideas of “pluriontological sameness” (as we coin with a hermeneutic basis in Kongo philosophy), opacity (from Édouard Glissant’s theoretical suggestion), stages of the Kongo cosmogram, emptiness, transmutation, inclination towards otherness, science of sorcery, system, ecological entities, inter-actions propose complex possibilities of being-living, in relation, which are radically far from metaphysics and ethics developed in the heart of Western thinking, as well as can dialogue with them, which makes us, by thinking on the side of the Afrodiasporic margin of the Atlantic, consider the tensions between these different ways of thinking that occupy asymmetric spaces in historical constructs.

Keywords: Filosofia bantu-kongo. Ontologia. Mesmo pluriontológico. Outridade. Entes ecológicos.

REFERÊNCIAS

- B, Z. **Kindoki:** source des philosophies et des religions africaines. Kinshasa: Zabat, 1996.
- BASTIDE, R. **Les Amériques noires:** les civilisations africaines dans le nouveau monde. Paris: Payot, 1967.
- BASTIDE, R. **Les religons africaines au Brésil:** contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- BATSÍKAMA, P. Será Mbôngi’a Nǵindu a escola das ciências políticas no antigo Kôngo? **Revista TransVersos**, [S.l.], n. 15, p. 478-502, abr. 2019. ISSN 2179-7528. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/42055/29162>. Acesso em: 21 jul. 2020. doi: <https://doi.org/10.12957/transversos.2019.42055>.
- BOCKIE, S. **Death and the invisible powers:** the world of Kongo belief. Bloomington, Indianápolis: Indiana University Press, 1993.
- CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu, n-1, 2018.
- COBE, F. N. **Novo dicionário português kikongo.** Luanda: Mayamba, 2010.

- DOUTRELOUX, A. **L'ombre des fétiches**: sociétés et cultures yombe. Louvain: Nauwelaerts, 1967.
- DURANT, W. **The story of philosophy**: the lives and opinions of the world's greatest philosophers from Plato to John Dewey. New York: Washington Square Press, 1961.
- FERRETTI, S. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, Arché, 2013.
- FU-KIAU, K. K. B. **Makuku Matatu**: les fondements culturels bantu chez les kongo. Manuscrito, 1978.
- FU-KIAU, K. K. B. **African cosmology of the bantu-kongo**: principles of life and living. 2. ed. New York: Athelia Henrietta, 2001a.
- FU-KIAU, K. K. B. **Self-healing power and therapy**: old teachings from Africa. Clifton: African Tree, 2001b.
- GLISSANT, É. Pela opacidade. Tradução de Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. **Revista Criação e Crítica**, São Paulo, p. 53-55. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/64102/66809>. Acesso em: 21 jul. 2020. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.v0i1p53-55>.
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão *et al.* 8. ed. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 1997.
- IROBI, E. O que eles trouxeram consigo: Carnaval e persistência da performance estética africana na Diáspora. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S.l.], v. 44, jan. 2013. ISSN 2176-2767. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/9857>. Acesso em: 22 jul. 2020.
- JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.
- LÉVINAS, E. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- MACGAFFEY, W. **Religion and society in Central Africa**: the Bakongo of Lower Zaire. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MELLO E SOUZA, L. Revisitando o calundu. *In*: GORENSTEIN, L.; CARNEIRO, M. L. Tucci (org.). **Ensaio sobre a intolerância**: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo. São Paulo: Humanitas, 2002. p. 293-317.
- MORA, J. F. **Dicionário de filosofia abreviado**. 6. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1977.
- MOTT, L. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. **Revista Prometeus Filosofia**, v. 9, n. 9, p. 231-245, dez. 2016a. ISSN 2176-5960. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5698>. Acesso em: 21 jul. 2020.

NASCIMENTO, W. F. do. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Revista Ensaios Filosóficos**, v. XIII, p. 153-170, ago. 2016b. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em: 22 jul. 2020.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v.4, n.2, p. 1-19, dez. 2011. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500>. Acesso em: 22 jul. 2020.

OYEWUMI, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (ed.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

RAMOSE, M. **African philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 2003.

RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Organização de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

SANTOS, T. S. N. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019a. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-30042019-193540.

SANTOS, T. S. N. Tradução, interações e cosmologias africanas. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 39, p. 65-77, dez. 2019b. ISSN 2175-7968. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65>. Acesso em: 22 jul. 2020. doi:<https://doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp65>.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdiggão. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SILVEIRA, R. Do calundu ao candomblé: os rituais de fé africanos ganham seu primeiro tempo no início do século XIX. In: FIGUEIREDO, Luciano (org.). **Raízes africanas**. Rio de Janeiro: SABIN, 2009.

TALL, E. K. **Le candomblé de Bahia: miroir baroque des mélancolies postcoloniales**. Paris: CERF, 2012.

TEMPELS, P. **La Philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 2013.

UNGER, N. M. **O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1991.

Recebido: 13/8/2020

Aceito: 21/01/2021

FILOSOFIAS EM DIÁSPORA: EPISTEMOLOGIAS DE TERREIRO E TRANSFORMAÇÕES DO EU


*Luís Thiago Freire Dantas*¹

Resumo: Este artigo trata da diáspora africana como fonte epistemológica e, principalmente, de pensar suas implicações para a produção de filosofia africana, no Brasil. Para isso, o corpo será enfatizado como meio de comunicação com o mundo visível ou invisível, através do terreiro, estabelecendo uma relação entre a vivência e o pensamento filosófico. Em seguida, para fundamentar a diáspora, será interpretada a narrativa da orixá Oyá/lansá, tendo como eixo o “corpo sem fronteiras” que medeia natureza e cultura. Por fim, propõe-se uma filosofia que articule o encontro entre o terreno e o espiritual, a tradição e o moderno, baseando-se em uma conexão conceitual entre África e Brasil.

Palavras-chave: Filosofia Africana. Diáspora. Terreiro. Corpo.

INTRODUÇÃO

A proposta de articular uma filosofia a partir do horizonte do “Sul global”² demanda uma percepção acerca da condição de “[...] possibilidade de uma reforma cultural profunda em nossa sociedade, depende da descolonização dos nossos gestos, de nossos atos, e da língua com que nomeamos o mundo.” (CUSICANQUI, 2010, p. 71). Isso se alarga, quando observamos as ciências humanas que, no seu surgimento, pretendiam julgar o ser humano, tentando

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8524-8213>. E-mail: luis.dantas@uerj.br.

² O termo “Sul global” torna-se um uso recorrente no fim da Guerra Fria e com a propagação da noção de Globalização, como um discurso e dinâmica de alargamento, perante os países pobres e em desenvolvimento. Também o termo “Sul global” desatualiza o termo “Terceiro Mundo”, que considerava o estágio de economia dos países em busca do parâmetro de modernidade. Para saber mais sobre o projeto político de “Sul global”, ver BALLESTRIN, 2020.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.10.p169>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

produzir um conhecimento distanciado do mundo, ou seja, uma separação entre o sujeito da pesquisa e o objeto pesquisado, fato propiciado por uma ideia regulativa de ser humano que posiciona as culturas dos “outros” como subalternas. No entanto, desde a metade do século XX, o surgimento de alternativas epistemológicas problematizou as ciências humanas na construção de epistemes, enfatizando as variedades culturais e os entendimentos acerca da natureza. Nesse caminho, a filosofia também foi deslocada de uma posição centrada no Norte global, orientando os princípios daquilo definido como ser humano, para movimentar-se em uma série de diálogos com os diferentes territórios. Tal posição requereu outras nomeações sobre a filosofia, pois “[...] o fato de que a ‘filosofia’ se tornou global não significa que também é ‘universal’.” (MIGNOLO, 2008, p. 298).

Para ilustrar essa situação além do “uni-versal”, fazemos uso de um trecho da carta de Grada Kilomba (2017) à edição brasileira de *Memórias da Plantação*, a fim de destacar a busca por outras linguagens epistêmicas. A autora comenta como a mudança de Lisboa para Berlim a fez sair de um local de negação e glorificação para um de culpa e vergonha sobre a própria história. Essa característica de Berlim, conforme percepção de Kilomba, perpassou diversas etapas, como negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação que, ao fim, invocaram uma noção coletiva em “[...] criar novas configurações de poder e de conhecimento.” (KILOMBA, 2017, p. 11).

Partindo desse horizonte coletivo de criação, o presente artigo tratará do diálogo entre as epistemologias africanas e afro-brasileiras, para, a partir daí, anunciar uma filosofia em diáspora, ou seja, uma filosofia em contínua dispersão e firmamento de um “eu”. Um “eu” reproduzido tal como na urgência de Kilomba (2017, p. 11) em sair de Lisboa e aprender um “[...] novo vocabulário, no qual eu pudesse finalmente encontrar-me. No qual eu pudesse ser *eu*.” Tal encontro é marcado tanto pela ausência de espaço quanto pela sensação permanente de estar “fora de casa”, pois, na maioria das vezes, necessita de um confronto com as estruturas-padrão de poder: “Só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as *muitas* identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento: Quem sabe? Quem pode saber? Saber o quê? E o saber de quem?” (KILOMBA, 2017, p. 13, grifo da autora). São perguntas emanadas como questionamento à conjuntura marginal de identidades e à obstrução de escutar certas vozes.

A compreensão dessa marginalização e obstrução aponta para a posição ocidental em discursar sobre os “outros”, a partir de uma “cosmóvisão”

que privilegia a organização dos povos não ocidentais conforme categorias hierarquizantes de humanidade. Uma hierarquia proporcionada justamente, segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2020), pela restrição ao campo visual: “A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao ‘ver’. O olhar é um convite para diferenciar.” (OYĚWÛMÍ, 2021, p. 29). Por isso, a “cosmopercepção” (*worldsense*), para a autora, adequa-se aos povos que não se restringem à visão e sim compreendem uma conexão sensorial para perceber o mundo e organizá-lo. Então, o ato de criar uma linguagem para afirmar um “eu” (KILOMBA, 2017) e de organizar o mundo na combinação dos sentidos (OYĚWÛMÍ, 2021) será nosso guia para construir um diálogo filosófico entre África e Brasil.

Tal diálogo necessita de um duplo aprofundamento: o conceito de diáspora como elemento espaço-temporal e das consequências para o pensamento filosófico africano, no afro-brasileiro. Para isso, o corpo será enfatizado como eixo principal para o debate, em sua comunicação com o mundo visível e invisível. Primeiro, o intuito é analisar como o corpo aparece na “reterritorialização” (SODRÉ, 2019) de África, no território brasileiro, através do terreno e, por conseguinte, como estabelecer, a partir do corpo, uma relação entre a vivência e o pensamento filosófico. Construindo essa relação, a diáspora constitui fonte epistemológica para uma articulação filosófica, com base no princípio da transformação de Oyá/Iansá³, que molda o “corpo sem fronteiras” entre natureza e cultura. Com tais considerações, neste artigo, almeja-se o encontro, a comunicação entre o terreno e o espiritual, a tradição e o moderno como cruzamentos conceituais entre África e Brasil.

1 UM CORPO NO MUNDO

A expropriação material causada nos africanos pelo tráfico transatlântico teve como uma das consequências a deslegitimação da memória, ou melhor, o não reconhecimento do próprio passado. Em decorrência, o argumento colonial alterou o significado de retorno ancestral para um retorno mítico que provoca a sensação de um exílio permanente. Outro efeito da expropriação da memória trata-se da junção entre colonialismo, escravidão e *apartheid*, a qual condicionou a naturalização de tragédia para os africanos. Achille Mbembe (2001) entende que essa naturalização para o Ocidente funciona como a

³ Divindade do panteão iorubano, uma Orixá que se manifesta, especialmente, por meio dos ventos e dos raios.

impossibilidade de um mundo sem outros e também atribui “[...] o peso da responsabilidade específica que abate sobre os próprios africanos, face à tragédia em sua história.” (MBEMBE, 2001, p. 188).

Com esse horizonte, a escravização negra nas Américas passa a simbolizar a fragmentação da memória e a permanência de uma ferida atuante no “domínio psíquico” de africanos em diáspora. Esse “domínio psíquico”, sintetizado pela máscara colonial, conforme análise de Kilomba, impõe o silêncio aos negros colonizados, transformando a ferida (*the wound*) em um sintoma relacional entre a população negra e a branca. Essa relação acontece pela construção identitária do “mundo branco” a partir do ato de inferiorizar o “mundo negro”. Entre esses e outros motivos, o trauma negro não se forma estritamente no bojo familiar, mas, primordialmente, no contato com o exterior:

Parece, portanto, que o trauma de pessoas *negras* provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como *alo* “*Outralo*”, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum. (KILOMBA, 2017, p. 40).

Com a violência proveniente do mundo “branco”, um tipo de “esquecimento” distante do significado comum foi produzido como drama familiar e incrustado na própria existência. A saída foi ocultar a própria ancestralidade. Por isso, a narrativa escravocrata de povos africanos nas *plantations* das Américas compara-se à presença de um fantasma no corpo que, para “ter” uma existência atual, é “[...] necessário esquecer o nome do pai no próprio instante no qual se afirma levantar a questão da origem e da filiação.” (MBEMBE, 2001, p. 189). Porém, o mesmo corpo expropriado possibilita uma potência epistemológica, pois a pessoa negra tem no corpo o meio de expressão de sua identidade e da criação de história.

Com o intuito de criar histórias, a dinâmica do corpo negro nas Américas e, principalmente, no Brasil, acontece em territórios que tendem a resgatar a ancestralidade africana em novas terras. Entre tais territórios, destaca-se o terreiro, pois nele circula a experiência daqueles que ali habitam, seja no campo visível, seja no invisível. Aliás, para Muniz Sodré (2019, p. 54) o terreiro “[...] é uma África ‘qualitativa’ que se faz presente, condensada, reterritorializada.” Tal África “qualitativa”, no contexto brasileiro, compõe um

lugar de resistência e de humanidade, o qual reserva o significado de memória coletiva da cultura africana: “[...] um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais.” (SODRÉ, 2019, p. 53).

Esse conjunto acontece através de uma comunidade litúrgica, o *Egbé*, com a estratégia de unificar grupos populacionais distintos, pois, se, no continente africano, cada sociedade tinha uma ligação específica a um determinado orixá, no Brasil, os vários cultos se aglutinam em um espaço que funciona como autofundação de grupos em diáspora. Por isso, o terreiro converge em uma importância singular, já que demarca o território, a linhagem ou, ainda, “[...] o conjunto das relações de ascendência e descendência regidas por uma ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica e ideologicamente.” (SODRÉ, 2019, p. 71).

Tais especificidades são repletas de uma complexidade de relações, sintetizadas no *axé*, na força vital, que, como afirma Sodré (2019, p. 98), “[...] é capaz de gerar espaço.” Um espaço que permite visualizar o terreiro como um território filosófico. Partir dessa afirmação é precisamente compreender o terreiro na posição de comunidade litúrgica, significando “obra de povo”, que não se aproxima de *demos*, mas de *Laós* – uma força do consenso – por atribuir “[...] ação comunitária regida pelo sagrado.” (SODRÉ, 2019, p. 90). O sagrado, nesse sentido, constitui uma mediação entre humanos e divindades, por meio do corpo que se expande politicamente e recria histórias:

A comunidade-terreiro é, assim, repertório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismos, língua litúrgica (o ioruba) e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros e negros) e transcultural (negros e brancos). (SODRÉ, 2015, p. 195-196).

Nesse entrelaçamento, manifesta-se a herança cultural que, para Vanda Machado (2013), expõe o conjunto de saberes: o mito, o canto, a dança, os provérbios, as diversas narrativas vivenciadas. Um conjunto composto pelos acontecimentos do mundo e expressado pelo ato de educar “[...] em-sinando na extraordinariedade do cotidiano.” (MACHADO, 2013, p. 41). Ênfase no cotidiano, pois, divergindo do monoteísmo ocidental, no qual o profano

marca as vivências plurais mundanas, no pluriteísmo⁴ africano, o cotidiano adquire importância pela feitura, um elo importante de autoconhecimento: “Nas comunidades de terreiro, o mundo é singular e plural pelas vivências mitológicas. Cada um vive um cotidiano só compreensível por aqueles que passaram pela experiência da feitura.” (MACHADO, 2013, p. 43). Dessa maneira, podemos afirmar que o “conhece-te a ti mesmo” aqui é expresso por uma vivência regulada não apenas pela continuidade e expansão coletiva do grupo, como também pelo acolhimento aos outros.

Com essas características, o espaço do terreiro como aquele em que circula o axé se constitui em um lugar atemporal, caracterizado por métodos próprios de aprender e de ensinar: “Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres.” (MACHADO, 2013, p. 41). Acompanhando Machado, o ato de ensinar no terreiro tem como horizonte “[...] colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria sina, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo do jeito como ele é.” (MACHADO, 2013, p. 41). Por isso, para a autora, o ensino passa a ser em-sino, ou seja, conduzir a pessoa para o próprio destino.

Certos elementos, como sonhos, desejos e utopias, são considerados como necessários para a formação da pessoa, a qual, em decorrência, junta o ato de filosofar às vivências cotidianas. Uma junção que resulta na percepção dos acontecimentos triviais como extraordinários, já que aquilo que nos afeta pode contribuir para a construção de nosso modo de ser. Acrescente-se que esse modo não acontece por si somente, porém, na comunicação que envolve a tríade do ser, do fazer e do participar:

No terreiro, pelas vivências, aprende-se a ser-sendo participando dos fazeres comunitários. Busca-se, então, compreender mais profundamente o ser. Esta é a condição para complementaridade entre os acontecimentos e a qualidade do que se é essencialmente. No terreiro, aprende-se pela rememoração vivenciada seguindo múltiplos códigos de comportamentos específicos para a vida comunitária comprometida, inclusiva e solidária. (MACHADO, 2013, p. 42).

Tais comportamentos se fundamentam na conexão com os ancestrais que não estão situados em um passado, mas interagem no presente, mediados

⁴ Utilizamos o termo *pluriteísmo*, ao invés de politeísmo, para marcar as interpretações plurais de divindades possíveis no nosso corpo mediúnico: orixás, voduns, inquices, erês, espíritos, caboclos/as, boiadeiros/as, marujos/as, exus, pomba-giras, entre tantos/as outros/as; caso contrário, permaneceríamos com uma interpretação indiferente às múltiplas manifestações.

pelo corpo. Com isso, a memória é uma atualização do presente, e não um elemento fixado pelo que passou, principalmente pelos valores conectados ao coletivo que “[...] persistem na família, na vizinhança, apoiando a memória e a cultura do lugar.” (MACHADO, 2013, p. 50). Por consequência, a história torna-se uma construção de acontecimentos afirmados pelo presente e resgatados pelas memórias do povo. Por fim, a memória torna-se assim um elemento de potencialização da identidade coletiva e reorganiza a mente ancestral para uma África múltipla e atual:

Essa é a ideia que nos remete a valores que estão na raiz, no sentimento e no pensamento africano. Pensamento que não atende à disciplinaridade nem a fragmentação que mutila a educação. Atende, sim, aos princípios da tradição em suas peculiaridades tendo como fundamento uma cosmovisão no presente e que se alarga plural. (MACHADO, 2013, p. 52).

Trata-se de um alargamento que aciona uma compreensão acerca da vida e seus fenômenos como complemento a todos habitantes do mundo. Essa possibilidade provém da filiação da filosofia africana com eixos como “[c]orpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas” (MACHADO, 2013, p. 52) que definem uma reexistência, na diáspora. Tal reexistência, para Machado, se organiza como uma identidade ancestral revelada pela oralidade e por uma epistemologia enraizada no atemporal:

Neste sentido, a matriz cultural africana vivenciada nos terreiros carrega, na sua gênese, um conteúdo nem sempre simbólico, com princípios e valores que vão se reorganizando e nos organizam, dialogando com entidades de todos os tempos para os quais viver é um ato sagrado, e nós recebemos este legado. Aprofundar no mistério, no sagrado, e compreendê-lo é diferente de explicar. (MACHADO, 2013, p. 53).

Nesse caminho, há uma transformação do “Eu” por adquirir diferentes formas em determinados espaços no interior do terreiro, já que a ocupação de funções modifica tanto a pessoa quanto a comunidade. Em certo sentido, pela ocupação, constroem-se identidades que estão em referência à demarcação de espaço na diferença com os outros. Uma diferença, para Sodré (2019), que estabelece o território como “[...] o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento

com o real.” (SODRÉ, 2019, p. 25). Desse modo, o corpo negro passa também a ser um território:

Território do corpo, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade. (SODRÉ, 2019, p. 39, grifos do autor).

Com tal flexibilidade, o território do corpo negro produz conhecimento através das expressões, resistindo à “violência epistêmica”, a qual, no caso brasileiro, incide na atribuição de ausência de qualquer refinamento e cortesia em detrimento àquilo que o espaço urbano procurou reproduzir enquanto aparência europeia. Essa associação teve como efeito um processo produtivo imbuído de uma lógica de segregação territorial “[...] na distribuição de terras no interior do território urbano.” (SODRÉ, 2019, p. 42). Por isso, fazendo uso da flexibilidade, o corpo situado no terreiro expressa-se como um entre-lugar que categoriza a invenção, a descoberta e a rememoração como elementos filosóficos. E o território do corpo negro possibilita contextos abertos ao contato e à transformação humana, que, por fim, ressignificam as fronteiras entre natureza e cultura.

2 CORPO SEM FRONTEIRAS

As estratégias coloniais para o apagamento da memória, nos africanos escravizados, encontraram resistência justamente nas expressões corporais em produções territoriais de vivência ancestral. O território, enfatizado neste artigo, tratou do terreiro e, principalmente, dos modos de “em-sino” que marcam a produção de conhecimento através do “eu” transformado coletivamente, “[...] a partir de condições que incluem a ancestralidade, a memória, o corpo, o tempo e o espaço” (MACHADO, 2013, p. 19). Tais elementos compõem uma filosofia fundamentada na diáspora africana.

Para explicar essa fundamentação, associamos à figura do oceano Atlântico um tráfego permeado pela violência e pelo controle de populações. Tal associação reflete acerca do sentido e dos afetos daquelas pessoas que nascem em diáspora, pois a entendemos como produção de corpos deslocados ou,

ampliando uma expressão de Kilomba⁵ (2017, p. 62), “corpos fora do lugar”. Tal perspectiva é aqui utilizada com o intuito de opor-se à noção de “entre-lugar”, pois, conforme análise de Stuart Hall (2009, p. 109), nessa definição, entende-se a diáspora funcionando como uma “utopia da diferença”, em que o “Outro” seria como “uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva” e não sofreria interferências da mobilidade do tempo e do espaço. Já o “fora do lugar” destaca um modo de ser em contínua construção e sem uma determinação local, porque, a cada momento, requer um conflito perante a situação de ser outrem. Essa condição pode ser exemplificada através da resposta da socióloga Avtar Brah (2011), ao questionamento de um estadunidense se o pertencimento geográfico da autora seria Uganda ou Índia:

Em princípio esta pergunta me parecia absurda. Acaso não via que eu era *ambas* as coisas? Uganda era meu lugar, tinha passaporte ugandês. Ali teria passado toda a minha vida, à exceção dos meus cinco primeiros anos [...]. “Sou uma ugandesa com ascendência indiana”, contestei. Pareceu satisfeito com minha resposta. Mas eu não podia *ver* que eu fui ambas as coisas. O corpo que se encontrava diante do meu interlocutor já estava classificado dentro das relações sociais, atravessadas pelo gênero, do sanduíche colonial [*sandwich colonial*]. Eu não podia simplesmente *ser*. (BRAH, 2011, p. 24-25, grifos da autora).

Essa impossibilidade de “simplesmente ser” faz-se presente nas pessoas negras, já que constroem sua identidade em um território caracterizado pela ausência de reconhecimento do continente africano, a menos que a ênfase seja o exotismo e o folclore. Inclusive, ao comentar o documentário “Ori”, sobre a vida de Beatriz Nascimento, Wanderson Flor do Nascimento (2011) enfatiza que a construção da cultura brasileira foi influenciada fortemente pelas raízes africanas. Uma influência permeada pela identidade cultural, cujas “[...] marcas, os registros que nos fazem ver quem somos na relação com uma cultura e que faz entender que somos todas/os geradas/os, que *somos*, apenas numa relação com uma cultura e com uma história.” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 135, grifo do autor).

Essa relação conjunta é percebida na concepção de *orí*, a cabeça, “[...] mas não apenas a cabeça concreta (*orí òdè*), que está acima de nossos peçoços,

⁵ Grada Kilomba utiliza essa expressão para referenciar-se à ação acadêmica frente aos corpos negros, a fim de se sentirem naquele local como “fora do lugar”, ao contrário dos brancos, os quais são formados para se sentirem em casa. A ampliação é justamente que esse sentimento de “fora de lugar” é uma sensação dos corpos negros que, como em diáspora, enfrentam uma permanente falta de pertencimento nos locais que ocupam.

mas a cabeça espiritual (*orí inú*), a cabeça que de algum modo representa o eu mais profundo.” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 139). Assim, os nossos caminhos são guiados no espaço-tempo pelo *orí*, que também simboliza o trânsito, o deslocamento entre lugares e pessoas. Por consequência, corpos negros necessitam do *orí* para se orientarem nos territórios deslocados e se afastarem do sentimento de “fora de casa”.

Tal sentimento se intensifica pelo trânsito no Ocidente, que privilegia cada vez mais um pensamento sobre o indivíduo, com corpos determinados a certos espaços. Em decorrência, deslegitima o *orí* e o pertencimento à comunidade, o qual “[...] nos torna não apenas humanos no geral, mas uma pessoa em particular, daí a tamanha crueldade de destruição da identidade perpetrada pela colonização, pois retirou de nossas/os ancestrais uma parte de seu ser.” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 140). Assim, o ato de reconstituir o *orí* perpassa uma criação de espaço comunitário com os ancestrais, tendo como fim a denominada “cultura negra”, uma cultura perpetuada nos espaços de resistência, por meio da criação e da recriação de um território mítico, histórico, pessoal, simbólico e material. O *orí* forma o elo mais profundo com a ancestralidade africana: “[...] *orí* representa uma relação com a origem do mundo na qual nos envolvemos neste momento, ao mesmo tempo em que representa a construção de uma nova história, de um novo nascimento,” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 142).

Assentados nessas perspectivas, podemos nos questionar: como produzir uma filosofia em território brasileiro, que tenha a África como um dos horizontes? Uma das possíveis respostas é considerar diferentes narrativas expressas pela cultura negra, seja na capoeira, seja no hip-hop, seja no samba; aqui trazemos a narrativas formadoras encontradas nos terreiros: os Itãs. Neles, as ações das divindades do panteão iorubano são contadas e permitem uma interpretação conceitual, não somente como guia e explicação dos caminhos da vida. Um dos que dialogam com a proposta deste artigo diz respeito a um Itàn da orixá Oyá/Iansã, pois nele percebemos um debate sobre a unificação entre natureza e cultura:

Ogun foi um dia caçar na floresta.
 Ele ficou na espreita e viu um búfalo vindo em sua direção.
 Ogun avaliou logo a distância que o separava
 e preparou-se para matar o animal com sua espada.
 Mas viu o búfalo parar e, de repente,
 baixar a cabeça e despir-se de sua pele.

Desta pele saiu uma linda mulher.
Era Oyá, vestida com elegância, coberta de belos panos,
um turbante luxuoso amarrado à cabeça
e ornada de colares e braceletes.
Iansã enrolou sua pele e seus chifres,
fez uma trouxa e escondeu num formigueiro.
Partiu, em seguida, num passo leve, em direção ao mercado da
cidade, sem desconfiar que Ogun tinha visto tudo.
(VERGER, 1997, p. 56).

Eduardo David de Oliveira (2007) compreende esse Itàn como uma narrativa acerca de um corpo que tem um duplo pertencimento: o búfalo e a mulher. Tal pertencimento possibilita também interpretar que o corpo é o território comum de natureza e cultura. Uma interpretação sustentada pela ideia de “veículo de passagem”, conforme Maria Antonieta Antonacci (2002), pois, nesse Itàn, se evidencia a dinâmica e sobrevida da cultura através da natureza, ou seja, dos “corpos sem fronteiras”:

[...] é como ‘veículo de passagem’ que sua pele de búfalo mais chama a atenção, por auxiliar a decifrar o enigma de *corpos sem fronteiras*, uma vez que Iansã se faz representar entre cultura/natureza, corpo investido com forças e energias de seres e elementos da natureza, e também com belos panos, vestes, adornos de sua cultura. (ANTONACCI, 2002, p. 173-174, grifos da autora).

Durante esse movimento de despir/vestir a pele de búfalo, essa divindade medeia o plano biocósmico, a organização vital entre humanos e demais divindades, a partir das expressões, quer de “lealdade absoluta”, quer de “extrema cólera”. Essa duplicidade não significa que uma expressão pertence à dimensão da cultura e a outra à natureza, mas que tais dimensões se combinam em um corpo-território. Precisamente nesse corpo-território que a diáspora africana se manifesta, por encantar o mundo com as expressões na fala, na dança, na culinária, nas vestimentas e na criatividade argumentativa em conformidade às “[...] normas de conduta dos antepassados.” (OLIVEIRA, 2007, p. 207). Trata-se de uma conformidade que intensifica o corpo negro sendo um “corpo sem fronteiras” e, como tal, atravessa o “eu” com formas múltiplas de ser, em certo sentido, saindo do idealismo para se encarnar no mundo. Inclusive, se o Ocidente está estruturado no “sou, logo penso”,

isto é, o sujeito identifica-se consigo mesmo para distanciar-se do objeto, por outro lado, as concepções epistemológicas africanas se baseiam no “sou, relacionando-se com...” Uma relação que marca um processo de identificação do sujeito em conformidade com a sua posição diante do coletivo.

Com isso, os corpos da diáspora africana são influenciados por tal processo e, por maiores que sejam as ações violentas e de controle, uma força histórica movimenta-se nesses corpos. Uma força alimentada por Oyá: “[...] a orixá que habita os nove mundos. É a orixá da mudança, e no meio da tempestade [...] rebrilham os relâmpagos como uma espada de fogo cortando os ares, impelindo a transformações.” (OLIVEIRA, 2007, p. 204). Com a diáspora africana tendo por característica uma mudança contínua dos corpos como estratégia de afirmação, então inferimos que a mudança trazida por Oyá fundamenta a diáspora africana.

Antes, é importante entender o sentido de diáspora que fundamentamos em Oyá, pois, como Avtar Brah (2011) adverte, diáspora possui uma variedade de significados e abarca muitas coisas. Com essa variação, qualquer tentativa de explicá-la é atentar às problemáticas específicas de movimentos entre nações, pessoas, capitais, bens e iconografias culturais. Por isso, para a autora, devemos conceituar a diáspora como “[...] a personificação de alguma consciência diaspórica transcendental. [...] E deveria ser visto como referência às genealogias historicamente contingentes.” (BRAH, 2011, p. 227-228). Portanto, a palavra *diáspora*, mobilizada como fonte epistemológica, analisa as movimentações humanas ao redor do globo e especifica interrelações econômicas, política e culturais “[...] que constroem o ‘comum’ entre os distintos componentes de um grupo disperso.” (BRAH, 2011, p. 228).

Nessa construção confluem narrações de memória e de rememoração coletiva, no interior e no exterior de “comunidades imaginárias” que descrevem distintas experiências históricas. Isso expõe, para Brah (2011, p. 228), que “[...] o conceito de diáspora estabelece a diferenciação interna, tanto com o que existe entre as partes disseminadas pelo globo quanto por meio de uma população diaspórica particular.” Em consequência, desdobra-se, ora em um debate com ênfase aos circuitos de poder enraizados em práticas de discursos institucionais, inscritas em experiências diaspóricas, ora na mobilização de uma concepção performativa multiaxial do poder. Por isso, devemos compreender a diáspora como um conceito que engloba o poder “[...] como algo relacional, que entra em jogo dentro de múltiplos espaços

através dos micros e dos macro-campos.” (BRAH, 2011, p. 228). Atentos a essa compreensão, podemos retomar Oyá.

Como lemos no Itàn, Oyá atravessa as formas mulher e búfalo, combinando natureza e cultura em um corpo. Uma junção que, para a mente ocidental, restrita à visão, fatalmente é entendida como uma manifestação em movimentos contrários e acionados em tempos diferentes. Contudo, retomando Oyěwùmí (2021), esse entendimento é sublimado por haver uma combinação dos sentidos, uma divergência não limitada a um caráter metassocial e que provoca a generificação das posições sociais, ainda mais o Ocidente, ao considerar o outro da razão sendo o corpo, aquelas pessoas (negras, indígenas, trans), instantaneamente corporalizadas, são identificadas como predominadas pelo instinto e pelo afeto. Uma identificação, ao mesmo tempo, racializada e generificada para hierarquizar as posições sociais e, principalmente, para a construção dos discursos legítimos para o ocidente.

Tais ações de raça e gênero explicitam, para Oyěwùmí, a preocupação da cultura ocidental com os aspectos físicos humanos no interior da cultura bio-lógica, intensificadas na situação colonial. Principalmente dentro dessa situação, “[...] existe uma hierarquização de quatro, não duas, categorias. Começando no topo, eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos), e Outras (mulheres africanas). As mulheres nativas ocupavam a categoria residual e não especificada do Outro.” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 186). E essa estrutura de gênero e de raça acontece desde a antiguidade até à modernidade. Por exemplo, a concepção de cidadão é ontologicamente conceituada a partir do gênero: “A categoria cidadão, que tem sido a pedra angular de grande parte da teoria política ocidental, era masculina, apesar das muito aclamadas tradições democráticas ocidentais.” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 34-35).

Por outro lado, antes da colonização, na cultura Oyó, de tradição iorubá, o “físico” masculino ou feminino não eram categorias sociais e determinavam uma hierarquia generificada, mas o “[...] princípio que determinava a organização social era a senioridade, baseada na idade cronológica.” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 43). Por conseguinte, a hierarquia dependia do envolvimento de uma pessoa em uma situação particular. Assim, o corpo não se constitui em um elemento outro que precisa ser controlado, dominado, para que a razão ou a alma progrida a um determinado fim, mas um mesmo corpo fornece variadas perspectivas aos nossos olhares: “O exemplo clássico é a mulher que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *omo* (prole),

oko, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (adivinhadora-sacerdotisa), tudo em um só corpo.” (OYĒWŪMÍ, 2021, p. 43).

Com isso, perceber o corpo de Oyá/Iansá como aquele que comporta a mulher e o búfalo não se limita a identificar papéis sociais requeridos em certos momentos, contudo, como um trânsito entre o mundo e as vozes que coabitam no corpo. Tanto mais, conforme Vanda Machado (2013, p. 82), o corpo em certas situações fala ritmicamente, “captando o seu vínculo com a totalidade do ser porque só o corpo inteiro nos serve de orientação. É comum ouvir-se das pessoas mais velhas: ‘antes de escutar os outros, primeiro escute a sua cabeça.’”

Justamente por essa escuta que a diáspora se torna fonte epistemológica para construirmos uma filosofia africana no Brasil. Uma construção “orientada” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011) para as vozes que nos circundam a todo o momento, por mais que ao nosso olhar estejam invisíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises feitas neste artigo procuraram articular a vivência no terreiro com o pensamento filosófico, na perspectiva de compreender a diáspora africana como fonte epistemológica. Uma vez assim compreendida, ela tem no corpo um dos elementos principais para a construção de uma filosofia que o privilegia, seja pelo posicionamento coletivo no mundo, seja pela união entre natureza e cultura. As outras especificidades expostas no artigo referiram-se à memória inscrita no corpo negro responsável por revelar uma identidade ancestral, incitando uma criação da própria história, também ao cotidiano na produção de subjetividades a partir da tríade do ser, do fazer e do participar. Tais especificidades guiadas por Oyá/Iansá fazem os corpos em diáspora transformarem continuamente o “eu”, criando territorialmente África. As últimas considerações que serão propostas neste artigo partem do seguinte questionamento de Machado (2013, p. 86) sobre a condição de estudantes negras/os, diante da negação ocidental de suas potencialidades:

Como mantê-los próximos dos mananciais das ciências, da filosofia e da arte, transitando pelos meandros da sociedade, vivenciando a tradição e memória sem amargar a vigilância da subalternização que nos cala enquanto vozes instituintes?

Uma possível resposta está em perceber como a criação de novos papéis fora da ordem colonial requisita a afirmação de novos e novas protagonistas epistêmicos. Para tanto, o ato de escrever uma filosofia no Sul global acontece pelo ato de cultivar o “diálogo pela escuta”, incluindo perguntas, respostas e, especialmente, expectativas. Uma tríade exposta pela percepção como via de interpretação de realidade, já que ela alarga os sentidos e transgride as fronteiras disciplinares e conceituais, para então afirmar que o “[...] pensamento de matriz cultural africana não comporta especialistas. Como generalistas, vive-se a necessidade da compreensão da totalidade dos seres.” (MACHADO, 2013, p. 86). Porém, para isso, temos que compreender que somos protagonistas da nossa própria filosofia.

DANTAS, L. T. F. Philosophies in diaspora: terreiro's epistemologies and transformations of the self. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 169-184, 2022. Edição Especial.

Abstract: This article deals with the african diaspora as an epistemological source and, mainly, think the implications for the production of african philosophy in Brazil. To this issue, the body will be emphasized as a means of communication with the visible or invisible world through the terreiro, establishing a relationship between experience and philosophical thought. Then, to base the diaspora, the narrative of orixá Oyá/Iansã will be interpreted as its axis the “body without borders” that mediates nature and culture. Finally, we propose a philosophy that articulates the encounter between the earth and the spiritual, the tradition and the modern based on a conceptual connection between Africa and Brazil.

Keywords: African philosophy. Diaspora. Terreiro. Body.

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, M. A. Corpos sem fronteiras. **Revista do Programa de Estudo Pós-Graduados em História e do Departamento de História** – PUC/SP. São Paulo, n. 25, dez. 2002.

BALLESTRIN, L. **The Global South as a Political Project**. E-International Relation. 3 jul. 2020. Disponível em: <https://www.e-ir.info/2020/07/03/the-global-south-as-a-political-project/> Acesso em: 10 ago. 2020.

BRAH, A. **Cartografias de la Diáspora**. Identidades em cuestión. Tradução de Sergio Ojeda. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Ori: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, E. P. de (org.). **Negritude, Cinema e Educação**. 1. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2011. v. 3, p. 134-146.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: a Cobogó, 2017.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador: UFBA, 2013.

MBEMBE, A. Formas Africanas de Auto-inscrição. Tradução de Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, 2001.

MIGNOLO, W. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

OLIVEIRA, E. **Filosofia da Ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Popular, 2007.

OYÉWŪMÍ, O. **A Invenção das Mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SODRÉ, M. **Claros e Escuros**: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

Recebido: 10/8/2020

Accito: 24/01/2021

FANON, JORNALISTA DA JUSTIÇA SOCIAL E DA LIBERTAÇÃO, E SUAS APROXIMAÇÕES COM A BIOÉTICA GLOBAL DE POTTER

Anor Sganzerla¹

Ivo Pereira de Queiroz²


Rodolfo Stancki Silva³

Resumo: As grandes corporações de comunicação, no Brasil, operam como construtoras de sentidos, por meio de narrativas sintonizadas com os interesses de grupos e atores sociais, com desprezo para as demandas e os direitos dos setores populares. Uma prática semelhante de comunicação foi vivenciada por Frantz Fanon, na África. No entanto, o ativista conseguiu fazer da sua práxis jornalística um instrumento a serviço da justiça e da libertação de povos africanos oprimidos. Essa prática libertária de Fanon identifica-se com os ideais da bioética global, criada posteriormente por Van Rensselaer Potter. Frente a esse cenário, esta reflexão quer investigar em que sentido a práxis jornalística de Fanon, durante a guerra de libertação argelina, em busca de justiça social e de libertação, se identifica com os fundamentos da bioética global proposta posteriormente por Potter. A análise consiste numa argumentação de caráter analítico-dedutivo. Se, com a bioética global, Potter procurou restaurar um sentido humano da práxis científica e tecnológica, Fanon buscou esse objetivo como comunicador social e médico.

Palavras-chave: Bioética global. Jornalismo. Justiça Social. Libertação.

¹ Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8059-4045> - E-mail: ivoaxe@gmail.com.

² Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3788-8555> - E-mail: stancki@gmail.com.

³ Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3788-8555> - E-mail: stancki@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.11.p185>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

A produção do jornalismo no Ocidente, na década de 1950, já era marcada como uma prática comercial, em defesa dos interesses de certos grupos e atores sociais. Nesse mesmo período, Frantz Fanon, na África, fez do exercício jornalístico um instrumento de tomada de consciência e de libertação de um povo, dando voz àqueles que eram oprimidos.

A difusão das tecnologias de impressão no Ocidente, contudo, identifica Peter Burke, estas proporcionaram fortes impactos sociais e contribuíram para proliferar ideais contestatórios. Nas palavras do historiador: “[...] no campo da política, como no da religião, a imprensa, especialmente os jornais impressos, encorajou a crítica e até a revolução, como no caso da Inglaterra em torno de 1640 e da França em 1789.” (BURKE, 2008, p. 73).

Assim, ao mesmo tempo que atuava para ampliar a democratização do saber, acrescenta Burke, a mídia impressa era usada para fortalecer poderes institucionais, e os governos passaram a adotar a nova tecnologia para se organizar, com a sistematização de seus processos de divulgação e coleta de informações (BURKE, 2008, p. 68). Comerciantes especializados em editoração começaram a regular o mercado literário, garantindo monopólios sobre determinadas obras e abrindo as portas para que, em certas regiões, o Estado passasse a autorizar o que podia ser publicado (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 62).

O processo que se seguiu foi o aparecimento de novos dispositivos e sistemas, os quais buscavam facilitar – e, por vezes, controlar – os processos comerciais, que “[...] ficavam cada vez mais dependentes de comunicação de informações.” (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 62). Com isso, o jornalismo passou por uma transformação que o caracterizaria com o duplo papel de esfera pública, ou seja, de debate e de produto típico do capitalismo. De acordo com Genro Filho, a chave para entender essa discussão é o conceito de cidadania, porque a produção jornalística é fundamental para garantir a participação social do público na democracia liberal. Para Genro Filho (1987, p. 191-192), a cidadania burguesa “[...] implica uma situação prática e efetiva de universalidade dos indivíduos. Uma universalidade que, em graus variáveis, vai atingir a todos. Mas essa cidadania está comprometida com a desigualdade econômica, social e política.”

Se, por um lado, a produção de notícias efetivamente atuou no avanço de ideias democráticas, no mundo moderno, a noção de que os

jornais seriam espaços de circulação livres de ideias, usualmente esbarra nessa nova complexidade industrial e econômica (MEDINA, 1988, p. 18). Afinal, a difusão de informações passou a fazer parte de uma lógica comercial, regulada por códigos profissionais ditados por quem mandava no mercado de informações.

O conhecimento tecnológico ajudou a baratear os custos, o que levou ao aumento do número de leitores. Como uma produção de um sistema tipicamente liberal, os jornais estabeleceram com o público uma relação de produção-consumo. Isso, evidentemente, afetou a maneira de se produzir o conteúdo noticioso. Afirma Marcondes Filho (1989, p. 32) que, uma vez que a imprensa centra sua “[...] atividade econômica em direção ao modo capitalista de organizar a produção, tende cada vez mais a trabalhar seu produto segundo as imposições da estética e da mercadoria.”

A busca por um público consumidor, o qual garantiria poder aos grandes empresários da imprensa, está na base do aparecimento do jornalismo popular e sensacionalista. Até então, os jornais que circulavam em certos países, como a Inglaterra, a França e os Estados Unidos, eram primordialmente voltados para a política e/ou para a economia.

Segundo o pesquisador Michael Shudson (2010, p. 34), nos Estados Unidos, são os jornais populares que conceberam o conceito moderno de notícia: “[...] pela primeira vez, os jornais norte-americanos transformaram em uma prática regular a publicação de notícias políticas, não apenas internacionais, mas domésticas, e não somente nacionais, mas locais.”

É nesse momento que se populariza o jornalismo policial, além da própria ideia de que a notícia é o relato de um fato extraordinário. Como eram vendidos a um centavo, esses veículos eram chamados de *penny press* nos Estados Unidos. Na Europa, a raiz dessa imprensa sensacionalista era um fenômeno que os franceses chamavam de *fait divers*.

De acordo com Stephens, desde o século XVI, existiam publicações especializadas em fofocas e tragédias. Parte delas são uma continuidade da literatura de cordel e dos trovadores que circulavam pela Idade Média, entreterendo o público com histórias peculiares. Com a imprensa tipográfica, essas informações foram postas à forma de notícias e “[...] se revelaram agressivas, e até grosseiras, em seus esforços para atrair leitores.” (1993, p. 224).

A fórmula dos *penny press* e dos *fait divers* seria adotada, em menor ou maior escala, no mundo inteiro. Tornou-se a base do jornalismo sensacionalista, como o conhecemos no Brasil, por vezes caracterizado como imprensa “marrom” ou “amarela”. Não raro, esse tipo de narrativa jornalística é vista como uma espécie de “vilã”, a qual atrapalha a pretensa função social dos jornais em manter a sociedade informada e garantir, assim, o equilíbrio do regime democrático.

Décadas mais tarde, esse comportamento corroboraria as críticas dos teóricos da Escola de Frankfurt, com a alegação de que os meios de comunicação entregam conteúdos imediatos, os quais são feitos para “[...] empenharem unicamente o nível superficial de nossa atenção.” (ECO, 2004, p. 41). Para o escritor Umberto Eco (2004, p. 42), essa perspectiva mais apocalíptica da cultura de massa e, conseqüentemente, do jornalismo, surge como parte de uma “[...] superestrutura do regime capitalista, usada para fins de controle e planificação coata das consciências.”

Antes do aparecimento do jornalismo popular, no século XIX, os textos noticiosos não faziam uma distinção clara entre a ideia de informação e opinião. Lage (2011, p. 10) afirma que, por muito tempo, o jornalista era aquele que atuava como um publicista, “[...] de quem se esperava orientações e interpretações políticas.” Acrescenta o autor que, com a expansão do público e a popularização dos jornais, era preciso que os textos dialogassem com mais gente, “[...] aproximando-os dos usos orais ou cultivando figuras de estilo espetaculares.” (LAGE, 2011, p. 15).

A ascensão dos *fait divers* na Europa e da *penny press* nos Estados Unidos veio junto com uma percepção social de que os veículos que praticavam o sensacionalismo não cumpriam exatamente o papel esperado da imprensa. Como um processo de autorregulação, na virada do século XIX para o XX, começavam a aparecer escolas para jornalistas e noções práticas que indicavam a necessidade de a informação jornalística reproduzir dados extraídos das fontes. Nesse sentido, os testemunhos dos fatos deveriam ser confrontados entre si, para se obter uma versão mais próxima possível da realidade. Com isso, ressalta Lage (2011, p. 18), “[...] a relação com as fontes deveria basear-se apenas na troca de informações; e que seria necessário, nos casos controversos, ouvir porta-vozes dos diferentes interesses em jogo.”

As agências de notícias, que surgem concomitantes ao novo jornalismo representado pelos veículos da *penny press*, auxiliam no processo de formação

desse conceito moderno do texto noticioso, como o relato singularizado de um fato. Desde a metade do século XIX, grupos de imprensa usaram da recém-instalada rede de cabos de telégrafos para enviar informações dos cantos mais remotos do mundo.

A inovação, a qual está no centro do movimento de globalização que avançava naquele período, resultou na “[...] eclosão de um mercado de informação pensado em âmbito mundial orientado por interesses geopolíticos.” (MATTELART, 2002, p. 48). Isso contribuiu para que as notícias fossem publicadas com mais agilidade e alterou a lógica da produção noticiosa, ao propor “[...] uma linguagem homogeneizada, rápida, de fatos escassos, numa palavra, telegráfica.” (TRAQUINA, 2005, p. 54).

A ideia de que o texto jornalístico deve ser produzido como uma “pirâmide invertida” nasce nesse período. Segundo essa lógica, a base da pirâmide abrigaria as informações mais importantes ou interessantes sobre um fato em um parágrafo que recebe o nome de lide (*lead*, em inglês). No fim da narrativa, associado à ponta da pirâmide, ficariam os dados menos importantes ou interessantes do acontecimento (LAGE, 2011, p. 16).

Como as informações passadas por telégrafo necessariamente precisavam ser breves, elas deveriam ser restritas a uma descrição do fato, a partir de uma síntese, informando ao leitor “[...] quem fez o que, a quem, quando, onde, como, por que e para quê.” (LAGE, 2011, p. 27). O lide é a técnica que sustenta a tese de que o jornalismo é uma forma de conhecimento cristalizado. Afirma Adelmo Genro Filho (1987, p. 53): “[...] o lead permite que através da natureza lógica e abstrata da linguagem [...] seja retomado o percurso que vai do abstrato ao concreto, não pela via da ciência, mas pela reprodução do real como singular-significativo.” E acrescenta o autor que, desse modo, o real irá aparecer, não através da teoria que vai apanhar o “[...] concreto pela sua reprodução lógica, mas recomposto pela abstração e pelas técnicas adequadas numa cristalização singular e fenomênica plena de significação, para então ser percebido como experiência vivida.” (GENRO FILHO, 1987, p. 153).

Em outras palavras, o lide – enquanto relato objetivo e singularizado do fato – integra um jogo de significados, nos quais a leitura do texto noticioso precisa ser contextualizada pelo leitor, a fim de ser percebida como uma experiência do cotidiano. Por meio das notícias, os indivíduos se informam sobre questões fundamentais para sua vida em sociedade.

Luiz Gonzaga Motta (2006) afirma que esse consumo é importante, porque o mundo contemporâneo é complexo demais para que as pessoas dependam só de seu círculo social, de sorte a encontrar e partilhar informações importantes. A apreensão da realidade, portanto, se torna tecnologicamente mediada por certos processos, como o jornalismo. E, como se trata de uma percepção, a linguagem jornalística se torna uma ambiguidade, aberta a interpretações e apropriações.

Essa maneira de pensar e produzir o conhecimento jornalístico encontrou fissuras, ao longo do tempo. Desde a Idade Moderna, há setores da imprensa – menos capitalista e comercial do que o retratado acima – que trabalham com espaços de resistência. Nessa mídia alternativa, a singularidade da qual trata Genro Filho (1987) é menos relevante do que a necessidade de conscientização.

Em um artigo sobre o tema, o pesquisador Adair Bonini defende que existem espaços de produção, como a comunicação comunitária e escolar, os quais usam da mediação do jornal para seguir lógicas de produção de conhecimento bastante diversas. Tais projetos são “[...] contra-hegemônicos em diversos graus de oposição, a depender dos grupos e práticas aos quais estejam ligados.” (BONINI, 2017, p. 175).

Frente a essas mudanças históricas ocorridas nos objetivos da imprensa, queremos contrapor a prática jornalística de Frantz Fanon, pois, para ele, o jornalismo não representava um relato dos acontecimentos do cotidiano, mas um instrumento para dar voz e consciência aos leitores, de modo que estes pudessem reconhecer a violência que estava sendo impetrada pelos franceses. Assim, esta reflexão quer saber: em que sentido a práxis jornalística de Frantz Fanon, durante a guerra de libertação argelina, configura uma busca de justiça social e de libertação, permitindo, desse modo, entrever nela uma aproximação extemporânea dos fundamentos da bioética global apresentados por Potter, que pretendia restaurar o sentido humano da práxis científica e tecnológica em defesa da vida? Para alcançar essa meta, a reflexão se fundamentará em argumentação de caráter analítico-dedutivo. A sequência do texto é dividida em dois momentos: primeiro, com a apresentação da prática jornalística de Fanon, e, em seguida, com a exposição dos fundamentos da bioética global de Potter. Para concluir, a reflexão procura aproximar e relacionar os ideais dos autores com o tema em debate.

1 FANON E O JORNALISMO DE LIBERTAÇÃO

Esta seção acompanhará a trajetória de Fanon, em quatro momentos. No primeiro, observa a ruptura de contrato de trabalho com o governo francês e o engajamento revolucionário. O segundo momento, acompanha a crítica de Fanon ao episódio da condenação de Djamilia Bouhired, em 1957, no periódico *El Moudjahid*. No terceiro, recuperamos vigorosas passagens de Fanon, descrevendo e denunciando os sistemas de tecnologia da dor que os franceses praticavam, nos laboratórios de tortura contra argelinos. Por fim, Fanon usa *El Moudjahid* para analisar a conjuntura do continente africano na luta contra o colonialismo e chamar seus irmãos à união de forças, rumo à independência política.

Fanon trabalhou como médico-chefe da ala de psiquiatria do hospital de Blida-Joinville, entre os anos de 1953 e 1956. Em função de seu vínculo empregatício, o qual lhe conferia prestígio e possibilidades de produção científica, recebera uma casa de excelente padrão. Contudo, a possibilidade de uma vida burguesa confortável foi rompida por sua inquietude, pois, à medida que foi tomando consciência da violência profunda que os colonialistas franceses impunham ao povo argelino, passou a sentir-se pessoalmente interpelado pelas contradições que lhe vieram à mente. Na carta de demissão encaminhada a Robert Lacoste, Ministro Residente, Fanon justificou a própria decisão, enfatizando: “[...] durante quase três anos dediquei-me totalmente ao serviço deste país e dos homens que o habitam. Não poupei nem os meus esforços nem o meu entusiasmo.” (1980, p. 57). Mais adiante acrescenta Fanon (1980, p. 57): “[...] nada houve na minha acção (sic) que não exigisse como horizonte a emergência unanimemente desejada de um mundo válido.”

Depois de recordar os diligentes cuidados que teve para com as pessoas que atendeu, Fanon acusa os franceses, cuja prática colonialista representava o absoluto desrespeito à dignidade humana do povo argelino. Frustrado, avalia sua própria intervenção médica. Ao se referir ao Ministro Residente (1980, p. 58) questiona-o: “[...] mas o que significam o entusiasmo e o cuidado pelo homem, se diariamente a realidade é tecida de mentiras, de covardias, de desprezo pelo homem?” Descrente a respeito do trabalho que realizava, sob a égide da opressão colonial, indagou ao mandatário Robert Lacoste (1980, p. 58): “[...] de que servem as intenções, se a sua encarnação é tornada impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio aos autóctones deste país?”

Indignado, expõe ao Ministro Residente que a ação dirigida pelo governo francês naquele país significava, ao mesmo tempo, uma brutal contradição quanto aos princípios da psiquiatria comprometida verdadeiramente com a saúde da pessoa humana. Fanon (1980, p. 58) assevera que, “[...] se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o Árabe, alienado permanente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta. O estatuto da Argélia? Uma desumanização sistematizada.” Toda a aposta absurda, acrescenta Fanon (1980, p. 58), era querer “[...] custasse o que custasse, fazer existir certos valores quando o não-direito, a desigualdade, o assassinio multiquotidiano do homem eram erigidos em princípios legislativos.”

Para Fanon, a percepção do quadro sistemático de negação da humanidade do povo argelino foi como uma chama ardente a lhe queimar a consciência. As palavras do próprio autor perfilam o tom dramático do conflito interior que passou a experimentar:

[...] há longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão a que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio [...] a minha decisão é a de não assegurar, custe o que custar, uma responsabilidade sob o falacioso pretexto de nada mais haver a fazer. (FANON, 1980, p. 59).

Fanon finalizou a carta formalizando o pedido de demissão da função de médico psiquiatra junto ao hospital de Blida-Joinville. Em 1957, chegou a Túnis, na Tunísia (GEISMAR, 1972, p. 108), onde estava uma das bases da Frente de Libertação Nacional (FLN), passando a atender a pacientes no Hospital Charles Nicole (GEISMAR, 1972, p. 117).

Durante o engajamento na luta de libertação argelina, Fanon recebeu diversas atribuições. Uma delas deu-se junto à equipe de imprensa que produzia o jornal *El Moudjahid*⁴, no qual Fanon publicou vários artigos.

Em 1957, na cidade de Túnis, os revolucionários da FLN reorganizaram o periódico *El Moudjahid*. Uma edição, em árabe, tratava dos enfrentamentos na Argélia. Publicava-se outra edição, em francês, dirigida aos trabalhadores argelinos residentes na França (GEISMAR, 1972, p. 110-111). Tinha em vista informar “[...] a um público mais vasto da África e

⁴ *El Moudjahid* significa “Guerreiro Santo”. Numa tradução popular, indica mártir. A forma feminina é *Moudjabidine* ou *Moudjabidina*.

Europa oriental.” (GEISMAR, 1972, p.110 -111). A finalidade dos artigos de *El Moudjahid* era “[...] registrar a história da revolução. Ao mesmo tempo, seus artigos ofereciam informação precisa sobre a contrarrevolução francesa.” (GEISMAR, 1972, p. 112).

A Frente de Libertação Nacional (FLN) estimou em 1,5 milhão de pessoas mortas na guerra contra a França. Um dos episódios daquele enfrentamento levou Fanon a publicar um artigo, em novembro de 1957, intitulado “A propósito de uma defesa”, no qual criticou um livro escrito por Georges Arnaud, alusivo ao julgamento da Moudjahidina Djamila Bouhired. Com efeito, a jovem fazia parte das mulheres argelinas revolucionárias, as quais se destacavam na luta de libertação. Foi ferida e presa portando documentos da FLN. Levada à França, foi julgada e condenada à morte, porém, a comoção internacional decorrente do acontecimento levou as autoridades francesas a libertá-la.

No comentário de Fanon ao livro de Georges Arnaud sobre o julgamento de Djamila, dentre outros aspectos, registra que a condenação à morte de Djamila Bouhired seria um assassinato. E interpretou o riso de Bouhired (1980, 81), ao saber da sentença, afirmando que o riso “[...] não é nem bravata estéril nem inconsciência.” Fanon lembrou as famílias argelinas enlutadas pela violência dos colonos franceses e fez notar que havia uma “certeza inabalável” que sintonizava o riso de Djamila e a reação do povo argelino, diante da sentença de morte: “[...] o povo argelino não manifestou qualquer surpresa ao saber da condenação à morte de Djamila Bouhired. Pois não há uma só família argelina que não tenha sido ferida, enlutada, dizimada em nome do povo francês.” (BOUHIREN, 1980, p. 81).

O texto do autor é explicitamente parcial. Ele não economiza em confessar que fala desde o ponto de vista do povo argelino e a favor da luta de libertação. E denuncia a intromissão francesa na vida argelina, assoberbando o povo com terríveis tormentos. Nesse texto, evoca, na pessoa de Djamila Bouhired, o compromisso do povo argelino com uma outra Argélia, livre da opressão francesa. Assim, Fanon (1972, p. 81-82) frisa, no texto, que “[...] a mensagem de Djamila Bouharid inscreve-se na tradição dos argelinos mortos por uma Argélia independente. Os soldados do Exército Nacional, os homens e as mulheres da Argélia, estão comprometidos, como Djamila Bouhired”, na luta implacável contra a dominação estrangeira.

E, sem deixar qualquer margem à dúvida, Fanon acentua o tom mobilizador de seu texto, como chamamento do povo para somar forças no projeto da libertação. Por isso, mostra o vínculo estreitíssimo de cada pessoa argelina com Djamilia Bouhired e seu ideal de emancipação, de superação da desgraça colonial. Todo o povo é Djamilia Bouhired: “Haverá outras, e o povo argelino sabe-o. Sabe que a esperança do colonialismo francês é abalar a vontade nacional por meio destas execuções.” (FANON, 1980, p. 82).

Noutro momento, Fanon voltou a atenção aos centros de interrogatórios, descrevendo a filosofia da tortura ou tecnologia da dor, colocadas em prática pelos torcionários franceses naqueles laboratórios contra o povo argelino⁵. Ressalta Fanon (1980, p. 71) que “[...] as práticas [...] monstruosas [...] impressionam pela sua generalização [as atitudes das] tropas francesas na Argélia insere-se numa estrutura de dominação policial, de racismo sistemático, de desumanização prosseguida de uma maneira racional. A tortura é inerente ao todo colonialista.”

À medida que descrevia os processos e métodos opressivos dos colonialistas franceses, Fanon apontava o sentido emancipador do projeto popular de independência dos argelinos, cujo escopo último era a erradicação daquele modelo de exploração humana imposto pela França. Afirmo Fanon (1980, p. 71) que a revolução argelina, em vista de uma libertação de todo território nacional, “[...] visa não só à morte deste conjunto, como à elaboração de uma sociedade nova. A independência da Argélia não é apenas o fim do colonialismo, mas desaparecimento, nesta parte do Mundo, de um germen de gangrena e de uma fonte de epidemia.”

Por outro lado, era importante estar consciente de que não se tratava de um ou outro francês maldoso propagando ruindades na Argélia. Fanon cuida em evidenciar que se tratava de uma mobilização nacional francesa orientada à subordinação do povo argelino, para garantir a manutenção da Argélia subjugada à França. Destaca Fanon (1980, p. 72) que o apelo era ao continente francês: “[...] a mobilização de várias classes, a convocação dos oficiais e sargentos, os convites ao sacrifício periodicamente lançados ao povo, os impostos e o congelamento dos salários empenharam toda a Nação francesa nesta guerra de reconquista colonial.”

⁵ O artigo denomina-se “A Argélia perante os torcionários franceses.” Foi publicado em *El Moudjahid*, n. 10, setembro de 1957.

A indignação argelina foi tomando corpo e se materializando em ações opostas aos interesses colonialistas franceses. Em contrapartida, a retaliação ganhou tons dramáticos e, embora brutal e absolutamente desumana, a tortura foi posta em prática com uma política de controle assentada sobre bases científicas e tecnológicas. Por isso, o autor registrou que a tortura na Argélia “[...] não é um acidente, nem um erro ou uma falta. O colonialismo não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar ou massacrar. A tortura é uma modalidade das relações ocupante-ocupado.” (FANON, 1980, p. 73).

Em que pese a racionalização que perpassava os protocolos de tormentos impostos aos argelinos e argelinas castigados nas câmaras de dor, Fanon atendeu a franceses torturadores, apresentando graves anomalias comportamentais. Ao realizar o tratamento de tais pacientes, Fanon notou que havia um efeito bumerangue em andamento contra os torcionários franceses. Os algozes praticavam violência, nas relações familiares, como “[...] ameaças de morte dirigidas à mulher, sevícias graves sobre os filhos, insónias (sic), pesadelos, ameaças contínuas de suicídio.” (FANON, 1980, p. 73). No ambiente de trabalho também aconteciam irregularidades, dentre as quais “[...] as faltas profissionais de que se tornaram culpados, rixas com colegas, negligência no serviço, falta de firmeza, atitudes de desrespeito para com os chefes.” (FANON, 1980, p.73). O psiquismo descontrolado dos torturadores exigiu intervenções das autoridades, implicando “[...] muitas vezes cuidados médicos, transferências para outro serviço, ou mais frequentemente, mudança para a França.” (FANON, 1980, p. 73-74).

A terapia desenvolvida junto aos torturadores desequilibrados deu a Fanon a causa dos problemas psicológicos sofridos pelos agentes produtores da dor da gente argelina. Fanon (1980, p. 73-74) não poderia ser mais preciso, ao relatar as explicações dos policiais: “[...] batem brutalmente nos filhos, porque julgam estar ainda com argelinos. Ameaçam as suas mulheres, porque ‘todo o dia, ameaço e executo’. Não dormem, porque ouvem os gritos e os lamentos das suas vítimas.”

A prática médica, atenta aos fundamentos científicos, para diagnosticar e agir em busca da cura, transparece nas observações de Fanon, cujo interesse consiste em compreender a racionalidade da política de tortura. Ele compartilhou com seus leitores as percepções surgidas: “[...] possuímos actualmente pormenores acerca dos métodos usados pelos Franceses. Foi publicada uma grande quantidade de testemunhos, e inventariada a importante

gama de técnicas.” (FANON, 1980, p. 73-74). Mas, não foi fornecido “[...] nenhum elemento acerca da doutrina, da filosofia da tortura. Informações chegadas à FLN esclarecem singularmente esta racionalização.” (FANON, 1980, p. 73-74).

Os estudos e observações deram-lhe o roteiro da práxis da tortura como política de enfrentamento da luta por liberdade e soberania do povo argelino. Orientados por uma metodologia estudada por autoridades policiais, os torturadores recebiam prisioneiros(as) argelinos(as) e colocavam em prática o roteiro de investigação. Depois de o “[...] patriota ser preso, ele era levado para as instalações da PJ. Não se lhe fazem perguntas, pois, nesta fase do inquérito, não sabemos que rumo deve tomar o interrogatório e o suspeito não deve aperceber-se da nossa ignorância.” (FANON, 1980, p.76). Em seguida, Fanon (1980, p. 76) relata que a forma utilizada pelos torturados para quebrar a resistência era chamada de “preparação pelo exemplo”.

O processo incluía a aplicação de técnicas de sofrimento físico e psicológico contra pessoas capturadas aleatoriamente nas ruas, levando as vítimas a um calvário que culminava no assassinato de cinco ou seis delas, diante dos(as) patriotas que se queriam interrogar. Fanon refere-se a um segundo método, para dobrar a resistência dos prisioneiros e forçá-los, por meio da tortura, a comunicar o que as autoridades querem saber. Afirma Fanon (1980, p. 76) que “[...] são necessárias várias sessões para quebrar a sua energia. Nenhuma pergunta é posta ao suspeito.” O informe de Fanon (1980, p. 76) menciona que “[...] o inspetor Podevin [...] confessa que é difícil não dizer nada a partir do momento em que o torturado começa a pedir explicações.” As técnicas para quebrar a resistência do torturado devem levar a vítima ao limite: “[...] na sexta ou sétima sessão apenas lhe dizem: fala. Aqui o interrogatório não segue nenhuma orientação. Em princípio, o suspeito deve dizer tudo o que sabe.” (FANON, 1980, p. 76).

Fanon colocou seu reconhecido talento como escritor a serviço da luta revolucionária. Os textos que produzia prestavam grandes contribuições à luta argelina e, inversamente, expunham a barbárie do colonialismo francês na Argélia. A intensidade do envolvimento de Fanon o tornou um homem perseguido. Colonialistas franceses e reacionários argelinos tentaram dar cabo de sua vida, levando-o a sofrer algumas tentativas de assassinato. Por segurança, houve momentos em que utilizou os pseudônimos de Dr. Fares e Dr. Omar (GEISMAR, 1972, p. 135, 163).

O envolvimento de Fanon com a luta argelina ampliou-se durante a vivência revolucionária e ganhou novas dimensões. Por força das atribuições que recebera, viajou longamente pelo continente africano, onde vários países se encontravam em franco combate do colonialismo. Fanon estreitou laços de amizades com revolucionários de outros países africanos (talvez a mais célebre tenha sido com Patrice Lumumba, no Congo) e passou a perceber que havia um conjunto de povos em processos similares de retomada da liberdade. Essa sensibilização continental de Fanon transparece em vários textos que escreveu, dirigidos à juventude africana, e em outros, voltados aos africanos em seu conjunto.

Um artigo escrito desde uma perspectiva continental foi “Unidade e solidariedade efectiva são as condições da libertação africana”⁶ (FANON, 1980, p. 205), no qual transparece uma forte compreensão da geopolítica africana, naquele momento. Recorda as independências do Gana, da Guiné, dos Camarões, do Togo, da Somália e da Nigéria, e observa que os representantes dos países colonialistas teciam discursos sugerindo que os povos africanos se acalmassem, pois a independência estava a caminho, pedindo que os africanos confiassem na boa vontade dos antigos senhores. Mas Fanon (1980, p. 205-206) desprezava essa sugestão e enfatizava a importância do acirramento da luta.

Ademais, justifica que, naquele momento, os povos africanos não estivessem dando ouvidos aos conflitos Leste-Oeste. Segundo Fanon (1980, p. 207),

[...] quando nós, Africanos, dizemos que somos neutros quanto às relações Leste-Oeste, queremos dizer que, de momento, a única questão que nos preocupa é a do nosso combate contra o colonialismo. [...] não somos de modo nenhum neutros perante o genocídio que a França faz na Argélia ou perante o *apartheid* na África do Sul.

A luta contra o colonialismo era prioritária e requeria dos povos africanos, em combate ou não, uma firme solidariedade para a erradicação daquela doença político-social que os países europeus colonialistas implantaram no continente africano. Enfatiza Fanon (1980, p. 208) que “[...] a solidariedade interafricana deve ser uma solidariedade de facto, uma solidariedade de acção, uma solidariedade concreta em homens, em material, em dinheiro.”

⁶ Publicado em *El Moudjahid*, n. 58, de 5 de janeiro de 1960.

No final do artigo, Fanon (1980, p. 208) provoca a tomada de consciência do papel dos africanos a respeito do processo da própria libertação do colonialismo: “[...] nós, Africanos, dizemos que há mais de cem anos a vida de 200 milhões de Africanos é uma vida depreciada, uma vida contestada, uma vida perpetuamente assombrada pela morte.” Por isso, proclama a desconfiança “na boa-fé dos colonialistas” (FANON, 1980, p. 208) e, como alternativa, argumenta: “[...] devemos armar-nos de firmeza e de combatividade.” (FANON, 1980, p. 208). Pregando o afastamento de tutelas ou parternalismos externos, Fanon professa a esperança da África libertada, sob a condução da própria gente africana. E acrescenta Fanon (1980, p. 208) que “[...] a África não será livre pelo desenvolvimento mecânico das forças materiais, mas é a mão do Africano e o seu cérebro que desencadeiam e levarão a bom termo a dialética da libertação do continente.”

Como se depreende das leituras, a participação de Fanon nos serviços de imprensa da revolução argelina e das revoluções africanas representa uma contribuição à tomada de consciência da violência e barbárie configuradas no colonialismo. Sua intervenção jornalística consistiu num exercício de crítica e fomento do espírito libertário, decorrentes de sua opção radical pela vida humana, os quais fizeram dele a antítese inflexível do projeto colonial.

2 BIOÉTICA GLOBAL DE POTTER

Bioética é um neologismo criado por Van Rensselaer Potter (1911-2001), da Universidade de Wisconsin, na cidade de Madison, nos EUA, em 1970. Depois de trabalhar mais de cinquenta anos na busca da cura do câncer, Potter reconheceu que um dos motivos pelo qual a ciência não a havia encontrado, ainda, era devido à especialização das ciências e ao modo disciplinar de sua organização. O reconhecimento dessa limitação das ciências fez Potter propor a bioética como um campo interdisciplinar de conhecimento. Nas palavras de Potter (2018a, p. 54): “[...] o maior impedimento para encontrar a solução para o câncer depende da organização da própria ciência, enquanto não integra as necessidades e opiniões dos cientistas e não cientistas, incluindo os pacientes e os cidadãos motivados.”

A necessidade que Potter vislumbra, quanto a uma nova ética para compor sua teoria bioética, emergiu, portanto, de sua práxis em meio a doentes de câncer, médicos e dramas humanos decorrentes da luta contra a dor, o sofrimento e a morte. Sua obra inicial, em 1971, intitulada *Bioética*,

ponte para o futuro, levanta o debate sobre a necessidade de se repensar as práticas científicas e tecnológicas desvinculadas do mundo dos valores. Ao pensar a bioética como ponte entre ciências da vida (*bios*) com a sabedoria prática (*ethos*), Potter (2016) reforça que o distanciamento das ciências com as humanidades ameaça a sobrevivência humana no futuro.

Preocupado com as condições necessárias à garantia da vida humana e do planeta, no futuro, Potter notou que o apelo contido no livro de 1971 não se propagou suficientemente, na sociedade e no meio científico, para assumir uma nova postura. Além disso, a própria expressão bioética passou a ser utilizada de modo reduzido, ou seja, para dar conta das relações na prática médica.⁷ Entendida como ética médica, a bioética de Potter, nas suas duas primeiras décadas, ficou no anonimato (SGANZERLA; PESSINI; ZANELLA, 2019).

Decidido a alertar as sociedades sobre a urgência de reordenação dos parâmetros culturais, em vista da sobrevivência da vida na biosfera, Potter retoma seu ideal, em 1988, e redefine a bioética, intitulando-a de ideia da *bioética global*. Com ela, pretendia demonstrar que a saúde humana depende da saúde ambiental, social e cultural, e que a deterioração de uma das partes compromete a qualidade da vida do todo. Dessa forma, sustenta o autor, “[...] trata-se da necessidade de fazer da bioética médica complementar da bioética ecológica.” (2018a, p. 163).

Anos mais tarde, ao reconhecer que a relação do ser humano com a natureza também tem a presença de elementos espirituais, e que a natureza é um bem e tem valor independente da atribuição dos valores pelos humanos, Potter, juntamente com seu discípulo Whitehouse, atribui à bioética global também a dimensão profunda, nomeando-a de *bioética global e profunda*. Ao tratar da bioética profunda, Potter e Whitehouse (2018, p. 202) afirmam que a “[...] bioética profunda versa sobre a sabedoria e o realismo não otimista

⁷ O nascimento da bioética teve diferentes sentidos e paternidades. Primeiramente, em 1970, o bioquímico norte-americano, professor e pesquisador na área da oncologia, Van Rensselaer Potter, cunhou o neologismo *bioética*, denominando-a ciência de sobrevivência. Um ano depois, classificou-a como ponte para o futuro e, em 1988, como bioética global e profunda. Um ano depois, em 1971, um médico obstetra holandês, que trabalhava no atual *Instituto Kennedy de Ética* (Georgetown), usou a expressão bioética para fazer referência à ética médica, ou seja, para tratar da relação médico/paciente. As pesquisas mais recentes de Rolf Lothar (em 1997), da Universidade Humboldt de Berlim, encontraram nos periódicos da famosa *Revista Kosmos* que o teólogo alemão Fritz Jahr, em 1927, já tinha usado a expressão bioética para mostrar emergência de obrigações éticas não apenas com os homens, mas com todos os seres vivos. Embora a bioética tenha essas diferentes paternidades, nesta reflexão, assumimos o sentido da bioética global proposta por Potter.

e não pessimista, mas realismo.” Por isso, acrescentam os autores, é preciso buscar a “[...] necessidade mais profunda, não a necessidade superficial concebida pelos gestores corporativos de dinheiro para o lucro a curto prazo ou a dos políticos que arrecadam dinheiro para a próxima eleição.” (POTTER; WHITEHOUSE, 2018, p. 202).

Assim, identifica-se que o conceito de bioética profunda emerge da percepção da natureza, enquanto um valor e um bem, mas que está ameaçado pela ação voraz do capitalismo e pela prática científica e tecnológica instrumental despreocupada com a sobrevivência humana no futuro. Dessa maneira, a bioética global e profunda avança em busca de diálogo com outras frentes de conhecimento, de modo a equipar as pessoas com um repertório conceitual capaz de lhes permitir o crescimento na consciência e no comprometimento com a busca do equilíbrio na ação. Nesse sentido, Potter e Whitehouse ressaltam a importância da sabedoria bioética de como usar o conhecimento para o bem social. Asseveram os autores: “[...] convocamos os leitores para a sabedoria bioética, que combinará o conhecimento ecológico com um senso de responsabilidade moral para um mundo habitável.” (2018, p. 202).

Potter e Whitehouse conclamam todos os humanos e instituições a se envolverem num mutirão planetário de responsabilidade pelo planeta e pela vida. Alertam para uma tragédia evitável que demanda todo o zelo ecológico possível. Trata-se de uma responsabilidade moral que recai sobre todos os indivíduos, universidades, corporações, governos, instituições não governamentais, até mesmo a religião. É preciso promover uma “[...] mudança na cultura, que deve ocorrer no início do século XXI, não como uma questão de responsabilidade moral do que devemos fazer, mas simplesmente como uma questão do que devemos fazer para sobreviver.” (POTTER; WHITEHOUSE, 2018, p. 202).

Potter e Whitehouse destacam que, embora o conceito de bioética profunda tenha sido acrescido à bioética global somente mais tarde, essa concepção já se encontrava implícita na intuição original da categoria bioética. Dessa vez, evidencia-se a premência da cooperação dos diversos campos do saber em vista de uma ética global, a qual subsidie a ação humana consistente e ecológica e socialmente responsável, em face da responsabilidade pelas gerações futuras ameaçadas pela forma predatória de exploração ambiental.

A bioética global e profunda opera numa perspectiva de conjunto, traçando linhas de ação com vistas a um resultado de libertação planetária. A reestruturação da cultura teria um papel relevante para fomentar a conscientização e a mudança de condutas motivadas pelo respeito à vida e a responsabilidade pelas gerações futuras.

Com a bioética global e profunda, Potter quer libertar a natureza dos interesses imediatos do ser humano. Se o modelo de produção de consumo do sistema capitalista escraviza tanto o ser humano como a natureza, ressaltam Potter e Whitehouse (2018, p. 204), é preciso encontrar “[...] caminhos para impedir o impulso capitalista de explorar o sistema livre de mercado com a globalização das forças econômicas que não possuem responsabilidade global.” Para os autores o “[...] atual nível de consumo é imoral [...] e desnecessário em nível global” (POTTER; WHITEHOUSE, 2018, p. 204- 205), por isso é condenado pela bioética. Destacam também os autores que “[...] os estilos de vida da população mundial podem permanecer diversos e ainda serem compatíveis com uma biosfera estável.” (POTTER; WHITEHOUSE, 2018, p. 202). A bioética global e profunda, frisa Sganzerla (2018, p. 1), “[...] mostrou que um novo mundo é possível de ser construído, com respeito às pessoas, às culturas e em harmonia com a natureza.” Uma natureza empobrecida gera também o empobrecimento do próprio ser humano, o que faz com que o bem-estar humano não possa ser concebido independentemente do ambiente no qual ele está inserido. Ou seja, o ambiente humano e o ambiente natural se degradam conjuntamente e, por isso, não é possível enfrentar a degradação ambiental, sem considerar a degradação humana e social.

Com a bioética global e profunda, Potter mostrou a existência de uma relação direta entre os elementos antropológicos, cósmicos e ecológicos, exigindo, dessa forma, a superação das concepções reducionistas e materialistas de seu tempo, que visam a resultados imediatos ao ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta reflexão, que buscou uma identificação entre a práxis jornalística de Fanon, na luta por justiça social e libertação do povo argelino, com a concepção de bioética global proposta por Potter, preocupado com o futuro da sobrevivência humana no planeta, devido à ação predatória do ser humano sobre o ambiente, e com os avanços da tecnociência sem o devido parâmetro ético, pode-se afirmar que, embora os autores tenham tido motivações diferentes, em

ambientes e contextos históricos e sociais divergentes, há um substrato comum entre ambos, o qual permite fazer essa aproximação.

O reconhecimento de Fanon de que a violência vivida pelos argelinos, durante a prática colonialista, era a causa de adoecimento físico e mental daquele povo e que, portanto, não era possível tratar de sua saúde sem libertar-se da dominação dos colonizadores, identifica-se com a concepção de bioética global de Potter, quando este reconhece que a saúde humana está diretamente relacionada à saúde ambiental, cultural e social.

Fanon buscou mostrar esse vínculo, através de ação política, médica e, sobretudo, com seus escritos no jornal *El Moudjahid*, os quais representaram um verdadeiro remédio para a libertação daquele povo, na medida em que suas palavras davam voz, poder e força para lutar contra a doença, que, no caso, era a opressão dos colonizadores. Potter, por sua vez, diante da ameaça da continuidade da vida humana no futuro, com sua bioética global, procura libertar a natureza dos interesses imediatos do ser humano. Nessa libertação planetária, a cultura tem um papel fundamental, pois é preciso conscientizar o ser humano para a fragilidade da vida da biosfera e, conseqüentemente, exigir a prática da responsabilidade para com as gerações futuras. A criação da *cátedra do futuro*, realizada por Potter, como espaço interdisciplinar para refletir sobre o futuro da humanidade, mostra a preocupação e o compromisso do cientista com a vida.

Opondo-se ao modo convencional de pensar da época, que defendia uma ciência livre de valores, Potter faz da ética a base da sua proposta bioética, ou seja, o remédio para a libertação planetária. Trata-se de uma ética de caráter pragmático, porque o cientista não queria limitar-se a um discurso ético, mas incluir uma prática, um compromisso como bem destaca seu credo bioético presente nas suas obras. Esse compromisso de libertação planetária Potter o defendeu, com ações e palavras, até o fim da sua vida, como é possível identificar em seu discurso no *Congresso Mundial de Bioética* (Espanha - 2000), quando ele conclama a todos para que se tornem “[...] politicamente ativos” (2018a, p. 255), não no sentido partidário, mas como um “[...] atitude interior dos indivíduos que ao olhar para um objetivo distante, são capazes de realizar ações em tal direção” (POTTER, 2018a, p. 56), de sorte a impedir que as ameaças se concretizem.

A comparação de Potter de que a ação humana sobre a natureza se assemelha à ação das células cancerígenas agindo sobre o corpo humano,

levando-o à morte, muitas vezes, de modo silencioso e imperceptível, aplica-se à prática colonialista dos franceses sobre os argelinos, denunciada por Fanon, porque, embora aquele povo pudesse até reconhecer a dominação e a exploração física que sofria, era incapaz de identificar a dominação mental, e nem mesmo tinha consciência de tal dominação.

O jornalismo revolucionário praticado por Fanon, durante a revolução argelina, comunga da bioética global de Potter também na crítica ao capitalismo predatório, quando este afirma que a humanidade não pode mais submeter-se “[...] à santidade do dólar” (2018a, p. 69), pois esse modo de pensar degrada a biosfera e a dignidade humana. Fanon, por sua vez, ao tratar da exploração da terra e da escravidão imposta pelos franceses, relata que estes instauraram o terror contra as pessoas que resistiam à usurpação de seus direitos. Seus escritos jornalísticos, como forma de denúncia, mobilização e conscientização daquela realidade, constituíram uma das estratégias encontradas por Fanon para enfrentar aquele contexto.

Ao tratar da condenação de Djamil Bouhired, o texto de Fanon assegura que ela era inocente das acusações que lhe fizeram. No entanto, o sistema judicial comprometido com o colonialismo condenou-a à morte, o que demonstra a fragilidade da ciência jurídica, distanciada da justiça e da verdade. A mesma dominação sem a proteção da ciência jurídica ocorre, segundo Potter, em relação à natureza, quando poderosos grupos econômicos, apoiados na santidade do dólar, se impõem sobre a normatização jurídica em relação à proteção do meio ambiente.

Se, por um lado, a bioética global convoca às variadas expressões dos conhecimentos científicos e tecnológicos, bem como das religiões, em benefício do zelo planetário e da defesa da vida, em vista da sobrevivência humana futura, Fanon, em sua intervenção jornalística, articulou os saberes médicos, filosóficos, geográficos e políticos, dentre outros, em benefício da reeducação do público leitor, em vista da liberdade possível e da erradicação do colonialismo imperdoável.

A carta de demissão enviada ao Ministro Residente, Robert Lacoste, em 1956, explicita a opção radical de Fanon pelo ser humano, pelo reconhecimento da dignidade radical da pessoa humana, negada em termos absolutos pelos colonialistas franceses, na Argélia. Nesse sentido, Fanon antecipava a inquietação de Potter para com a humanidade do futuro,

ameaçada de extinção devido à ação do capitalismo consumista, energívoro e esbanjador do tempo presente.

Para concluir, evidencia-se um paradoxo entre a práxis libertária de Fanon, em suas atividades jornalísticas, e a colonialidade neoliberal assumida por grandes meios de comunicação brasileiros, nos últimos anos. Enquanto as opções de Fanon contra a colonialidade exigiram dele a utilização de pseudônimos e até da clandestinidade, profissionais e grupos de comunicação, no Brasil, assumem o vigoroso compromisso com as forças da colonialidade, com opções político-ideológicas em vista dos interesses imediatos do capital. Sua ganância por poder e, conseqüentemente, por resultados econômicos imediatos, impede-os de pensar na sobrevivência humana no futuro, opondo-se, desse modo, também aos ideais da bioética global de Potter.

SGANZERLA, A.; QUEIROZ, I. P.; SILVA, R. S. Fanon, journalist of social justice and liberation and their approaches to Potter global bioethics. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 185-206, 2022. Edição Especial.

Abstract: The big communication corporations of Brazil operate as constructors of meaning through syntonized narratives in behalf of groups and social players, and with contempt for the rights and demands of popular sectors. A similar communication practice was experienced by Frantz Fanon in Africa. However, the activist was able to make an instrument in service of justice and liberation of oppressed African people from his journalistic practice. This libertarian practice of Fanon identifies oneself with the subsequently created global bioethics of Van Rensselaer Potter. In the face of this scenario, this reflection wants to investigate in what sense the journalistic praxis of Fanon during the Argelian Revolution, in pursuit of social justice and liberation, identifies itself with the global bioethics principles later proposed by Potter? The analysis consists in an analytic deductive character. If with global bioethic Potter searched to restore a human sense of the technological and scientific praxis, Fanon sought this goal as a social communicator and physician.

Keywords: Global bioethics. Journalism. Social Justice. Liberation.

REFERÊNCIAS

- BONINI, A. O jornal escolar como mídia contra-hegemônica – jornalismo de escola não modelado pelo jornalismo comercial dominante. **Linguagem em (Dis)curso – LemD**, Tubarão, SC, v. 17, n. 2, p. 165-182, maio/ago. 2017.
- BURKE, P. A. Comunicação na História. *In*: RIBEIRO, A. P. G.; HERSCHMANN, M. (org.). **Comunicação e história**: interfaces e novas abordagens. Rio de Janeiro: Mauad X/ Globo Universidade, 2008. p. 61-82.
- BURKE, P.; BRIGGS, A. **Uma história social da mídia**: de Gutenberg à internet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ECO, U. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Contexto, 2004.
- FANON, F. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- GEISMAR, P. **Fanon**. Traducción de Marta Mastrogiacomio. Buenos Aires: Granica, 1972.
- GENRO FILHO, A. **O segredo da pirâmide**: para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre: Tchê, 1987.
- LAGE, N. **A reportagem**: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- MARCONDES FILHO, C. **O capital da notícia**: jornalismo como produção social da segunda natureza. São Paulo: Ática, 1989.
- MATTELART, A. **A globalização da comunicação**. Bauru-SP: EDUSC, 2002.
- MEDINA, C. **Notícia**: um produto à venda. São Paulo: Alfa-Ômega, 1988.
- MOTTA, L. G. **Notícias do Fantástico**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- POTTER, V. R. **Bioética global**: construindo a partir do legado de Leopold. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2018.
- POTTER, V. R. **Bioética**: ponte para o futuro. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Loyola, 2016.
- POTTER, V. R. Um encontro com Van Rensselaer Potter. (Entrevista concedida a Sandro Spinsanti) *In* PESSINI, L.; SGANZERLA, A.; ZANELLA, D. (org.). **Van Rensselaer Potter**: um bioeticista original. São Paulo: Edições Loyola, 2018a, p. 49-59.
- POTTER, V. R. Temas bioéticos para o século XXI. *In* PESSINI, L.; SGANZERLA, A.; ZANELLA, D. (org.). **Van Rensselaer Potter**: um bioeticista original. São Paulo: Loyola, 2018b. p. 243-251.
- POTTER, V. R. A bioética global diante de um mundo de crise. *In* PESSINI, L.; SGANZERLA, A.; ZANELLA, D. (org.). **Van Rensselaer Potter**: um bioeticista original. São Paulo: Loyola, 2018c. p. 63-74.

POTTER, V. P.; WHITEHOUSE, P. J. Bioética profunda e global: para um terceiro milênio habitável. In PESSINI, L.; SGANZERLA, A.; ZANELLA, D. C. (org.). **Van Rensselaer Potter**: um bioeticista original. São Paulo: Loyola, 2018. p. 201- 205.

SHUDSON, M. **Descobrimo a notícia**: uma história social dos jornais nos Estados Unidos. Petrópolis: a Vozes, 2010.

SGANZERLA, A. **Por uma bioética profunda e global e o diálogo entre as ciências da vida e a sabedoria prática** (2018). Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/580198-a-bioetica-potteriana-um-dialogo-entre-as-ciencias-da-vida-e-a-sabedoria-pratica-entrevista-especial-com-anor-sganzerla/> - Acesso em: 10 ago. 2020.

SGANZERLA, A.; PESSINI, L.; ZANELLA, D. A bioética global de V. R. Potter. **Ambiente & Sociedade**. São Paulo, v. 22, p. 1- 8, 2019.

STEPHENS, M. **História das comunicações**: do tantá ao satélite. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

TRAQUINA, N. **Teorias do jornalismo**: a tribo jornalística, uma comunidade interpretativa transnacional. V. II. Florianópolis: Insular, 2005.

Recebido: 15/8/2020

Accito: 11/3/2021

HIPÓTESE SOBRE A NOÇÃO DE PREFÁCIO EM ÉDOUARD GLISSANT


*Alcione Correa Alves*¹

Resumo: Este texto visa a estabelecer linhas iniciais a uma apropriação da premissa do Caribe como prefácio às Américas, conforme o ensaio *Introduction à une poétique du Divers*, de Édouard Glissant, compreendendo-o em um quadro de pensamento negro americano. A apropriação da premissa de Glissant almeja propor bases a uma ferramenta metodológica, fundamentada na centralidade epistemológica do lugar, subsidiando análises literárias a respeito de um *corpus* de literaturas afro-americanas. Este texto, inicialmente, parte da hipótese de que qualquer literatura nacional (inclusive, a literatura afro-brasileira) pode ser tomada, de modo econômico, como prefácio a um *corpus* mais amplo de literaturas afro-americanas.

Palavras-chave: Édouard Glissant: teoria. Prefácio. Lugar. Literaturas afro-americanas. Literaturas americanas.

INTRODUÇÃO

Em se tratando de pesquisas científicas versando sobre literaturas afro-americanas, conforme suas tendências observáveis na comunidade científica dos Estudos Literários, no Brasil², mostram-se relevantes as recentes condições de emergência à circulação de pensamento negro americano, no Brasil, mediante:

¹ Professor associado I na Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, PI – Brasil: nessa universidade, além de desempenhar atividades de graduação (CLE/UFPI) e de pós-graduação (PPGEL/UFPI), coordena o Projeto de Pesquisa e Extensão Teseu, o labirinto e seu nome, assim como o Grupo DGP/CNPq Americanidades: lugar, diferença e violência; ademais, atualmente, é membro do Grupo DGP/CNPq Núcleo de Estudos e Pesquisas É'lééko.  <https://orcid.org/0000-0002-8405-430X>. E-mail: alcione@ufpi.edu.br.

² Ao longo de todo o texto, todas as referências ao conceito de *comunidade científica* se encontram conforme sua definição em KUHN, 1998, p. 67-76.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.12.p207>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

traduções de textos ainda indisponíveis em português brasileiro³, além de retraduições atualizadas de obras antes pouco disponíveis, com menor circulação; publicações coligindo obras esparsas que, doravante, se tornam disponíveis na forma de novas edições organizadas⁴; iniciativas de investigação, em níveis de graduação e pós-graduação, ademais de docência, projetos de pesquisa certificados e iniciativas de comunicação de ciência, com aproveitamento de canais universitários oficiais (emissoras públicas de rádio e televisão), assim como de possibilidades recentemente abertas por redes sociais.

O acesso a esse *corpus* de pensamento negro, sobretudo mediante novas edições de textos ensaísticos e de textos literários, em conjunto a sua circulação pública, tem propiciado não apenas os avanços supracitados como, particularmente, as condições à proposição de um problema, acerca da natureza da relação entre lugar e conhecimento, nos seguintes termos iniciais: supondo que essa circulação recente de pensamento negro americano, a um público mais amplo, implique um avanço no conhecimento produzido a seu respeito, qual a relevância do lugar dessas(es) sujeitas(os) – que passam a circular esse pensamento – no conhecimento produzido sob tais condições?

Os questionamentos construídos por Gayatri Chakravorty Spivak (2010) proporcionam uma pergunta sobre o lugar de onde enunciam as literaturas que investigamos⁵ ou, mais especificamente, literaturas que, em conformidade a alguns pressupostos vigentes, ao investigá-las, as racializamos.

[...] o subalterno é alvo da violência epistêmica, se constituindo como o Outro do discurso colonial, que ora está por sua própria conta, ora deve estar sob tutela. [...] o subalterno não é aquele que tem voz, mas aquele que é continuamente falado pelo desejo do outro.

³ Como exemplos relevantes dessa tendência, cumpre ressaltar: HILL COLLINS, 2019; ademais de traduções recentes, em publicações organizadas, do pensamento de bell hooks (pela Elefante), de Toni Morrison (pela Companhia das Letras) e de Angela Davis, englobando retraduições e traduções inéditas (pela Boitempo).

⁴ A fim de ilustrar essa tendência, cumpre destacar: GONZÁLEZ, 2018; além dos três volumes da coleção *Pensamento Preto*: Epistemologias do Renascimento Africano, publicados pela mesma Editora Filhos da África, em 2018.

⁵ O lugar constitui uma categoria mobilizadora do pensamento de Glissant: “Viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso, é estabelecer relação e não consagrar exclusão.” (GLISSANT, 2005, p. 80 *apud* SOUZA, 2019, p. 25). Nesse “viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso”, busca-se um exame preliminar de algumas das condições a essa solicitação de Glissant, conforme as regras atinentes ao atual momento da comunidade científica dos estudos literários, no Brasil; nisso consiste o objetivo, subjacente, deste artigo, assim como do trabalho coletivo do Projeto Teseu, o labirinto e seu nome, em suas atuais iniciativas de pesquisa e de extensão.

Uma forma bastante profícua de subalternização também está no modo e nas escolhas discursivas nas quais investimos quando elegemos pares teóricos ou conceitos para diálogo. (SOUZA, 2018, p. 28).

A hipótese de Livia Natália de Souza, de um subalterno falado pelo desejo do outro, como um dos modos possíveis de receber e tratar da indagação proposta por Spivak, subalterno este tomado como alvo da violência epistêmica (ao que a escolha de *alvo* apresenta, em seu sentido bélico, uma devida circunscrição à violência), permite elaborar um problema legítimo, a partir de duas premissas: a) a agência dessas(es) sujeitas(os) em condição de subalternidade; e b) a subalternidade compreendida não como essência, mas enquanto condição atribuída a sujeitas(os) e coletividades humanas⁶. Referências como a de Spivak e a de Souza fornecem subsídios iniciais a um exame da enunciação de sujeitas(os) tomando, como pedra de toque ao restante do texto, a centralidade epistêmica do lugar desde o qual essas(es) sujeitas(os), em condição de subalternidade, enunciam; e desde o qual se abre a possibilidade, a uma ciência dedicada à investigação do fato literário, de compreender a essas(es) sujeitas(os), investigando as relações entre sua agência e sua enunciação. Esse problema se mostra relevante ao exame de práticas circulantes na comunidade científica dos Estudos Literários, no Brasil, à medida que enseja o desenho e o tratamento de um problema metodológico, atinente a essa comunidade, na forma da seguinte pergunta: como compreender, cientificamente, a complexidade própria às literaturas afro-americanas, sem reduzi-las a categorias exógenas a elas?

Isso posto, este texto visa a uma apropriação da premissa do Caribe como prefácio às Américas, conforme enunciada no ensaio *Introduction à une poétique du Divers*, de Édouard Glissant (1996), compreendendo-o em um quadro mais amplo de pensamento negro americano contemporâneo. A apropriação da premissa de Glissant proporrá bases a uma ferramenta metodológica, fundamentada na centralidade epistemológica do lugar como meio para uma compreensão das literaturas afro-americanas, subsidiando análises literárias desse *corpus* delimitado, no âmbito da comunidade científica dos Estudos Literários, no Brasil.

⁶ Sobre esse ponto, no tocante a textos circulantes na comunidade científica dos estudos literários, no Brasil, recomenda-se o capítulo de Hall, “Nascimento e morte do sujeito moderno” (HALL, 2006), assim como o capítulo “Onde está o ‘sujeito?’” (HALL, 2016) e, mais recentemente, o capítulo “Negritude pós-moderna” (hooks, 2019), como leituras iniciais à complexidade de uma essencialização das identidades de nossos Outros.

Como procedimento metodológico próprio a este texto, o exame das passagens de *Introduction à une poétique du Divers* (doravante, *IPD*), assim como de textos correlatos de Glissant, visará a um mapeamento de componentes peculiares à noção de prefácio, de modo a desenvolver o argumento da centralidade epistemológica do lugar, assinalando, destarte, algumas das contribuições de Glissant ao problema central.⁷ A respeito desse percurso metodológico relativo à noção de prefácio, cumpre ressaltar a relevância do tratamento de algumas de suas componentes, sob dois princípios: a) as discussões ora estabelecidas, em um marco de pensamento negro contemporâneo, serão conduzidas à luz de um paradigma de interseccionalidade – aqui, tomado como “[...] um paradigma alternativo que [...] pode constituir uma parte importante da epistemologia feminista negra” (HILL COLLINS, 2019, p. 403); b) tais discussões objetivam subsidiar uma posterior elaboração de indicadores e índices adequados à fundamentação de análises literárias, em pesquisas científicas empíricas, no âmbito da comunidade científica dos Estudos Literários, no Brasil.

Para tratar do problema assim construído, este texto parte da hipótese de que qualquer literatura nacional⁸ (inclusive, a literatura afro-brasileira, e, no limite, qualquer obra literária afro-americana) pode ser tomada, de modo econômico, como prefácio a um *corpus* mais amplo de literaturas afro-americanas, compreendidas à luz da noção de *Divers* (GLISSANT, 1997)⁹; espera-se, com o desenvolvimento desse argumento, a formulação de bases a investigações posteriores, propondo pesquisas em que cada literatura nacional

⁷ O termo *componente* (ou, por vezes, *dimensão*), ao longo deste artigo, parte de usos metodológicos no tocante ao tratamento de conceitos ou, especificamente, o princípio de que “[...] para la determinación de ‘variables’ capaces de medir objetos complejos, hay que seguir casi siempre un proceso más o menos típico. Este proceso, que permite expresar los *conceptos* en términos de *índices* empíricos, comprende cuatro fases principales: la representación literaria del concepto, la especificación de las dimensiones, la elección de los indicadores observables, y la síntesis de los indicadores o elaboración de los índices.” (LAZARFELD, 1973, p. 36, grifos do autor).

⁸ Ao cogitar as regras atinentes à comunidade científica sobre o tema, convém assinalar que a opção por uma noção de literatura nacional segue sua definição, no início do capítulo 36 de *DA*, definição esta adotada aos fins deste texto, desde seu resumo e ao longo de seu desenvolvimento: “Diz-se que há literatura nacional quando uma comunidade contestada em sua existência coletiva tenta reunir as razões desta existência.” (GLISSANT, 2001).

⁹ No que tange à comunidade científica dos Estudos Literários, no Brasil, não se pode negligenciar o debate terminológico em torno dos termos *negra* e *afro-brasileira*. Para uma primeira apreensão do tema, consulte-se o artigo “Literatura afro-brasileira: um conceito em construção” (DUARTE, 2011), assim como o capítulo “Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder a polêmica?” (FONSECA, 2006).

traga, potencialmente, a possibilidade de ser tomada como prefácio a um conjunto mais amplo de literaturas afro-americanas.

1 DA CENTRALIDADE EPISTEMOLÓGICA DO LUGAR

Ce paysage américain qu'on retrouve dans une petite île ou sur le continent me paraît toujours aussi irrué. Et c'est de là que me vient probablement le sentiment que j'ai toujours eu d'une sorte d'unité-diversité, d'une part des pays de la Caraïbe et d'autre part l'ensemble des pays du continent américain. En ce sens, la Caraïbe m'a toujours paru être une sorte de préface au continent. Au XVIème et XVIIème siècles, on appelait mer Caraïbe mer du Pérou, alors que le Pérou est de l'autre côté du continent et qu'il n'y a aucune relation possible. Il y a avait là une espèce de liaison entre ce qu'il faut laisser derrière soi et ce qu'il faut entreprendre de connaître. (GLISSANT, 1996, p. 12).¹⁰

Glissant aproxima, inicialmente, o território do Caribe insular a um conjunto mais amplo, formado pelo continente americano; no arquipélago, a paisagem desempenha papel primordial, visto que estabelece uma base intuitiva mediante a expressão *Et c'est de là que me vient probablement le sentiment que j'ai toujours eu* (E é disso, provavelmente, que vem um sentimento que sempre tive) a uma medida entre o Caribe e o conjunto do continente americano.

Dentro da análise, duas recorrências de *falloir* (ser necessário, ser preciso) no gesto de conhecimento do lugar americano, assim como na relação com outros lugares americanos possíveis: *ce qu'il faut laisser derrière* (o que é preciso

¹⁰ “Essa paisagem americana que reencontramos no continente ou em uma pequena ilha me parece, sempre e por toda parte, ‘irrué’. E é disso, provavelmente, que vem um sentimento que sempre tive de uma espécie de unidade-diversidade, por um lado, dos países do Caribe, e por outro lado, do conjunto dos países do continente americano. Nesse sentido, o Caribe sempre me pareceu ser uma espécie de prefácio do continente americano. Uma vez mais as palavras falam, e eu gostaria de lembrar-lhes que nos séculos XVI e XVII, chamava-se o mar do Caribe de mar do Peru. Ora, o Peru está do outro lado do continente e não existe nenhuma relação possível. Já se havia então compreendido que existe ali uma espécie de introdução ao continente, uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer.” (GLISSANT, 2005, p. 14-15). Doravante, todas as traduções de passagens de *IPD* recorrerão à tradução de Enilce Albergaria Rocha, publicada pela Editora da UFJF, tradução esta responsável, em larga medida, pela circulação do pensamento de Glissant na comunidade científica dos estudos literários, no Brasil, notadamente nos domínios da Teoria Literária e da Literatura Comparada, permitindo investigações a formular problemas modelares, de sorte a relacionar Glissant a um quadro mais amplo de pensamento circulante nessa comunidade, nos anos 2000 (no qual identificamos a circulação, por exemplo, da tradução de *O Atlântico negro*, de Paul Gilroy, assim como de obras de Stuart Hall, de Néstor García Canclini e de Homi K. Bhabha, dentre as mais recorrentes na formulação de problemas modelares em investigações empíricas).

deixar atrás de si) no gesto de se lançar ao conhecimento do lugar americano; e *ce qu'il faut entreprendre de connaître* (o que é preciso se dispor a conhecer) nesse gesto, denotando uma necessidade de levar a termo um conhecimento que não se dá por si próprio, apenas pela partilha do lugar, mas que, desde esse lugar, necessita ser buscado, examinado e construído – daí os usos de *entreprendre* (nesse sentido: se dispor a) e de *laisser derrière* (deixar, deixar atrás), esta última locução verbal nos exigindo um deslocamento de uma posição inicial aparentemente confortável, mas, em última instância, tautológica. Conhecer o lugar americano, em uma perspectiva mais ampla (*continent*: o continente), desde nosso lugar americano, que partilha algo desse sentido americano, supõe deslocamento e abertura a outros sentidos possíveis desse lugar americano.¹¹

Em texto posterior, Glissant retoma e amplia, tomando, dessa vez, o Haiti como possível prefácio (em seu texto, *point focal*: ponto focal) ao Caribe e, se aceitamos a extensão proposta na premissa, ao continente americano. A imagem do Mar do Peru é retomada nessa segunda formulação:

Et puis, il faudrait aussi réfléchir au rôle, à la fonction de l'archipel vis-à-vis des Amériques. L'archipel est une préface du continent, on y passait pour accéder aux Amériques et d'ailleurs, au XVIème siècle, la Mer des Antilles était appelée Mer du Pérou, alors que le Pérou est de l'autre côté du continent américain, parce que l'on passait par là, on débarquait et on traversait le continent pour arriver au Pérou. Et, par là, il y a un rôle sinon stratégique, du moins un rôle de conception du continent antillais qui passe par une médiation de la fonction de l'archipel Caraïbe. (GLISSANT, 2008, p. 30).¹²

¹¹ Ao longo da argumentação, essa componente do prefácio se faz presente, qual seja, a de uma intersecção (no texto de *IPD, une espèce de liaison*) entre o próprio do lugar *qu'il faut laisser derrière* (próprio a nossos devires mas, talvez, concessível ao exercício da partilha com outros lugares) e o que se abre a nosso conhecimento coletivo, nos demais lugares, em cada lugar *qu'il faut entreprendre de connaître*; a exigência de *ce qu'il faut laisser derrière*, antes de reivindicar o abandono [do particular] do lugar em detrimento de um coletivo [universal], convida ao exercício de conhecimento do lugar americano, em uma operação na qual a locução *laisser derrière* nos solicita deslocamento de nosso lugar rumo a outros lugares possíveis, com base em, ao menos, duas componentes ao prefácio: a) a operação de conhecimento, em sua natureza eminentemente coletiva, solicitando o deslocamento do lugar a outros lugares; b) a operação de conhecimento, como necessidade (*ce qu'il faut*), solicitando nossa dedicação a ela (o conhecimento, aqui, não como um dado mas como construção – por isso, não apenas *connaître* mas *entreprendre de connaître*).

¹² Portanto, nesse sentido, seria necessário, também, refletir acerca do papel, da função do Arquipélago (*l'archipel*, o Caribe) em relação ao conjunto das Américas. O arquipélago é um prefácio ao continente; passava-se por ele para aceder às Américas e, a esse respeito, no século XVI, o mar do Caribe era chamado Mar do Peru (ainda que o Peru se localize do outro lado do continente americano), porque se passava pelo mar do Caribe, ali desembarcando e atravessando o continente para chegar ao Peru. E, por tal razão, há um papel, senão estratégico, ao menos de concepção do continente antilhano, o qual passa por uma mediação da função do arquipélago caribenho (GLISSANT, 2008, p. 30, tradução nossa).

Nessa nova recorrência do verbo *falloir*, Glissant aponta uma necessidade, de parte do pensamento caribenho, naquele contexto próprio à primeira década deste século, de empreender um exame do papel do Caribe em um conhecimento do lugar americano¹³: essa formulação ao Caribe como prefácio às Américas apresenta [em conformidade às teorias circulantes no momento] o Caribe em seu caráter fragmentário, do que decorre a introdução de outra noção importante ao pensamento glissantiano, o *Archipel*.¹⁴ Em sua condição de deslocamento, o campo semântico da passagem, do fluxo, se

¹³ O que, talvez, se mostre possível mediante a tipologia de Wagley (a qual dialoga com a do próprio Glissant; a seu respeito, ver: GAZTAMBIDE-GEIGEL, 1996; GIRVAN, 1999), ao propor o Caribe como Afro-América ou, mais propriamente, “América das plantações” (ideia presente, contemporaneamente, por exemplo, em KILOMBA, 2019). Disso não advém, necessariamente, uma redução do lugar caribenho à plantação (um exame de uma história possível da literatura, na Guiana Francesa, poderia nos dizer algo distinto, conforme, por exemplo: SILVA-REIS, 2021), de tal modo que nossos devires-negros estariam fadados a *entreprendre de connaître* uma sucessão tautológica de plantações, ao longo do território americano, contudo, antes, disso talvez decorra a) a legitimidade da plantação na base de nossa compreensão do lugar americano; b) a plantação se habilitando a um tropo a serviço de nossa compreensão desse lugar americano, à luz desse procedimento metodológico em três etapas (portando conosco o lugar, ao longo de nossa caminhada; deixando o lugar para trás; abrindo-se à experiência – imprevisível, pois estamos glissantianas(os) – de conhecimento dos lugares que se nos apresentam à frente).

¹⁴ Constatam-se apropriações da noção de *l'archipel*, em ciência literária, por exemplo, na expressão *arquipélago textual*, presente no livro *Le Chant du Divers: introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant*, de Manuel Norvat (2015); este, por sua vez, recupera a expressão encontrada na obra de Jean-Louis Joubert, *Édouard Glissant* (2005). Quanto aos usos e apropriações de Glissant pela comunidade científica dedicada à sua obra, cumpre ressaltar o desenvolvimento da noção de *prefácio*, previamente a *IPD*. Como primeiro exemplo, em artigo de Porto (2006), encontra-se um desenvolvimento tanto da paisagem quanto da noção mesma de prefácio, contemporaneamente ao lançamento da tradução de Rocha: “Segundo o referido autor, a primeira abordagem das Américas se faz a partir da leitura da paisagem. Ao contrário da paisagem europeia, marcada pela ordem e pelo ritmo das estações, a paisagem caribenha se caracteriza por sua abertura, por sua unidade-diversidade (GLISSANT, 1995, p.11-12). ‘Prefácio do continente americano’ (GLISSANT, 1995, p. 12), o Caribe oferece ao pesquisador vasto e rico material de análise.” (PORTO, 2006, p. 355-356). A noção de prefácio, em sua primeira formulação, já consta do ensaio “La pensée archipelique”, presente em *Poétique de la Relation*, já em 1990, tendo sido antecedida semanas antes, na primeira página de um ensaio, intitulado “Beyond Babel” (GLISSANT, 1989), contemporâneo antecessor à publicação, em francês; nele, Glissant prevê uma formulação ao princípio ou, se assim se preferir, ao papel do prefácio em uma ideia do lugar americano: “The region has always been a place of encounter, of complicity, a ‘preface’ to the American continent”; como ponto pertinente, convém ressaltar que, assim como na redação de *IPD*, a ideia de um Caribe-prefácio se desenvolve em uma comparação entre duas concepções distintas de Mar (o Mediterrâneo e o do Caribe), associando o primeiro a uma ideia do Um, ao passo que o segundo, a uma ideia de *Divers*. Nesses termos iniciais, quicá o Caribe tomado como um estudo de caso, comprobatório, à hipótese de uma Poética da Relação; uma vez aceito esse caso, nós nos habilitaríamos a propor juízos posteriores, acerca do lugar americano. Por fim, observemos que, no ensaio de 1989, tem-se um uso do prefácio ainda entre aspas, a “*preface*” to the American continent, em seu caráter de metáfora; no texto de *IPD*, esse caráter se mantém, mediante a expressão *une sorte de préface*, condicionantes estas suprimidas na formulação de 2008. Como proposta e justificativa de

apresenta em duas ocorrências do verbo *passer*, a fim de demarcar o Caribe como passagem privilegiada ao adentramento do lugar americano, por via marítima, como um dos portos privilegiados de ingresso ao continente, no período do comércio negreiro estabelecido entre os séculos XVI a XIX: *on y passait pour accéder aux Amériques* (passava-se por ele, para aceder às Américas); *on passait par là, on débarquait et on traversait le continent pour arriver au Pérou* (passava-se pelo mar do Caribe, ali desembarcando e atravessando o continente para chegar ao Peru).¹⁵

A necessidade de examinar o Caribe nesses fluxos continentais, simultaneamente como lugar fragmentário em sua condição de arquipélago e como acesso privilegiado a esse continente e seus significados, exige, de parte de um pensamento particularmente situado entre o lugar e sua *Relation*, conhecer o lugar americano em uma perspectiva mais ampla (*continent*), em um cenário no qual o Caribe partilha algo desse sentido americano, ao supor deslocamento e abertura a outros de seus sentidos possíveis:

[...] Le rapport à la terre, rapport d'autant plus menacé que la terre de la communauté est aliéée, devient tellement fondamental du discours, que le paysage dans l'oeuvre cesse d'être décor ou confident pour s'inscrire comme constituant de l'être. Décrire le paysage ne suffira pas. L'individu, la communauté, le pays sont indissociables dans l'épisode constitutif de leur histoire. Le paysage est un personnage de cette histoire. Il faut le comprendre dans ses profondeurs. (GLISSANT, 1997, p. 343).¹⁶

uma tradução ao ensaio “La pensée archipélique” e, em decorrência, de usos do prefácio em português brasileiro, consultar: SOUSA SOBRINHO, 2019, p. 70-74.

¹⁵ Uma vez concebendo a retomada e desenvolvimento dessa imagem, em seu momento intelectual específico (segunda metade dos anos 2000, em um marco de pensamento apresentando, ao centro, teorias tributárias do que, hoje, delimitamos como Estudos Culturais), talvez valha a pena extrair, como consequência de nossas apropriações de Glissant, no Brasil, investigações nas quais se adota o alargamento dessa ideia de deslocamento, passando de um Caribe em sua importância logística a um Caribe percebido como ingresso do comércio negreiro às Américas, mediante um Mar como imaginário eminentemente de entrada às Américas (passagem, fluxo, encruzilhada, entre-lugar – compreendidos como conceitos ilustrativos dessa posição, na comunidade científica dos Estudos Literários). Com ponto de diálogo e, simultaneamente, avanço em relação a essa perspectiva, o desenvolvimento, contemporâneo, de investigações centradas no lugar de sujeitas(os) negras(os) americanas(os) tem permitido reposicionar a violência ou, mais precisamente, a violência imputada a essas(es) sujeitas(os), nesse processo, visando a uma compreensão da relação entre lugar e conhecimento e da agência dessas(es) sujeitas(os), sob tais condições.

¹⁶ “A relação com a terra, a relação tanto mais ameaçada quanto a terra da comunidade estiver alienada, torna-se de tal modo fundamental ao discurso, que a paisagem na obra deixa de ser decoração ou confidente para se inscrever como constituinte do ser. Descrever a paisagem não basta. O indivíduo, a comunidade, o país são indissociáveis no episódio constitutivo de sua história. A paisagem é um personagem desta história. É preciso compreendê-la em suas profundezas.” (GLISSANT, 2001). A

Em tal cenário, a paisagem recebe uma função decisiva, quando, assim como na passagem anterior de *IPD*, Glissant recorre, em *Le discours antillais* (doravante, *DA*), ao que denomina *la fonction du paysage* (a função, o papel da paisagem), a fim de caracterizar os contornos de uma literatura nacional martinicana. Cumpre destacar, nessa citação, o lugar político da noção de paisagem (*paysage*), em Glissant, em uma delimitação preocupada com uma tendência a tomá-la como acessório (*décor*) às(aos) sujeitas(os) que nela vivem e a ela significam.¹⁷

Essa compreensão da ideia de prefácio, no pensamento de Glissant, estabelece diálogo com a hipótese de Linda Martín Alcoff (2016) sobre a importância epistemológica do lugar (e da identidade), em nossas práticas de produção e discussão de conhecimento, assim como em uma intervenção transformadora desse conhecimento em nossos contextos imediatos:

O projeto de decolonização epistemológica (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. Assim, o projeto de decolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento. (MARTÍN ALCOFF, 2016, p. 136).¹⁸

referida tradução, de Normelia Parise, comentada por Graciela Ortiz, consta do sítio *Antologia de textos fundadores do comparatismo interamericano*, publicação eletrônica cujo objetivo é a circulação, traduzida e comentada, de um *corpus* de ensaística latino-americana na comunidade científica dos estudos literários, no Brasil, notadamente nos domínios da Teoria Literária e da Literatura Comparada.

¹⁷ Caso tomemos em conta que esse parágrafo se encontra em um contexto no qual, debatendo uma ideia de literatura nacional própria à compreensão de uma história literária na Martinica, parágrafo no qual se aponta a pertinência de uma poética realista em um tempo e um lugar específicos à literatura de França (do que resultaria o fracasso de recorrer a ela, apenas, como técnica de escrita, na tentativa de a reproduzir, nos contextos literários coloniais), a noção de *paysage*, inscrita no estar-no-mundo de sujeitas(os) caribenhas(os), opera em favor de uma política de escrita literária na qual *l'individu, la communauté, le pays* (o indivíduo, a comunidade, o país) são apresentados nos termos de um par conceitual *l'Un-le Divers*, par definitório do qual Glissant se serve. Ressalte-se o lugar da *paysage* na produção de conhecimento em ficcionalidades caribenhas, em um conhecimento desde esse lugar, assinalado por Glissant em seu exame do problema do real maravilhoso em Jacques Stéphen Alexis, em seu ensaio “Prologomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens” (ALEXIS, 2001); e em Alejo Carpentier, conforme seu prólogo ao romance *El reino de este mundo* (CARPENTIER, 1969), ambos citados por Glissant, ao final do mesmo parágrafo de *DA*.

¹⁸ Quando Alcoff assinala “[...] como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades [...] como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas”, eis o ponto de Edward W. Said, na introdução, assim como em suas análises de obras literárias de França dos séculos XIX e XX, em *Cultura e imperialismo*. Em publicação

Martín Alcoff contribui à compreensão de uma epistemologia do lugar que toma, como tarefa, estabelecer um papel decisivo de seus fundamentos políticos ao centro de nossas produções, discussões e difusões de conhecimento; ao propor que nossos discursos não se emitem *dans l'air* (palavras ao vento), mas, precisamente, desde o lugar do qual os emitimos (GLISSANT, 1996, p. 29), são instauradas condições a uma hipótese de interpretação de textos literários afro-americanos, em sua dupla dimensão de ficção e de ensaio, compreendidos como pensamento a respeito de seu lugar e de seu devir; tal pensamento, em seu exame, traz a possibilidade de ser pensado em rede¹⁹ (ou, na terminologia de Glissant, traz a *Relation*), com um campo mais amplo de pensamento americano dedicado à tarefa de discutir e tratar seus problemas, desde seus lugares e devires:

Le rapport est intense entre la nécessité et la réalité incontournables de la créolisation et la nécessité et la réalité incontournables du lieu, c'est-à-dire du lieu d'où l'on émet la parole humaine. On n'émet pas de paroles dans l'air, en diffusion dans l'air. Le lieu d'où on émet la parole, d'où on émet le texte, d'où on émet la voix, d'où on émet le cri, ce lieu-là est immense. (GLISSANT, 1996, p. 29).²⁰

posterior, será possível desenvolver esse recurso a Said, em seu diálogo com um marco de pensamento americano contemporâneo, em algumas de suas possibilidades científicas e pedagógicas.

¹⁹ Talvez, nesse ponto, a ideia de redes intelectuais, conforme o pensamento de Eduardo Devés-Valdés (2007; 2014), ofereça um aporte à hipótese de um marco de pensamento negro lido como pensamento em rede, caso acrescida da necessidade de aprimorar nossa ideia de intelectualidade, conforme preconiza Patricia Hill Collins (2019, p. 29-55). Perceber ficção afro-americana enquanto pensamento próprio a uma intelectualidade negra em rede, reconhecida em sua condição de *producción y difusión del conocimiento* (DEVÉS-VALDÉS, 2007, p. 30), “[...] remete a um procedimento de análise [...] em uma dupla dimensão: a de ficcionalidade, correspondente a nossos procedimentos correntes, no campo; a de ensaio, implicando pensar essas(es) sujeitas(os) enquanto sujeitas(os) cognoscentes – e, no interior do campo, reconhecendo-as(os) enquanto sujeitas(os) citáveis, comentáveis, dialogáveis, apropriáveis, convidáveis a nossas redes” (ALVES, 2018); conforme Souza, no início deste texto, a ideia de redes intelectuais negras implica um compromisso “[...] no modo e nas escolhas discursivas nas quais investimos quando elegemos pares teóricos ou conceitos para diálogo.” (SOUZA, 2018, p. 28). A ideia de um pensamento negro contemporâneo, compreendido em rede, significa assumir nossos Outros em sua condição de sujeitas(os) cognoscentes, em sua agência, assim como sobre sua relação conosco na *producción y difusión del conocimiento* (DEVÉS-VALDÉS, 2007), de modo a supor a agência dessas(es) sujeitas(os) ao centro de sua produção de conhecimento; ademais, seguindo a pista de Devés-Valdés, deduz-se um princípio metodológico em que o pensamento racializado (de nossos Outros) pode ser lido enquanto redes intelectuais, requerendo, por parte de nossas investigações científicas, mapeamento “[...] de *cartografías intelectuales y/o eidéticas* em seu pensamento, com todas implicações gnoseológicas daí decorrentes.” (ALVES, 2018).

²⁰ “A relação é intensa entre a necessidade e a realidade incontornáveis da criouliização e a necessidade incontornáveis do lugar, isto é, do lugar de onde se enuncia a fala humana. Não emitimos palavras ao vento, soltas no ar. O lugar de onde emitimos a fala, de onde emitimos o texto, de onde emitimos a voz, de onde emitimos o grito, este lugar é imenso.” (GLISSANT, 2005, p. 35-36).

À hipótese de uma importância epistemológica do lugar ou, dito de outra forma, à possibilidade de produção, discussão e difusão de conhecimento desde um dado lugar de enunciação, necessita se seguir uma consequência: a possibilidade de contato entre o *Divers* de cada lugar (o que, em passagem anterior, Glissant assinalava como *ce qu'il faut entreprendre de connaître*), de modo a compreender intercâmbios e construções coletivas de conhecimentos tributários, também, de seus respectivos lugares.²¹ Em última instância, o prefácio visaria a salvaguardar a prerrogativa humana do conhecimento desde o lugar, ao estabelecer a pergunta explícita sobre os modos de produção e validação do conhecimento sobre o lugar americano mais amplo, a partir do lugar de enunciação próprio a distintas(os) sujeitas(os) e coletividades americanas. Glissant convida a interpretar os textos negros caribenhos enquanto conhecimento desde um lugar caribenho, em sua tarefa de compreender seu *Divers* e suas possibilidades abertas de *Relation*:

Há também excelentes trabalhos desenvolvidos por epistemólogos continentais, como Hacking, e epistemólogos pós-coloniais tais como Mignolo, Glissant, Castro-Gómez, Patricia Williams, Jennifer Vest e, é claro, profícuos trabalhos desenvolvidos por epistemólogas feministas como Nelson, Potter, Lloyd, Campbell, Harding, Haraway, entre outras. Esses trabalhos pós-coloniais e feministas não cometem o erro de individualizar a agência epistêmica nem descontextualizar a verdade, mas mostram como as considerações políticas podem, em alguns casos, ser legitimamente muito importantes para a justificação. Isso nos proporciona um bom ponto de partida para o projeto epistemológico decolonial e reconstrutivista, desatrelando isso de um domínio que poderia ignorar a identidade e a localização dos sujeitos de conhecimento, mantendo, contudo, sua capacidade normativa. (MARTÍN ALCOFF, 2016, p. 134).

²¹Talvez, aqui, a primeira nota necessária acerca de um conhecimento que, supondo um lugar americano na tarefa de compreensão de outros lugares americanos possíveis, apresentaria bases habilitadas a prevenir uma perspectiva determinista ao conhecimento desde o lugar: no quadro de um pensamento negro americano, encontra-se a recorrência de propostas epistemológicas a conceber o caráter coletivo da produção e validação de conhecimento, ademais da predisposição à abertura a outros lugares possíveis e outros conhecimentos deles resultantes sem, todavia, se reduzir esses modos de produção e validação de conhecimento a uma formulação relativista clássica; especificamente aos fins deste texto, seria possível propor que a prerrogativa de abertura a outros lugares possíveis, assim como a outros conhecimentos deles decorrentes, se mostra uma componente válida da noção de prefácio, habilitada a uma devida operacionalização da noção, nos termos ora debatidos. Uma componente assim formulada se revelaria uma chave de leitura apta ao exame de uma teoria do conhecimento dedutível da filosofia de Glissant, caso se observe a gama de noções que, interligadas em seu pensamento, constituem um campo semântico em torno desse princípio norteador do lugar em abertura a outros lugares possíveis: apenas a título de exemplo, convém assinalar certas noções, como *rizoma*, *Tout-monde*, *Relation*, a noção mesma de *lieu* (lugar; em português brasileiro, frequentemente: lugar de fala).

A centralidade do lugar, em Glissant, se mostra situada em um marco de epistemologia contemporânea no qual, além de partilhar o problema de uma relação entre lugar e conhecimento, se dedica a compreender implicações políticas atinentes aos processos de produção, discussão e validação de conhecimentos, a partir do lugar de sujeitas(os) cognoscentes. Note-se a estratégia de situar, ao menos, duas vertentes contemporâneas a uma tal apreciação do lugar, uma delas continental (na qual se situa Glissant, ao lado de teóricos quicá mais circulantes em nossa comunidade científica, como, por exemplo, Walter D. Mignolo; e ao lado de um quadro de pensamento descolonial representado, aqui, por Santiago Castro-Gómez) e outra, versando sobre a centralidade de discussões epistemológicas no seio de uma teoria feminista contemporânea. Nessa argumentação, pode-se depreender dois pontos comuns, partilhados por ambas as apreciações do lugar: o cuidado em prevenir “o erro de individualizar a agência epistêmica”, além de examinar “a identidade e a localização dos sujeitos de conhecimento”.

Cabe observar um dado, na citação de Martín Alcoff, habilitado a contribuir com o problema central ao presente texto: sua preocupação constante, na apreciação de correntes epistemológicas americanas contemporâneas, de construir uma hipótese da centralidade do lugar “mantendo, contudo, sua capacidade normativa”, assinalando-nos que quaisquer investigações sobre o que se denomine *epistemologias outras* necessitam, como premissa, a prerrogativa de que, acerca dessas(es) sujeitas(os) compreendidas(os) como Outro, se trata de produção e validação de conhecimento enquanto atividade eminentemente humana; trata-se de tomar todas as prerrogativas em jogo (o lugar, o conhecimento, a compreensão de seu estar-no-mundo) como prerrogativas eminentemente humanas, configurando a possibilidade e a viabilidade de epistemologias, por vezes, distintas de um marco de pensamento associado a uma tradição centroeuropeia mais familiar à nossa formação científica. Em uma curta formulação: trata-se de supor a capacidade normativa e o rigor de produção e validação de conhecimentos nas epistemologias de nossos Outros.

O argumento em curso realça que a centralidade do lugar, com base na noção de prefácio, em Glissant, estabelece diálogos, por exemplo, com a apropriação que Patricia Hill Collins faz de Sandra Harding (2019, p. 401-432), em sua exposição sobre critérios de validação em um marco de pensamento de mulheres afro-estadunidenses; a esse respeito, assinalando esse diálogo, na citada argumentação de Hill Collins, seria possível observar duas componentes caras ao problema central deste artigo, neste percurso de

apropriação do prefácio, no momento em que ela situa a centralidade da experiência de sujeitas(os) negras(os) na construção de conhecimento, assim como o caráter coletivo de validação, seja do trabalho político nesse percurso da experiência à produção de conhecimento sobre o lugar, seja da circulação e partilha desse conhecimento tributário do lugar, entre outros lugares e conhecimentos possíveis.²²

Na centralidade de sujeitas(os) cognoscentes e, particularmente, do conhecimento produzido, validado e circulado por sujeitas(os) racializadas(os), é necessário situar uma componente da noção de prefácio, visando a seus usos em análises literárias, nos domínios propostos por este texto: em uma palavra, trata-se de estabelecer um compromisso metodológico de, no corpo de análises literárias, tomar a obra ao centro, em sua condição de produção de conhecimento ou, recorrendo e parafraseando a proposta de Fábio Durão (2015), situar o potencial epistemológico das obras literárias afro-americanas ao centro de esforços de análises literárias, na perspectiva de seu lugar de enunciação.

A centralidade do lugar, a partir da noção de prefácio em Glissant, instaura diálogos, também, com a hipótese de *la hybris del punto cero*, conforme sua formulação por Santiago Castro-Gómez, em sua circunscrição e crítica a uma posição, recorrente, reivindicatória de neutralidade e objetividade do trabalho científico, o qual, nessa matriz de pensamento acerca do lugar, enfatiza tanto o caráter localizado de qualquer conhecimento quanto a ideia de que essa localização não perfaz, em si mesma, uma insuficiência do conhecimento dela decorrente, o que remete à passagem de Glissant frisando, no texto de *IPD*, que *on n'émet pas de paroles dans l'air* (Não emitimos palavras ao vento, soltas no ar).

Sob tal perspectiva, se seguirmos a proposição glissantiana, se circunscreve a relevância de uma pergunta, epistemológica, própria a um marco de pensamento descolonial, acerca de uma [auto]suposição de atopia

²² Quando se observa essa possibilidade, dedutível dos textos de Hill Collins e de Glissant, se percebe sua afinidade ao que Pimmer (2017, p. 277) caracteriza como ponto de vista feminista, ressaltando o ganho dessa posição (ao qual, neste momento, se associa, didaticamente, a posição de Glissant) ante uma formulação mais conhecida, de Mignolo, no risco desta última, se levada a suas últimas consequências, conduzir a um determinismo na relação entre lugar e conhecimento: “No sorprende, por lo tanto, que las indagaciones epistemológicas se hayan ocupado más de los problemas de validación del conocimiento que de los sujetos cognoscentes realmente existentes y el respectivo lugar desde el cual emprenden la producción de conocimiento (Harding, 1986; Kim, 1994).” (PIMMER, 2017, p. 277).

da parte de um pensamento centroeuropeu a situar a si mesmo enquanto Ser, enquanto norma, precisamente por uma suposta vantagem epistemológica de sua [também suposta] atopia ante epistemologias localizadas; em diálogo a tal problema, em sua formulação contemporânea, propriamente descolonial, Glissant ressalta *le lieu d'où on émet la parole* (o lugar de onde emitimos a fala), ao que Castro-Gómez (2007, p. 83) indaga, mediante *la hybris del punto cero*, a necessidade de demarcar um caráter atópico a determinadas epistemologias em detrimento da localização de outras: “[...] por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad.”²³

A centralidade do lugar, a partir da noção de prefácio, em Glissant, estabelece diálogos, igualmente, com um quadro mais amplo de epistemologia de mulheres negras que propõem a necessidade de considerar formações históricas locais, em nossa compreensão de fenômenos americanos, observáveis de modo recorrente; mais precisamente, essa matriz de pensamento de mulheres negras, no desenho desse problema, enseja bases pertinentes a um exame de construções identitárias ou, precisamente, de distintos estar-no-mundo afro-americanos, de distintos devires afro-americanos, solicitando, como componente a essa noção em jogo, a devida observância às formações históricas locais, com aquilo que se depreende desde cada contexto de violência perceptível no exame de cada lugar americano:

Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (“Amefricans”) para designar a todos nós (Gonzalez, 1988c).

[...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada

²³ Esse princípio da *hybris del punto cero*, estabelecido na formulação de Castro-Gómez, encontra uma antecipação, significativa, por Glissant, no capítulo 37 de *DA*, intitulado “Sur la méthode”, mediante a figura do *positiviste anxieux* (positivista ansioso): “Do ponto de vista metodológico, a *intelligentsia* martinicana concebeu uma espécie nova: o positivista ansioso. Absolutamente capaz de manipulação técnica, todavia, o positivista ansioso se mostra incapaz de aperfeiçoamento (*dépassement*) metodológico. Isso porque tomou, como religião, a objetividade dada pela ‘ciência’; sente que, aí, reside uma das garantias mais fortes para aceder ao universal, visto que não pode, ele mesmo, suscitar o universal a partir de uma criação contínua de particulares [...] O positivista ansioso se sente maravilhado não apenas das infinitas possibilidades da técnica como, também, de sua justeza. A ordem do mundo o assegura. Sua quantidade de ser equivale a sua quantidade de saber indubitável escapando, assim, ao ambíguo. Sempre haverá uma solução uma vez que o objetivo é.” (GLISSANT, 1997, p. 353-354, tradução nossa, grifo do autor).

parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etno-geográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. [...] ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente reconhecida e cuidadosamente pesquisada. (GONZÁLEZ, 2018, p. 330).

Da aceitação de uma base comum de violência tributária do sequestro, diáspora e escravização negra, nas Américas, não se desprende, todavia, que suas consequências se deem, de modo homogêneo, em todos os lugares amefricanos²⁴: nossos Outros, seus devires, não são homogêneos; dessa aprendizagem partindo da noção de prefácio, abrir-se-ia a possibilidade, metodológica, de construção de saberes científicos sobre a violência, sobre o epistemicídio do modo como se desenha e como se desenvolve em cada lugar amefricano para, em função dessa violência-prefácio, aceder a um conhecimento mais amplo sobre o lugar e sobre a centralidade dessa violência em uma compreensão desse lugar.²⁵

Contudo, tal abordagem necessita enfrentar uma acusação de essencialismo identitário atribuída, frequentemente, de forma ampla, às redes constituídas de pensamento amefricano (no que importa a este texto: tanto a sua dimensão ficcional quanto a sua corrente ensaística; tanto à literatura quanto ao pensamento), em um cenário no qual se questionam

²⁴ Doravante, em conformidade a apropriações contemporâneas do pensamento de González e, particularmente, à necessidade [coletiva, por parte de nossa comunidade científica] de operacionalizar a categoria *amefricanidade*, este artigo adota o termo *Améfricas*, assim como suas decorrências imediatas (*amefricanas(os)*), lá onde, até aqui, adotáramos “afro-americanas(os)”, assinalando o percurso desse movimento nas pesquisas, em curso, do Projeto de Pesquisa e Extensão Teseu, o labirinto e seu nome.

²⁵ A importância da violência, nesse tratamento de literaturas amefricanas, poderia ser aproximada da ideia de uma Afro-América ou “América de las plantaciones” (conforme a tipologia de Wagley, acompanhada por Glissant), na qual a plantação se mostra *paysage* central na observação dessa violência, em um momento atual do debate no qual se revela fundamental recuperar, em nossos marcos conceituais, uma violência por vezes ausente ou insuficiente nos problemas e soluções modelares da comunidade científica dos estudos literários, no Brasil, nas últimas duas décadas. A respeito da tipologia de Wagley, ver: GAZTAMBIDE-GEIGEL, 1996; GIRVAN, 1999; acerca da relevância de uma relação entre plantação e violência, em nossas investigações contemporâneas, ver KILOMBA, 2019. Por sua vez, a necessidade de aceder a um conhecimento mais amplo sobre o lugar, assim como sobre a centralidade dessa violência em uma compreensão desse lugar, abriria espaço a outras abordagens metodológicas de investigação de obras literárias não necessariamente centradas em um comparatismo: por exemplo, dentre muitas, a possibilidade de compreensão do lugar mediante estudos de caso, seguida de suas condições de possibilidade a generalizações científicas posteriores (a esse propósito, consultar: GIMÉNEZ, 2012; FLYVBJERG, 2003).

suas legitimidade e literariedade, haja vista seus limites identitários (em sua formulação mais recorrente: identidades supostamente autocentradas, sem possibilidades abertas ao Outro), em oposição a uma literatura e a um pensamento ocidentais supostamente abertos a problemas e propostas relativas a uma totalidade humana. Uma concepção de identidade, amparada em uma interpretação de Glissant, necessita examinar os fundamentos desse gesto duplo de recusa, seja a um *corpus* de literaturas amefricanas, seja à possibilidade de um marco de pensamento amefricano gozando, efetivamente, do estatuto de pensamento em rede:

Nossos argumentos poderão receber críticas de que mais uma vez estamos voltando à política identitária, que somos metafisicamente não sofisticados e politicamente retrógrados, uma crítica que também tem sido brandida da metrópole para as periferias da academia global. A crítica da política identitária tem mantido muitos “escravos” da acusação de um essencialismo político grosseiro e de falta de sofisticação teórica. Acredito que a inclinação anti-identidade tão prevalente na teoria social hoje é outro obstáculo para o projeto de decolonização do conhecimento, uma vez que isso debilita nossa habilidade de articular o que está errado com a hegemonia teórica do Norte global. (MARTÍN ALCOFF, 2016, p. 136).²⁶

Uma objeção à ideia mesma de prefácio poderia apontar um essencialismo político como consequência indesejada de uma posição reivindicatória da relação entre lugar e conhecimento – e, de modo mais incisivo, de uma defesa à prerrogativa [eminentemente humana] a qualquer lugar [humano] ser tomado como lugar de conhecimento. O texto de *La dissémination*, de Jacques Derrida (1972), oferece notas relevantes ao desenvolvimento da noção de prefácio, a partir do texto de *IPD*, ao apontar o risco de concebê-lo como enunciação, no futuro, de sentidos ou conteúdos daquilo que já teria sido previamente escrito (e, portanto, lido):

Une *préface* rapellerait, annoncerait ici une théorie et une pratique *générales* de la *déconstruction* [...] Elle énoncerait au futur (“vous allez lire ceci”) le sens ou le contenu conceptuels [...] de ce qui *aurait déjà écrit*. Donc assez *lu* pour pouvoir être rassemblé en sa teneur sémantique et d’avance

²⁶ Ademais, a centralidade do lugar à produção, discussão e difusão de conhecimento, as interpretações e apropriações de Glissant, ao longo deste texto, partem de uma pergunta sobre como nossos devires-negros não ocidentais têm sido examinados à luz de epistemologias ocidentais (nas palavras de *O local da cultura*, a ideia de uma “teoria ocidental”). Como assinala Ochy Curiel Pichardo (2009), a crítica pós-moderna a modelos identitários não ocidentais tende a ser estabelecida desde um lugar autorreivindicado neutro: “[...] en ese sentido la crítica al esencialismo es válida en tanto permite cuestionar la autenticidad, la naturalización y la homogeneización ubicándolas en contextos históricos.” (CURIEL, 2009, p. 26-27).

proposé. Pour l'avant-propos, reformant un vouloir dire après le coup, le texte est un écrit – un passé – que, dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout-puissant, en pleine maîtrise de son produit, présente au lecteur comme son avenir. Voici ce que j'ai écrit, puis lu, et que j'écris que vous allez lire. Après que vous pourrez reprendre possession de cette préface qu'en somme vous ne lisez pas encore, bien que, l'ayant lue, vous ayez déjà anticipé sur tout ce qui la suit et que vous pourriez presque vous dispensez de lire. Le *prés* de la préface rend présent l'avenir, le représente, le raproche, l'aspire et en le devançant le met devant. Il le réduit à la forme de présence manifeste. (DERRIDA, 1972, p. 13).²⁷

Isso incidiria, do ponto de vista metodológico, em uma ferida de morte: percebendo o prefácio ao lugar amefricano nesses termos, saberíamos, de antemão, o que esperar de cada lugar, de cada construção identitária, de cada estar-no-mundo amefricano, não importando de qual lugar, porque prefácio, o texto seria sempre o mesmo, do que decorreria o risco de uma produção de juízos tautológicos sobre o lugar ou, em última instância, a impossibilidade do *Divers*²⁸ próprio a cada lugar amefricano.²⁹ Talvez, justamente em abordagens científicas que não tomem em consideração a prerrogativa do *Divers* próprio a essas literaturas (ou, em sentido mais amplo, das literaturas que racializamos)

²⁷ Um *prefácio*, aqui, evocaria, anunciaria uma teoria e uma prática *gerais* da desconstrução [...] Enunciária, no futuro ("Você lerá isto"), o sentido ou o conteúdo conceituais [...] do que já *teria sido escrito*. Portanto, demasiado *lido* para poder ser apreendido, em seu conteúdo (sua complexidade) semântico posto desde o início. Para um prefácio, reformando um querer dizer após o dito, o texto é um escrito – um passado – que, em sua falsa aparência de presente, um autor oculto e todo-poderoso, em pleno domínio de suas faculdades, se apresenta ao leitor como seu futuro. Eis o que escrevi, depois li, e que [doravante] escrevi, que você [agora] lerá. Quando você se recuperar [retomar a posse] deste prefácio que, ao fim e ao cabo, ainda não leu, á terá antecipado a tudo o que se segue a ponto de, talvez, poder dispensar a leitura. O *prés* do prefácio mantém presente o porvir, o representa, o aproxima, aspira a ele e o supera, pospondo-o. Ele o reduz à forma de presença manifesta. (DERRIDA, 1972, p. 13, tradução nossa).

²⁸ Ou, recuperando os termos da *DA*, a *transparência* de qualquer lugar americano – coerente no interior de um pensamento de sistema em que a transparência de nossos Outros constitui uma de suas premissas.

²⁹ Isso contradiria a necessidade de considerar o princípio de alteridades históricas (SEGATO, 2007) ou, de forma mais radical, a amefricanidade em suas bases, decorrendo, destarte, uma apreciação ocidental, centroeuropéia, postulando a homogeneidade ou, em termos glissantianos, a transparência de quem tomamos como nossos Outros, de quem apartamos do domínio do Ser: "[...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada parte do mundo [...] ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente reconhecida e cuidadosamente pesquisada (GONZÁLEZ, 2018, p. 330)." Esse fragmento da citação anterior de González salienta, justamente, tal ganho metodológico.

se revele uma faceta do *cela se fait couramment* (isso se faz a todo instante) assinalado por Derrida, mais adiante; cabe à hipótese do Caribe-prefácio salvaguardar e compreender, precisamente, e desde o princípio, o *Divers* de cada prefácio ou, mais precisamente, o *Divers* de cada lugar no gozo de sua prerrogativa a prefaciá-lo elaborando, ao texto americano, perguntas enunciáveis desde cada um de seus distintos lugares possíveis:

[...] il faudrait, dès maintenant, avancer que l'une des thèses – il y a plus d'une – inscrites dans la dissémination, c'est justement l'impossibilité de réduire un texte comme tel à ses effets de sens, de contenu, de thèse ou de thème. Non pas l'impossibilité, peut-être, puisque *cela se fait couramment*, mais la résistance – nous dirons la *restance* – d'une écriture qui ne s'y fait pas plus qu'elle ne se laisse faire. (DERRIDA, 1972, p. 14).³⁰

Negar essa possibilidade implica, conforme Derrida, *réduire un texte comme tel* (um texto como tal, um texto em si), o texto de nossos Outros, a seus efeitos de sentido, a sua imbricação em uma suposta realidade desses Outros – não por acaso, a crítica de que *cela se fait couramment*; em uma palavra, retomamos algumas das consequências àquilo que se compreende como literariedade, negando-a em textos amefricanos, porque supostamente redutíveis a seus efeitos de sentido, de conteúdo ou de tema. A impossibilidade de redução de um texto a seus efeitos de sentido, de conteúdo, de tese ou de tema acarreta, metodologicamente, pensar essa impossibilidade ao lugar-Caribe ou, por conseguinte, a qualquer lugar amefricano, caso seguida a premissa inicial deste artigo. Importante ressaltar: não a impossibilidade do prefácio, mas a resistência ou, melhor dito, a *restance* (restência? Restância? O que permanece, o que resta; o que resiste, precisamente, porque em-permanência, malgrado os fluxos?) de uma escritura.

Em tal contexto, abre-se a possibilidade de tomar a *restance* em textos amefricanos – e, em última instância, que estes gozem da prerrogativa da *restance*, como cabe a todo discurso humano – como sua impossibilidade de redução [explicativa] a seus efeitos de sentido, de conteúdo, de tese ou

³⁰ “[...] a partir de agora, seria preciso avançar a respeito de uma das teses – há mais de uma – inscritas na disseminação: justamente, a impossibilidade de reduzir um texto, como tal, a seus efeitos de sentidos, de conteúdo, de tese ou de tema. Talvez não a impossibilidade visto que isso se faz a todo instante, mas a resistência – diríamos, a *restance* – de uma escritura não se faz mais do que se deixa (do que se permite) fazer.” (DERRIDA, 1972, p. 14, tradução nossa).

de tema³¹; por extensão, propõe-se, como princípio norteador das bases à ferramenta metodológica ora discutida, a impossibilidade de redução de textos ficcionais negros (e, analogamente, de textos ficcionais de nossos Outros, por nós racializados) a seus efeitos de raça. Derrida nos auxilia a assinalar que *cela se fait couramment* em nossos usos da escrevivência³², em nossas interpretações de textos literários amefricanos assentadas em uma redução a seus contextos socioeconômicos de emergência, como fator explicativo em sua plenitude, com a consequência última da negação de sua literariedade, dada uma carência de universal, de transcendência, dada a insistência de uma redução de “[...] la chose même (ici, le concept, le sens de la pensée se pensant et se produisant elle-même dans l’élément de l’universalité) à la forme de l’objet particulier, fini [...]” (DERRIDA, 1972, p. 16-17).

No diálogo proposto entre Derrida e Glissant, mais precisamente em uma apropriação da *restance* como prerrogativa a ficcionalidades amefricanas,

³¹ A esse respeito, no preâmbulo de sua tese, Fernanda Rodrigues de Miranda inicia a construção de uma premissa fundamental, a perpassar tanto o problema em jogo, neste artigo, quanto uma ideia mesma de literatura (em sua tese, a ideia de literatura brasileira), a saber, nossas dificuldades em perceber ficcionalidades negras como literatura – e esta, por sua vez, como prerrogativa eminentemente humana: “Isto posto, dentro do edifício literário brasileiro, a *ideia* de uma Literatura Negra instaura uma fratura fundamental, que realinha a ordem epistêmica ao suspender o silenciamento sobre o qual essa obra se sustenta – mantendo a voz do negro *em futuros fechados / em furioso silêncio* [verso do poema “Sol e blues”, de Beatriz Nascimento]. Como ideia, a literatura negra congrega uma potência irreduzível de ruptura, porque mescla em um sintagma dois nominativos que a racionalidade eurocêntrica não concebe em paralelo: como já foi dito por inúmeros pensadores negros e antirracistas, diferente do que acontece com ‘música negra’, ‘arte negra’, ‘dança negra’, etc., a ‘literatura negra’ causa incômodo e reação porque deliberadamente posiciona o negro como sujeito da escrita.” (MIRANDA, 2019, p. 13; grifo da autora).

³² Precisamente ante este problema, verifica-se, nos últimos anos, um crescimento, quantitativo e qualitativo, de investigações que retmam, sistematizam e operacionalizam a noção de *escrevivência*, tal como formulada na ensaística e na ficção de Conceição Evaristo, de modo a propor novas apropriações de um *corpus* de literaturas negras brasileiras criticamente posicionado ante uma tendência, [ainda] circulante na comunidade científica dos Estudos Literários (*puisque cela se fait couramment*), de reduzir ficcionalidades negras à *ses effets de de sens, de contenu, de thèse ou de thème*, em uma violência observável quando a abordagem científica nega a *résistance – nous dirons la restance* – a textos ficcionais negros (ou, em sentido mais amplo: racializados) em nome de seu caráter supostamente tautológico, perfazendo um cenário no qual a complexidade da escrevivência seria reduzida a poéticas limitadas e explicáveis, sempre e apenas, só e somente só, mediante uma realidade socioeconômica diretamente descrita desde uma perspectiva biográfica, por vezes circunscrita sob o termo “a realidade de pessoas negras”. Negando-lhes a *restance*, nega-se-lhes a literariedade. A passagem da *restance* ao lugar nos permite compreender a escrevivência como noção própria a um campo semântico do lugar, em um marco de pensamento amefricano contemporâneo (e, portanto, inserida no debate ora proposto). Quanto aos avanços da comunidade científica dos estudos literários, no Brasil, em seus esforços coletivos de apropriação e operacionalização da escrevivência, convém destacar, como publicação recente: DUARTE; NUNES, 2020.

pode-se identificar uma componente da noção de prefácio, rumo a uma abordagem metodológica a essas literaturas: a *restance* própria ao texto literário (ainda que pareça um juízo evidente em um marco de teoria literária, cumpre assinalar, no âmbito deste argumento: a *restance* própria a textos literários que racializamos), a serviço de uma compreensão do que se assinala como pensamento negro contemporâneo, a qual recorrem noções operatórias como o prefácio (Glissant), a escrevivência (EVARISTO, 2005; 2020), a *malungaje* (BRANCHE, 2013).

Isso implica que, desde o princípio, é necessário circunscrever cada lugar a se prefaciá-lo desde dentro, desde si, em um grande texto americano. A reivindicação da hipótese de um “grande texto americano” prepara o terreno a uma noção suplementar, cara ao pensamento de Glissant: o *droit à l’Opacité* (direito à Opacidade). O prefácio passa a operar não mais como exterioridade, mas como enunciação; não mais *fora, pré-* ou *antes*, mas *desde, ante e para* (rumo a) o texto. Ganho complementar: torna-se possível enunciar o lugar americano desde cada lugar possível a seu *Divers*. O *droit à l’Opacité* repousa sobre a constatação de complexidades próprias a cada lugar ou, em última instância, seu gozo à prerrogativa dessa complexidade; de modo coerente ao sistema glissantiano, esse princípio de *Opacité* reivindica a possibilidade, aberta, de compreensão e de trocas permanentes entre o lugar e os demais lugares possíveis ao *Tout-monde*. Nessa possibilidade de produção e difusão de conhecimento, eis a noção de *Opacité*, “[...] partindo da premissa de que as trocas e fluxos culturais contemporâneos se mostram possíveis sob um princípio de *Relação*, em vez de uma homogeneização ou redutibilidade a um princípio definido como universal.” (ALVES, 2019).

2 O PRINCÍPIO DO DROIT À L’OPACITÉ

Acerca da importância epistemológica do lugar, nos termos discutidos, convém aportar a hipótese de Homi K. Bhabha (2005), ao apresentar a possibilidade de construções identitárias “de outro modo que não a modernidade” - especificamente, um modelo centroeuropeu de modernidade; não obstante, convém cotejá-la com a proposta de Glissant, em *DA*, no que esta abre espaço ao *droit à l’Opacité*: além de estabelecer os limites a um conceito de compreensão, recorda-nos nossa própria posição científica, desde um modelo de ciência ocidental, sempre com o risco de tomar a sujeitas(os) de estudo como seu Outro, renovando um ciclo de violência epistêmica:

Nous réclamos le droit à l'opacité. Par quoi notre tension pour tout *dru* exister rejoint le drame planétaire de la Relation: l'élan des peuples néantisés qui opposent aujourd'hui à l'universel de la transparence, imposée par l'Occident, une multiplicité sourde du Divers. Un tel travail est spectaculaire partout dans le monde où les tueries, les génocides impavides, les assauts d'épouvante tâchent de liquider la précieuse résistance des peuples. Il est inaperçu quand il s'agit de communautés vouées à une plus ou moins confortable disparition en tant que telles. (GLISSANT, 1997, p. 14-15).³³

O lugar, no pensamento de Glissant, pode contribuir com a manutenção de uma vigilância epistemológica quanto ao risco de uma ciência totalizante de seu objeto, em que a ciência que desempenhamos se converte, frequentemente, em veículo de *l'universel de la transparence, imposée par l'Occident* (universal da transparência, imposto pelo Ocidente); uma vigilância epistemológica quanto aos limites de nossa compreensão de sujeitas(os) e lugares cujo estar-no-mundo parte, por vezes, quicá mais frequentemente do que nossa ciência esteja disposta a aceitar, de epistemas outros que não o ocidental. Ganho complementar: a partir da noção de prefácio, circunscreve-se a pergunta pela legitimidade do lugar como uma pergunta política, interessando à análise perguntar de onde cada lugar enuncia, assim como suas significações pelas(os) próprias(os) sujeitas(os).³⁴ A estas(es) e, por extensão, a lugares racializados, a [aqueles que

³³ “Reclamamos o direito à opacidade, pelo qual nossa tensão (nosso empenho, nossa gana) por, vigorosamente, existir, alcança ao drama planetário da Relação: o *elá* (o impulso) dos povos nadificados que, hoje, se opõem ao universal da transparência, imposto pelo Ocidente, uma multiplicidade surda do Diverso. Tal tarefa se faz espetacular, por toda parte, neste mundo em que assassinatos, genocídios impavidos, ataques terroristas tratam da preciosa resistência dos povos. Passa despercebido quando se trata de comunidades, como tais, destinadas a um desaparecimento mais ou menos confortável.” (GLISSANT, 1997, p. 14-15, tradução nossa). A expressão *tout dru* necessita, além de uma proposta de tradução (aqui: o advérbio *vigorosamente*; ao que, igualmente, caberia *veementemente*), de uma nota explicativa, pois, em vez de se tratar de um problema de digitação ou de editoração, constitui uma sofisticação argumentativa à *Opacité*, destacando, na agência de sujeitas(os) fora do Ocidente, “[...] nossa tensão (nosso empenho, nossa gana) por, vigorosamente, [a despeito do] universal da transparência, imposto pelo Ocidente.” Aqui se recorre ao apoio da tradução de *DA* para o espanhol, na qual, como solução a *tout dru*, se adotara *con reciedumbre* (GLISSANT, 2010). Por sua vez, a proposta de *nadificados*, como solução a *neantisés*, se inspira no conto “Los nadies” (GALEANO, 1989, p. 52), de sorte a destacar uma componente cara à violência em jogo: sua imposição, assim como seu caráter exógeno (ao que se recorre ao participípio, em vez de um substantivo a evocar uma essência a estas(es) sujeitas(os) a quem se violenta).

³⁴ No que tange à legitimidade do lugar como uma pergunta política, poderíamos situar a noção de encruzilhada e, particularmente, seus usos como base metodológica [afim ao prefácio], a subsidiar análises literárias, consolidada em teses recentes fundamentais à comunidade científica dedicada às literaturas negras contemporâneas, no Brasil, notadamente desde seus usos de partida nas teses de

tomamos como] nossos Outros, *peuples néantisés* (povos nadificados), nós lhes negamos a *restance*, de maneira que todo [aquele tomado como] Outro tende a ser compreendido, necessariamente, de modo cíclico – ensejando, em determinados contextos de análise literária, perguntar a que(m) serve a deslegitimação da enunciação desde certos lugares, particularmente aqueles racializados de modo exógeno.

A presente apropriação da noção de prefácio, mediante recurso ao *droit à l'Opacité* ou, em paráfrase aos termos derridianos, um “*droit à la restance*”, necessita reivindicar, como prerrogativa ao texto negro, sua condição de texto eminentemente humano. Negá-la, sob tais condições, mediante essas justificações subjacentes, assinala um gesto de violência (um epistemicídio) nos fundamentos de nossas análises literárias sobre textualidades amefricanas – porque autoexplicativas, tautológicas, desprovidas de uma *restance* própria à natureza de todo texto eminentemente humano. Esse percurso, rumo à proposição de componentes válidas a uma apropriação metodológica da noção de prefácio, permite retomar um problema legítimo (delineado no início deste

Fernanda Miranda e de Fernanda Felisberto. Quanto à primeira, reivindica-se a encruzilhada desde o primeiro período argumentativo de sua tese, em nome de ficcionalidades [em sua própria expressão] férteis como terra preta, em uma associação riquíssima entre a terra e o pensamento: “O primeiro ponto a ser firmado é que essa tese parte da encruzilhada – plurilugar que de partida estanca a possibilidade indesejada da via única. Encruzilhando autorias, teorias e áreas do conhecimento, a fim de abarcar um conjunto inaudito e fugidivo de textos literários, abrem-se caminhos na leitura. O objetivo que move este trabalho é o de contribuir com os estudos em torno da escrita de autoria negra no Brasil, trazendo o gênero romance para o centro da observação. Especificamente, os romances escritos por autoras negras brasileiras. Trata-se de um tema pouco abordado, sobre o qual serão necessárias ainda muitas pesquisas, tanto voltadas à análise de cada obra singular quanto à própria configuração do *corpus* e às possibilidades de leituras comparativas que ele oferece dentro da literatura em língua portuguesa e para a literatura mundial.” (MIRANDA, 2019, p. 11). A riqueza metodológica da encruzilhada como passagem, partida, mapa em certo sentido, se apresenta na exposição de Felisberto: “Ao longo da história da população negra no Brasil a encruzilhada tem sido um elemento metafórico, que permite a pesquisadoras(es) e interessadas(os) na temática entender como alguns processos históricos foram engendrados em suas trajetórias.” (SILVA, 2011, p. 20). Sua formulação toma de empréstimo a Leda Martins, ao propor a cultura negra [diríamos, neste momento, em uma perspectiva amefricana] como uma cultura das encruzilhadas, estendendo esta noção “[...] para além das fronteiras geográficas nacionais e também engloba as Américas, já que foram regiões importantes de recepção de africanas(os) escravizadas(os).” (SILVA, 2011, p. 20). Do ponto de vista metodológico, importante salientar que, em ambas as teses, a encruzilhada – assim como o prefácio, nos termos deste artigo – abrem a possibilidade de estudos frequentes, porém, não exclusivamente comparativos, de modo a vislumbrar diálogos com distintas abordagens metodológicas a textos literários amefricanos (não necessariamente, mas frequentemente, comparatistas, onde Miranda propõe análises “[...] tanto voltadas à análise de cada obra singular quanto à própria configuração do *corpus* e às possibilidades de leituras comparativas”, ao passo que, para Felisberto, “as encruzilhadas citadas anteriormente como marca da cultura negra brasileira e da diáspora africana estarão presentes no corpo desta tese de doutorado, já que definimos como metodologia principal de trabalho o comparativismo.” (SILVA, 2011, p. 21).

texto) a partir de, doravante, a inserção de uma terceira premissa, ao que listamos: a) a agência dessas(es) sujeitas(os) em condição de subalternidade; b) a subalternidade compreendida, não como essência, mas enquanto condição atribuída a sujeitas(os) e coletividades humanas; ao que acrescentamos c) a atribuição de uma condição de subalternidade a sujeitas(os) e coletividades humanas traz, em sua base, um gesto de violência imputada a essas(es) sujeitas(os).³⁵

A noção de *Divers*, assim como a evocação do *droit à l'Opacité*, oferece instrumentos para salvaguardar a *restance* no exame dos distintos lugares de enunciação amefricanos (e daquilo que nos cabe: seu exame, mediante interpretação das obras literárias deles tributárias), implicando que lugares por nós racializados, [aqueles tomados como] nossos Outros, eles como nós, gozamos da prerrogativa da iterabilidade. Significamos a marca. Trazemos a marca. Cabe assinalar que a presença da marca não garante, nela mesma, a possibilidade de que sujeitos signifiquem³⁶, do que decorre nossa predisposição a uma escuta visando a compreender cada lugar, no gozo de suas prerrogativas de produção de conhecimento sobre si e sobre seu devir.³⁷

³⁵ Conforme o referencial teórico de abordagem comparativa a um *corpus* de literaturas americanas, essa violência em c) se habilitaria a constituir uma componente do prefácio, de maneira a receber tratamento posterior rumo à formulação de indicadores e de índices textuais a estabelecer uma ferramenta metodológica de análises literárias, conforme os fins visados neste texto. A respeito desse percurso metodológico de tratamento de componentes (ou dimensões) de noções e conceitos, em pesquisas científicas, consulte-se: LAZARSFELD, 1973; CORTÉS, RUBALCAVA, 1993.

³⁶ Sobre os limites próprios a essa posição epistemológica específica, a qual, em sua relação entre lugar e conhecimento, oferece o risco de uma consequência determinista [indesejada], limites esses associados ao conceito de lugar em Mignolo, consulte-se: PIMMER, 2017. Sobre os termos desse debate a uma prerrogativa da iterabilidade em ficcionalidades amefricanas, no interior de nossa comunidade científica, consulte-se: ALVES, 2014.

³⁷ Ao debater o problema do lugar de enunciação (ou, recorrendo à noção de Conceição Evaristo, circulate no atual momento da comunidade científica: da escrevivência), a possibilidade de conhecimento por parte de sujeitas(os) e coletividades amefricanas quicá não possa ser reduzida a um conceito clássico de experiência. A esse propósito, cumpre salientar que Patrícia Hill Collins, na recente tradução brasileira de *Pensamento feminista negro* (2019), sugere parâmetros à compreensão de uma noção de experiência ou, mais precisamente, da experiência (vívida, coletivamente, por mulheres afroestadunidenses) como critério de significado, centrando sua abordagem no exame de processos de validação de conhecimento. Nesses termos, um exame mais detido das condições a uma experiência assim validada (ou, em outros termos: o tributo da palavra ao lugar), mediante recurso ao texto de Hill Collins, oferece meios para constituir uma componente válida a essa noção de prefácio, em sua suposição de que cada lugar goza das prerrogativas de a) dizer o lugar americano e b) partilhar da produção e validação coletiva de conhecimento sobre o lugar americano.

Heidegger distingue entre as categorias do ôntico e do ontológico (Heidegger, 2002). O ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser. Ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então, raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. Ser, e especificamente Ser Humano, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica, o que lhe atribui incompletude humana. (CARNEIRO, 2005, p. 28).

No quadro do debate proposto, a apropriação que Sueli Carneiro efetua de uma passagem de *Ser e tempo* contribui a uma compreensão dos processos de racialização de sujeitas(os) negras(os). A crítica ao lugar, quando referida a sujeitas(os) negras(os) enquanto sujeitas(os) cognoscentes, se revela pertinente na construção de um problema legítimo, sobretudo ao constatar que ao Sujeito (conforme Sueli Carneiro: aquele que goza da prerrogativa da dimensão ontológica) compete discutir qualquer tema de conhecimento, de si ou de seus Outros, ao passo que a estes lhes restaria uma posição de objeto de ciência (os micróbios no microscópio, na imagem clássica de Luiz de Aguiar Costa Pinto)³⁸, uma posição tautológica (tanto na construção de problemas modelares quanto de soluções modelares), uma dimensão ôntica.³⁹ A sequência de sua apropriação oferece subsídios a uma compreensão, por extensão, de um risco, o de racializar o lugar de nossos Outros, assim como o

³⁸ Trata-se de uma alusão ao debate estabelecido entre Costa Pinto e Abdias do Nascimento, a partir da imagem do micróbio no microscópio, proposta pelo primeiro, no I Congresso Brasileiro do Negro, em 1959: a referida imagem ensina um dos pontos centrais a este texto, a saber, a disputa em torno da posição de sujeito cognoscente ou, em termos mais radicais, a interdição de uma posição cognoscente a sujeitas(os) racializadas(os), notadamente a sujeitas(os) negras(os). A esse respeito, ver: MAIO, 1997. Para uma primeira abordagem à posição clássica de Alberto Guerreiro Ramos sobre sujeitas(os) negras(os) circunscritos a tema de investigações científicas, consulte-se: GUERREIRO RAMOS, 1954; BARIANI, 2008.

³⁹ Ademais de Sueli Carneiro, a tese de Luís Carlos Ferreira dos Santos apresenta outro exemplo, fundamental aos fins deste artigo, em sua exposição de como Glissant avança sobre o pensamento de Heidegger, de sorte a propor uma poética propriamente desde o lugar, em *Philosophie de la Relation*: “Glissant (2009) pergunta: ‘O que é isto, uma filosofia?’”, a pergunta difere de como Martin Heidegger (1973) coloca a pergunta: ‘Que é Isto – A Filosofia?’ A filosofia é uma poética, de acordo com Glissant, uma poética dos arquipélagos, pois ela é territorializada e busca ser não totalitária, pelo fato de agenciar as paisagens em uma teia de relações. A poética carrega as sombras das florestas e detém o brilho da memória das terras, traz como característica a penetração do obscuro e atua como um eco das particularidades e da totalidade.” (SANTOS, 2019, p. 182). Ambas as teses, a de Carneiro e a de Santos, oferecem perspectivas de pensamento amefricano que, sem se limitar ao exame de uma matriz filosófica centro-europeia, no Brasil, se mostram propositivas em seu estabelecimento de bases filosóficas propriamente amefricanas, habilitando à formulação de problemas modelares sob bases amefricanas.

conhecimento tributário desse lugar, exigindo, de nossa parte, uma vigilância epistemológica a seu respeito:

É a idéia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua diversidade humana. Em contrapartida, é a idéia de particularidade que aprisiona o indivíduo, ou seja, na temática desta tese, é a redução do ser à sua particularidade que aprisiona o indivíduo não-ocidental ao seu grupo específico. É nossa compreensão que, ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro. (CARNEIRO, 2005, p. 28-29).

Quiçá a construção de um problema modelar novo, na senda de uma epistemologia da ciência literária, diga respeito ao problema de sujeitas(os) negras(os) [e, no limite, a quem tomamos como nossos Outros] enquanto sujeitas(os) cognoscentes⁴⁰, com os desdobramentos da legitimidade a) da literariedade de literaturas negras; b) da cientificidade de problemas modelares acerca de literaturas negras; assim como c) da legitimidade de investigadoras(es) negras(os) enquanto parte da comunidade científica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo a propor um epílogo ao presente texto, convém situar a importância da contribuição de Glissant, nessa formulação inicial de princípios metodológicos (mais precisamente, a proposição de componentes válidas à noção de prefácio) a um exame de literaturas amefricanas, incidindo sobre o valor epistemológico do lugar e, notadamente, do *Divers* próprio a cada lugar amefricano, assim como aos modos de sua compreensão, mediante exame científico das literaturas tributárias de cada um desses lugares possíveis. Trata-se de investigar os limites próprios a uma ciência literária, no que tange a suas possibilidades de compreensão de um *corpus* de literaturas amefricanas.

As possibilidades abertas pela importância epistemológica do lugar, desde os aportes de Glissant, assinalam a prerrogativa de sujeitas(os) [por nós] racializadas(os) a enunciar desde uma posição determinada, portadora de tempo e lugar (como qualquer outra), sem que isso lhe implique demérito ou ferida de morte; implicando, igualmente, que destes tempo e lugar não

⁴⁰ Talvez, nesse sentido, convenha examinar a proposta de uma *epistemología del sujeto conocido*, assim como algumas de suas consequências a nossas metodologias de investigação de sujeitas(os) e comunidades que tomamos como nossos Outros; para tanto, consulte-se: VASILACHIS DE GIALDINO, 2009.

decorrem, absolutamente, uma condição de inferioridade epistêmica. Desse estabelecimento de inferioridade depende, visceralmente, a ideia de uma superioridade de Ocidente (Centroeuropa e Estados Unidos) ante quaisquer outras posições-de-sujeito.⁴¹ O Ocidente, porque universal, não se refere a posição alguma e, por conseguinte, não se evidencia acometível da fraqueza natural[izada] de uma posição:

Quando iniciei a pesquisa, acreditei que me seria possível fazer um estudo sobre gênero em uma comunidade iorubá contemporânea, que principalmente abordaria a questão a partir de uma abordagem local. Logo ficou nítido para mim que, em função da prática acadêmica de depender de teorias e debates conceituais originados e dominados pelo Ocidente, muitas das questões que orientaram o projeto de pesquisa inicial não foram (e não poderiam ser) gerados nas condições locais. Mas segui acreditando que o problema poderia ser superado durante o processo. (OYĒWŪMÍ, 2021).

A citação de *A invenção das mulheres*, de Oyèrónké Oyěwùdí, assinala os riscos e consequências científicas do Sujeito (em maiúscula, nos moldes da crítica de Spivak a um quadro de pós-estruturalismo francês), ao falar *por* seu objeto, incidindo em uma delimitação exógena de seu ser. Interpreta-se o epistemicídio, nesses termos, não apenas como um gesto de dominação em moldes militares ou econômicos, porém, igualmente, em seu papel relativo a uma *economia política do conhecimento* (CUSICANQUI, 2010; CURIEL, 2019); a introdução de Oyěwùdí, nestas considerações finais, ajuda a compreender esse problema no cerne de nosso fazer-ciência, assim como as possibilidades de um marco de pensamento negro contemporâneo, ao aportar novas perspectivas ao problema da relação entre lugar e conhecimento: no escopo deste texto, perspectivas metodológicas a um exame de literaturas amefricanas.

⁴¹ Uma vez mais, cumpre assinalar a preferência à definição de Ocidente proposta por Glissant em *DA*, em detrimento à de Mignolo, dadas as consequências deterministas anteriormente citadas (conforme nosso acordo a PIMMER, 2017). Em Glissant, “[...] l’Occident n’est pas à l’ouest. Ce n’est pas un lieu, c’est un projet” (o Ocidente não está a oeste; não é um lugar [geográfico], mas um projeto [político]) (1997, p. 14).

ALVES, A. C. Hypotheses about Édouard Glissant's preface notion. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 207-238, 2022. Edição Especial.

Abstract: this text aims to set initial lines for an appropriation of the premise of the Caribbean as a preface to the Americas, according to the essay *Introduction à une poétique du Divers*, by Édouard Glissant, understanding it in a frame of American black thought. The appropriation of Glissant's premise aims to propose bases for a methodological tool, based on the epistemological centrality of the place, subsidizing literary analyzes among a corpus of Afro-American literatures. This text, initially, starts from the hypothesis that any African-American national literature (including Afro-Brazilian literature) can be taken, in a sparing way, as a preface to a broader corpus of African-American literature.

Keywords: Édouard Glissant: theory. Preface. Place. African-American literature.

REFERÊNCIAS

- ALEXIS, J. S. Do realismo maravilhoso dos haitianos. *In: Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Tradução de Normelia Parise. Comentário de Maximilien Laroche. s.d. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/alexis/index.htm>. Acesso em: 06 jul. 2021.
- ALVES, A. C. Mulheres deixam traços nas águas? **Organon** (UFRGS), Porto Alegre, v. 29, n. 57, p. 77-98, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/organon/article/view/48291>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- ALVES, A. C. Violência epistêmica, redes intelectuais, sujeitas(os) cognoscentes. *In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOLL, XXXIII.,* Produção de conhecimento, liberdade intelectual e internacionalização: homenagem ao Prof. Antonio Candido. 2018. Cuiabá-MT. **Anais [...]** Cuiabá-MT: UFMT, Campus de Cuiabá, 2018. Disponível em: <http://anpoll.org.br/eventos/enanpoll2018/wp-content/uploads/2018/06/Artigo-Anpoll-Alcione-Enanpoll.pdf#page=15&zoom=auto,-89,755>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- BARIANI, E. Niger Sum: Guerreiro Ramos, o “problema” do negro e a sociologia do preconceito. **Perspectivas**, São Paulo, v. 34, p. 193-211, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/2243/1848>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 3. reimpr. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005 (Coleção Humanitas).

BRANCHE, J. Malungaje: Hacia una poética de la diáspora africana. *In: WALSH, C. Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013, p. 165-187 (Série Pensamiento Decolonial).

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Linha de Pesquisa: Filosofia e Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARPENTIER, A. Prólogo. **El reino de este mundo**. 4. ed. Montevideo: Arca, 1969. p. 7-14 (Narrativa Latinoamericana, 2).

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (ed.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 79-91.

CORTÉS, F.; RUBALCAVA, R. M. Consideraciones sobre el uso de la estadística en las ciencias sociales: estar a la moda o pensar un poco. *In: MENDEZ, I.; CASANOVA, P. G. (coord.). Matemáticas y Ciencias Sociales*. Ciudad de México: CEIICH-UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1993. p. 227-267.

CURIEL, O. Las paradojas de la política de la identidad y de la diferencia. *In: Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2009, p. 21-28.

CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010 (Tinta Limón).

DERRIDA, J. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

DEVÉS-VALDÉS, E. Introducción: la noción “redes intelectuales” y su significado para los estudios eidológicos y para pensar el futuro intelectual latinoamericano. *In: Redes intelectuales en América Latina*. Hacia la constitución de una comunidad intelectual. Santiago: IDEA-USACH, 2007. p. 29-36 (Colección Idea. Segunda Época). Disponible em: http://www.cecies.org/imagenes/edicion_408.pdf. Acceso em: 25 jan. 2021.

DEVÉS-VALDÉS, E. Prefacio. *In: Pensamiento periférico*. Ásia-África-América Latina-Eurásia y algo más. Una tesis interpretativa global. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USACH, 2014. p. 12-21. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140217024434/PensamientoPeriferico.pdf>. Acceso em: 25 jan. 2021.

DUARTE, E. de A. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Tercera margem**: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, ano XIV, n. 23, p. 113-138, jul./dez. 2010.

DURÃO, F. A. Reflexões sobre a metodologia de pesquisa nos estudos literários. **DELTA [on-line]**, v. 31, n. spe, p. 377-390, 2015. Disponible em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-44502015000300015&script=sci_abstract&tlng=pt. Acceso em: 25 jan. 2021.

EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, N.; SCHNEIDER, L. (org.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária - UFPB, 2005. p. 201-212.

EVARISTO, C. A Escrivivência e seus subtextos. In: **Escrivivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Organização de Constância Lima Duarte e Isabella Rosado Nunes; ilustrações Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

FLYVBJERG, B. **Making Social Science Matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FONSECA, M. N. S. Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica? In: SOUZA, F.; LIMA, M. (org.). **Literatura afro-brasileira**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 9-37.

GALEANO, E. Los nadies. In: **El libro de los abrazos**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI; Catálogos, 1989. p. 52.

GAZTAMBIDE-GEIGEL, A. La invención del Caribe en el siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico. **Revista Mexicana del Caribe**, v. 3, n. 7, 1996, p. 74-96, 1996.

GIMÉNEZ, G. El problema de la generalización en los estudios de caso. **Revista Cultura y representaciones sociales**. Año 7, n. 13, p. 40-61, 2012.

GIRVAN, N. Reinterpretar el Caribe. **Revista Mexicana del Caribe**, v. 7, p. 6-34, 1999.

GLISSANT, É. Beyond Babel. **World Literature Today**, v. 63, n. 4, p. 561-564, 1989. Disponível em: www.jstor.org/stable/40145542. Acesso em: 3 jul. 2021.

GLISSANT, É. **Introduction à une poétique du Divers**. Paris: Gallimard, 1996.

GLISSANT, É. **Le discours antillais**. Paris: Gallimard, 1997.

GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005 (Coleção Cultura, v. 1).

GLISSANT, É. Haïti, point focal de la Caraïbe. Caraïbes: un monde à partager. Notre Librairie: revue des littératures d'Afrique, des Caraïbes et de l'océan Indien. **Cultures Sud**, Paris, n. 168, p. 28-30, mar. 2008.

GLISSANT, É. **El discurso antillano**. Prólogo de J. Michael Dash. Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arencibia Rodríguez. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010 (Colección Nuestros Países – Serie Estudios).

GLISSANT, É. O Mesmo e o Diverso; Técnicas. In: **Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano**. Tradução de Normelia Parise. Comentário de Graciela Ortiz. s. d. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/index.htm>. Acesso em: 25 jan. 2021.

GONZÁLEZ, L. A categoria político-cultural da Amefricanidade. *In: GONZÁLEZ, L. Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa... Diáspora Africana: Filhos da África*, 2018. p. 321-334.

GUERREIRO RAMOS, A. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, v. 2, n. 2, p. 189-220, jan./jun. 1954. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm>. Acesso em: 21 jan. 2021.

HALL, S. Nascimento e morte do sujeito moderno. *In: A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, S. Onde está o “sujeito”? *In: Cultura e representação*. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Apicuri, 2016. p. 98-107.

HENRY, P. Introduction. *In: Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*. New York: Routledge; London: Routledge; Taylor & Francis e-Library, 2002. p. 1-20.

HILL COLLINS, P. Epistemologias negras feministas. *In: Pensamento feminista negro*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 401-432.

hooks, b. Negritude pós-moderna. *In: Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Tradução de Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019. p. 70-85.

KUHN, T. S. A prioridade dos paradigmas. *In: A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 67-76 (Debates).

LAZARSELD, P. De los conceptos a los índices empíricos. *In: LAZARSELD, P.; BOUDON, R. Metodología de las ciencias sociales: conceptos e índices*. Barcelona: Laia, 1973. p. 35-46. (Tomo 1).

MAIO, M. C. Uma polémica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000100006&lng=en&nrm=iso. <https://doi.org/10.1590/S0011-52581997000100006>. Acesso em: 21 jan. 2021.

MARTÍN ALCOFF, L. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado [online]**, v. 31, n. 1, p. 129-143, 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339945647007>. Acesso em: 21 jan. 2021.

MIRANDA, F. R. de. **Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)**: posse da história e colonialidade nacional confrontada. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-26062019-113147. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-26062019-113147/pt-br.php>. Acesso em: 07 jul. 2021.

OYĒWŪMÍ, O. Prefácio. *In: A invenção das mulheres*. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento; posfácio de Cláudia Miranda. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PIMMER, S. El pensamiento y su lugar: consideraciones epistemológicas en torno al punto de vista feminista y el pensamiento fronterizo. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n. 27, julio-diciembre 2017, p. 275-299, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.452>. Acesso em: 21 jan. 2021.

PORTO, M B. V. Paisagens da insularidade: a poética do exíguo na literatura antilhana de língua francesa. **Revista Brasileira do Caribe**, Goiânia, v.VI, n. 12, p. 339-369, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.periodicoseltronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/7566>. Acesso em: 06 jul. 2021.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SEGATO, R. L. Raza es signo. In: **La Nación y sus Otros**: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. p. 131-150.

SILVA, F. F. da. **Escrevivências na Diáspora**: escritoras negras, produção editorial e suas escolhas afetivas, uma leitura de Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Maya Angelou e Zora Neale Hurston. 2011. 154 f. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Inglesa; Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Língua Portuguesa; Ling) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.bdt.uerj.br/handle/1/6077>. Acesso em: 07 jul. 2021. Acesso em: 21 jan. 2021.

SILVA-REIS, D. Sobre a guianidade literária de expressão francesa: prelúdio temático. **Communitas**, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 79-92, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/COMMUNITAS/article/view/4984>. Acesso em: 06 jul. 2021.

SOUSA SOBRINHO, E. C. **Três ensaios traduzidos**: Édouard Glissant em crítica afrodiaspórica. 2019. 101f. (Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/29267>. Acesso em: 06 jul. 2021.

SOUZA, L. M. N. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. **Revista Crioula**, v. 21, p. 25-43, 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/146551>. Acesso em: 06 jul. 2021.

SOUZA, L. C. F. **O poder de matar e a recusa em morrer**: filopoeítica afrodiaspórica como arquipélago de libertação. 2019. 236f. (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento – Faculdade de Educação) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/30575>. Acesso em: 25 jan. 2021.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

VASILACHIS DE GIALDINO, I. Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. **Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research**, v. 10, n. 2, Art. 30, 2009. Disponível em: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902307>. Acesso em: 25 jan. 2021.

Recebido: 29/8/2020

Aceito: 22/12/2020

UBUNTU COMO MODO DE VIDA: CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA AFRICANA PARA PENSAR A DEMOCRACIA¹


Antonio Oliveira Dju²

Darcísio Natal Muraro³

Resumo: O objetivo deste estudo é analisar a noção do *Ubuntu* como contribuição para pensar a democracia, especialmente a crise que esta enfrenta, no Brasil, da atual realidade histórica de intolerância, discriminação racial, exclusão social e desumanização. Para isso, levanta-se a seguinte questão: pode a África contribuir para o pensamento da democracia, pela sua filosofia de vida expressa em *Ubuntu*? A primeira parte do texto analisa o conceito de *Ubuntu*, destacando seu caráter filosófico. A segunda parte desenvolve duas características estruturais do *Ubuntu*: a comunidade e a tolerância. A metodologia de pesquisa se caracteriza como um trabalho bibliográfico, cujo aporte é a análise filosófica da expressão *Ubuntu*, fundamentada no modo de vida africano, a partir das obras de Ramose: *African Philosophy Through Ubuntu* (2005); de Gyekye: *Person and Community in African Thought* (2003). Entende-se que compreender *Ubuntu* como um modo de vida africano, baseado na interdependência, interconstituição, interconexão e inter-humanização é cooperar para pensar a democracia como modo de vida ético, social e político, o qual reconhece e considera o(s) outro(s) como sujeito(s) de diferenças que possibilitam a humanização.

Palavras-chave: *Ubuntu*. Comunidade. Tolerância. Democracia. Filosofia africana.

¹ Este artigo foi desenvolvido a partir da Dissertação de Mestrado, cujo tema é “Alteridade e Educação: contribuição de Paulo Freire e da Filosofia Ubuntu para um Educação Humanizadora”, a qual contou com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) ,por meio de bolsa de estudos de Mestrado.

² Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8954-2145>. E-mail: antoniodju@yahoo.it.

³ Professor adjunto do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5413-8385>. E-mail: murarodnm@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.13.p239>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

Assistimos à explosão de protestos antirracistas e contra discriminação sociopolítica à base da cor da pele, feitos por movimentos negros e seus simpatizantes, em diversos lugares no mundo, com forte ressonância nas redes sociais. É sinal claro de que o problema acerca dessas diferenças entre pessoas necessita ser enfrentado com corajosa reflexão crítica. Movimento como *Black lives matter* (vidas negras importam) faz diferença, nessa luta. A gravidade do problema que é trazido a público, por meio de protestos e pela exploração midiática, geralmente por sensacionalismo, quando um negro é assassinado especialmente por quem deveria defendê-lo, é apenas a ponta do iceberg. É assustador e causa indignação a população negra morando nas periferias das grandes cidades, nas favelas, cortiços e ruas, recebendo os piores salários e trabalhos, impossibilitada de usar serviços públicos, como saúde e educação de qualidade, perseguida pela polícia e sendo insultada até pela linguagem, como no uso de termos como “denegrir”. Esses protestos reacendem a problemática discussão sobre o tratamento dos negros e de suas culturas, na sociedade, isto é, sobre o racismo, preconceito e discriminação racial. Por que ainda há a exclusão às culturas negras da vida social, em sociedades que se autoproclamam democráticas?

Os pretos, referindo-nos à cor da pele, ao longo da história, foram vistos como seres de segunda categoria, isto é, inferiores em relação aos seres hegemônicos brancos. Eles foram arrancados da África, despidos de suas culturas, histórias e identidades, e vendidos como mercadorias pelo mundo, na condição de escravos. Muitos deles foram trazidos para a América. E, nessa condição opressora de escravidão, longe de suas comunidades, os escravos foram proibidos e impossibilitados de expressar suas culturas africanas. E não tinham direito a nada. Eram submetidos à supremacia branca, que os considera inferiores. Essa submissão não foi pacífica, isto é, houve resistência da parte dos escravos, os quais foram violentamente reprimidos. Em outras palavras, a submissão se deu pela violência, que continua afligindo os descendentes: violência policial, violência econômica e violência política.

O tratamento das culturas negras, no Brasil, reflete a exclusão por essas violências. Basta vermos a pobreza, a violência policial, a política fascista brasileira e os refugiados, em termos internacionais. Para pensar a democracia, esse problema necessita ser tratado com seriedade e com ampla participação. A democracia vem sendo pensada, construída e refletida constantemente como um sistema político social que rege a vida dos seres humanos na sociedade como

um todo. Sua concepção não é acabada. Ela nutre mudança constante, cuja experiência os seres humanos vêm debatendo e construindo percepções, desde a era grega. Tomamos a noção do termo, neste texto, a partir de Freire (2002), como sendo modo de vida dialógico e compartilhado dos seres humanos que agem no mundo, de forma integrada e temporalizada, para transformá-lo. Em outras palavras, refere-se à correspondência entre as disposições mentais com o agir dos seres humanos. A princípio, essa forma de vida se estrutura na mudança e estabilidade, que são dois elementos característicos da sociedade, isto é, mantém as relações conflituosas e equilibradas. Esse jeito de viver a vida estende-se à dimensão sociopolítica.

Ubuntu se tornou foco de estudo de várias ciências, incluindo a educação, desde a década de 1990, justamente por ele ter sido acionado pelos sul-africanos no resgate da humanização diante da política de *apartheid* (aplicada na África do Sul, de 1948 a 1994). E há quem acredite que o desenvolvimento político-social na África do Sul se deve a esse acionamento do *Ubuntu*. Tomamos o conceito de humano/humanização, neste artigo, no sentido freiriano, como integração com o mundo, a partir da ética da libertação e da solidariedade, em processo sócio-histórico-cultural de “ser mais”. É um termo fundado na ética. Em outras palavras, só é humano/humanização quem, cujo rigor ético almeja a defesa da dignidade humana. É isso que Freire (2011) entende por ética universal do ser humano, da qual se deve pensar a vida, as relações entre os humanos e com o mundo. E a desumanização, em Freire (1987), como impossibilidade ou ausência da liberdade, da condição de “ser mais”, vista na situação de opressão, colonização, neocolonização.

A provocação para a discussão deste texto partiu de uma realidade característica atual. Refere-se à intolerância, discriminação racial e exclusão praticada no atual cenário sociopolítico. Com a polarização política, assistimos a pessoas ou movimentos reclamarem o direito de falar, apoiar e defender seus políticos, a tortura e a violência contra os outros. Essas pessoas acreditam estar em seus direitos de “assassinar” a imagem dos outros, nas redes sociais, e de distorcer os dados científicos, criando *fake news* e mitos falaciosos. E quando os outros acionam o mesmo direito de falar e de manifestar suas ideias e posições políticas, são ameaçados e agredidos verbal e fisicamente. O que essa situação – a da intolerância e da discriminação – nos faz questionar, em termos de nossa discussão sobre a democracia, é: para vivermos, precisamos excluir, eliminar os diferentes? Por que insistimos no dualismo entre os direitos do indivíduo e os do coletivo (comunidade), como se não estivessem interconectados?

Por um lado, vive-se numa era quando se fala muito de identidade e diferença, isto é, modo de ser das pessoas nas suas variedades culturais, referindo-se à filosofia de alteridade, na qual o reconhecimento do outro quanto à sua identidade, valores e cultura conta muito. Isso quer dizer que não se deve mais pensar em pessoa, experiência, verdade, conhecimento, valor, de forma unilateral. Pelo contrário, busca-se pensar isso de forma inclusiva e democrática. Por outro, vive-se também, ao mesmo tempo, uma desconstrução da democracia, pela ideologização polarizada, desinformação, preconceito, racismo, miséria, autoritarismo, alienação, manipulação dos outros para o proveito próprio.

Parece uma contradição entre o que é dito e o que é feito. Por isso, questionamos: pode-se falar em democracia, num país como o Brasil, onde os direitos básicos da maioria são roubados? Isso não seria uma contradição? Pode a África contribuir para o pensamento da democracia, no Brasil, pela sua filosofia de vida expressa em *Ubuntu*?

O presente texto possui por objetivo discutir a noção do *Ubuntu* como contribuição para pensar a democracia, diante de uma realidade histórica de desumanização. Definiu-se como metodologia uma pesquisa teórica enquanto parte de nossa pesquisa de Mestrado⁴, cujo foco investigativo está na questão do *Ubuntu* e a educação humanizadora. Como referencial teórico-base estão as obras de Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu* (2005), e de Gyekye, *Person and community in African thought* (2003). A justificativa da escolha desses autores e suas obras se dá pelo fato de Ramose ter feito a análise de uma filosofia africana, a partir da expressão *Ubuntu*; e de Gyekye ter-se considerado um pensador moderado, na discussão sobre a relação entre o indivíduo e a comunidade. É com base na interdependência e interconexão como modo de vida africano que propomos pensar a democracia.

1 FILOSOFIA AFRICANA EXPRESSA EM *UBUNTU* COMO MODO DE VIDA

Ubuntu é um conceito que expressa a filosofia de vida africana, originário dos povos *Bantu*.⁵ Despertou recentemente a atenção dos pesquisadores de várias áreas de conhecimento, por ele ser a causa de desenvolvimento político,

⁴ Trata-se da pesquisa feita na Dissertação de Mestrado de Antonio Oliveira Dju, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em fevereiro de 2021.

⁵ Povos *Bantu* são os falantes das línguas bantu, compostos por vários grupos étnicos da África subsaariana, principalmente na parte sul do continente.

na África do Sul. É comum entre os povos africanos usar certas expressões que representam seus valores. Tempels (1959, p. 21) mostra isso, ao aludir aos *Bantu*: “Certas palavras são constantemente usadas pelos africanos. São aquelas que expressam seus valores supremos; e elas se repetem como variações sobre um mantra presente em sua língua, seu pensamento, e em todos os seus atos e afazeres.”

Para os povos Bantu, segundo Tempels, esse valor supremo é a vida, a força, ou força vital, que é a própria pessoa humana. Uma dessas expressões é *Ubuntu*, objeto deste texto, que está presente em muitas línguas dessas culturas africanas. Por ser uma filosofia de vida, *Ubuntu* pertence à tradição oral dos povos *Bantu*. Salienta Nabudere (2005, p. 1):

A filosofia bantu, nas suas várias formas, é a base da filosofia de vida africana e de sistemas de crenças, nas quais são refletidas as experiências diárias das pessoas. Em suas lutas para sobreviver e existir como sociedade humana neste planeta, os africanos tiveram uma longa experiência desde a era Homo Sapiens e primeiro lar no continente. A filosofia é usada diariamente para resolver disputas e conflitos em vários níveis no continente e, por isso, central à ideia de reconciliação.

Historicamente, o termo foi acionado algumas vezes, no século passado, na África do Sul, como proposta para resolver problemas sociopolíticos e éticos. Interessa-nos, para nossa discussão sobre a democracia vista do *Ubuntu*, a análise etimológica dessa expressão.

De acordo com Ramose (2005), linguisticamente, o termo *Ubuntu* deve ser tomado como uma palavra hifenizada: *Ubu-Ntu*. *Ubu* (prefixo) diz respeito à existência, na sua forma geral, como processo contínuo do ser que se torna constantemente, enquanto *ntu* (raiz), à existência, na sua forma concreta. Com isso, o autor entende que *Ubu*, dentro desse processo de tornar-se, implica constante movimento, vir a ser, o qual deve ser visto como um verbo. Por sua vez, *ntu* deve ser interpretado temporariamente como o ter-se tornado. Assim, *Ntu* é um nome substantivo. Ramose (2005, p. 36) assinala que “*Ubu*, abarcado como ser-sendo, está sempre orientado no sentido do abarcamento, isto é, uma manifestação concreta incessante e contínua por meio de formas e modos de ser. Assim, *ubu-* está sempre orientado na direção do *-ntu*.”

O autor ainda compara outro prefixo Bantu, *umu* (de *umuntu*), com *ubu*. Segundo ele, a palavra *umu* partilha a mesma característica ontológica da palavra *ubu*. Apesar dessa partilha, ainda para o autor, o alcance de *ubu* é de

maior generalidade. O sentido do *Umuntu* refere-se à emergência do *homologuens* (o ser falante), a qual é a outra qualidade do ser humano. Em outras palavras, significa o ser-sendo humano, que faz a política, a religião e cria a lei. Assim, Ramose (2005, p. 36) entende que o “[...] *umuntu* é a manifestação concreta e específica de *umu-*: é um movimento que se afasta do geral para o específico materializado.”

Sendo uma palavra não dicotomizada, *Ubu-ntu* é um “substantivo verbal”. Cremos que talvez possamos comparar esse *substantivo verbal* com o processo da dinâmica entre reflexão-ação. Toda reflexão deve necessariamente levar à ação (substantivo) e esta, por sua vez, é reflexiva (verbal). Ramose (2005, p. 36) associa esse *substantivo verbal* (essas duas faces da mesma moeda) à ontologia e à epistemologia, que são duas categorias importantes no pensamento africano:

[...] *ubu-ntu* é a fundamental categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de língua *bantu*. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia. *Ubu*, compreendido dinamicamente como *ser/existência*, pode ser dito *ser* distintamente ontológico. Enquanto *ntu*, que é o ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento, pode ser dito *ser* distintamente epistemológico.

Além de ser um nome verbal, *Ubu-ntu* é um gerúndio que faz a existência se tornar um processo dinâmico, isto é, *ser-sendo*. Essa ideia nos parece interessante, porque se aproxima da noção antropológica do existencialismo. Pela existência e coexistência, o ser humano adquire valores, qualidades que lhe são próprios, na sua relação com o mundo e com o Outro. Ao mesmo tempo que é gerúndio, conforme o autor, também é gerundivo⁶, pois em ação se cria uma forma verbal impessoal, já que pode se cristalizar, em nível epistemológico, numa forma particular de organização social, religião ou lei.

Ramose (2005) ainda nos esclarece que *Ubuntu* segue a lógica do sufixo *ness* (dade) e não do sufixo *ism* (ismo). O sufixo *ness*, em inglês, é formador de nomes referentes à qualidade ou à condição. Por exemplo: *goodness* (bondade),

⁶ Gerundivo é a modalidade de gerúndio, na língua latina, com função de participio passivo futuro de um verbo; exprime uma ação que está para se realizar ou que será realizada. Em português, há exemplos de derivação disso – venerando, memorando, adendo – e do pl. neutro – como agenda, corrigenda, fazenda; há vários neologismos estruturados por esse modelo, como formando, diplomando, doutorando etc.

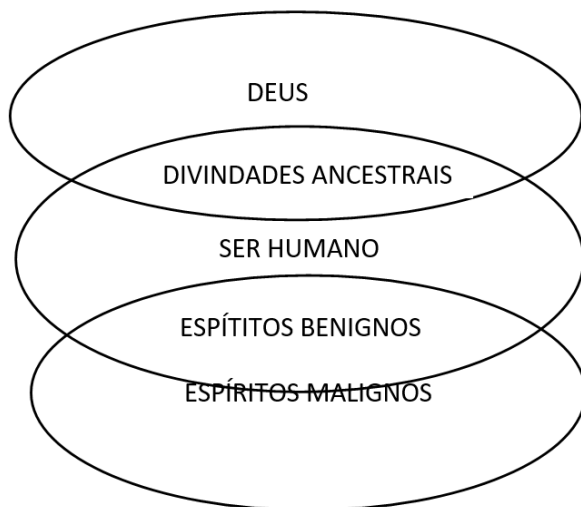
badness (maldade), *selfishness* (egoísmo), *maness* (homem) denotam a qualidade ou a condição de ser bom, mau, egoísta, homem. E o sufixo *ism* é formador de nomes referentes à crença social, política e religiosa, ao estudo, à forma de comportamento. Os exemplos dessa ideia são os seguintes: *sexism* (sexismo), *feminism* (feminismo), *homosexualism* (homossexualismo), *Catholicism* (catolicismo), *Fordism* (fordismo). *Ubu-ntu* é essa lógica de condição ou qualidade de um ser humano *ser-sendo* humano, diferentemente da lógica dogmática fragmentista, a qual concebe ser humano como imutável.

De acordo com Ramose (2005), *Ubu-ntu* são duas realidades mutuamente fundidas, que se tornam indivisível unicidade e inteireza. O ser não é apenas existência, do ponto de vista essencialista, mas é também existência, do ponto de vista fenomenológico. A visão ontológica e epistemológica toma o indivíduo nesses dois aspetos. A ideia de a pessoa se tornar humana, incluindo o processo de conhecimento na relação com os pares, na concepção *Ubuntu*, mostra as categorias fundamentais da ontologia e da epistemologia. Essa ideia está presente em quase todas as experiências culturais de outros povos do continente africano. Por isso, alguns pensadores, como Ramose (2005), acreditam que o *Ubuntu* pode ser considerado a raiz da filosofia africana. Tornar-se humano, ontologicamente falando, é acreditar que a moção (vir a ser) é o princípio do ser. Isto é, os seres existem numa interação complexa constante e de mudança contínua, através do movimento. Isso quer dizer que o indivíduo é inconcluso, busca *ser mais* nessa constante mudança.

Tratar de *Ubu* é remeter à existência de um ser humano, isto é, à sua ontologia. Esse tipo de discussão é muito genérico e ideológico (no sentido de ideal), visto que aborda o motivo de ser humano em geral. E *ntu* é exatamente esse ser humano físico, denominado fulano, que existe e se manifesta fenomenologicamente em um tempo e espaço, fazendo e criando história e cultura. Isso, sim, é epistemologia, porque contempla esse fulano na sua vivência fenomenológica como sujeito epistêmico e de experiência. Se o ser é força vital, o conhecimento e a sabedoria também o são, porque fazem as forças dos seres agir na sua natureza interior (TEMPELS, 1959). Assim, podemos sustentar que *ntu* é exatamente a manifestação visível desse ser humano teorizado no *Ubu*. Essa forma de pensar sobre o ser humano ideal e concreto é comum a várias culturas da África. No entanto, esse pensar não faz essas culturas serem dualistas: pelo contrário, elas são unicistas.

Para entendermos melhor essa forma de pensamento africano, usamos a seguir uma representação da cosmologia africana:

Figura 1 – Cosmologia africana



Fonte: KANU, 2015.

Nessa representação, percebemos que o ser humano é o centro do universo. Por isso, a filosofia africana pode ser compreendida a partir desse antropocentrismo cosmológico. Todas as outras divindades existem em função do ser humano africano. Entre ele e Deus, criador de todas as coisas, há divindades ancestrais, que fazem parte de sua existência. Portanto, para entender a ontologia do ser humano africano, é necessário abordá-la em relação com seu criador e seus ancestrais. Isto é, há uma estreita relação entre divindades (ontologia) e o africano concreto (espacial e temporal). Baseado nessa relação, sendo fenomenológico, o africano procura viver de forma equilibrada com essas divindades. Segundo Kanu (2017, p. 97), “[...] suas atividades diárias não são apenas projetadas para harmonizar sua relação com as divindades e ancestrais falecidos, mas também são motivados pelo medo que a má relação com esses seres espirituais possa trazer perigo à vida e à segurança de sua comunidade.”

Harmonia com as divindades e ancestrais, na sua forma ontológica africana, exige que o africano viva em harmonia ou unidade com seus pares humanos, com os quais compõe a comunidade. A ontologia africana justifica a fenomenologia com os outros, os diferentes, porque a identidade

e a diferença, em termos de alteridade, possuem a mesma ontologia, a mesma visão do mundo, a mesma cultura (pertencem à mesma cultura) e o mesmo destino, por isso, horizontalmente, são seres complementares, interdependentes, isto é, eles se completam um ao outro. Com base nesse pensamento de existir com, de pertencimento aos outros (comunidade), participando ativamente em sua vida, alguns filósofos africanos formularam aforismos que representam essa ontologia, em função de várias culturas. Só para citar alguns: o filósofo queniano Mbiti (1970, p. 141) afirma: “[...] eu sou, porque nós somos, e dado que somos, por isso eu sou”; Nkemnkia (*apud* KANU, 2017, p. 100), remetendo à importância do laço que o indivíduo tem com os outros, assevera:

O significado da vida de um indivíduo está no e através de seu relacionamento com o outro ou outros. Na verdade, não faz sentido perguntar a si mesmo “quem sou eu” sem ter um conhecimento completo do Outro, de quem, em última análise, espera-se a resposta. Quando dizemos ‘eu’, na realidade significa ‘Você’, isto é, o Outro. Ao dizer “Nós” está-se essencialmente a dizer “homem”. Se é assim que as coisas são, então cada ‘eu’, é sempre mediado pelo “Outro”, que não é outro senão “a si mesmo”. Nesta dialética cada um de nós contém exclusivamente o Outro.

Tudo isso é *Ubuntu*, que é uma das características para se tornar humano, isto é, a qualidade mais importante para a existência autêntica humana, diferente de coisa. Do sentido genérico de “qualidade humana”, *ubuu.ndu*, *yabantu*⁷, *Ubuntu* passou a ser pautado na ontologia africana. Isto é, passou-se ao aforismo *Umuntu Ngumuntu Ngabantu/motho he motho ka batho*, derivado das línguas *Zulu* e *Xhosa*, da África do Sul, de sorte que muitos autores reconhecem a dificuldade de traduzi-la para outras línguas. Por exemplo, Mabovula (2011) destaca que é uma expressão difícil de ser traduzida para línguas ocidentais, devido às limitações destas.

No entanto, as traduções atribuídas e aceites, segundo Lötter e Marx (*apud* GADE, 2011, p. 313), são: “a pessoa se torna pessoa por causa dos outros”; “um ser humano só é um ser humano através de sua relação com outro ser humano”. A partir de sua análise filosófica, Ramose (2005, p. 37) traz a seguinte interpretação: “*Ubuntu* é entendido como ser-sendo [*be-ing*]

⁷ *ubuu.ndu* é o termo para humanidade/humanização, em língua Chindali, falada em Tanzânia e Malawi. E *yabantu* é o termo em Zulu (África do Sul) para humanidade, no sentido coletivo. Ambas as línguas são Bantu. Esses dois termos referem-se à qualidade de ser humano.

humanidade [...]” E isso consiste em significar que “ser-sendo humano é afirmar a humanidade do indivíduo pelo reconhecimento da humanidade dos outros e, assim, estabelecer as relações humanas com eles.”

A compreensão do *Ubuntu*, de Desmond Tutu, Arcebispo da Igreja Anglicana da África do Sul, concorda com a dos autores acima mencionados. Ressalta Tutu (2004, p. 25):

Uma pessoa se torna pessoa através dos outros. Ninguém vem ao mundo já completamente formado. Não saberíamos pensar ou andar ou falar ou comportar como seres humanos se não o tivéssemos aprendido dos outros seres humanos. Precisamos de outros seres humanos para nos tornar humanos.

Percebemos, por esse axioma, que a ideia do *Ubuntu* inclui todo e qualquer ser humano como sendo valor absoluto. Ela enfatiza a importância dos outros na formação e no tornar-se humano do indivíduo. Isso mostra que, na constituição de relação, a identidade e a diferença coexistem, e os outros são constituintes do indivíduo, é a comunidade na qual se insere para se tornar humano. A comunidade e o indivíduo se constituem. A comunidade é o alicerce do pensamento e da vida dos africanos. Isso não quer dizer que o indivíduo se anule na comunidade ou renuncie a si, em prol da comunidade, mas que tudo o que fizer à comunidade, volta para si: se provocar o mal à comunidade, provoca-o a si mesmo; se buscar o bem para a comunidade, busca-o para si mesmo, beneficia-se a si mesmo. Aqui está a origem do pensamento africano, isto é, da filosofia africana.

Os acionamentos do *Ubuntu*, na África do Sul, justificariam um pensar no sistema democrático, baseado no modo de vida, caracterizado pelo diálogo, justiça restaurativa, comunitarismo, tolerância, reconciliação, perdão, inclusão, solidariedade e diversidade, seja com pares, seja com não pares, diante de um sistema discriminatório, egoísta, antidemocrático e desumano de *apartheid*. A partir do aforismo atribuído ao *Ubuntu*, visto acima, entendemos que a existência do indivíduo só pode ser considerada humana, se ele reconhecer essa mesma humanidade nos outros, isto é, se ele tiver *Ubuntu*. A visão *Ubuntu* tem potencial de levar a uma política democrática, diferente daquela ocidental, imposta no país, após o período de *apartheid*.

Enquanto esse sistema democrático se pauta na vontade da maioria, o do *Ubuntu* se pautaria na tomada de decisão consensual, levando em conta

os interesses, possibilidades de “ser mais”, direitos e deveres de todos, sem discriminação de raça, cor, gênero, orientação sexual etc. Com isso, cremos que a política africana, diferentemente da atual praticada no continente, orienta a uma forma de democracia muito diferente daquela ocidental. A democracia como modo de vida, com base no *Ubuntu*, intenciona

[...] providenciar uma ponte histórica entre o passado de uma sociedade profundamente dividida, caracterizada por conflitos, sofrimento incalculável e injustiça, e um futuro baseado no reconhecimento dos direitos humanos, da democracia e na coexistência pacífica e oportunidades de desenvolvimento para todos os sul-africanos, independentemente da cor, raça, classe, crença ou sexo. (TUTU, 2000, p. 39).

Logo, podemos deduzir algumas características estruturais inerentes ao *Ubuntu*, tais como comunidade/comunalismo e tolerância, conceitos que exploraremos nos tópicos a seguir.

2 COMUNIDADE

O termo *comunidade* (do latim *communitas*), sociologicamente, pode ser aplicado a um grupo de pessoas que partilham dados em comum, como, por exemplo: localização geográfica, traços culturais (idioma, uso e costumes, história e valores) e visão cosmológica. Aqui, podemos aludir a comunidade familiar, comunidade religiosa, comunidade étnicas, tribais etc. Nelas, todo e qualquer membro tem noção de sua importância e participa ativamente em prol delas.

Bauman (2003, p. 08), referindo-se á importância da comunidade, na vida de um ser humano, relata:

[...] numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez. Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com nossa desgraça. Se dermos um mau passo, ainda podemos nos confessar, dar explicações e pedir desculpas, arrependendo-nos se necessário; as pessoas ouvirão com simpatia e nos perdoarão, de modo que ninguém fique ressentido para sempre. E sempre haverá alguém para nos dar a mão em momentos de tristeza. Quando passarmos por momentos difíceis e por necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão; não perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E raramente dirão que não é seu dever ajudar-nos

nem recusarão seu apoio só porque não há um contrato entre nós que as obrigue a fazê-lo, ou porque tenhamos deixado de ler as entrelinhas. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos.

A comunidade é um amparo ao ser humano. Na relação com os outros, o ser humano tem noção de pertença; sabe que são os outros que o equilibram novamente, toda vez que se desequilibra. Isso mostra que o indivíduo é interdependente com os pares, na comunidade. É essa a noção presente na filosofia africana e, conseqüentemente, no *Ubuntu*. Os conceitos usados na filosofia africana, para se referir à reflexão sobre a comunidade, são *communalism* (comunalismo) ou *communitarianism* (comunitarismo). Os dois derivam da palavra *community* (comunidade) e concernem à visão filosófica que concebe o ser humano enquanto ligado a seu contexto social e às suas tradições culturais, e não a partir de seus traços egocêntricos.

Na dinâmica do *Ubuntu*, sustentada por Ramose, também está a comunidade africana, vista como uma associação dinâmica e contínua entre homens e mulheres, comprometendo-se uns com os outros e desenvolvendo-se num senso de pertença e de vida em comum, construída por seus membros, através da ação. Nessa perspectiva, pode-se sustentar que a história de vida individual, dentro dessa dinâmica de modo de vida em comum, se confunde com o compromisso de cada um com a comunidade e com sua visão moral do mundo. Em outras palavras, a história individual se prende à história comunitária. Comunitarismo africano representa o existencialismo cultural africano.

Uma visão interessante sobre comunitarismo, a qual nos dá uma clareza sobre a caracterização comunitária do *Ubuntu*, é a de Khoza (*apud* MOBOVULA, 2011, p. 39), para quem o comunitarismo concebe a humanidade “[...] em termos da existência coletiva e da intersubjetividade, servindo de base para o suporte, cooperação, colaboração e solidariedade.” Se perguntamos: por que suportar, cooperar, colaborar e ser solidário com o(s) outro(s)? – a resposta talvez seria, com/em *Ubuntu*, porque essas atitudes são boas em si mesmas e boas para o(s) outro(s) e para o indivíduo. A existência comunitária é formada pela existência de vários indivíduos, em uma relação dinâmica e contínua, na qual todos são sujeitos desse processo, por isso, vivem uma relação intersubjetiva.

No *Ubuntu*, todos habitam e coabitam a comunidade. Não importaria se uns são brancos, negros, homens, mulheres, homossexuais, esquerdistas, direitistas, nordestinos, sulistas, cristãos, muçulmanos ou não. Com efeito, habitação e coabitação são “[...] propensão a viver com os outros de forma harmoniosa, não apenas em termos de espaço compartilhado, mas também [em termos de] acomodar as ideias de outras pessoas e de procurar compreender antes de tentar persuadir.” (KHOZA *apud* MOBOVULA, 2011, p. 39). Essa visão existencial evidencia como os interesses do indivíduo sobre aspetos da vida e do bem comum estão interlaçados com os interesses da comunidade. O senso comunitário faz parte da vida dos africanos, e é isso que caracteriza a africanidade dos africanos.

A problematização do comunitarismo africano não é uma questão acabada, resolvida, entre os pensadores africanos. O debate gira em torno da relação entre a comunidade e o indivíduo, defendida, de um lado, por *comunitaristas* “tradicionais”, e, por outro, *comunitaristas* “modernos”. Desse debate, que merece um estudo à parte, cabe destacar as ideias de Kwame Gyekye, o qual se considera moderno e suas ideias moderadas, com as quais concordamos, para sustentar nossa análise sobre *Ubuntu*.

Gyekye (2003) critica a visão de comunitarismo tradicional, classificado por ele de “radical” e “exagerado”, proposta por “Jomo Kenyatta, John Mbiti e Ifeanyi Menkiti” (GYEKYE, 1997, p. 36-37), sustentando, particularmente, que a visão de Menkiti defende a primazia ontológica e a independência da comunidade sobre o indivíduo: “[...] na medida em que os africanos são considerados, a realidade do mundo comunal tem precedência sobre a realidade das histórias individuais de vida, quaisquer que estas sejam.” (MENKITI, 1984, p. 171 *apud* GYEKYE, 2003, p. 350). Na interpretação de Ansa e Mensah (2018), a visão dos comunitaristas “radicais” parte do pressuposto de que o bem-estar, os valores e os objetivos da comunidade são supremos. Gyekye considera essa posição radical e excessiva, porque não permite o exercício dos direitos individuais: “[...] uma visão do comunitarismo que acho insuportável.” (GYEKYE, 2003, p. 351).

Gyekye, criticando a supervalorização do comunitário, define o seu próprio comunitarismo de “moderado”, o qual adotamos nesta discussão sobre o *Ubuntu*. Escrevem Ansa e Mensah (2018, p. 66), comentando Gyekye: “A motivação para esta versão do comunitarismo [...] é para mostrar que os direitos individuais e por extensão a individualidade, são reconhecidos numa estrutura comunitária.” Quando se fala dos aspetos comunitários, está-se a

falar da caracterização das estruturas sociais que reflete o modo social de vida dos indivíduos. Entendemos que colocar ênfase no comunitário não significa ignorar ou anular o indivíduo, até porque é este que compõe a comunidade. É a luta ou o existir constante do indivíduo, na sua busca pelos direitos, que dá sentido à comunidade.

Na perspectiva do *Ubuntu*, pelo seu aforismo “uma pessoa se torna pessoa através de outras pessoas”, revela que a qualidade do ser humano ou pessoa não é estática ou nata, mas adquirida e dinâmica. Pela análise desse axioma, isso não significa que são os outros que definem a humanidade/pessoalidade do indivíduo. Não é suficiente ser interdependente dos outros, todavia, é necessária, sobretudo, a eticidade do indivíduo em reconhecer a humanidade presente nos outros. Assim, uma pessoa se torna pessoa, na medida em que ela reconheça a humanidade nas outras pessoas, isto é, na medida em que volta sua atitude para o bem da comunidade. Ressaltamos acima que o termo “comunidade” exige partilha dos interesses em comum. Por isso, *Ubuntu* nos leva a pensar na comunidade humana como modo de vida. O questionamento que levantamos a partir dessas ideias é o seguinte: é possível que a atitude do indivíduo seja contrária ao interesse humanitário comum? Em caso positivo, pode-se afirmar que esse indivíduo não é comunitário?

No pensamento africano, o indivíduo é intrinsecamente comunitário. Destaca Gyekye (2003, p. 351):

O comunitarismo imediatamente vê a pessoa humana como um ser inerentemente (intrinsecamente) comunitário, incorporado em um contexto de relações sociais e interdependência, nunca como um indivíduo isolado, atômico. Por conseguinte, vê a comunidade não como uma mera associação de pessoas individuais cujos interesses e fins são contingentemente congruentes, mas como um grupo de pessoas ligadas por laços interpessoais, biológicos e /ou não-biológicos, que se consideram principalmente como membros do grupo e que têm interesses, objetivos e valores comuns. A noção de interesses e valores comuns é fundamental para uma concepção adequada da comunidade; essa noção de fato define a comunidade. É a noção de interesses, objetivos e valores comuns que diferencia uma comunidade de uma mera associação de pessoas individuais. Membros da comunidade compartilham objetivos e valores. Eles têm ligações intelectuais e ideológicas, bem como emocionais, com esses objetivos e valores; enquanto estimá-los, eles estarão sempre prontos para perseguir-los e defendê-los.

Quando o interesse do indivíduo contradiz ou nega o interesse dos outros e da comunidade, caracterizando o individualismo, contradiz ou nega seu próprio interesse, porque, no individualismo, visto por Khoza (*apud* MOBOVULA, 2011, p. 39) como sendo filosofia política e social, coloca-se um “[...] alto valor na liberdade do indivíduo e enfatiza, de modo geral, um egocentrismo desenfreado.” Diferentemente do pensamento africano, encontrado no *Ubuntu*, o indivíduo é interdependente da comunidade. E esta não deve ser um meio para a realização egoísta.

Gyekye (2003, p. 352) deduz as seguintes afirmações, a partir de sua concepção comunitária do ser humano:

- 1) Que a pessoa humana [ao nascer] não opta voluntariamente por entrar na comunidade humana, isto é, que a vida comunitária não é opcional para o indivíduo.
- 2) Que a pessoa humana é ao mesmo tempo um ser cultural.
- 3) Que a pessoa humana não pode, talvez, não deva viver em isolamento de outras pessoas.
- 4) Que a pessoa humana é naturalmente tendenciosa a outras pessoas [isto é, manter relações com elas].
- 5) Que as relações sociais não são contingentes, mas necessárias.

A comunidade africana é a raiz e o berço por onde o indivíduo cresce e sobrevive. Por isso, pode-se assegurar que o neoliberalismo (nova forma de neocolonialismo), ao enfatizar o individualismo, gera não somente um impacto político, como também um impacto psicossocial, ético e ontológico na sociedade. Mbiti (1970, p. 286) se refere a isso, quando argumenta que “[...] a mudança moderna trouxe a muitas pessoas na África situações totalmente desconhecidas na vida tradicional. A mudança significa que os indivíduos são cortados, apartados, retirados e separados da moralidade comunitária, costumes e solidariedade tradicional. Eles não têm mais raízes firmes.”

É isso que acontece com os que foram tirados da África como escravos e, atualmente, também com muitos jovens africanos que desconhecem os valores, costumes, a moralidade tradicional de sua própria etnia. A maioria de jovens nas grandes cidades africanas é educada na lógica neoliberal. O próprio sistema educacional de muitos países africanos é baseado nos valores, na ética e nos costumes ocidentais. Esse foi o legado que o colonialismo e o neocolonialismo deixaram, isto é, tiraram as pessoas de sua cultura e ética,

que as definem, sem substituí-las por outras. Mbiti (1970, p. 286) acrescenta: “Elas são simplesmente arrancadas, mas não necessariamente transplantadas. A solidariedade tradicional em que o indivíduo diz ‘eu sou porque somos, e dado que somos, portanto eu sou’, está constantemente sendo esmagada, minada e em alguns aspectos destruída.” Chuwa (2014) acredita que, além da política e da economia, o neoliberalismo ainda impõe, na África, uma cultura alheia ocidental, isto é, substituiu o “Nós” da comunidade tradicional pelo “Eu” do individualismo moderno.

O caráter comunitário do *Ubuntu* nos mostra que o ser humano é relacional e interdependente, devido à sua sociabilidade natural. Por sociabilidade natural, concebemos as relações necessárias entre o indivíduo e a comunidade, as quais complementam um ao outro. Isso quer dizer que, sem essas relações, o indivíduo não se torna aquilo que é, em termos de ser humano. É nessa complementaridade com a comunidade que o indivíduo realiza suas possibilidades, expressando sua individualidade na formação de sua personalidade. É importante realçar que, na comunidade, não se coloca ênfase na posse individual, isto é, no ter do indivíduo, mas em seu ser em relação, em comunhão⁸ com os outros. Concordamos com a ideia de que, no comunitarismo, o indivíduo só se torna ser humano na interconexão com os outros, reconhecendo a humanidade desses. Isso significa que são as outras pessoas que nos despertam para a busca dessa humanidade. Por isso, a afirmação de que a realização do ser humano do indivíduo depende dos outros.

Logo, a partir da discussão de Gyekye, defendemos que há, na comunidade, tanto direitos quanto deveres do indivíduo que se complementam com os dos outros. Defender a primazia da comunidade é anular os direitos individuais, isto é, o indivíduo se torna totalmente objeto do grupo. Com essa anulação, não podemos afirmar que haja uma relação intersubjetiva e interdependente. No nosso entender, o dever com o grupo é o dever com o(s) outro(s), é compromisso com seus direitos, com os valores democráticos.

⁸ A comunhão aqui reflete a vida comunitária. Assinala Franken (*apud* MAKUMBA, 2014, p. 184): “O povo africano tinha uma filosofia de vida [...] As pessoas viviam em pequenas comunidades... Elas precisavam umas das outras. As mulheres não podiam ir sozinhas apanhar lenha ou buscar água à floresta, ou capim para os telhados. E nem o caçador podia ir sozinho buscar comida para a sua família. Eles tinham de juntar forças e trabalhar juntos. A partir desta necessidade natural, foi-se formando uma certa filosofia de vida [...] todos aceitavam o dever de trabalhar, e os direitos eram concedidos segundo os frutos do trabalho comunitário.”

Na visão de Nyamwe e Mkabela, citados por Castiano (2010, p. 169), esses direitos e deveres democráticos

[...] não estão em contradição com os valores e as práticas tradicionais nas comunidades africanas. Pelo contrário, o *indaba* ou *hurukuro* (o exercício da palavra nas comunidades africanas) promovia capacidade de busca de consensos para decisões coletivas, embora o teor do consenso aqui não seja necessariamente baseado no ponto de vista da maioria, como é a norma das democracias ocidentais.

O egocentrismo, o qual apenas se serve dos outros como meio para *ter mais*, a alienação, a exploração e a desumanização dos outros são desestimulados. No pensamento africano, o modo ganancioso desumaniza o indivíduo, justamente por ele desumanizar os pares. O foco é privilegiar sua humanização, que se dá na sua interconexão, na tolerância para com os outros, que será nosso próximo item a ser discutido.

3 TOLERÂNCIA

Por ser qualidade humana, isto é, valor que se deve alcançar, o *Ubuntu* exige tolerância entre as pessoas, pelo fato de elas comporem a comunidade, possuírem e compartilharem os dados socioculturais em comum. O conceito de tolerância pode ser interpretado em função de vários sentidos, como teológico, político e social. No *Dicionário de Filosofia de Mora* (2004), o autor nos traz esses três sentidos da tolerância. Ele chamou de “tolerância”, no sentido teológico, as indulgências dadas a certas doutrinas ou determinadas obras, isto é, absolvição dessas doutrinas ou obras, por motivo de misericórdia. Ou seja, há tolerância para com essas doutrinas, pelo fato de terem sido absolvidas de uma rejeição ou condenação. A tolerância no sentido político diz respeito à aceitação de doutrinas ou ideias, práticas políticas, “[...] desde que se achem dentro da ordem prescrita e aceita livremente pela comunidade.” (MORA, 2004, p. 2879). E, por fim, o sentido social concerne à compreensão de ideias contrárias entre as pessoas, a ponto de facilitar a convivência. Interessa-nos esses dois últimos sentidos, pois é exatamente o que o *Ubuntu* propõe.

Quando aludimos a tolerância do ponto de vista socioético, admitimos que há diversas formas de pensar, diversas ideias e diversas formas de agir das pessoas. Isto é, só tratamos de tolerância, porque há convivência em termos sociais. Em termos do *Ubuntu*, a tolerância é inata, isto é, um

valor que os seres humanos possuem, “[...] pela profunda compreensão das pessoas sobre as origens, evolução e conquistas da humanidade de um lado, e pela exploração daquilo que é comum e diversos no patrimônio cultural, do outro.” (MABOVULA, 2011, p. 41). Essa ideia é ainda mais imprescindível, em um país que abarca várias tribos, línguas, religiões e raças diferentes. Isso não significa que não possa haver discordâncias entre as pessoas. É normal discordar, o que revela que não há apenas uma perspectiva pela qual se vê uma ideia, um problema etc. A discordância é saudável e enriquecedora aos seres humanos. No entanto, ela não pode ser usada para causar sofrimento, danos às pessoas.

No pensamento africano, tolerar é respeitar o ponto de vista dos outros, como coexistência que compõe a estrutura comunitária. Se os outros são seres diferentes, com os quais existimos, essa coexistência deve exigir tolerância dos dois, porque, sem tolerância, não podemos pensar em liberdade, colaboração, que são valores necessários aos indivíduos, em seu desenvolvimento e conquistas dentro da comunidade. A comunidade precisa ser tolerante para com o indivíduo e vice-versa. Por isso, entendemos que qualquer juízo moral da comunidade deve partir de uma discussão e debate dos membros que compõem essa comunidade. Ou seja, deve envolver a participação de todos na elaboração do juízo moral.

A tolerância, do ponto de vista político, demanda respeito e compreensão das diferentes teorias, opiniões, culturas coexistentes na sociedade. Aqui, tomamos essa dimensão política por uma sociedade mais ampla em nível do Estado, composta por várias e diferentes comunidades. Falar de tolerância do Estado é falar de seu reconhecimento de todas as comunidades que o compõem. O Estado, para ser democrático, deve tolerar suas comunidades, isto é, deve haver tolerância entre as comunidades.

A história nos mostrou as consequências da intolerância por parte do Estado, em várias partes do mundo. Foi o que aconteceu com os sul-africanos, antes e durante a aplicação da política de *apartheid* pelo Estado, onde os negros não foram reconhecidos em suas diferenças. Pelo contrário, foram forçados e dominados em todos os sentidos, oprimidos, explorados, marginalizados. Suas particularidades, em termos de patrimônio cultural e epistemológico, foram ignoradas e consideradas “primitivas” (selvagens); foram obrigados a aderir à religião, à língua, aos valores epistemológicos e aos comportamentos dos brancos, impostos como sendo “o verdadeiro patrimônio cultural”. A

intolerância entre as comunidades causou guerra civil, em várias partes do mundo.

É perigoso o Estado assumir uma determinada posição cultural ou religiosa de uma das tribos (comunidades) que o constituem, pois isso significa não reconhecer as outras culturas. E, pior, as outras podem se sentir obrigadas a aderir à posição do Estado, a qual, ao nosso ver, seria culpabilizar a vítima. Será que o Brasil atual não está rumando para esse caminho perigoso, com as posições políticas e culturais de seus governantes, defendidas no âmbito público? Assistimos a um tremendo esforço de vários membros do governo em abordar uma única “cultura brasileira”, criar leis de “bons costumes”. É curioso, porque a suposta “cultura brasileira” e os supostos “bons costumes”, defendidos por conservadores de extrema direita, se referem à cultura judaico-cristã. A comunidade judaico-cristã é a única que habita e compõe o Brasil? Se o Estado defende essa pauta, não está assim ignorando a cultura e a religião de outros seus cidadãos, descendentes de África, de Ásia, islâmicos e as culturas nativas?

Uma das grandes ameaças atuais da intolerância é a polarização feita pelos movimentos extremistas. Esses movimentos acreditam que são donos da verdade e são “salvadores” do mundo. Qualquer um que discorde deles é visto como inimigo, o qual deve ser eliminado, porque representa perigo para eles. Assim, os outros são tidos como ameaças. Eles têm dificuldade em reconhecer a multiculturalidade de suas sociedades. Esse não reconhecimento, na opinião de Taylor (1994), causa sérios danos às pessoas, comunidades e sociedade como um todo. Assinala Taylor (1994, p. 25):

A demanda por reconhecimento [nas políticas de reconhecimento] é dada urgência pelos supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, onde a identidade refere-se a compreensão de uma pessoa de quem ela é, de suas características fundamentais como um ser humano. A tese é que nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou não-reconhecimento, muitas vezes pelo mau reconhecimento dos outros, e assim uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer danos reais, distorção real, se as pessoas ou a sociedade ao seu redor produzir uma imagem estereotipada sobre ele. Não reconhecimento ou mau reconhecimento pode infligir danos, pode ser uma forma de opressão, aprisionando alguém em um modo de ser falso, distorcido e reduzido.

A democracia estabelece tolerância política, social e religiosa, que é o reconhecimento de todos, nas suas diversidades. É uma política que abarca

todos, na qual os outros se sentem parte do todo, mesmo sendo diferentes. Políticas contrárias seriam políticas desumanas. O Brasil é uma sociedade multicultural, miscigenada, isto é, composta por várias culturas (BRASIL, 2010). Por isso, a política pública não pode ser compreendida em valores culturais específicos. Ou seja, o Estado não deveria privilegiar uma cultura, em detrimento de outras, isto é, sobrepô-la. O que se exige é tolerância entre todas as culturas. A tolerância, conforme Rawls (1999), não é apenas omitir, mas também é promover as ideias, valores, culturas, religiões contrárias aos seus. A discriminação cultural gera *déficit* de reconhecimento moral, que pode gerar consequências graves na vida das pessoas e da sociedade.

Obviamente, em nossa discussão, as duas dimensões de tolerância (socioética e política) estão conectadas, porque é a dimensão socioética que gera a dimensão política e esta influencia a primeira. No *Ubuntu*, a tolerância acontece primeiro na dimensão ético-moral, dentro da comunidade, em função do reconhecimento do indivíduo aos outros e vice-versa, como seres interdependentes, e, depois, ela acontece *ipso facto* na dimensão política.

Como pensar em uma política democrática, quando à maioria são roubados os seus direitos? Quando há um sistema de competitividade, no qual a maioria é usada para produzir e acumular riquezas para minoria? Não é esse o pensamento da política ideológica do individualismo, propagada pelo capitalismo, através da globalização, camuflada de neoliberalismo? Nesse pensamento, o foco está no ter mais do indivíduo, em detrimento do ter menos dos outros e não no ser em si. No neoliberalismo, tudo se converte em forma de dinheiro, isto é, os outros são pensados a partir da lógica empresarial. Por essa incoerência, Freire (2002) considera essa política *antidemocrática* ou *inexperiência democrática*, justamente por esse descompasso entre a ideologia (teoria) e a prática (a vivência). A noção da democracia deve implicar a coerência entre as disposições internas, em termos epistemológicos, com “quefazer” (expressão usada por Freire) externos, isto é, entre a teoria e a prática. Segundo Freire (2015, p. 64),

[...] a democracia, como qualquer sonho, não se faz com palavras desencarnadas, mas com reflexão e prática. Não é o que digo o que diz que eu sou democrata, que não sou racista ou machista, mas o que faço. É preciso que o que eu diga não seja contraditado pelo que faço. É o que faço que diz de minha lealdade ou não ao que digo.

Igualmente, dessa concepção, o pensamento africano *Ubuntu* traz duas perspectivas, em termos de ser e do existir entre o indivíduo e o coletivo: complementaridade e procedimento (ético). Na perspectiva de complementaridade, acredita-se que o indivíduo é um ser incompleto, inconcluso, inacabado, razão pela qual se coloca em busca constante de sua melhoria com o(s) outro(s). Segundo Freire (2006), é por consciência do inacabamento que o ser humano transcende a si mesmo ao encontro do(s) outro(s). Isso quer dizer que o “eu” é parte dos outros, e vice-versa. Ewulu (*apud* KANU, 2017, p. 103) descreve melhor essa perspectiva, sem diminuição e sem inferioridade, quando assevera:

Se o outro é a minha parte ou um pedaço de mim, significa que eu preciso dele para estar completo, para ser o que realmente sou. O outro me completa ao invés de me diminuir. Sua linguagem e cultura destacam e, ao mesmo tempo, enriquecem e complementam as minhas [...] uma vez colocadas juntas as minhas e as do outro, formam um todo mais rico, do que quando estão separadas.

Em termos éticos, o indivíduo é um ser comunitário. Em consequência, consegue sua autopercepção na e pela comunidade. De novo, Ewulu (*apud* KANU, 2017, p. 103) o enfatiza, da seguinte maneira: “Eu me percebo no outro porque é no ‘Tu- dade’ do Tu que meu ‘ser-dade’ é realizado. Eu sou ‘eu’ porque você é ‘Você’. Sem você não há eu. Somos ‘Nós’ porque eles são ‘Eles’, e sem ‘Eles’, não há ‘Nós’.” São os outros que chamam o indivíduo à existência. Ou seja, a identidade é absorvida na alteridade, porque o indivíduo é parte da comunidade que é diferente. E só me torno eu quando deixo os outros serem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na visão do mundo africano, as duas realidades (metafísica e fenomenológica) interagem e se relacionam, constantemente. Isto é, há uma relação de interdependência entre elas. Essas inter-relações e interações de interdependência constantes entre os pares humanos e com os seres espirituais criam um modo particular de viver a vida, a partir de uma visão comunitária, que talvez possamos chamar de experiência democrática ou africanização da democracia. Essa ideia não se assemelha à noção de democracia de Dewey (1958), a qual é uma experiência de vida conflitiva, que acontece em todas as

esferas da vida na natureza? Abrimos, assim, a possibilidade de ampliar essa análise em outros estudos.

Nessa democracia comunitarista africana, a identidade (o eu africano) só pode existir com os outros, isto é, só pode ser *com*, implicando uma existência comunitária. Não existiria o eu sem os outros e vice-versa, reforçando a citação de Mbiti (1970, p. 141), vista acima: “Eu sou porque Nós somos; e dado que somos, por isso Eu sou.” A humanização do Eu depende da humanização dos outros. O que acontece com um é sentido ou experienciado por todos. Esse pensamento pode ser representado por uma teia de barbante construída por um grupo de pessoas, quando cada pessoa segura na ponta do dedo uma parte dessa teia. Se uma pessoa decidir puxar fortemente sua parte, as outras ficarão com seus dedos machucados. Frisa Tempels (1959, p. 41): “O mundo das forças é como uma teia de aranha da qual nenhum fio pode vibrar sem abalar toda a rede.”

Sendo a expressão da visão de vida africana, isto é, a forma como os africanos enxergam o mundo, a marca de consciência coletiva (comunidade) do *Ubuntu* se manifesta nas ações, isto é, no comportamento, nas expressões linguísticas e no aspecto espiritual, concretizando assim certos valores, tais como fraternidade, partilha e trato das pessoas como seres humanos que são. Assim, *Ubuntu* pode ser considerado o senso da identidade dos africanos e – por que não? – sua conquista. É conquista exatamente por ajudar os africanos a problematizarem e lidarem com seus problemas diários, de forma positiva, através de sua herança tradicional de valores humanísticos e epistêmicos, passada de geração em geração.

Com esse senso de identidade, podemos assegurar que a África pode cooperar no pensamento da democracia, com a aplicação desses valores, no modo de vida, para resolver os problemas da humanidade ou problematizá-los. Essa ideia de contribuição é secundada por Makumba (2014, p. 231, nos seguintes termos: “A África tem um papel a desempenhar nos assuntos internacionais contemporâneos e na política global. A Filosofia deve esforçar-se por colocar o africano em sintonia com a sua vocação, que, em última análise, não é apenas a vocação do africano, mas a de todo o gênero humano [...]”

Cada ser humano, sendo membro da comunidade humana, usufrui de *status* de igualdade com os outros, na diferença funcional da comunidade. Essa igualdade consiste na deliberação dos membros diante dos propósitos e

objetivos da comunidade. Isso pressupõe a participação, liberdade, diálogo, tolerância, que são precondições para as práticas de justiça restaurativa e distributiva, nas quais a comunidade política deve se envolver.

No *Ubuntu* como modo de vida, não há como a comunidade política desprezar os direitos básicos dos indivíduos, pois sua ética normativa tende à humanização de todos. Todavia, o indivíduo, pela liberdade, pode optar por não ter *Ubuntu*, se fizer uso dos outros meios para sua realização egoísta, isto é, se desumanizar os outros para poder ser. Numa democracia, os interesses individuais não se anulam. As subjetividades individuais não são superiores e nem inferiores, mas são consideradas em relação com as dos outros (intersubjetividade), perante a fidelidade à causa comum. *Ubuntu* possibilita aos seres humanos viverem democraticamente, dialogando-se de forma honesta e tolerante. Com o *Ubuntu*, as diferentes ideologias, culturas e visão do mundo se interconectam e enxergam o ser humano como fim em si mesmo. É isso que Tutu afirma, na sua conceituação do *Ubuntu*: “[...] uma pessoa se torna pessoa através de outras pessoas. Desumanizar uma pessoa inexoravelmente significa desumanizar a si mesmo” (TUTU, 2000, p. 31).

O pensar a democracia passa pela educação, a qual deve ter como *background* a coletividade. O modo de vida e a educação estão interconectados. *Ubuntu* é essencial para pensar a educação democrática. Defendemos que *Ubuntu* deva fazer parte da política educacional, da coerência entre a teoria e prática dos sujeitos da educação. Isso significa ter *Ubuntu* embutido na coletividade do processo, no agir pedagógico interdependente, na participação da problematização deliberativa e na ação social responsável. Todos, sendo sujeitos educacionais, participam da educação como experiência humana, na qual se suporta uma ética democrática pela coerência entre a criticidade do ensino-aprendizagem e a vivência, que leva à tolerância, liberdade, empatia, ao reconhecimento dos outros e à humanização de todos. De fato, a educação deve mirar o bem comum da comunidade.

DJU, A. O.; MURARO, D. N. Ubuntu as a way of life: the contribution of african philosophy to think about democracy. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 239-264, 2022. Edição Especial.

Abstract: This study aims at analysing the notion of Ubuntu as a contribution to think about democracy, especially the crisis it faces in Brazil, before the current historical reality of intolerance, racial discrimination, social exclusion, and dehumanization. For this reason, we raise the following question: can Africa contribute to think about democracy through her life's philosophy expressed in Ubuntu? The first part of the text analyses the concept of Ubuntu, highlighting its philosophical character. The second part develops two structural characteristics of Ubuntu: community and tolerance. The research methodology is characterised as a bibliographical work, whose contribution is a philosophical analysis of the expression Ubuntu, based on the African way of life, from the works of Ramose: *African Philosophy Through Ubuntu* (2005); of Gyekye: *Person and community in African thought* (2003). We defend that understanding Ubuntu as an African way of life, based on interdependence, inter-constitution, interconnection and inter-humanisation is to contribute to think about democracy as an ethical, social and political way of life that recognises and considers the other(s) as individual(s) of differences that make humanisation possible.

Keywords: Ubuntu. Community. Tolerance. Democracy. African Philosophy.

REFERÊNCIAS

- ANSAH, Richard; MENSAH, Modestha. **Gyekye's Moderate Communitarianism: A Case of Radical Communitarianism in Disguise.** 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/328796791_Gyekye's_moderate_communitarianism_a_case_of_radical_communitarianism_in_disguise. Acesso em: 22 dez. 2020.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Trad. De Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica.** 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=1554_8-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 05 mar. 2018.
- CASTIANO, José P. **Referenciais da Filosofia Africana:** em busca da intersubjectivação. Maputo: Ndjira, 2010.
- CHUWA, Leonard Tumaini. **African Indigenous Ethics in Global Bioethics: Interpreting Ubuntu.** V. 1. New York: Springer, 2014.
- DEWEY, John. **Experience and Nature.** London: George Allen & Unwin, 1929.
- DJU, Antonio Oliveira. **Alteridade e Educação: uma contribuição de Paulo Freire e da filosofia Ubuntu para uma educação humanizadora.** 2021. 152 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira.** 2. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2002.
- FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade.** 29. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Professora, Sim; Tia, Não**: cartas a quem ousa ensinar. 24. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

GADE, Christian B. N. The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu. **South African Journal of Philosophy**, v. 30, n. 3, 2011. Disponível em: http://pure.au.dk/portal/files/40165256/The_Historical_Development_of_the_Written_Discourses_on_Ubuntu.pdf. Acesso em: 10 dez. 2019.

GYEKYE, Kwame. Person and community in African thought. *In*: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (ed.). **The African Philosophy Reader**. 2. ed. New York: Routledge, 2003. p. 348-366.

KANU, I. A. **African Philosophy**: a hermeneutic approach to African Traditional Religion, Theology and Philosophy. Jos: Augustinian, 2015.

KANU, I. A. African Philosophy, Globalization and the Priority of 'Otherness'. *In*: **IGWEBUIKE**: An African Journal of Arts and Humanities, v. 3 n. 5, 2017. Disponível em: <http://igwebuikejournals.com/pdf%20created/3.5.7.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2018.

MABOVULA, Nonceba Nolundi. The Erosion of African Communal Values: a reappraisal of the African ubuntu philosophy. **Inkanyiso: Journal of Humanities and Social Sciences**, v. 3, n. 1, 2011. Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/ijhss/article/viewFile/69506/57525>. Acesso em: 20 abril 2019.

MAURICE, M. **Makumba**. Introdução à Filosofia Africana: Passado e Presente. Trad. De Mário de Almeida. São Paulo: Paulinas; Prior Velho, 2014.

MBITI, John. **African Religious and Philosophy**. New York: Anchor Books, 1970.

MORA, Jose Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tomo IV. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

NABUDERE, Dani W. **Ubuntu Philosophy**: Memory and Reconciliation. Texas Scholar Works, 2005. Disponível em: <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/4521>. Acesso em: 10 fev. 2020.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy Through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 2005.

RAWLS, John. **The Law of People**: with The Idea of Public Reason Revisited. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1999.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. *In*: GUTMANN, Amy (org.). **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. New Jersey: Princeton, 1994. p. 25-73

TEMPELS, Placid. **Bantu Philosophy**. Paris: Présence Africaine, 1959.

TUTU, Desmond. **No Future Without Forgiveness**. New York: Doubleday, 2000.

TUTU, Desmond. **God Has a Dream**: a Vision of Hope for our Time. New York: Doubleday, 2004.

Recebido: 22/7/2020

Accito: 06/01/2021

MACUMBARIAS TRAVESTIS EM CASTIEL VITORINO BRASILEIRO OU A IMPLOSÃO DO TEATRO DA REPRESENTAÇÃO: CORPO, GÊNERO, NEGRITUDE


Marco Antônio Vieira¹

Resumo: Interessa ao pesquisador como o corpo poético negro e travesti da artista Castiel Vitorino Brasileiro se contrapõe à História e ao Sistema da Arte hegemônicos, ao mesmo tempo que contribui para uma revisão de suas práticas discursivas de inclusão e exclusão, por meio de sua *poiesis*, sua fabulação poética, na qual a um só tempo se visita e se reinventa uma ancestralidade afroindígena, atinente às origens e religiosidade da artista. A aparição e a visão do corpo preto e dissidente de Castiel apontam para uma desestabilização do que Hubert Damisch nomeará “o teatro da representação”. Teoricamente, este texto recorre a um campo caracterizado pela interdisciplinaridade, no intuito de responder à complexidade de seu objeto de eleição: teorias decoloniais, estudos de gênero, teoria *queer*, filosofia, teoria lacaniana, teoria e história da arte, o que o aproximaria daquilo que a teórica holandesa Mieke Bal denomina Análise Cultural.

Palavras-chave: Gênero. Corpo. Negritude. Análise Cultural. Teoria e História da Arte.

INTRODUÇÃO

Pensar os vieses que comandam a hegemonia do Sistema da Arte (BULHÕES, 2014), esse conjunto de forças, as quais, integradas, formam um campo tensional, cujas relações internas determinam a lógica de seu funcionamento, precisa, em nosso entender, partir da análise de práticas artísticas em que o que se nomeou, no campo das artes visuais, “crítica

¹ Professor Substituto do Programa de Graduação em Artes Visuais, na área de Teoria e História da Arte, do Instituto de Artes da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG – Brasil.
 <https://orcid.org/0000-0002-3178-646X>. E-mail: marcoantoniorvieira@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.14.p265>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

institucional” (FOSTER *et al.*, 2011, p. 668-673), se possa conceber como efeito de significação da obra analisada.

É a condição mesma do corpo-obra da artista Castiel Vitorino Brasileiro, em que se instaura todo um aparato semiótico-discursivo a questionar a História da Arte e suas políticas de exclusão, que nos mobiliza aqui. A potência desestabilizadora da *poiesis* de Castiel depende das tensões dissidentes oriundas da historicidade da “[...] arquitetura política e jurídica do colonialismo patriarcal, da diferença sexual.” (PRECIADO, 2020, p. 31). Não é outro o *locus* em que se instalam visíveis, óticos, ou, como os define Jacques Lacan, “escópicos” (objetos do olhar) (1996), os signos que convertem o corpo discursivamente tramado de Castiel Vitorino Brasileiro em objeto de investimentos que o sentenciam à subalternidade silenciada e marginalizada (SPIVAK, 2010) de um sistema que é igualmente réplica e reprodução das reiterações excludentes, associadas à história desse corpo, que o colonizam como objeto olhado e objetificado pelas engrenagens e mecanismos de funcionamento deste sistema e desta história.

Nossa perspectiva teórica é interdisciplinar e recorre às contribuições de um terreno no qual se cruzam elementos da teoria lacaniana, da filosofia de Jacques Derrida, dos estudos de gênero, da teoria *queer*, da decolonialidade, da teoria e da história da arte. Parte-se ainda de uma problematização do campo historiográfico, na medida em que se reflete acerca daquilo que se compreende como “ficção”, em razão do giro ou virada linguísticos das décadas de 60 e 70 do século XX, cujo impacto sobre a disciplina histórica foi considerável, naquilo que sua dimensão de escritura encerra como a narratividade fabricada no espaço do texto e afeta a compreensão do passado², a partir de como se o olha, uma mirada analítica autorizada e viabilizada pelo que Mieke Bal definirá como “[...] the critic’s situatedness in the present” (BAL, 1999, p. 1), o que se poderia traduzir a um só tempo como a “situação” e/ou “localização” presente do crítico.

A rigor, estamos diante de “uma memória cultural no presente”, o que inevitavelmente desembocará em uma relação ambivalente com a história. Tal ambivalência acaba por aproximar, em que pesem suas inegáveis distinções,

² Ver, por exemplo, WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso* – ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. 1. reimpr. São Paulo: EDUSP, 2014; RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: UNICAMP, 2000/2007; CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise* - entre ciência e ficção. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2.. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 1987/2011; LIMA, Luiz Costa. *História, ficção, literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

nossa abordagem teórica da maneira como a artista de que se ocupa este texto ressignifica elementos de uma ancestralidade mítica e pretérita no espaço poético de sua obra. O “passado” é então percebido a partir de suas sobrevivências – *Nachleben* – fantasmáticas (WARBURG, 2014), a assombrar e perturbar a ilusória fixidez de suas representações, como que incrustadas naquilo que se dá a ver dessa *passividade* (RICOEUR, 2007).

Ora, se o “passado”, que resulta de uma tal perspectiva metodológica, em nosso texto, ou poética, no que tange à obra de Castiel Vitorino Brasileiro, surge “impuro” e, em larga medida, em permanente processo de construção, parece-nos legítimo que a interdisciplinaridade, a caracterizar o que Bal entende por Análise Cultural, possa refletir-se na aparente bastardia que marca a plethora de recursos de que aqui nos valem, para que essa “terceira pessoa” (BAL, 1999, p. 8) – o objeto de que fala o texto e que Mieke Bal reputa como o mais central na tríade discursivo-comunicacional descrita em seu texto – possa emergir, em sua criticalidade.

Há uma ética do dizer a atravessar esse circuito tripartite: entre a “primeira pessoa”, o sujeito que escreve, e a “segunda pessoa”, aquela a ler-nos o texto, deve interpor-se e advir essa figura sob a forma de escrutínio crítico, essa “terceira pessoa”, a qual oscila perpétua entre um universo autocontido e uma trama arborescente de veios em que circulam sentidos incessantemente, sem que se possa estancar o fluxo de significação que identifica e complexifica a tensão entre “coisa” e “signo”, que caracteriza o exercício analítico.

A impossibilidade de esgotar esse objeto ou “terceira pessoa”, como nos ensina Mieke Bal, é o que não apenas comanda a aproximação interdisciplinar que aqui se adota, mas que também se apresenta, para nós, como uma posição a um só tempo crítica e ética diante desse circuito discursivo defendido por Bal e que nos serve como posicionamento teórico-metodológico. Ademais, é do “corpo” e do “corpo como obra” de que se trata, neste texto, e seus limites discursivos constituem um real desafio para o pensamento.

Daí que se possa pensar, ao se analisar esse corpo dissidente, como o definirá Paul B. Preciado (2020), apenas e tão somente desde o momento no qual, dentro do enquadramento teórico que nos permite olhá-lo, muito daquilo que se ergueu criticamente para lidar com a arte ocidental imploda e aponte para um além da representação clássica, deixando-nos em seu rastro, os escombros a partir dos quais se contemplam sua potência de ressignificação e as ruínas de um sistema ameaçado, em múltiplos sentidos, pela existência

mesma, assim como pela inserção, embora limítrofe, do corpo-obra de Castiel Vitorino Brasileiro, nas margens de suas fronteiras, de seus longamente cerceados territórios, verdadeiras zonas de monopólio e poder.

1 O CORPO COMO *LOCUS* E *TOPOS* DA HISTÓRIA DA ARTE HEGEMÔNICA

Lugar de acontecimentos fisiológicos, medida da vida e da morte, o corpo é a arena em que trocam olhares *Eros* e *Thanatos*. Que sexo e morte se entrelacem de tal maneira indissociáveis, nesse complexo terreno cuja existência e funcionamento aparentam oscilar entre a autonomia maquínica e as tentativas de disciplinar, subordinar e protocolar aquilo que do corpo se autoriza ver, é o que nos mobiliza o olhar aqui.

Que o corpo se converta então em um conjunto de encenações que hesitam entre *mostração* (MARIN, 2001, p. 37) e ocultação, entre a pele e o que ela esconde, é o que nos interessa aqui. Ao pensar assim, o corpo aparenta assumir muito de sua consistência ontológica, em vista de uma cisão constitutiva entre o ver e a sua interdição. Uma tal aporia só poderia emprestar ao corpo sua potência tropológica e figurativa (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 43), e não é de outro lugar tampouco que se extrai sua centralidade para uma história na qual se cruzam os mais variados discursos, da medicina às artes, do que nos dão prova os estreitos vínculos entre a anatomia e sua iconografia (MANDRESSI, 2005, p. 411-440), por exemplo.

No caso das artes visuais, a migração de objeto da representação para agente mesmo da performance, em que suporte e obra adquirem uma outra espécie de imbricação para a qual a ação do corpo se escande, em sua significação na duração da performance, esse corpo/suporte/agente/obra é aquele que se resolve temporalmente na performance. Toda a relação com o tempo, durante longo tempo considerada um apanágio literário, torna-se uma reivindicação da pintura, desde o Renascimento. Entretanto, no que tange à performance, esse “tempo” é a obra: corpo-tempo da performance.

Nesse sentido, a operação – chamemo-la assim – performática transcende a demarcação meramente representacional atinente ao pictórico, já que sua inferência só se poderia dar dentro dos domínios que a espacialidade da pintura permitia conter e dar a ver. O tempo era o objeto de uma dedução que cabia à potência morfológica da figuração. Cabe, todavia, a persistência do compartilhamento da ação, ou seja, a narratividade e/ou os sentidos da obra

que se desenrolam no tempo e que, tanto em uma como outra linguagem, se desencadeiam a partir do corpo, ainda que se observem as especificidades inerentes à pintura e à performance.

Palco dos binarismos mais estruturantes para o pensamento ocidental – corpo e alma, vida e morte – a, o corpo, se nada mais, aloja a lógica binária e *logofonocêntrica* dos sexos. O corpo-poético e performático da artista negra e travesti Castiel Vitorino Brasileiro forneceu-nos material reflexivo para uma análise das implicações epistêmicas para o questionamento de uma História da Arte hegemônica. A ontologia mesma de seu corpo, no qual gênero e raça complexificam sua posição como sujeito, artista e obra, constitui o desafio teórico de que se ocupa este texto.

O corpo aparenta operar no limite do (im)pensável, o que, para Jacques Derrida, é o limite, a “passagem” mesma pela qual a filosofia opera (DERRIDA, 1991, p. 11-12), ou, como o expressa Judith Butler, especificamente acerca do corpo como questão para a Filosofia: “Teorizar a partir das ruínas do *logos* convida à seguinte pergunta: ‘E quanto à materialidade do corpo?’” (BUTLER, 2019, p. 9).

É a partir dessa injunção limítrofe, em que desejo e resistência parecem coexistir, que a obra-corpo ou corpo-obra de Castiel Vitorino Brasileiro aparenta articular-se tripartite, como desafio, enigma e proposição, para a hegemonia das práticas de representação que convertem o terreno em que circula a arte contemporânea no Brasil em um campo de tensões e disputas simbólicas.

O corpo, pois, como se o pensa aqui, reúne em sua superfície e torna-se *locus* de investimentos calcados em sua condição de objeto visível, uma complexidade que acaba por conceder-lhe a potência retórica de que partimos para o tratarmos como *topos*, ou seja, um terreno em função do qual toda uma arquitetura retórica se ergue, dada sua inegável centralidade para a compreensão do sujeito de seu lugar no mundo. Outrossim, como o frisamos alhures, neste texto, é a partir daquilo que seu corpo encerra como objeto de uma *ocularização* que Castiel desafia e afronta o sistema da arte e do binarismo constitutivo e estruturante do sistema sexo-corpo-gênero.

1.1 O CORPO E O DESMONTE EINSTEINIANO DO MODELO PICTÓRICO OCIDENTAL

O lugar central que ocupa o corpo, no sistema representacional ocidental, ancora-se em uma aparente teleologia, a qual se materializa no

percurso naturalista que consagra o modelo mimético a triunfar na escultura clássica grega e na pintura muralista da Roma Antiga, vê-se grandemente elidido durante boa parte do Medievo, para então constituir-se como uma das pedras de toque do modelo pictórico a comandar a Renascença e a Idade Clássica da Representação, a vigorar do século XVI ao XVIII. Certamente, poder-se-ia escrever uma História da Arte Ocidental tendo no corpo seu significante e sua figura mais determinantes naquilo que o corpo encerra como medida exitosa do mimetismo naturalista.

O substrato morfológico a presidir a lógica representacional da Arte Ocidental caracterizou-se, portanto, por sua potência retórica de fornecer “simulacros” suficientemente críveis do corpo humano. O sujeito vidente via-se enredado, capturado, físgado pela sedução de tal naturalismo e suas configurações sintáticas. A *istoria*, vocábulo latino que significa “[...] a composição de figuras humanas engajadas em uma ação” (ARASSE, 2005, p. 537), era calcada na arquitetura figurativa de extração naturalista em que o referente (o corpo “real”) precisa duplicar-se crível no representante (sua representação, por meio do desenho e da cor) da pintura.

Negerplastik, de Carl Einstein (2011), propõe um determinante desnudamento do esqueleto representacional e discursivo ocidental, a partir do desmonte do modelo pictórico vigente no Ocidente. Sua argumentação, ao demonstrar o quão dependente do ângulo de visão monocular e soberana que organiza a representação e sua respectiva sintaxe, transcende os limites normalmente associados ao campo de saber nomeado História da Arte, para denunciar todo um aparato que encarna um determinado modo de ver, o qual se articula ao próprio modo de conceber, organizar e julgar o mundo, no Ocidente. Estamos diante de uma verdadeira episteme visual.

A materialização artística acomoda, assim, nas malhas do que se convencionou chamar “estético”, as colonizações discursivas que comandam as imagens em que se reconhece o sujeito ocidental. O texto einsteiniano logra ainda dissipar qualquer ilusão de superioridade artística encerrada pelo modelo pictórico ocidental, em relação à arte africana, o qual, segundo o autor, encampa igualmente a concepção escultórica no Ocidente.

Para Einstein, as esculturas e máscaras africanas sugerem um modo inteiramente outro de “visão”. Em vez de uma concepção monocular, calcada no sujeito da visão que organiza o campo da representação, a arte africana não se confirma na lógica duplicativa de um referente a confundir-se com

o representante. Essa outra forma de conceber aquilo que no ocidente se nomeia “arte”, advém, na Arte Africana, de uma concepção religiosa que não contempla uma duplicação especular entre a criação e seu criador, fundamento basilar do Cristianismo.

As máscaras e esculturas africanas possuem, nesse sentido, uma autonomia morfológica que não encontra eco no modelo pictórico da arte ocidental, como o descreve o texto de Carl Einstein. A compreensão de que uma tal morfologia nasce a partir de uma outra e legítima perspectiva civilizatória invalidaria por completo o rebaixamento da arte africana, pois a pretensa “universalidade” do modelo pictórico descrito pelo texto einsteiniano se interpreta aqui inequívoca, com base na estrutura argumentativa de *Negerplastik* como uma “ficção” totalitária – “universal” “branca” e ocidental, em tudo atinente ao cálculo discursivo do regime colonialista e escravocrata, como nos lembra Achille Mbembe:

A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, como mais genuínos- a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo [...] Em sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, a terra natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade. (MBEMBE, 2018a, p. 29).

A centralidade do corpo como “figura” – a um só tempo, “[...] um corpo ou sua forma e uma figura retórica do discurso” (BAXANDALL, 2018, p. 43), é-nos aqui instrumental. Tal termo serve a um só tempo à lógica da *compositio* – composição – pictórica da cena responsável pela narrativa que se apresenta na pintura, quanto à tropologia. É contra esse pano de fundo que, cremos, a reflexão em torno da “negritude” nos regimes de visualidade e discursividade ocidentais precisa destacar-se.

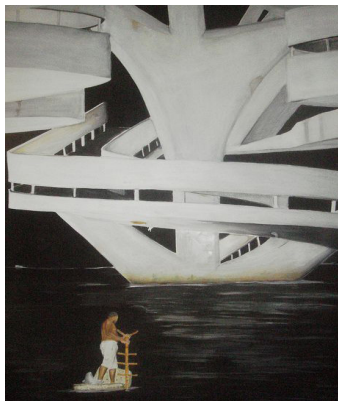
O corpo negro que nasce da *poiesis* de Castiel Vitorino Brasileiro, artista negra e travesti, torna-se, em nossa leitura, uma figura outra, pois surge da elaboração poética de Castiel. Ainda que se abisme na radicalidade figural, porque sua inscrição se dá como permanente rasura – “[...] nunca cessa de não se escrever” (LACAN, 1975, p. 120) –, o enigma de seu corpo oferece resistência e sedução à leitura, o que se desdobra em resistência à acomodação mesma de sua produção, no Sistema da Arte contemporânea.

Sua obra aparenta ecoar o laborioso exercício de desfiar o tecido do campo discursivo circunscrito pela História da Arte, na visada feminista de Griselda Pollock, por uma operação à margem que assume a forma de “intervenções” que se dão, como insiste Pollock, “fora da História da Arte”:

Acrescentar mulheres à História da Arte equivale a produzir uma História da Arte feminista? Exigir que as mulheres sejam levadas em consideração não apenas altera o que se estuda e o que se torna relevante para a investigação, mas questiona as disciplinas existentes politicamente. (POLLOCK, 2003, p. 1, tradução nossa).

A marginalidade em relação ao Sistema das Artes opera invariavelmente a partir das fissuras históricas sob a forma de invisibilidade de corpos destoantes, no que concerne não apenas ao gênero, mas igualmente à raça. É o que a desoladora obra do artista Sidney Amaral (1973-2017), *O estrangeiro*, de 2011, denuncia, ao inserir uma personagem negra – o próprio artista – a navegar as turvas e negras águas que cobrem parte das fundações do Pavilhão do Ibirapuera, sede da Bienal de São Paulo. O artista rema solitário nessa cena em que a sintaxe cromática da obra se estrutura, a partir do par branco/preto, ao qual a “ficção” racial aderiu historicamente.

Figura I: Sidney Amaral (1973-2017) – *O estrangeiro*, 2011
Acrílica sobre tela, 210 x 138 cm



Fonte: <https://projetoafro.com/artista/sidney-amaral/>

A branquidão monumental da arquitetura modernista contrasta com a escuridão das águas sobre as quais paira o corpo negro do artista vestido de branco, em uma diminuta canoa. Seu remo assemelha-se ao tridente de Exu, orixá que é o elo de comunicação dos humanos com a divindade. Exu, portanto, é passagem: e que essa obra se ampare nessa cena em tudo onírica, na qual o artista enfrenta a opacidade das águas, como um artista cujo corpo marcado negro carrega uma história de banimentos do Sistema das Artes, não é fortuito.

Exu tende a ser o mais incompreendido dos orixás africanos. A *doxa* em torno da divindade o sentencia a analogias insustentáveis com a figura do demônio cristão. Tal incompreensão e intraduzibilidade são, assim como as fundações arquitetônicas a figurar em *O estrangeiro*, invisíveis, embora as saibamos sólidas a sustentar o edifício de prescrições e proscições que estruturam o Sistema das Artes e condenam o “negro” a uma marginalidade subalterna. A subsunção do corpo negro a um sistema que carrega as marcas da *mesmidade* da “cultura suprematista branca” (HOOKS, 2019, p. 26) é denunciada pelo historiador da arte nigeriano Olu Oguibe:

Pré-História. História. Pós-História. É prova da arrogância da cultura e discurso ocidentais que o próprio conceito de história se converta em uma colônia cujas fronteiras, validações, estruturas e configurações, mesmo a propriedade da vida sejam única e integralmente decididos pelo Ocidente. Desse modo, a história é construída como um privilégio legitimador cuja outorga cabe ao Ocidente [...] Pré-modernismo. Modernismo. Pós-modernismo. É tentador insistir na negação da modernidade à África ou outras culturas que não a ocidental. (OGUIBE, 1993, p. 3-4, tradução nossa).

A subalternidade periférica denunciada pela obra de Sidney Amaral e pelo texto de Olu Oguibe não deixa outra alternativa ao corpo negro que uma (re)invenção radical de sua história e representações, como alerta bell hooks:

De fato, uma tarefa fundamental dos pensadores negros críticos tem sido a luta para romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos descrevermos e nos invertamos de modos que sejam libertadores [...] Desafiados a repensar, artistas e intelectuais negros insurgentes buscam novas formas de escrever e falar sobre raça e representação, trabalhando para transformar a imagem. (HOOKS, p. 32-33).

A consciência das consequências para a inserção da radicalidade poético-política de seu trabalho, no Sistema das Artes, no Brasil, leva Castiel

Vitorino a ponderar: “ Não existe democracia no Brasil e o sistema das artes na contemporaneidade é neoliberalista. A ‘democratização’ da arte é uma demanda de desmonte da estrutura racista e travestifóbica que é a nação brasileira [...]” (BRASILEIRO, 2020, p. 235).

Compreende-se aqui a História da Arte como um conjunto de narrativas ideologicamente tramadas, calcadas em um modelo prescritivo, no interior do qual se fabricam verdades que acabam por calcificar representação e referencialidade, promovendo uma adesão dos conteúdos a serem veiculados às configurações morfológicas – formais – encarregadas de escrever as histórias em que o sujeito da representação se reconhece.

O “mundo” é, assim, o efeito desse compêndio de representações, e as representações que triunfam são aquelas regidas pelo cálculo colonialista da supremacia branca heteronormativa e cisgênera, as quais assumem a consistência sensível de realidade, pela naturalização, difusão e reiteração das reverberações desse verdadeiro aparato ideológico, cujo domínio não se sustenta apenas como imposição exterior, todavia, sobretudo como colonização inconsciente que se infiltra, tão mais eficiente por encontrar-se encoberto “de verdade” e agindo a um só tempo sobre os dispositivos imagéticos e textuais e sobre os corpos que integram esse mundo que se fabrica a partir da alegada e suposta neutralidade universal branca e não apenas hétero, mas cisnormativa.

2 CASTIEL E A IMPLOÇÃO DO TEATRO DA REPRESENTAÇÃO

Poiesis: com a aparição desse corpo negro a carregar um compêndio de histórias que se perdem na noite dos tempos, só o compreendemos, em nossa clausura epistêmica, como o corpo de um nascimento. Corpo de uma “invenção”, a que o vocábulo grego alude e cuja obra fotográfica, de 2019, *Quando criei minha origem*, de Castiel Vitorino, parece confirmar. Nela se veem fotos da artista ao lado de um indígena brasileiro e de seu avô. Ali, as origens afroindígenas da artista tramam-se, em vista de uma ancestralidade a um só tempo imemorial, mítica e familiar.

Corpo que, em sua radicalidade em perpétuo por vir, é o corpo da *différance* (DERRIDA, 1995). Corpo diferido, cuja significação última é permanentemente adiada. Sua definição, dentro das grades que o aprisionariam na arquitetura figural do *logofonocentrismo* ocidental, encontra-se fadada ao malogro de uma incompreensão desde sempre instrumentalizada a *foracuir* – termo psicanalítico que significa banir, proscrever, expulsar e expelir – como

indigno de “representação”. Pois que seja então justamente sua condição de “irrepresentabilidade” que o torna abjeto, ob-ceno — ausente, fora da cena —, o mote mesmo de sua condição periférica, marginal. Corpo sem inscrição dentro desses limites ou clausuras representacionais.

Como assinalado anteriormente, o corpo opera, para o pensamento, no limite do (im)pensável: “[...] descobri que não poderia fixar corpos como simples objetos do pensamento.” (BUTLER, 2019, p. 9). Uma vez que o corpo de Castiel Vitorino é a um só tempo o agente de sua obra em que se confundem os motivos de uma poética e de uma existência, pareceu-nos legítimo o exercício de o abordar, em razão de uma espécie de tensão fronteira entre representação e aparição, no intuito de que se o possa pensar em relação ao que as estruturas discursivas e representacionais da História da Arte lhe reservaram.

“Aparição” aqui é o que se retira da origem mítica do teatro, em que o deus mesmo se mostrava em “plena luz” (HARTOG, 2011, p. 12). O rito que se encontra na origem do teatro, por meio da invocação, demandava que o deus se apresentasse em sua luminescência. Com o passar do tempo, substituiu-se a aparição divina por sua “aparência”. Essa passagem que nasce do rito e dele migra para uma encenação, na qual impera a suspensão da descrença calcada no jogo das aparências é o que constitui a engrenagem retórica teatral: sugere-se uma aparição. Eis a economia simbólica aqui encerrada. Segundo a análise de Carl Einstein, a arte africana opera sob outro regime gnóstico, um outro “saber teológico”, em que não há aproximação duplicativa entre o incriado (Deus) cristão e sua criação humana.

Que se pense a performance nas artes visuais como essa zona limítrofe entre o teatro e a pintura: a cena é onde eles se encontram, como se explorará mais detalhadamente adiante, a partir de uma proposição de Hubert Damisch (1972). Essa cena que se resolve na temporalidade da performance é o “lugar” do nascimento de Castiel Vitorino Brasileiro e onde se entrelaçam os motivos de uma existência e sua consistência poética. E que à “cena teórica”, que ora propomos, se possa, ao modelo pictórico ocidental desnudado em Einstein, contrapor simultânea a plasticidade destacada por Einstein nas máscaras e esculturas africanas, em sua relação destituída do vínculo mimético de cepa naturalista que impera na picturalidade eurocêntrica.

Seria insustentável supor que o corpo da performance se possa encontrar destituído de investimentos representacionais, uma vez que o corpo-obra de Castiel se “oferece” à leitura: “Ler é primeiramente, reconhecer

uma estrutura de significância: que tal forma, tal figura, tal traço é um signo, que ele representa alguma outra coisa, sem que saibamos necessariamente qual é essa outra coisa representada.” (MARIN, 2001, p. 20). Que inexistam uma “inscrição” referencial estável o bastante para satisfatoriamente “representar” não equivale à desistência por parte do sujeito vidente, sujeito da interpretação, de proceder à elaboração interpretativa dos índices sógnicos à sua disposição.³

Para nós, o que Castiel Vitorino propõe como *poiesis* se fabula com base em uma espécie de ficção performativa do rito da aparição de um corpo, cuja criação se dá em uma fronteira de tensões entre o ritual invocatório e sua potência representacional, na qual se conjugam sua ancestralidade afroindígena e seu corpo travesti e se alimenta da própria história familiar da artista e de sua linhagem, como iniciados na religiosidade de matriz africana.

O que Castiel fabrica equivale a um batismo a um só tempo artístico e existencial. Seu corpo ritualizado conclama sua invenção poética como a legitimação mesma de um corpo em que “Castiel” vem ao mundo em “plena luz”. Castiel, é importante que se ressalte, é o nome de um arcanjo e se trata de um nome *teofórico*, ou seja, um nome próprio que contém um nome de um deus e, simultaneamente, serve como difusão do nome sacro como para invocar a proteção da qual se investe o corpo assim nomeado.

No intuito de sustentar a lógica argumentativa que ora se propõe, recorre-se à aproximação entre a cena teatral e a pictórica, apresentada por Hubert Damisch, naquilo que, como se deslinda em sua argumentação, o teatro e a pintura se irmanam, a saber, a estrutura representacional como se a concebia até o século XVII:

Se a representação, no sentido discursivo do termo, se deixa levar, no contexto da epistemologia clássica, a um jogo de substituições fundado sobre a reciprocidade do significante e do significado (como se diz na *Logique de Port-Royal*) e da coisa representada, as relações ambíguas que a arte terá mantido com o espetáculo, por um longo tempo antes do século XVII, não são um indício de um parentesco secreto entre os dois modos de representação? Que se passa com efeito com a pintura, uma vez que ela se dá por uma representação, e pelo equivalente ou substituto de um espetáculo do qual ela toma emprestada parte de seus meios, mas que não será sem por sua vez alegar imitar a vida, mesmo pintar as paixões? E o que dizer da própria representação, se o discursivo e o espetacular, longe de se excluírem, podem ligar-se e conjugar-se sobre o palco do teatro, assim como sobre o plano da tela? (DAMISCH, 1972, p. 91, tradução nossa).

³ A complexidade do reconhecimento embutido na “recepção” do corpo transgênero é desenvolvida por Leal (2018).

Tal apresentação do enquadramento representacional configura-se sobretudo como uma *encenação* – colocação em imagens – em que suas personagens se instalam em um palco – lugar de visualidade e visibilidade – no qual se desenrola um teatro que *alegoriza* a representação. O século XVII é o século do Barroco: o século da teatralidade, por excelência. *Theatrum*, que etimologicamente se articula como “lugar de onde se vê”, é a alegoria que acaba por estruturar nossa interpretação da poética de Castiel. É também de uma alegorização em tudo teatral que o corpo de Castiel Vitorino se inventa, diante de nosso olhar. É no “ver” que se confirmam “representacionais”, para a lógica do “ver” seiscentista, o teatral e o pictórico.

E não nos deveria tampouco causar espécie que seja desse modelo em que impera o “ver” *a partir* do que se dá como *encenação* no modelo de visualidade que autoriza o palco italiano, no qual e estruturará todo o arcabouço representacional pictórico renascentista e suas mutações – a um só tempo desdobramento e desfiguração – no Barroco que o sucede. É na *circunscrição espacial* que instaura o modelo do “ver” pictórico que se confirma o teatro do “ver” da Renascença. É fundamental que se esclareça aqui que aquilo que nos interessa se deve enxergar como uma analogia.

A imagem de um palco italiano em sua potência de espetacularização ótica, levada ao paroxismo no Barroco histórico, em que a ilusão confeccionada pelo artífice conduz a uma impossibilidade de distinguir representante (significante) e representado/referente (significado), não por meio de uma clareza demarcatória, como no caso da arte renascentista, porém, de um investimento de extração passional obtido pela explícita manipulação retórica – compartilhada a um só tempo pelo teatro e pela pintura – é o que se torna aqui instrumental.

Em Damisch, a *mise em abyme*, em que a lógica da representação se converte no objeto da própria representação – uma espécie de “miragem” da metalinguagem impossível como linguagem-objeto, a qual nunca se poderá arvorar a instância do “para-além da linguagem” –, é invocada em seu texto, ao referir-se à “encenação dentro da encenação”, a “cena dentro da cena” que se encontra no centro da trama de *Hamlet* (c. 1600), de William Shakespeare (1564-1616), peça na qual, para apanhar na “armadilha” do olhar o tio assassino, segundo a fantasia hamletiana que lhe é “revelada” por um fantasma, Hamlet encena o assassinato paterno *segundo* a imagem que lhe oferece o fantasma do pai. São as reverberações da encenação, dessa *mostração*, que desencadeiam o encaminhamento final da peça. A encenação hamletiana

da morte do pai é o *deus ex machina* da peça de William Shakespeare. Dirá Hubert Damisch (1972, p. 93, tradução nossa):

É assim que se passa no teatro, quando, no interior da representação, se instaura uma segunda representação, segundo a qual uma parte dos atores são convidados a participar – teatro dentro do teatro, cujo modelo permanece aquele da encenação de Hamlet a seus próximos –; pode parecer que por efeito desse encaixe/encaixotamento de uma cena dentro de outra, a representação exercita-se no sentido de destruir-se, pelo menos de denunciar a si mesma como representação: o que é dado a ver ao público não é mais uma representação, mas a representação de uma representação, e que deveria bastar a si mesma, caso a representação, em sua essência, se pudesse reduzir à produção de um espetáculo.

A esse aparente paradoxo representacional, Damisch nos recorda que a representação pictórica nunca se ateve exclusivamente à “ordem natural das aparências sensíveis”, entretanto, sobretudo, à “[...] ordem instituída do espetáculo que a cultura oferece à si própria, sob as mais variadas espécies”.

A representação, dentro do enquadramento teórico que se delineou ao longo deste texto, replica assim a própria lógica da linguagem e, mais especificamente, da alegoria como um construto que dá a ver não exatamente e apenas a narrativa subjacente ao encantamento alegórico, mas, antes, desnuda o esqueleto do próprio funcionamento da linguagem. Damisch afirma categoricamente que a representação, ao denunciar-se como tal, acaba por “destruir-se”. É a essa implosão que as performances de Castiel Vitorino parecem filiar-se, nessa fronteira que hesita entre o teatral e o pictórico, como nos propõe Hubert Damisch.

1.3 CASTIEL E O GOZO TRÁGICO E TRAVESTI DE UM CORPO-FLOR

Castiel Vitorino encarna, em sua radicalidade propositiva, o estético, o existencial e o político. Seu corpo-obra converte-se em uma arena para trânsitos que abalam as noções engessadas de identidade sexual e de gênero que se alojam no corpo e dele se desprendem em efeitos, o que se poderia pensar a partir de uma espécie de versão atualizada da teoria dos *affetti*, ou *Affektenlehre* (HARNONCOURT, 1988), na qual haveria uma morfologia a encarnar sintaticamente as paixões – *pathemata*.

O corpo de Castiel surge, por conseguinte, em sua inequívoca singularidade e não apenas como um “tipo” viabilizado visualmente por uma determinada técnica ou tradição iconográfica em que se deposita o legado do repertório expressivo e representacional da História da Arte Ocidental, em seus academismos aprisionadores e engessadores: o negro como nada senão uma ficção branca, a partir do prisma da *mesmidade* em que o “outro” é objeto de violências que sentenciam seu corpo à vulnerabilidade exploratória e genocida, mas igualmente à subsunção representacional desse corpo.

Um corpo, cujo representante se investe de afetos e que, dada a retoricidade naturalista que o consagra como morfologia a triunfar no Ocidente, passa a valer *como verdade*. Logo, o referente se torna aqui dispensável, em sua consistência real.

A insistência nessa historicidade espectral é tão apenas um modo de vislumbrar a radicalidade desse corpo, em sua potência e impacto catárticos, também como objetos do visível e do olhar, já que há uma inegável visualidade que o envolve e apresenta ao olhar interpretativo no qual se identificam signos que facilmente poderiam remeter à História da Arte, mesmo com o intuito de desestabilizá-la, como no caso da performance de 2019, *Macete para crescer peito*, que se analisará com mais pormenores adiante, em que a artista procede, em nossa leitura, a uma remissão paródica ao gênero pictórico das naturezas-mortas.

O recurso a essa história se legitima, de vez que o corpo-obra de Castiel Vitorino Brasileiro, em que pese sua marginalidade periférica, ao integrar circuitos e plataformas, as quais veiculam sua atuação como artista, inevitavelmente reclama um lugar nessa História e Sistema das Artes, nem que sob a forma de “intervenções” externas ao círculo dessas pertencas sistêmicas, como o expressa Griselda Pollock (2003).

A Castiel que nasce de sua fabulação artística oscila perpétua entre a vida e a morte, como uma espécie de Antígona afro-brasileira, pois, como nos instrui Judith Butler, seu corpo, em que enxergamos “Antígona”, tensiona exemplar e dolorosamente as regras subsumidas pelo “Estado” e os sujeitos desejantes que se expressam por meio de práticas sociais desestabilizadoras, as quais desafiam a ordem imposta pela supremacia cisnormativa (ordem calcada na instrumentalização discursiva do “sexo biológico” designado no nascimento), branca e patriarcal (LEAL, 2018). Seu corpo, ao enfrentar e afrontar a ordem suprematista, ao mesmo tempo que afirma veemente a vida,

arrisca-se como alvo seletivo do silenciamento e extermínios a que as práticas genocidas denunciadas por Achille Mbembe (2018b) condenam populações vulneráveis, no Brasil.

Como uma espécie de Antígona, Castiel Vitorino vive a radicalidade trágica e gozosa de seu desejo. Em seu texto *Clamor de Antígona*, Butler apresenta a personagem da tragédia de Sófocles a partir de uma interpretação de problematização de gênero, em que a resistência de Antígona em desrespeitar a ordem instituída por seu tio, Creonte, ao negar um enterro digno para seu irmão, Polinices, é vista como uma transgressão por parte de uma mulher. “Curiosamente, tanto o ato de enterrar quanto a rebeldia verbal de Antígona tornam-se ocasiões em que ela é considerada ‘masculina’ pelo coro, por Creonte e pelos mensageiros. De fato, Creonte, escandalizado por tal rebeldia, decide que, enquanto viver, ‘nenhuma mulher deve governar, sugerindo que, se ela governar, ele morrerá.’” (BUTLER, 2014, p. 27).

É inegável o fato de a obra de Castiel Vitorino Brasileiro emprestar tamanho protagonismo à complexidade que seu corpo encerra, no que diz respeito à encruzilhada que nele se instala, a partir de como sexo, gênero e raça ali se imbricam como identidades, as quais, histórica e estruturalmente, se marginalizaram no Brasil, de sorte que sua condição ontológica implica um posicionamento político diante da tragicidade que a assunção de uma tal identidade possa representar para as práticas *necropolíticas* (MBEMBE, 2018-b) de extermínio e genocídio das populações racializadas e vulneráveis (NASCIMENTO, 2016) e dos dissidentes sexuais e “desobedientes de gênero” (MOMBAÇA, 2021) que caracterizam nossa história.

Que seja esse corpo não apenas aquele que inspira compaixão, mas igualmente e, sobretudo, como no caso de Castiel, aquele que encara de frente seu algos e desafia afrontosamente a ordem na qual seu poder se ancora em aparatos imagético-discursivos que insistem em excluir todo o corpo desviante da lógica suprematista e dominante, é o que indubitavelmente faz com que Castiel Vitorino se aproxime da figura trágica de Antígona.

Castiel invoca sua ancestralidade afroindígena de feitiçarias e pajelanças. Ao torná-las “suas”, alcunha-as de “macumbarias” e opera, portanto, em uma zona litoral entre a religião e a arte, à maneira de seus antepassados, em que pese a radicalidade autoral de sua abordagem da ritualística e mitologia africanas. Como uma boa parte dos artistas que se identificam em função de uma identidade negra ou “de cor”, “não branca”, Castiel recorre ao que

Édouard Glissant (2013, p. 18) nomeia uma recomposição por meio de “rastros e resíduos” de um passado mítico que se eclipsa no processo colonialista e escravocrata, no qual o corpo africano é desterrado para a criação da América Negra e muito de sua história é condenada ao esquecimento.

É ainda de Glissant que se toma de empréstimo o termo “crioulização” (2013, p. 19-27), que se distingue de mestiçagem ou hibridismo, pois, segundo o autor, seu cálculo final é marcado pela imprevisibilidade. Em Castiel Vitorino, o “rito” artístico e poético, embora se ampare em uma tradição daquilo que Y. V. Mudimbe entende por *gnose* (1988), ou seja, um saber que não se confunde com a filosofia ocidental, por exemplo, serve à fabricação de uma obra que não apenas recusa uma separação nítida da vida, mas também reclama seu lugar fundante à margem do Sistema das Artes contemporâneo. O resultado é, portanto, *crioulizado*.

À “identidade” fixa e imutável, ela também um cálculo estratégico tramado no interior de concepções fascistas do mundo, em que a noção de “pureza identitária” é instrumentalizada politicamente, para fins de dominação e extermínio, questionada pela *crioulização*, segundo Glissant, sobrevém uma identidade poética *em construção*. Para Stuart Hall (2013), as identidades pertencem tanto ao passado quanto ao futuro. Por mais que sejam marcadas por uma historicidade, elas são objeto de incessantes reinvestimentos, em outras palavras, longe de se constituírem tão somente como restauração pretérita, as identidades demandam que nos posicionemos perante essas narrativas do passado.

A noção de “identidade”, em Castiel Vitorino, só se pode deslindar *crioulizada*, pois nela se instaura a radical necessidade de uma “criação” que nega e ignora os limites discursivos impostos ao corpo sexuado e generificado, no qual o cálculo reprodutivo se instrumentaliza a serviço da economia, da religião, da biologia, da medicina, para proscrever toda e qualquer dissonância ou dissidência que ameace a ilusória solidez binária do edifício *logofocêntrico* ocidental.

O corpo “transmutado” que surge da poética de Castiel Vitorino é desde sempre o corpo da subversão paródica das noções assentadas atinentes ao sistema corpo-sexo-gênero. Corpo que demanda seu reconhecimento, em razão daquilo que Judith Butler denominará a “performatividade de gênero”, assim descrito pelo filósofo Paul B. Preciado:

Esses performativos de gênero são fragmentos de linguagem carregados historicamente do poder de investir um corpo como masculino ou feminino, bem como de sancionar os corpos que ameaçam a coerência do sistema sexo/gênero até o ponto de submetê-los a processos cirúrgicos de “cosmética sexual” (diminuição do tamanho do clitóris, aumento do tamanho do pênis, fabricação de seios de silicone, refeminização hormonal do rosto etc. (PRECIADO, 2017, p. 28-29).

Corpo do desregramento, a reclamar sua inscrição como singularidade poética. O corpo-obra de Castiel Vitorino aparenta ecoar as palavras de Virginie Despentes, no prefácio do livro *Testo Junkie*, de Paul B. Preciado: “Um ensaio corporal. Uma ficção na verdade. Se for preciso levar as coisas ao extremo, é uma ficção autopolítica ou uma autoteoria.” (PRECIADO, 2018, p. 13). Esse corpo-obra, como ora o nomeamos, parece entregar-nos aquilo que Despentes enxerga no texto de Preciado: uma ficção teórica e política que surge a partir do corpo e que se autolegífera.

Nesse corpo que Castiel fabrica, os títulos das obras são instrutivos – *Romaria dos testículos femininos* (2019), *Macete para crescer peito* (2019), *Sagrado feminino de merda* (2019) –, o que nos conduz a outro texto de Preciado, no qual o autor descortina a sexuação e generificação dos corpos como materialização prostética e “genitalizada”: “A identidade sexual não é a expressão instintiva da verdade pré-discursiva da carne, e sim um efeito de reinscrição das práticas de gênero no corpo.” (PRECIADO, 2017, p. 29). O gênero se faz e se desfaz incessantemente. Ele se dá *em trânsito* perpétuo. O corpo travesti subverte e recusa qualquer tentativa de instrumentalização e acomodação discursiva de sua *genitalização*.

Os saberes de uma tradição ancestral, a que Castiel nomeia “tecnologias bantu” (VITORINO, 2020, p. 234), são *transmutados* em suas performances, no intuito de fazer “surgir” essa Castiel que esse saber *crioulizado* é capaz de gerar. Essa ancestralidade, a perder-se na noite dos tempos ou na escuridão cruel e dolorosa do ventre do navio negreiro ou nas estratégias *neropolíticas* de extermínio das populações ameríndias, é o que é preciso “recordar”, por meio da invenção/fabulação artística que os “saberes” embutidos na práxis artística contemporânea é capaz de conceder ao sujeito que se (re)descobre: “Os mortos nos conclamam a lembrar. Alguns de nós não abandonaram esses ensinamentos. Ouvimos a voz de nosso passado africano insistindo para que nos lembremos que “um povo sem ancestrais é como uma árvore sem raízes.” (HOOKS, 2019, p. 319).

A performance *Macete para crescer peito*, de 2019, de 40min de duração, apresentada no Teatro Espanca, em Belo Horizonte, para o Festival de Arte Negra, é uma obra na qual se confundem mais explicitamente o teatro e a pintura, como se os leram aqui segundo Hubert Damisch, sobretudo pelo fato de que essa performance se dá em uma arena teatral no centro da qual se vê uma mesa a evocar, como se o lê aqui, uma natureza-morta.

Historicamente, a natureza-morta encerrava a alegoria da *vanitas*: a noção mesma de transitoriedade, de que os objetos expostos sobre a mesa que tanto podem servir à ostentação como ao *memento mori* (a lembrança da inevitabilidade da morte), vida e morte entrelaçam-se. É curioso notar como uma artista contemporânea como Sam Taylor-Johnson (1967), ao valer-se da possibilidade de dar a ver o movimento de dissolução dos objetos percíveis a compor suas naturezas-mortas em vídeo, não se intimida diante da putrefação e decomposição a que se encontra destinada a matéria viva. É nessa zona de indefinição, na qual a transmutação implica a passagem de um estado a outro, que parece repousar o interesse de Castiel Vitorino. Não lhe interessa a aparente solidez cromática embutida no azul e no vermelho, cores primárias, mas essa cor que nasce impura, ou, nos termos de Glissant, *crioulizada*.

O texto que acompanha os registros em vídeo e fotografia, no *site* de Castiel Vitorino, ecoa essa zona em que pairam *Eros* e *Thanatos*:

A dor da morte é azul e a vida parece vermelha. Eu sou uma trava negra mas quero ser roxa. Misturar viver e morrer que é a transmutação [...] E na umbanda, aprendi com caboclos e sereias sobre seus corpos híbridos de mar, terra e ar [...] Transmutar é isso: negociações entre vida e morte. (VITORINO BRASILEIRO, 2019).

Que o roxo seja justamente a cor resultante da mistura do azul – “vida” – e da morte – “vermelho” é o que poeticamente constitui “Castiel” como uma “figura” em trânsito e mutação. Os corpos híbridos, como os das sereias que povoam as mitologias caboclas, fascinam a artista, em seu trânsito de metamorfoses e mutações que operam limítrofes como signos litorais – um entre-lugar – espaço de radicalidade inventiva e poética. O amparo na dimensão mítica das narrativas de origem aparenta constituir-se como um repositório vocabular que se converte em material de citação. E, uma vez citado, o material se reitera, a um só tempo reconhecível e outro (DIDI-HUBERMAN, 2015). A arte contemporânea torna-se, por conseguinte, esse terreno fantasmal, espectral, em que a citação se desdobra sob os disfarces

da alusão e da estilização. A citação, dentro dos domínios poéticos de Castiel Vitorino Brasileiro, é uma aliada de sua *poiesis* de transmutações em permanente porvir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do soterramento a que a interdição escritural da disciplina histórica condenou as narrativas dos corpos negros diaspóricos e dos corpos ameríndios – originários – exterminados, Castiel Vitorino Brasileiro encontra um desafio suplementar: apresentar a sua versão transmutada de um corpo cuja inscrição sexuada ou genericada à margem da matriz cisnormativa insiste em negar, apagar. O cálculo figurativo-representacional desse corpo que se encontra em permanente construção – *in progress* – forçosamente borra as fronteiras entre vida e arte e aponta para um interstício entre o representável e o irrepresentável. Ele é a um só tempo aparição e arena, na qual se encenam tensões representacionais.

O sistema corpo-sexo-gênero confirma, como se lê em Judith Butler, a inexistência de uma substância que o pudesse legitimar como desde sempre “dado” pela crença anatômica que anda de mãos dadas com o cálculo reprodutivo, em que o binarismo da anatomia se torna a fundação mais basilar de todo o edifício do *logofonocentrismo* no Ocidente.

Um corpo cuja identidade se (des)fia diante de nossos olhos e cujo cálculo final nos escapa, uma vez que essa figuração se dá como passagem e como limite (DERRIDA, 1991). Uma espécie de dedo imaginário e metafórico aponta para o “fora do quadro”, tido aqui como aquilo que o enquadramento representacional contém, dentro dos domínios encerrados pela moldura, o *parergon* de que nos fala Derrida (1978, p. 44-168), torna-se um elemento constitutivo da própria obra, como essa espécie de estrutura que autoriza que se possa ver aquilo que seus limites físicos emolduram.

Proporíamos, assim, que se possa, a partir das ressonâncias de sobrevivências – *Nachleben* (WARBURG, 2014, p. 10) – pictóricas e teatrais,⁴ nessa obra de Castiel Vitorino, pensar nessa zona intersticial, no litoral em que a *transmutação* de que tanto se ocupa em sua *poiesis* como um campo de invenção no qual os motivos pretéritos de sua ancestralidade e religiosidade

⁴ Para uma outra e específica leitura do que ressonâncias de ordem performativa atinentes ao corpo transgênero, ver: Leal (2018).

afroindígenas, assim como as mutações metamorfoseadas das sobrevivências waburgianas, possam fornecer o repertório sgnico em torno do qual a práxis *crioulizada* de Castiel Vitorino possa desdobrar-se em uma espécie de (re) escritura de um sujeito cuja existência demanda sua invenção para fora daquilo que o edifício representacional, discursivo e imagético ocidental lhe reservou. O “fora-do-quadro” ou o “além-moldura”, ao mesmo tempo que se oculta do campo de visibilidade, sugere que há algo que se insinua num para além do que já se encontra dado a ver.

Essa fabulação inventiva se dá forçosamente a partir dos rastros e resíduos a que nos remete Édouard Glissant. Ela se vale desses motivos de um passado a um só tempo vivido e imaginado. Diante do apagamento a que se condenou a negritude, as dissonâncias do sistema corpo-sexo- gênero, em relação à hegemonia suprematista branca e à matriz cisnormativa, a subversão, a qual Butler interpretará como paródia (2010), precisa aqui ser compreendida igualmente em suas ressonâncias trágicas e gozosas, como sugerimos em nosso texto, ao enxergar na figura da artista Castiel Vitorino Brasileiro uma Antígona afroindígena brasileira. Para a história daquilo que seu corpo encerra como urgência identitária, Castiel existe como uma invenção poética que se dá *a posteriori*, nesse terreno em que vida e morte se cruzam incessantes.

Em seu mergulho na escuridão desse oceano que é o Atlântico negro e no interior desta terra em que povos pré-cabralinos se dizimaram, Castiel afirma sua “macumbaria”, a um só tempo ancestral e artística, em que a criatura Castiel se invoca a partir de uma ritualística de aparições que se recompõem, em função de uma arqueologia dos *affetti* e dos indícios e pistas que se depositaram nos ritos de uma religiosidade que se torna, ela também, objeto dos investimentos poéticos da artista.

No rito que é sua *poiesis*, Castiel faz com que a relação entre sujeito e objeto se subverta, com que se fundam um no outro, a ponto de que as determinações desejantes daquilo que se anuncia na “aparição” possam se assenhorar da cena que se desenrola diante de nossos olhos. Algo ali se dá à revelia da consciência, ainda que a encenação dependa da fisicalidade ritualística que se poderia pensar, à maneira de uma *poiesis*, de uma técnica invocatória, como que a evocar aquilo que Jacques Lacan ressalta do sonho: “[...] no estado de vigília, há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que *isso mostra*. No campo do sonho, ao contrário, o que caracteriza as imagens é que *isso mostra*.” (LACAN, 1996, p. 76).

Uma vez que Castiel Vitorino se expressa poeticamente, por meio de performances, o recurso ao aparato de sustentação representacional embutido no modelo pictórico pode, à primeira vista, padecer de insuficiência ou inadequação, uma vez que estamos diante de uma poética na qual o corpo mesmo da artista é o agente, a superfície e o *locus* do acontecimento poético. Todavia, o corpo de Castiel continua a oferecer-se ao olhar, que precisa decodificá-lo e, por mais que sua inscrição resista a uma definição categórica, o movimento em permanente trânsito e a translação figural de Castiel convertem-se no constitutivo de um mundo habituado à espetacularização dos corpos. Que seu corpo dissonante, no que tange à hegemonia midiática, possa ele também se oferecer, mesmo que em sua condição de enigma, não o exclui da lógica representacional amparada pelo modelo pictórico que ora se desconstrói. Esse corpo encerra não apenas um complexo embate representacional: ele aponta e mostra um *para-além* de toda a representação naturalizada.

VIEIRA, M. A. Afro-Brazilian travesti voodoo in Castiel Vitorino Brasileiro or the implosion of the theatre of representation: body, gender, blackness. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 265-290, 2022. Edição Especial.

Abstract: Our interest herein resides in how the poetical, black and *travesti* body of the artist Castiel Vitorino Brasileiro opposes and confronts the hegemonic Art History and its System, while contributing to a revision of its discursive practices of inclusion and exclusion through its *poiesis*, its poetical fabrication in which the artist's afro-meridian ancestry is both visited and reinvented. The apparition and vision of Castiel's black, dissident body suggests, in our reading, a destabilization of what Hubert Damisch calls "the theatre of representation". Theoretically, this text resorts to a field characterized by interdisciplinarity with a view to attempting to contemplate the complexity of its object: gender studies, queer theory, philosophy, Lacanian theory, art history and theory, which would qualify it as an exercise in Cultural Analysis, as Dutch theorist Mieke Bal would have it.

Keywords: Gender. Body. Blackness. Cultural Analysis. Art Theory and History.

REFERÊNCIAS

ARASSE, Daniel. A carne, a graça, o sublime. *In*: VIGARELLO, Georges (dir.) **História do Corpo 1**- Da Renascença às Luzes. Tradução de Lucia M. E. Orth. Revisão da tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 535-620.

BAL, Mieke (ed.). Introduction. In: **The practice of cultural analysis** – exposing interdisciplinary interpretation. Stanford: Stanford University Press, 1999. p. 1-14.

BAXANDALL, Michael. **Giotto e os oradores** – as observações dos humanistas italianos sobre pintura e a descoberta da composição pictórica (1350-1450). Tradução de Fábio Larsson. São Paulo: EDUSP, 2018.

BULHÕES, Maria Amélia (org.). **As novas regras do jogo**: o sistema de arte no Brasil. Porto Alegre: Zouk, 2014.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Macete para crescer peito**. 2019. Disponível em: https://castielvitorinobrasileiro.com/perfor_macete. Acesso em: 16 ago. 2020.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Entrevista concedida a Rizzia Rocha e Luís Thiago Dantas. **ArteFilosofia** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFOP, Ouro Preto, v. 15, n. 28, p. 233-238, abr. 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero** - feminismo e subversão de identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona** - parentesco entre a vida e morte. Tradução de André Cechinel. Florianópolis: UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam** - os limites discursivos do sexo. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago França. São Paulo: N-1 Edições & Crocodilo, 2019.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise**- entre ciência e ficção, tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 1987/2011.

DAMISCH, Hubert. **Théorie du nuage** – pour une histoire de la peinture. Paris: Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques. **La vérité en peinture**. Paris: Flammarion, 1978.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa & António M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Passés Cités par JLG** – L’œil de L’Histoire, 5. Paris: Minuit, 2015.

EINSTEIN, Carl. **Negerplastik**. Tradução de Fernando Scheibe e Inês de Araújo. Florianópolis: UFSC, 2011.

FOSTER, Hal *et al.* “1992” In: **Art since 1900** - modernism, antimodernism, postmodernism. Londres: Thames & Hudson, 2011. p. 668-673.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Eunice do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações. Tradução de Adelaine de la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HARNONCOURT, Nikolaus. **Baroque music today, music as speech** – ways to a new understanding of music. Londres: Amadeus, 1988.

HARTOG, François. **Evidência da história** - o que os historiadores veem. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira, com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

HOOKS, Bell. **Olhares negros:** raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

LACAN, Jacques. **Le séminaire livre XX:** encore. Paris: Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. **O Seminário Livro XI** – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LEAL, Dodi. **Performatividade transgênera:** equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral. 2018. 534p. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

LIMA, Luiz Costa. **História, ficção, literatura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MANDRESSI, Rafael. Dissecções e Anatomia. In: VIGARELLO, Georges (dir.) **História do Corpo 1** - Da Renascença às Luzes. Tradução de Lucia M. E. Orth. Revisão da tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 411-440.

MARIN, Louis. **Sublime Poussin.** Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 2001.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

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

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro** - processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OGUIBE, Olu. In the Heart of Darkness. **Third Text**, v. 7, n. 23, p. 3-8, mar. 1993.

PETRY, Michael. Revisiting the Still-Life. In: **Nature-Morte:** contemporary artists reinvigorate the still-life tradition. Londres: Thames & Hudson, 2016. p. 6-18.

POLLOCK, Griselda. Feminist interventions in the Histories of Art. *In: Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*. Londres: Routledge, 2003. p. 1-17.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual** – práticas subversivas da identidade sexual. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, com a colaboração de Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie** - sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, com a colaboração de Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano** - crônicas da travessia. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: UNICAMP, 2007.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

WARBURG, Aby. **Histórias de fantasma para gente grande** - escritos, esboços e conferências. Organização de Leopoldo Waizbort. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso** – ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. 1. reimpr. São Paulo: EDUSP, 2014.

Recebido: 01/6/2020

Aceito: 17/8/2020

PARTE III
FILOSOFIA LATINO-AMERICANA

O PROBLEMA DO SUJEITO POLÍTICO DO FEMINISMO: REFLEXÕES A PARTIR DE UM VIÉS DESCOLONIAL

*Juliana Oliveira Missaggia*¹


Resumo: Este artigo analisa o problema de determinar o sujeito político do feminismo, uma vez que a categoria “mulher” passa a ser questionada e interpretada de diferentes formas, na teoria feminista contemporânea. Após apresentar brevemente as críticas ao essencialismo, por parte de autoras bastante influentes do Norte global, investigam-se os argumentos de pensadoras que defendem um viés descolonial. Sustenta-se que a perspectiva descolonial precisa ser levada em consideração, no momento de buscar categorias de análise adequadas ao movimento feminista, no contexto do Sul global, respeitando-se suas particularidades históricas e sociopolíticas.

Palavras-chave: Filosofia feminista. Feminismo descolonial. Essencialismo. Sujeito político.

INTRODUÇÃO

Quem acompanha a militância e a produção acadêmica feminista brasileira, nos últimos anos, está ciente de um de seus mais frequentes debates: o problema de determinar quem constitui o sujeito político do feminismo. A resposta mais imediata, aparentemente simples – “as mulheres” –, gera uma série de dificuldades no momento de determinar tal conceito, tanto em relação ao que significa ser mulher como no sentido de quem pode assim se denominar. Tal desafio, não apenas teórico, mas também resultante de diferentes práticas no interior da militância, se configura atualmente como uma questão bastante debatida, nas revistas acadêmicas dedicadas aos estudos feministas, mas raramente é abordada com um olhar especificamente filosófico, menos ainda

¹ Docente na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-9170-8375>. E-mail: jumissaggia@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.15.p293>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

a partir de uma análise que leve em conta a produção teórica das filosofias produzidas no Sul global.

A importância da pergunta pelo sujeito político do feminismo, além do resultado gerado nas pautas e ações dentro do movimento, envolve o resgate de uma série de questões tão fundamentais quanto difíceis para o debate de gênero: a discussão em torno do essencialismo, as consequências políticas da suposta diluição da categoria “mulher”, a busca por conciliar as demandas de um movimento, o qual, de forma geral, sustenta a necessidade de ser pautado pela interseccionalidade, porém, que se organiza majoritariamente em torno de uma pauta identitária interpretada de forma diversa no interior do ativismo.²

A contenda por trás de tal disputa e os argumentos centrais se manifestam, por exemplo, a partir das concepções *antiessencialistas*, de um lado, e do chamado “essencialismo estratégico”, de outro. Pretendo apresentar, ainda que brevemente, as principais objeções ao essencialismo, a postura antiessencialista e as considerações críticas a versões radicais de antiessencialismo. Como horizonte mais específico de análise, procurarei exemplificar como os argumentos dessas diferentes respostas ao problema do sujeito político do feminismo poderiam ser apropriados no contexto de uma produção feminista brasileira.

Um dos meus argumentos centrais, conforme desenvolverei adiante, enfatiza a importância de que os movimentos sociais do Sul global sejam, preferencialmente, informados a partir de teorias produzidas nessa região, as quais levem em consideração sua história e particularidade. Há razões para crer, como será exemplificado, na sequência, que algumas das disputas e dificuldades teóricas no interior do movimento feminista brasileiro surjam justamente devido ao espelhamento e importação de pautas e teorias oriundas de outros contextos sociopolíticos (geralmente do Norte global), os quais nem sempre coincidem com nossa conjuntura específica e demandas mais urgentes.

De forma semelhante, grande parte da base teórica de grupos de militância e pesquisas acadêmicas na área se concentra em textos produzidos por autoras(es) oriundas(os) dos Estados Unidos e Europa, nem sempre questionando suficientemente a aplicabilidade e a pertinência de seus fundamentos filosóficos para o contexto brasileiro e latino-americano. Embora

² Um exemplo disso é a disputa entre as feministas radicais e as(os) transfeministas, que possuem conceitos diferentes do que é ser mulher, o que traz consequências para a prática política de cada grupo. Para mais detalhes sobre essa questão, ver os estudos de Ribeiro, O’Dwyer e Heilborn (2018), Souza (2017) e Bagagli (2019).

não negue de maneira alguma a importância do diálogo com a teoria feminista produzida no Norte global – a qual também cito, ao longo do presente estudo –, defendo que essa seja avaliada e apropriada de forma crítica, sempre à luz das condições próprias da situação local.

1 O DEBATE FEMINISTA CONTEMPORÂNEO EM TORNO DO ESSENCIALISMO DA CATEGORIA MULHER

Dada sua grande amplitude e complexidade, não caberia aqui um detalhamento do debate em torno do essencialismo e do antiessencialismo, no que concerne ao sujeito do feminismo, porém, gostaria de apresentar a questão, dando atenção especial a autoras bastante influentes para a produção feminista brasileira. A seguir, farei a exposição de considerações a partir de um viés descolonial, chamando a atenção para aquilo que considero uma teoria mais apropriada para servir de base para a organização da luta de mulheres, no contexto do Sul global.

Em poucas palavras, a posição essencialista sustenta que há alguma essência *feminina* ou que há, em sentido amplo, elementos e características *femininas* comuns que permitam fixar um grupo de pessoas como sendo *mulheres*. O antiessencialismo, por outro lado, entende que tal concepção de feminilidade é um recurso artificial, que não encontra nenhum correspondente concreto, mas apenas impõe uma série de estereótipos a um conjunto de pessoas, sendo uma consequência, embora implícita, da metafísica essencialista acerca do sujeito, típica da tradição filosófica ocidental.

Cressida Heyes (2000, p. 37) distingue quatro modos pelos quais o essencialismo se manifesta, no pensamento feminista: i) *essencialismo metafísico*, que sustenta haver essências femininas e masculinas, as quais existiriam além das construções sociais de gênero; ii) *essencialismo biológico*, que situa supostas características essenciais de homens e mulheres em seus aspectos biológicos; iii) *essencialismo linguístico*, o qual conecta um sentido particular estático para o termo “mulher” e iv) *essencialismo metodológico*, que mantém alguma noção geral e abstrata de gênero como categoria de análise social fixa.

Em uma análise histórica, é possível identificar diferentes momentos e influências para o estabelecimento das críticas ao essencialismo, tanto no plano teórico-filosófico como na teoria que surge diretamente da prática

feminista e dos debates oriundos dos espaços de militância.³ É importante demarcar que a base para tal disputa nasce a partir do fim dos anos 1960, com o fortalecimento do movimento feminista, sobretudo nos Estados Unidos. Nesse contexto, a organização de mulheres de diferentes origens e situações socioeconômicas faz surgir no interior do ativismo feminista a crítica sobre os limites da noção de “mulher” como representativa enquanto categoria política.

Mulheres negras, latinas, lésbicas, periféricas e com diferentes especificidades questionam em que medida são contempladas nas pautas do movimento e o quanto a noção abstrata, generalista e vaga de “mulher” não acaba por encobrir diferentes vivências e violências estruturais próprias a certas condições que ultrapassam a mera *feminilidade*: o racismo sofrido pelas mulheres não brancas⁴, a lesbofobia sofrida pelas lésbicas, e assim por diante. Tais reflexões, mais do que questionar apenas a noção de “mulher” enquanto categoria política, abalavam também algumas das bases da organização feminista, quer no plano teórico, quer no prático: até que ponto a noção “mulher” dá conta da vivência e da identidade de tais pessoas, a ponto de justificar a organização coletiva em um movimento de *mulheres*? Se mulheres brancas e ricas têm privilégios de raça e classe, podendo mesmo oprimir outras companheiras, como se organizar politicamente nessa pluralidade e conciliar agendas e pautas?

A partir desse contexto, mudanças fundamentais se consolidaram no feminismo. Trabalhos importantes desenvolveram tais temas, através dos esforços de diferentes autoras e ativistas que criticam a teoria feminista hegemônica, como bell hooks (1981), Audre Lorde (1997), Cherríe Moraga (1988), Gloria Anzaldúa (2015), entre outras. O problema de tentar homogeneizar a luta feminista, com base, apenas, na categoria “mulher”, e a necessidade de discutir e tornar explícitas as diversas opressões paralelas são pontos perfeitamente expostos por Audre Lorde, que aponta ainda para a possibilidade de opressões e preconceitos serem mantidos e reproduzidos mesmo internamente a grupos marginalizados, exigindo a constante autocrítica por parte das militantes:

Ignorar as diferenças de raça entre as mulheres e as implicações dessas diferenças representa o mais sério risco para a mobilização de forças

³ Embora a produção acadêmica e não acadêmica do feminismo mantenha um diálogo, nem sempre tal interlocução ocorre de maneira tão imediata e horizontal, conforme argumenta Maluf (2004). Devido a isso, procuro fazer essa diferenciação.

⁴ Nesse contexto, normalmente chamadas de “women of color”, o que englobava, com suas especificidades, a violência racial contra mulheres negras, latinas e indígenas.

conjuntas de mulheres. Quando mulheres brancas ignoram seus privilégios brancos incorporados e definem *mulher* em termos apenas de sua própria experiência, então mulheres de cor (*women of Color*) se tornam o “outro”, o estranho cuja experiência e tradição são muito “alienígenas” para serem compreendidas. [...] As diferenças entre nós enquanto mulheres negras também têm sido ignoradas e usadas para nos separar umas das outras. [...] O medo de lésbicas, ou de serem acusadas de ser lésbicas, têm levado muitas mulheres negras a depor contra si mesmas. (LORDE, 2012, p. 110-112).

Outro fator que contribuiu para a questão em torno do essencialismo na noção de sujeito do feminismo, e que surge como um elemento paralelo, o qual se relaciona e influencia a teoria feminista, é constituído pelas diversas transformações na filosofia contemporânea, sobretudo o *pós-estruturalismo* e muitas das suas repercussões e desenvolvimentos, por vezes denominados “pós-modernos”. Embora possamos certamente apontar Simone de Beauvoir como uma antecessora dessas questões, na filosofia contemporânea⁵, uma radicalização da posição antiessencialista surge sobretudo a partir da influência dos filósofos Lacan, Derrida, Deleuze e Foucault, entre outros. Nessa linha, podemos destacar certas autoras feministas, como Joan Scott, Luce Irigaray, Julia Kristeva e Judith Butler. A filósofa estadunidense Butler, em particular, é extremamente influente nos estudos de gênero, no Brasil. Quando se trata do debate sobre a categoria política “mulher”, seja na academia, seja no interior do movimento feminista, a filósofa é citada com frequência.

A influência do pós-estruturalismo na teoria feminista e o efeito da diluição da categoria “mulher” podem ser exemplificados pelas concepções de Joan Scott e Judith Butler acerca da não *neutralidade* da concepção “corpo”. A evidência da radicalidade da desconstrução a que tais autoras chegaram está em suas críticas a concepções que apenas diferenciam *gênero* e *sexo*, mas mantêm o último enquanto mero *fato* a-histórico. Ou seja: para elas, mesmo sexo e corpo são constructos linguísticos, históricos e sociais.⁶

Scott argumenta sobre o gênero em seus usos descritivos e dos limites de uma definição que parte da dicotomia entre sexo e gênero. Segundo a autora, “[...] uma teoria que se baseia na variável única da diferença física impõe problemas [...]: pressupõe um sentido fixo ou inerente para o corpo humano

⁵ Especialmente, é claro, pela fundamental obra *O segundo sexo*, publicada pela primeira vez em 1949.

⁶ Para um aprofundamento dessa questão específica, ver os trabalhos de Silvana Aparecida Mariano (2005a, 2005b), de quem, em grande parte, sigo o percurso argumentativo.

– alheio à construção social ou cultural – e, portanto, a não historicidade do gênero em si.” (SCOTT, 1986, p. 1059). Desse modo, segundo Scott, é preciso romper com a teoria de gênero-padrão, a qual entende *sexo* como um elemento a-histórico e “natural”, a partir do qual a noção de gênero é construída.⁷

De forma semelhante, Butler argumenta:

É minha sugestão que a suposta universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. Com efeito, a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria uma das mulheres gera, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. (BUTLER, 2003, 21-22).

Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino. [...] No entanto [...] o “corpo” é em si mesmo uma construção [...] Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero.⁸ (BUTLER, 2003, 26-27).

Butler chama a atenção, portanto, para o fato de que muitas teorias feministas acabam por atribuir à categoria de gênero um entendimento rígido de como a socialização se dá: mulheres *educadas* para se comportar de determinado modo (presas a estereótipos específicos de feminilidade), homens de outro modo (outro conjunto de estereótipos, esses associados à masculinidade-padrão). Embora essas feministas critiquem a imposição de tais padrões e os reconheçam como um fenômeno cultural alterável, esse tipo de esquema por elas defendido permanece insuficiente, devido sobretudo à simplificação em torno da vivência concreta das identidades de gênero. Apresenta-se uma estrutura binária e pré-estabelecida, a qual não dá conta de explicar sujeitos que subvertem tais identidades, como mulheres lidas socialmente como “masculinas”, homens tachados de “afeminados”, pessoas

⁷ Um exemplo paradigmático do tipo de teoria ao qual Scott se refere seria o modo como Gayle Rubin analisa o chamado “sistema sexo/gênero”, em seu clássico artigo de 1975.

⁸ Meu interesse, neste momento, é apenas o de fazer um apanhado das ideias – a maior parte oriunda do Norte global –, que têm grande influência no debate brasileiro sobre o sujeito do feminismo. Devido a isso, não pretendo aprofundar questões atinentes a interpretações. Pelo mesmo motivo, cito preferencialmente somente as obras mais populares de cada autora.

que não se identificam com o gênero a elas atribuído ao nascimento (pessoas trans) etc.

Butler aponta ainda que “corpo” não pode ser entendido como uma realidade fixa e imutável, alheia às significações – inclusive simbólicas – a ele atribuídas. Nesse sentido, ao opor, de um lado, sexo/corpo/biologia, e, de outro, gênero/cultura/socialização, a teoria feminista permaneceria vinculada à estrutura binária típica da tradição filosófica ocidental. Isso seria particularmente nocivo, devido à insuficiência tanto conceitual como prática de tal tradição, a qual seria incapaz de tematizar sujeitos considerados fora das normas-padrão.

A tendência antiessencialista de desconstrução desse tipo de entendimento de gênero, no entanto, também gerou uma série de reações internas ao movimento e à teoria feminista, as quais identificam um dismantling da própria categoria política “mulher”, que seria necessária à militância. Como Cláudia de Lima Costa mostra muito bem, algumas teóricas passam a realçar os limites do antiessencialismo, quer no que concerne aos pressupostos filosóficos escusos por trás da aparente abertura que a diluição do sujeito do feminismo propunha, quer no que diz respeito às consequências nocivas para a prática política. Esse primeiro aspecto fica bastante evidente nas críticas de algumas autoras, como Alice Jardine (1988) e Teresa de Lauretis (1987). Jardine (1988, p. 183) mostra, por exemplo, que, para Derrida, a mulher é sempre “[...] o que desafia o homem, o que o questiona.” Com esse tipo de referência, conforme constata Lauretis (1987, p. 23-24), acaba-se “[...] novamente situando a subjetividade feminina no sujeito masculino.”

O que tais autoras indicam é que a base filosófica que mais influencia as ideias de Butler envolveria pressupostos conservadores implícitos. Subjacente à revolução desse processo “pós-moderno” de diluição, fragmentação ou subversão da categoria mulher, o que os filósofos pós-estruturalistas estariam fazendo é apenas substituir o conceito fixo e essencialista de feminilidade por uma noção que louva a mulher como um *fluir* e um campo de possibilidades, em contraste com a *rigidez* do masculino – ou seja, subverte-se o conceito de “mulher”, todavia, não o hábito de desenvolvê-lo sempre tendo por referência o masculino. Nesse sentido, pouco importa o aparente “elogio” à feminilidade desenvolvido por muitos desses autores. Enquanto a mulher é mantida como mero *contraste* para entender o homem, ela segue como subjetividade mutilada, independentemente de qual noção de sujeito – fixa ou não – esteja guiando essa teoria.

Uma segunda reação à “radicalização” da posição antiessencialista. a partir dessas influências “pós-modernas”. surge com o questionamento, extremamente importante, de quais seriam as consequências políticas da total desconstrução da categoria *mulher*.⁹ O argumento central de tal crítica é que todas as demandas do movimento feminista e todas as políticas públicas voltadas para combater as desigualdades de gênero partem justamente do conceito “mulher”. Sem um meio para identificar o grupo de pessoas a se organizar politicamente, seria impossível construir uma agenda de lutas e garantir direitos.

Além disso, não somente as consequências práticas da postura antiessencialista é questionada, porém, igualmente muitos de seus fundamentos teóricos: embora a defesa de que há uma “essência” feminina que tenha sido usada historicamente como meio de controle das mulheres, a total descaracterização da noção de “mulher” parece apagar aspectos *materiais* da vivência feminina, como aqueles ligados ao *corpo*. Segundo argumenta essa linha crítica, o fato de que grande parte das pessoas identificadas na sociedade como mulheres tenha sofrido algum tipo de violência sexual, ainda na infância ou juventude, evidenciaria que há questões bem concretas a serem analisadas antes de diluir completamente a categoria política que une tais pessoas.

Esse conjunto de argumentos é o que podemos identificar como uma nova frente para o debate em torno do essencialismo do sujeito do feminismo, por vezes chamada de posição “antiantiessencialista”. Surgida principalmente desde os anos 1990, suas críticas têm forte repercussão nos debates feministas atuais. Ligadas a essa corrente de contestação das consequências políticas da posição antiessencialista, podemos incluir autoras que passam a questionar os fundamentos da Teoria *Queer* e de algumas práticas do feminismo dominante, concebidos como pejorativamente liberais e *pós-modernos*, pois centrados mais

⁹ Isso, é claro, no caso de entender que a *desconstrução* da categoria *mulher* é, de fato, o que Butler defende em alguns de seus trabalhos. Embora não caiba aqui um aprofundamento da questão, há, certamente, passagens que podem levar a tal interpretação. Salienta Silvana Aparecida Mariano (2005b, p.1-2): “Seguindo as elaborações de Foucault, Butler entende que esse sujeito que o feminismo pretende representar é, na verdade, constituído discursivamente pelo próprio feminismo, portanto, esse sujeito não existe pré-discursivamente. Assim, aquilo que é alegadamente representado é realmente ‘produzido’. Esta noção retira a base estável de gênero.” Nas palavras de Butler (2003, p. 9): “Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de ‘genealogia’. [...] A genealogia toma como foco o gênero e a análise relacional por ele sugerida precisamente porque o ‘feminino’ já não parece mais uma noção estável, sendo seu significado tão problemático e errático quanto o de ‘mulher’, e porque ambos os termos ganham seu significado problemático apenas como termos relacionais.”

na autoidentificação de indivíduos singulares do que em estruturas materiais de opressão.

Um dos argumentos que vai nessa direção defende, como antídoto *intermediário* para o problema filosófico que permeia a discussão, o chamado “essencialismo estratégico” – proposto pela teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak –, o qual teria como tese central a ideia de que, mesmo que reconheçamos que as vivências das pessoas identificadas como mulheres são múltiplas, mesmo que aceitemos os argumentos de que não há nenhuma essência, em função da qual possamos fixar a ideia de “mulher”, ainda assim seria necessário manter essa categoria, justamente a partir do reconhecimento de experiências comuns de opressão e para preservar a possibilidade prática de reivindicar direitos. Trata-se, portanto, de um “[...] uso estratégico do essencialismo”, porém, com “[...] um interesse político cuidadosamente manifesto.” (SPIVAK, 1996, p. 214).

Nessa mesma linha, argumenta a filósofa panamenha Linda Martín Alcoff (1988, p. 420):

O que podemos exigir em nome das mulheres se “mulheres” não existem e se demandas em seus nomes apenas reforçam o mito de que existem? De que maneira podemos falar abertamente contra o machismo como sendo prejudicial aos interesses das mulheres se tal categoria é uma ficção? Como podemos demandar por abortos legais, creches adequadas, ou salários baseados em valores compatíveis, sem invocar o conceito de “mulher”?

Levando em conta a perspectiva descolonial¹⁰ que gostaria de enfatizar, chamo a atenção para a pertinência de muitos dos argumentos de teóricas oriundas do Sul global para o debate aqui apresentado. Tanto a proposta do “essencialismo estratégico”, da pensadora indiana Gayatri Spivak, como apontamentos sobre os perigos de não levar suficientemente em conta uma visão política mais ampla – inclusive geopolítica – acabam por limitar as políticas identitárias e, inclusive, trazer o risco em uma escolha equivocada de pautas e prioridades.

Concepções especificamente *liberais* de empoderamento – frequentemente manifesto no destaque de uma pessoa específica da militância, por vezes tratada enquanto “porta-voz” inquestionável –, bem como a apropriação da pauta feminista em campanhas publicitárias de

¹⁰ Para a escolha do termo “descolonial” em lugar de “decolonial”, sigo o argumento do filósofo Paulo Margutti (2018, p. 235-236).

produtos, alguns inclusive considerados nocivos ao meio ambiente, são apenas alguns exemplos de dificuldades. É possível questionar, por exemplo, se a especificidade dos movimentos políticos organizados majoritariamente, de forma *on-line*, com o crescimento de práticas militantes controversas, não poderia ser identificada como fonte de divisão interna¹¹, contribuindo para a diluição de uma organização em torno de *bandeiras* potencialmente comuns, como a luta anti-imperialista¹², a conquista de direitos da classe trabalhadora e a manutenção de serviços públicos de qualidade.

Por “perspectiva descolonial” entendo, com base no pensador peruano Aníbal Quijano (1991) e na filósofa argentina María Lugones (2014), a reação ao projeto de poder do colonialismo, o qual envolve não apenas a exploração da terra e do trabalho das populações que sofreram processos de colonização, mas também a imposição de ideologias específicas sobre como viver e se organizar em sociedade. Dentre esses elementos: a classificação das populações em termos raciais e o trabalho dividido a partir de critérios raciais; a organização do trabalho, em razão da hegemonia do capital; eurocentrismo e valores eurocêntricos como base para o controle da subjetividade (desvalorizando a cultura local como “primitiva” e tomando os valores do Norte global como universais).

2 CORPOREIDADE GEOGRAFICAMENTE SITUADA E PERSPECTIVA MATERIALISTA: CAMINHOS DO PENSAMENTO DESCOLONIAL

É à luz, em particular, das contribuições das teóricas do pensamento descolonial que gostaria de avaliar filosoficamente o problema do sujeito político do feminismo e das dificuldades teóricas em torno da relação entre os conceitos *sexo* e *gênero*. Embora menos lidas e citadas¹³ do que autoras

¹¹ Nesse contexto, são mencionadas práticas conhecidas nas redes como “lacrção” e “cancelamento”. Sobre esse tema, ver o trabalho de Facchini, Carmo e Lima (2020). Gostaria ainda de destacar que tais práticas também me parecem ser, ao menos em parte, “importadas” da militância do Norte global, em particular dos Estados Unidos.

¹² Sobre o conceito de imperialismo contemporâneo, a partir da influência de interesses do capital estrangeiro, no Brasil, e a condição subalterna brasileira frente à imposição de pautas neoliberais, ver Fontes (2013).

¹³ É digno de nota, para exemplificar, que María Lugones e Sueli Carneiro, as quais estão entre as mais importantes filósofas e teóricas do feminismo, na América Latina, tenham em torno de apenas, respectivamente, 770 e 2720 citações em textos acadêmicos redigidos em português, em uma consulta via *Google Scholar* (último acesso: 25 ago. 2020), enquanto Butler já foi citada (de acordo com a amostragem da mesma plataforma de pesquisa) em mais de 15900 trabalhos, em nosso idioma. De

do Norte global, como Butler, e, portanto, possivelmente menos influentes, acredito que suas contribuições dialogam de maneira muito mais produtiva e direta com o movimento de mulheres, no Brasil, país também profundamente marcado pelo histórico de violência colonial e imperialista.

Em seu seminal artigo “Rumo a um feminismo descolonial”, María Lugones argumenta como a imposição de uma identidade de gênero para as populações vítimas da violência colonial se deu por intermédio de uma concepção de *sexo* na qual os colonizadores associavam a diferença sexual da população colonizada de forma análoga à de animais, a partir das categorias “machos” e “fêmeas”, e não enquanto “homens” e “mulheres”, como aplicado aos próprios colonizadores. Tratava-se, portanto, de uma divisão sexual que partia de distinções identificadas na *materialidade* de corpos, associadas a um processo de desumanização: diferenças anatômicas visualmente identificáveis e categorizadas como análogas mais a de *outros animais* do que a de outros seres humanos.¹⁴ Nesse sentido, contrapondo teorias de gênero abstratamente totalizantes – com pretensões de explicar o complexo conceito de gênero, sem levar em conta diferenças históricas e contextuais –, Lugones (2014, p. 937-938) argumenta:

É importante observar que, frequentemente, quando cientistas sociais pesquisam sociedades colonizadas, a busca pela distinção sexual e logo a construção da distinção de gênero resultam de observações das tarefas realizadas por cada sexo. Ao fazê-lo, eles/elas afirmam a inseparabilidade de sexo e gênero, característica que desponta principalmente das primeiras análises feministas. Análises mais contemporâneas têm introduzido argumentos pela reivindicação de que gênero constrói sexo. Mas, na versão anterior, sexo fundamentava gênero. Geralmente se confundiam: onde você vê sexo, verá gênero e vice-versa. Porém, se estou certa sobre a colonialidade do gênero, na distinção entre humano e não humano, sexo tinha que ser isolado. Gênero e sexo não podiam ser ao mesmo tempo vinculados inseparavelmente e racializados. O dimorfismo sexual converteu-se na base para a compreensão dicotômica do gênero, a característica humana. Alguém bem poderia ter interesse em argumentar que o sexo, que permanecia isolado na bestialização dos/as colonizados/as, era, afinal, gendrado. O que é importante para mim aqui é que se percebia o sexo existindo isoladamente na caracterização de colonizados/as. Isso

modo algum quero minimizar a importância da obra de Butler, mas apenas fazer um questionamento de por que nos lemos e citamos tão pouco, mesmo quando se trata de assuntos diretamente relacionados com temas políticos, sociais e históricos, como o feminismo.

¹⁴ É evidente que a filosofia europeia, marcadamente antropocêntrica e dualista, também servia de base sustentadora para tais concepções racistas, todavia, não caberia aqui um aprofundamento dessa questão.

me parece como um bom ponto de entrada para pesquisas que levem a colonialidade a sério e pretendem estudar a historicidade e o significado da relação entre sexo e gênero.

Assim, de fato, as influentes teorias de gênero do Norte global analisam de formas diversas a relação entre as categorias *sexo* e *gênero* – seja, por exemplo, entendendo que sexo é a base para a construção social de gênero (como em Rubin), seja sustentando que sexo já é de antemão determinado por concepções de gênero (como em Butler). Porém, quando tais conceitos são avaliados à luz da historicidade, verificam-se diferenças significativas na construção de identidades de gênero e a necessidade de buscar bases teóricas que deem conta da multiplicidade de vivências. É nesse sentido que não se poderia, conforme sustenta Lugones, desconsiderar o processo de *desumanização* que permeou a violência de gênero colonial.

É importante notar, nesse contexto, que a diferença sexual serviu também de critério para a imposição de uma divisão sexual do trabalho específica, a qual não seria mera reprodução da divisão do trabalho-padrão para as classes colonizadoras dominantes. Isso se manifesta de maneira evidente no fato de mulheres escravizadas participarem constantemente do pesado trabalho braçal que era imposto.¹⁵ Ou seja, não é como se o estereótipo europeu de feminilidade aplicado às suas classes dominantes – envolvendo determinados elementos, como fragilidade e necessidade de proteção – fosse transposto para a construção de gênero que colonizadores e escravocratas tentavam impôr.

É nesse sentido também que destaco a base *materialista* de muitos dos argumentos do feminismo descolonial, em contraste significativo com a *desconstrução* das categorias (invocada por parte da Teoria *Queer*). A socióloga

¹⁵ Acerca dessa questão, vale mencionar o importantíssimo discurso de Sojourner Truth, proferido em 1851: “Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim. Olhem para meus braços! Eu arrei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoitamento também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?” E não sou uma mulher? *Portal Geledés*, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 22 ago. 2020.

argentina Vanesa Vazquez Laba (2008) chama a atenção para esse aspecto, enfatizando a importância de centrar as análises no *corpo* e na vivência corporificada ou encarnada. Não se trata de buscar um essencialismo estático ou simplista, em função do conceito de corpo, mas de apontar para o fato de que muitas das bandeiras que motivam a luta feminista passam por uma concretização de experiências e violências sofridas por corpos específicos. Evidentemente, tais vivências corporificadas estão permeadas por questões simbólicas, linguísticas, culturais, filosóficas, sociais etc. O ponto central é, apenas, que não se reduzem a elas: são também experiências sentidas na *carne*:

O sujeito não é uma entidade abstrata, mas sim material, encarnada ou corporificada. O corpo não é uma coisa natural, pelo contrário, é uma entidade socializada, codificada culturalmente; longe de ser uma noção essencialista, constitui o lugar de interação do biológico, do social, e do linguístico, isto é, da linguagem entendida como o sistema simbólico fundamental de uma cultura. As teorias feministas da diferença sexual assimilaram a perspectiva crítica das teorias dominantes da subjetividade a fim de desenvolver uma nova forma de ‘materialismo corporal’ [...]. Nessa linha, Spivak considera, em relação ao corpo encarnado, que não deve ser tomado como uma essência nem como um destino biológico, mas sim como a própria localização primária no mundo, a própria situação na realidade. A ênfase posta na corporeidade, ou seja, na natureza situada da subjetividade, permite às feministas elaborar estratégias para subverter os códigos culturais. (LABA, 2008, p. 4-5).

É possível questionar, obviamente, até que ponto a própria tendência a contrastar e dividir as categorias empregadas em “materiais”, de um lado, e “linguísticas” ou “simbólicas”, de outro (o que se reflete no debate feminista da relação entre sexo e gênero), não seria uma reprodução do dualismo da tradição filosófica europeia. Esse, aliás, parece-me ser o diagnóstico, acertado, da própria Butler (2003, p. 24-27). O problema, no entanto, é que entendo que a solução, encontrada por ela e outras “filósofas da *destruição*” do Norte global, para ir além da dicotomia, enfatiza a *superação* dos conceitos enquanto materialmente entendidos. É o que aparece, por exemplo, em certas afirmações, tais como: “[...] o ‘corpo’ é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de ‘corpos’ que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero.” (BUTLER, 2003, p. 27). Eu as contrasto, no entanto, com as reflexões das teóricas do Sul global, as quais, igualmente cientes da base dualista da filosofia europeia, constroem um pensamento que enfatiza a *materialidade* da vivência corporal: corpos famintos – tanto humanos como

não humanos – não apenas existem para além de suas construções discursivas, como morrem sem carecer de filosofias que questionem seus elementos linguísticos.¹⁶

Nessa mesma direção, ressaltam-se as considerações da filósofa brasileira Sueli Carneiro, que aponta para a necessidade de “enriquecer o feminismo”:

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana [...] (CARNEIRO, 2003, p. 1).

[...] é possível afirmar que o feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2003, p. 3).

Não é possível, portanto, compreender a construção de gênero, no Brasil, sem analisar o histórico de colonização que marca a identidade nacional. Tal história é, como sabemos, caracterizada de forma profunda pela violência colonial e escravocrata. Mais do que fatos trágicos superados, as marcas desse passado estão bastante presentes e demonstram a insuficiência das categorias de gênero simplificadoras. Quando se fala, por exemplo, em desigualdade salarial entre homens e mulheres, fica evidente a necessidade do marcador racial: no caso do Brasil, é verdade que homens brancos têm uma média salarial maior do que a de mulheres brancas, mas elas têm, em média, salários maiores do que homens negros. As mais baixas remunerações estão

¹⁶ Gostaria de ressaltar, no entanto, que considero *Bodies that matter: on the discursive limits of sex* (1993), uma obra muito mais sofisticada em relação a tais questões do que *Gender trouble* (1990). Contudo, como o livro de 1993 recebeu uma tradução em português apenas no ano passado, sendo ainda muito menos influente do que *Problemas de gênero*, foco meus argumentos principalmente nesta última. Ainda assim, por razões que aqui não teria espaço de detalhar, tampouco encontro em *Bodies that matter* uma filosofia feminista que dê conta das peculiaridades do Sul global, o que, aliás, tampouco creio ser a intenção de Butler, que fala, naturalmente, com base em sua perspectiva situada. O que chamo a atenção aqui é, justamente, ao questionarmos se temos feito o mesmo. O diálogo de diferente pontos de vista, inclusive oriundos do Norte global, é sempre bem-vindo, como foi aliás a intenção da obra de Butler e Spivak, *Who sings the nation-state?: Language, politics, belonging*, de 2007. Porém, diálogo pressupõe que ambos os lados falem, e minha crítica é que não temos falado suficientemente – ao menos, não com nossas próprias vozes.

com as mulheres negras, as quais ganham menos do que mulheres brancas e menos do que homens negros.¹⁷

É nesse sentido que penso, partindo das teóricas descoloniais, que o conceito de “corporeidade situada” – influente, desde Beauvoir, nas teorias de gênero do Norte global¹⁸, e cada vez mais presente em nossas produções de filosofia feminista¹⁹ – precisa ser apropriado, mas também transformado nos termos próprios ao nosso contexto, levando em consideração elementos históricos e culturais. Tal noção só nos poderá ser útil, na medida em que se transmutar em corporeidade *geograficamente situada*, sempre demarcando as condições materiais concretas de tal vivência corporal, profundamente assinalada por fatores diversos e complexos, como raça, classe, orientação sexual, bem como outros marcadores sociais.

Não basta, por conseguinte, seguir a crítica de Beauvoir à filosofia que ignora a diferença sexual, *universalizando* a subjetividade (e escondendo, por trás da falsa universalidade, a masculinidade do sujeito). É preciso, partindo de nossa própria vivência e história, ir além de Beauvoir e *situar* ainda mais a subjetividade: se queremos uma fenomenologia justa às nossas necessidades, o *corpo vivido* precisará, além de gênero, ter raça, classe, orientação sexual e origem geográfica.

¹⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Pesquisa por Amostra de Domicílios 2015* – PNAD. Disponível em: https://www2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2015/default_brasil.shtm. Acesso em: 25 ago. 2020.

¹⁸ Sobre a importância de tal noção na obra de Beauvoir, ver o clássico artigo de Linnell Secomb (1999, especialmente p. 97-98).

¹⁹ Demarco essa questão, porque, tratando-se de trabalhos de teoria feminista escritos por pesquisadoras(es) de Filosofia, é comum que Beauvoir seja o ponto de partida. Recentemente, muitas revistas brasileiras da área lançaram edições na temática de filosofia feminista – como os periódicos *Etic@* (v. 12, n. 2), *Ekstasis* (v. 8, n. 2) e *Peri* (v. 10, n. 2) – o que representa, sem dúvida, iniciativas louváveis para o incentivo à diversidade, e diversificação, das nossas pesquisas acadêmicas. Entretanto, se não formos atentas(os) aos alertas do filósofo Margutti (2018) e da filósofa Susana de Castro (2019) sobre a necessidade de descolonizar a filosofia, acabaremos por reproduzir, também nas filosofias ditas “marginalizadas”, a lógica colonial e intelectualmente cômoda de meros(as) comentaristas acrílicos(as) da filosofia oriunda do Norte global.

MISSAGGIA, J. O. The problem of the feminist political subject: considerations from a decolonial perspective. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 293-310, 2022. Edição Especial.

Abstract: This paper analyses the problem of determining who constitutes the feminist political subject, since the contemporary feminist theory inquires the existence of “woman” as a category and interprets it in different ways. First, I briefly introduce the critiques to essentialism by influential authors from the Global North, then I investigate the arguments from thinkers who advocate a decolonial point of view. I sustain that we must take the decolonial perspective into consideration, which is crucial to find categories of analysis appropriate to the feminist movement in the context of the Global South, in order to respect its historical and socio-political particularities.

Keywords: Feminist Philosophy. Decolonial Feminism. Essentialism. Political Subject.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria; MORAGA, Cherríe (ed.). **This bridge called my back:** Writings by radical women of color. Albany: Suny, 2015.
- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **Discursos transfeministas e feministas radicais:** disputas pela significação da mulher no feminismo. 2019. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BUTLER, Judith. **Bodies that matter:** On the discursive limits of sex. Abingdon: Taylor & Francis, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos.** Rio de Janeiro, v. 49, p. 49-58, 2003.
- CASTRO, Susana de. O compromisso feminista com a luta decolonial antirracista. **Ekstasis:** Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, v. 8, n. 2, p. 63-71, 2019.
- SOUSA, Ematuir Teles de. **Tensões sobre o sujeito do feminismo no contemporâneo:** mulheres trans e o transfeminismo no discurso do feminismo radical. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- FACCHINI, Regina; CARMO, Íris Nery do; LIMA, Stephanie Pereira. Movimentos feminista, negro e lgbti no brasil: sujeitos, teias e enquadramentos. **Educação & Sociedade**, v. 41, p. 01-22, 2020.

FONTES, Virgínia. A incorporação subalterna brasileira ao capital-imperialismo. **Revista Crítica Marxista**, Campinas, v. 36, p. 103-113, 2013.

HEYES, Cressida J. **Line drawings**: Defining women through feminist practice. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

HOOKS, Bell. **Ain't I a woman**: Black women and feminism, v. 3. Boston: South End, 1981.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa por Amostra de Domicílios 2015** – PNAD. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2015/default_brasil.shtm. Acesso em: 25 ago. 2020.

JARDINE, Alice. **Gynesis**: Figurations of Woman and Modernity. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

LABA, Vanessa Vazquez. Las contribuciones del feminismo poscolonial a los estudios de género: interseccionalidad, racismo y mujeres subalternas. **Revista Perfiles de la cultura cubana**, Habana, p. 1-20, 2008.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of Gender**: Essays on Theory, Film, and Fiction. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

LORDE, Audre. Age, race, class, and sex: Women redefining difference. **Cultural Politics**, v. 11, p. 374-380, 1997.

LORDE, Audre. **Sister outsider**: Essays and speeches. New York: Crossing, 2012.

MALUF, Sônia Weidner. Os dossiês da REF: além das fronteiras entre academia e militância. **Revista Estudos Feministas**, v. 12, spe., p. 235-243, 2004.

MARGUTTI, Paulo. Filosofia Brasileira e Pensamento Descolonial. **Sapere Aude**, v. 9, n. 18, p. 223-239, 2018.

MARIANO, Silvana Aparecida. The subject of feminism and post-structuralism. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 483-505, 2005a.

MARIANO, Silvana Aparecida. Igualdade e diferenças nas teorias feministas. *In*: Simpósio Nacional de História, XXIII., 2005, Londrina. **Anais [...]**. Londrina: ANPUH, 2005b, p. 1-12.

MORAGA, Cherríe. **Esta puente, mi espalda**: voces de mujeres tercermundistas en los San Francisco: ISM, 1988.

MARTÍN ALCOFF, LINDA. Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. **Signs**, v. 13 (3): 405-436, 1988.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad, modernidad/racialidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.

RIBEIRO, Letícia; O'DWYER; Brena; HEILBORN Maria Luiza. Dilemas do feminismo e a possibilidade de radicalização da democracia em meio às diferenças O caso da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. **Civitas** - Revista de Ciências Sociais, v. 18, p. 83-99, 2018.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex. *In*: REITER, Rayna R. (ed.). **Toward an anthropology of women**. , v. ew York, London: Monthly Review, 1975. p. 157-210.

SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. **The American historical review**, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986.

SECOMB, Linnell. Beauvoir's minoritarian philosophy. **Hypatia**, v, 14, n. 4, p. 96-113, 1999.

SPIVAK, Gayatri C. **The Spivak Reader**. Edited by Donna Landry & Gerald MacLean. New York: Routledge, 1996.

SPIVAK, Gayatri; BUTLER, Judith. **Who sings the nation-state?:** Language, politics, belonging. New York: Seagull Books, 2007.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher? **Portal Geledés**, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 22 ago. 2020.

Recebido: 31/8/2020

Accito: 11/01/2021

PENSAMENTO PÓS-COLONIAL, GÊNERO E PODER EM MARÍA LUGONES: MULTIPLICIDADE ONTOLÓGICA E MULTICULTURALISMO


*Guilherme Paiva de Carvalho*¹

Resumo: O artigo objetiva refletir sobre as concepções de gênero, poder, multiplicidade e multiculturalismo, em María Lugones, analisando o modo como sua teoria se associa ao pensamento pós-colonial. Para tanto, aborda a perspectiva do pensamento pós-colonial e a noção de colonialidade do poder, considerando o sistema moderno/colonial de gênero. As teorias pós-coloniais criticam o paradigma epistemológico do Ocidente e a hierarquização baseada na distinção entre humanos e não humanos, colonizador e colonizado. Em sua análise do sistema moderno/colonial, María Lugones introduz a ideia de gênero na reflexão acerca das relações de poder. A teoria de Oyèrónké Oyèwùmí é uma referência para María Lugones, que desenvolve uma concepção de intersecção de raça, classe, gênero e sexualidade, propondo um feminismo decolonial baseado na identificação de formas de resistência e coalizão para emancipação.

Palavras-chave: Gênero. Poder. Colonialismo. Multiculturalismo.

INTRODUÇÃO

Em julho de 2020, morreu nos Estados Unidos a filósofa argentina e ativista feminista María Lugones. Além de escritos relevantes para especificidade e originalidade do pensamento filosófico latino-americano, principalmente

¹ Pós-Doutor em Ciências Sociais pelo Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade de Évora (UÉvora), Évora – Portugal. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino (UERN/UFERSA/IFRN), do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas e Professor Colaborador do Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Ensino de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Mossoró. RN – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1165-5761>. E-mail: guimepaivacarvalho@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.16.p311>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

no tocante a questões de gênero, colonialismo, colonialidade e poder, María Lugones é uma referência para o movimento feminista pós-colonial.

De acordo com Luciana Ballestrin (2013), o termo “pós-colonialismo” está associado tanto ao contexto histórico da descolonização quanto aos estudos culturais desenvolvidos por cientistas sociais, nos Estados Unidos e na Inglaterra. Ballestrin (2013) menciona a perspectiva de Frantz Fanon como precursora das teorias pós-coloniais, além de destacar a importância do poeta Aimé Césaire (1913-2008) e do escritor Albert Memmi (1920-2020).

Na América Latina, o pensamento pós-colonial é radicalizado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), que se diferencia dos estudos culturais, ao dar ênfase para a proposta de descolonização, ou “decolonização” epistemológica² (BALLESTRIN, 2013). No presente artigo, será utilizada a expressão “pensamento pós-colonial”³ para enfatizar a radicalização da crítica ao eurocentrismo e renovação epistêmica nas ciências sociais sugerida pela teoria da colonialidade, abrangendo as suas referências teóricas e a ideia de descolonização epistemológica.

Entre as abordagens do pensamento pós-colonial, Maldonado Torres (2017) cita a teoria de Frantz Fanon sobre os reflexos dos processos de colonização nas subjetividades. No entanto, apesar de introduzir a temática de gênero, Fanon (2008) aborda a situação do homem colonizado. Outras teorias pós-coloniais dedicaram-se a discutir a dicotomia entre civilização e barbárie (ZEA, 2005), sem mencionar as formas de opressão associadas ao gênero e à sexualidade. Assim, são suscitados os seguintes questionamentos: qual a importância das relações de gênero, na análise da colonização? Em que sentido uma visão dicotômica da relação de poder entre colonizado e colonizador reduz a complexidade dos processos coloniais a um paradigma epistemológico maniqueísta, baseado no discurso eurocêntrico?

Na análise das sociedades pós-coloniais, Lugones (2007, 2008) inclui as relações de gênero. Em sua perspectiva teórica, é destacada a intersecção

² Ballestrin (2013) menciona a sugestão de Catherine Walsh de utilizar o termo “decolonização”, em vez de “descolonização”, para distinguir a perspectiva do Grupo Modernidade/Colonialidade, baseada na centralidade das sociedades latino-americanas e na crítica ao eurocentrismo e ao colonialismo epistemológico, ontológico e político que permanece nas sociedades colonizadas.

³ Luciana Ballestrin (2013, p. 91) afirma que “[...] o argumento pós-colonial em toda a sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado.” Há um comprometimento com o propósito de superar as relações de dominação resultantes do colonialismo.

entre as categorias conceituais de raça⁴, classe, gênero e sexualidade. A inclusão da ideia de intersecção entre as categorias de gênero, classe e raça, no debate em torno do colonialismo, sugere mudanças no paradigma do pensamento pós-colonial. Outro aspecto importante de sua teoria diz respeito à concepção hierárquica desenvolvida pela epistemologia ocidental, a qual diferencia o humano e o não humano. Na visão de Lugones (2011, p. 106), “[...] a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano” é considerada como um eixo epistemológico “[...] central da modernidade colonial.”

Além do seu comprometimento com o movimento feminista nos Estados Unidos e na América Latina, sobretudo na defesa de mulheres indígenas norte-americanas, latino-americanas e africanas, o pensamento de María Lugones apresenta propostas de mudança de paradigma para a teoria pós-colonial. Polêmicas e debates em torno de sua perspectiva acerca das concepções de colonialismo e gênero suscitaram críticas, controvérsias e questionamentos, no campo epistemológico das Ciências Humanas e Sociais (BALLESTRIN, 2017; SEGATO, 2012). Ademais, Lugones (2007, 2008) critica o modelo ontológico-maniqueísta, binário e dicotômico do sistema colonial/moderno “[...] com a referência à produção de gênero” (MALDONADO-TORRES, 2017, p. 123). No pensamento de Lugones (2003), a noção de dupla consciência propicia o reconhecimento ontológico da multiplicidade.

Como destaca Walter Dignolo (2014, p. 9), a “colonialidade do ser e do saber” apresenta níveis que incluem o controle econômico, com a “apropriação de terras e recursos naturais”, o “controle da autoridade” por

⁴ De acordo com Aníbal Quijano (2000, p. 122), “[...] a classificação social da população mundial” baseada na “ideia de raça” consiste em “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial”, relacionada com o exercício do poder em um nível global e com a racionalidade eurocêntrica dominante. Assim, a “raça” pode ser entendida como um modo de classificação de pessoas e grupos sociais, constituindo uma forma de dominação. “As diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos foram usadas como justificação da produção da categoria ‘raça’, embora se trate, antes do mais, de uma elaboração das relações de dominação como tais.” (QUIJANO, p. 106). Fernando Coronil (2000, p. 56) sugere que “[...] a noção espanhola de ‘pureza de sangue’ estabeleceu ‘nas Américas as distinções entre raças superiores e inferiores.’ Essas distinções tomaram como referência concepções biológicas, tomando determinados povos e etnias europeias como superiores. A antropóloga e historiadora Lília Schwarcz (1993) analisa as teorias raciais formuladas por Buffon (1707-1788), Cornelius de Pauw (1739-1799), Arthur Gobineau (1816-1882), dentre outros, mostrando a recepção dessas concepções, no Brasil. Kabengele Munanga (1999) salienta que os intelectuais da primeira República no Brasil, baseando-se nas teorias raciais, consideravam que as pessoas não brancas – incluindo os povos indígenas e africanos, assim como os grupos étnicos mestiços – eram seres inferiores. Schwarcz (2013, p. 35) afirma que a noção de “raça” consiste em “[...] uma construção histórica e social [...]”

meio de organizações políticas governamentais, o “controle de gênero e sexualidade” — demonstrado por Lugones e Tlostanova (2014) — e o “controle do conhecimento e da subjetividade”. Desse modo, as relações de gênero constituem um dos níveis da “colonialidade do poder”. Ao abordar o conceito de colonialidade, Aníbal Quijano (2014, p. 285) ressalta que se trata de um padrão de poder surgido com a modernidade, sendo “[...] mais profundo e duradouro que o colonialismo.” De acordo com Mignolo (2014), Lugones trata da colonialidade do saber e do ser, a partir das categorias de gênero e sexualidade.

A colonialidade do poder imporia a categorização, a hierarquização e a inferiorização de determinados indivíduos e grupos étnicos. Contudo, há formas de resistência à opressão. Para tanto, é necessária uma descolonização das formas de produção do saber e dos modos de subjetivação opressores. Além de incluir as relações de gênero e a intersecção com as categorizações de “raça”, classe e sexualidade, a teoria de Lugones (2014) enfatiza as resistências ao poder e a descolonização das subjetividades.

O presente artigo propõe refletir sobre a inserção da perspectiva de Lugones no pensamento pós-colonial, dando destaque às concepções de gênero e poder como elementos ontológicos de sociedades colonizadas. Para tanto, o estudo subdivide-se em quatro partes. Na primeira, é abordado o pensamento pós-colonial, com ênfase para as críticas suscitadas por Lugones. A segunda parte examina a concepção de colonialidade de gênero e poder, bem como questões epistemológicas suscitadas pela teoria da filósofa argentina. Para ressaltar os referenciais teóricos que subsidiam a análise epistemológica do sistema colonial de gênero desenvolvida por Lugones, a terceira parte apresenta a teoria de gênero de Oyèronké Oyèwùmí, enfatizando críticas em torno da perspectiva das duas autoras. Na última parte, propõe-se uma reflexão sobre as limitações metodológicas e contribuições da teoria de Lugones para o pensamento pós-colonial, a partir dos conceitos de multiplicidade ontológica e multiculturalismo⁵ radical.

⁵ Como evidenciamos em outro estudo, o conceito de multiculturalismo é associado a “[...] exigências políticas de reconhecimento das identidades culturais.” (CARVALHO; SILVA, 2015, p. 143). Kabengele Munanga (2010, p. 36) concebe o multiculturalismo “[...] como encontro de culturas, ou seja, a existência de conjuntos culturais fortemente constituídos, cuja identidade, especificidade e lógica internas devem ser reconhecidas [...]”. Vera Candau (2012) estabelece uma distinção entre o multiculturalismo assimilacionista, o multiculturalismo diferencialista e o multiculturalismo interativo. Na filosofia política, Charles Taylor (1998, p. 56) aborda o multiculturalismo como “reconhecimento igualitário” em sociedades democráticas, tomando como referência a perspectiva de Hegel. Nos estudos culturais, Stuart Hall (2003, p. 52) relaciona o multiculturalismo com “[...] estratégias e políticas

1 PENSAMENTO PÓS-COLONIAL, DESCOLONIZAÇÃO E EUROCENTRISMO

O pensamento pós-colonial propicia uma reflexão acerca das relações de poder que constituem a modernidade, ao suscitar críticas ao paradigma da filosofia ocidental. Essas críticas são direcionadas, sobretudo, à universalização do sujeito epistêmico como símbolo de ser humano e do paradigma epistemológico do Ocidente como modelo de produção do conhecimento. A universalização do sujeito epistêmico e do paradigma epistemológico do Ocidente realiza-se por meio de relações complexas e assimétricas de poder, as quais impõem o silenciamento e a invisibilidade de saberes e da multiculturalidade de grupos étnicos e sociedades inferiorizadas e subalternizadas.

Em discursos literários e filosóficos, a origem da civilização europeia é relacionada com a Grécia antiga e o Império romano. Segundo Enrique Dussel (2000), a Europa moderna se constitui como uma invenção do romantismo alemão do final do século XVIII. Regiões da Ásia e da África — onde se localizam atualmente a Turquia e o Egito — possuíam culturas mais desenvolvidas do que a grega, no período clássico. Assim, o mito da modernidade e a ideia de civilização associada à cultura ocidental — construída com base em discursos filosóficos e literários que sustentaram a originalidade e a continuidade histórica entre o mundo greco-romano, o cristianismo e a Europa moderna — são invenções ideológicas eurocêntricas “[...] do final do século XVIII romântico alemão.” (DUSSEL, 2000, p. 24).

Desse modo, a noção de humanidade e a condição de ser humano são concebidas por meio de discursos e práticas institucionalizadas que se refletem em padrões normativos de comportamento e formas de exclusão. Como construção discursiva da epistemologia ocidental, a concepção de humanidade corresponde a um eurocentrismo⁶, ou ao discurso hegemônico no Ocidente,

adotadas para governar e administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais.” Wiewiorka (1999) reflete sobre as limitações do multiculturalismo como política de reconhecimento da diversidade cultural. Ao sugerir uma radicalização do multiculturalismo, Maria Lugones (2014b) questiona a perspectiva multicultural ornamental, dando ênfase para as múltiplas formas de opressão, as resistências às relações de poder, a crítica ao eurocentrismo e a proposta de emancipação do feminismo descolonial.

⁶ Como destaca Edward Said (1990, p. 19), a identidade cultural europeia se coloca como “[...] superior em comparação com todos os povos e culturas não-europeus.” Dessa maneira, o eurocentrismo baseia-se em uma ideia de superioridade da cultura europeia em comparação com outras culturas. Samir Amin (1989, p. 75) sugere que o eurocentrismo “[...] implica em uma teoria da história universal” e, por conseguinte, em “um projeto político mundial” relacionado com o “modo capitalista de organização” da sociedade.

que constitui subjetividades ao inserir-se em bases ontológicas, históricas e epistemológicas das sociedades colonizadas.

De acordo com Maldonado-Torres (2017), a crítica ao paradigma epistemológico do Ocidente, suscitada pelos estudos da descolonização, tiveram as contribuições de Césaire e Frantz Fanon. Na obra *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008) aborda a relação entre o indivíduo colonizado e a metrópole. A colonização impõe um processo de interiorização da inferioridade nas subjetividades das pessoas colonizadas. A partir de relações de opressão, os povos colonizados interiorizam um complexo de inferioridade em decorrência do “sepultamento de sua originalidade cultural” (FANON, 2008, p. 34). O indivíduo colonizado assimila os valores da metrópole, considerando-os como superiores. A concepção de inferioridade é construída pelo seu correlato, ou seja, por intermédio da afirmação da ideia de superioridade da cultura europeia.

No processo de colonização, as relações de dominação resultam na formação de um complexo de inferioridade nos indivíduos, à medida que o discurso hegemônico europeu contesta a humanidade dos povos colonizados. Para ser reconhecido como humano, o indivíduo colonizado precisa incorporar os valores culturais dos grupos hegemônicos da metrópole, buscando assemelhar-se ao colonizador. A filosofia europeia, a qual se considera originária da Grécia Antiga, se coloca como critério de avaliação de saberes, definindo a si própria como discurso de verdade. Nesse sentido, “[...] o eurocentrismo e a colonialidade são elementos chave para o entendimento da ideia de que a filosofia é uma ‘versão’ do pensamento humano exclusivamente europeia.” (NOGUERA, 2014, p. 30).

A formação da consciência e a constituição de um complexo de inferioridade, nos sujeitos e nas gerações que vivenciam processos de colonização, caracterizam a colonialidade como um processo que perdura após o período colonial (QUIJANO, 2014). O modo de dominação dos povos europeus na colonização realizou um processo de formação do complexo de inferioridade, à medida que se contesta a humanidade do indivíduo colonizado. Fanon (2008, p. 94) descreve da seguinte forma o complexo de inferioridade associado ao racismo, a práticas de discriminação e colonização:

[...] começo a sofrer por não ser branco à medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rápido possível o mundo branco [...] (FANON, 2008, p. 94).

Em vista disso, os povos colonizados tendem a agir e pensar de acordo com os valores culturais da metrópole, para que seja reconhecida a sua humanidade. A condição de ser humano é sustentada pelo indivíduo colonizador. Leopoldo Zea (2005) se ampara em Frantz Fanon para abordar o processo de colonização e supervvalorização da cultura europeia, na América Latina. A Europa, no processo de conquista⁷ de outros continentes, se definiu “[...] como centro do mundo.” (ZEA, 2005, p. 24).

Com um olhar de superioridade, grupos hegemônicos europeus se dirigiram a pessoas, comunidades e sociedades, considerando que a condição de ser humano correspondia somente ao modo de ser do Ocidente. Os outros apenas se assemelhavam a eles. As comunidades indígenas eram vistas como subumanas, bem como os povos africanos escravizados e os grupos étnicos mestiços e orientais. As populações formadas pela mestiçagem eram vistas como uma forma de degeneração da cultura europeia. Observa-se uma dicotomia entre civilização e barbárie, além de relações de poder e dependência entre povos dominantes e povos colonizados.

Para compreender a psicologia dos povos colonizados, Fanon (2008) analisa o processo de colonização. Nos discursos da colonização distinguem-se civilizados e selvagens. Os povos colonizados são considerados selvagens. Somente a cultura europeia representa a civilização. Essa concepção justifica a colonização das Américas e da África como um processo civilizador e uma benfeitoria. Mesmo após o término da colonização, o sistema de pensamento europeu prevalece como discurso de elites hegemônicas que incorporam os valores culturais da metrópole e silenciam, desvalorizam e ocultam as tradições, costumes, práticas e rituais de grupos sociais subalternizados. Esse processo pode ser observado, por exemplo, na sociedade brasileira, após o fim do período colonial.

Apesar de introduzir a temática de gênero e raça no pensamento pós-colonial, ao tratar da sexualidade em dois capítulos do seu livro, relacionados à “mulher de cor e o branco” e “o homem de cor e a branca”, a concepção de sujeito em Fanon (2008) permanece atrelada ao homem negro colonizado.

⁷ A época da conquista dos povos denominados indígenas pelos europeus é conceituada, na historiografia ocidental, como a descoberta da América, situada no ano de 1492 (TODOROV, 2010). Edmundo O’Gorman (1976) critica a ideia de descobrimento, sustentando a “invenção da América”, relacionada com as viagens realizadas por Colombo, no final do século XV e início do século XVI. Enrique Dussel (2012) destaca a importância da tese de O’Gorman. A conquista, fundamentada na ideia de descobrimento do “Novo Mundo”, caracteriza a construção do mito da modernidade. Desde o fim do século XV, a Europa passa a se afirmar como o centro do mundo.

Nesse sentido, a questão da subjetividade feminina não é explorada por Fanon (BALLESTRIN, 2017).

A colonialidade, de acordo com Quijano (2014), se prolonga para além do colonialismo, impondo-se às intersubjetividades. Mesmo com o término do período colonial, prevalecem formas de colonização epistêmica na América Latina, Caribe e África. No processo de colonização, a invenção do conceito de “raça” possibilitou ao colonizador europeu classificar grupos étnicos culturalmente diferenciados como inferiores e selvagens. Desenvolve-se, então, o “etnocentrismo colonial” e uma forma de estratificação que serve para classificar as comunidades indígenas existentes nas Américas e os povos africanos escravizados. Assim, “o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal” nos auxiliam a compreender “[...] por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores.” (QUIJANO, 2005, p. 121).

No entanto, um aspecto associado com o paradigma epistemológico da filosofia ocidental passou despercebido pelo pensamento pós-colonial. Pode-se observar que, na cultura e na filosofia ocidental, os discursos produzidos por homens tornaram-se hegemônicos, formulando normas, regras de conduta e mecanismos de controle da sexualidade das mulheres. A dominação masculina se estrutura no sistema simbólico, nos valores culturais, e constitui modos de sujeição e subjetividades. Todavia, há resistências às relações de poder e às formas de submissão e sujeição.

Para abordar o sistema colonial moderno, María Lugones (2014) desenvolveu o conceito de “colonialidade de gênero”, referindo-se aos processos de colonização e dominação impostos pelos colonizadores europeus aos povos da América. A reflexão acerca do sistema capitalista moderno, em Lugones (2007, 2008, 2011, 2014), se baseia em uma retomada dos processos de colonização no continente americano. Na visão da filósofa argentina, há uma intersecção entre raça, gênero e sexualidade.

2 GÊNERO E PODER EM MARÍA LUGONES

A colonização dos povos denominados indígenas pelos europeus teve como consequência a imposição de modelos de pensamento e modos de ser. Nesse contexto, o saber nas sociedades colonizadas constitui uma forma de conhecimento subalterno que supervaloriza a cultura ocidental e desvaloriza

as culturas dos povos originários. A imposição da cultura ocidental resultou em processos de aculturação e perda da identidade, na América. No sistema moderno/colonial, os modos de assimilação constituem práticas de destruição dos “[...] mundos de outras pessoas.” (LUGONES, 1987, p. 16).

No processo de colonização, além das formas de classificação baseadas na noção de raça, mencionadas por Aníbal Quijano (2005), teriam sido engendradas categorizações de gênero. María Lugones (2007) acrescenta o sistema de gênero colonial na análise da colonialidade do poder. Esse sistema está centrado em uma estrutura binária e hierárquica, na qual o patriarcado institui práticas de opressão e a heterossexualidade se caracteriza como modelo de organização da vida. Por sua vez, a epistemologia feminista branca desconsiderou a intersecção entre “raça” e gênero, em suas teorias.

Segundo María Lugones (2014, p. 935), “[...] a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade.” O termo “mulheres de cor” corresponde a uma identidade orgânica que une indígenas, mestiças, mulatas, negras, porto-riquenhas, chicanas, mexicanas e outras vítimas de múltiplas formas de dominação e opressão. O “sistema moderno colonial de gênero” é associado às formas de colonialidade do saber, do poder e do ser, no contexto pós-colonial. Há uma intersecção entre as categorias de raça, gênero, classe e sexualidade (LUGONES, 2007).

O modo de organização moderno/colonial de gênero se funda no dimorfismo biológico, em uma concepção de heterossexualidade normativa e no patriarcado. Com a invenção do conceito de “raça”, analisado por Quijano (2005), estabelecem-se formas hierárquicas de classificação de pessoas e grupos étnicos. Esse modo de classificação por hierarquia se perpetua na sociedade capitalista global. Por meio do sistema de classificação capitalista, a colonialidade do poder exerce um controle das relações de produção e da sexualidade. Assim, concebem-se identidades culturais associadas a um determinado espaço geográfico, consolidando-se com a construção de identidades geopolíticas das populações. América, Europa, Índia, África e Ásia referem-se a identidades “raciais”.

Diferentemente do feminismo ocidental, a filósofa argentina propõe compreender o patriarcado a partir do que chama de “colonialidade do gênero” (LUGONES, 2008, p. 73). Para tratar da colonialidade, María Lugones (2008) toma como referência Aníbal Quijano (2005, 2014). No

entanto, a filósofa considera a teoria de Quijano incompleta, por não abordar aspectos específicos da questão de gênero, na análise do sistema colonial/moderno. Dessa maneira, é acrescentada a ideia de “colonialidade de gênero”, para discorrer acerca das relações coloniais e pós-coloniais na América Latina.

No tocante às relações coloniais, reproduziram-se dicotomias e concepções simbólicas fundamentadas em hierarquias que diferenciaram humanos e não humanos. Essa categorização é essencial para a compreensão da “dicotomia central da modernidade colonial”:

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. (LUGONES, 2014, p. 936).

Nessa perspectiva, o entendimento das hierarquias construídas pelo discurso da filosofia ocidental, bem como do pensamento colonial que caracteriza a modernidade, nas sociedades latino-americanas, é essencial para uma reflexão crítica sobre as formas de discriminação e os mecanismos de estigmatização que constituem a centralidade discursiva masculina, na cultura do Ocidente. Para tanto, como sugere María Lugones (2014), é necessário estabelecer uma intersecção entre as categorias conceituais de raça, classe, gênero e sexualidade.

O “sistema moderno-colonial de gênero” funciona como instrumento de poder que impõe às mulheres relações de subalternização. Na modernidade, a concepção de poder caracteriza-se como eurocêntrica à medida que supervaloriza a cultura e o modo de produção de conhecimento Ocidental, desvalorizando outras formas de saber e modos de ser. No “sistema moderno-colonial de gênero”, são apontadas formas de dominação nas esferas do sexo, do trabalho, da autoridade coletiva e da subjetividade (LUGONES, 2008).

Produtos e recursos ligados à sexualidade têm como referência a cultura patriarcal e os padrões de comportamento direcionados pela heterossexualidade como norma. A concepção de “raça”, construída pelos discursos do Ocidente, instaura hierarquias e dicotomias. Assim, pressupõe-se a existência de raças

superiores e raças inferiores. No entanto, a colonialidade não se reduz a um processo de dominação e poder que estabelece classificações hierárquicas. Dessa maneira, são formuladas hierarquias entre as identidades europeias, indígenas, africanas e asiáticas e, nesse contexto, os grupos hegemônicos europeus ocupam um espaço privilegiado, sendo tidos como superiores. O eurocentrismo hegemônico marginaliza e exclui indivíduos e grupos em seu espaço geográfico e se mantém nas estruturas ontológicas das sociedades colonizadas, formando as subjetividades e intersubjetividades. “O nascimento da colonialidade e sua extensão, profunda e prolongada ao redor do planeta, estão estreitamente relacionadas com o colonialismo.” (LUGONES, 2008, p. 79).

Sustentada na teoria de Aníbal Quijano, María Lugones (2008) evidencia que o modo de produção de conhecimento intitulado racional remete ao contexto do século XVII e às localidades hegemônicas da Holanda e da Inglaterra. Com a expansão do capitalismo, no mundo, esse modo de produção do conhecimento e a própria cultura eurocêntrica se tornaram globais, difundindo-se em várias regiões do mundo. “Esta forma de conhecimento foi imposta na totalidade do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade.” (LUGONES, 2008, p. 81).

Para uma imposição global, é construído um mito, no qual se considera a Europa como a sociedade mais avançada do planeta e o próprio símbolo de civilização e humanidade. Desde esse ponto, constrói-se uma diferenciação entre povos superiores e povos inferiores, grupos dotados de racionalidade e grupos irracionais, povos primitivos e sociedades civilizadas, conjunturas modernas e contextos tradicionais. A Europa estaria situada no momento mais avançado da humanidade. Nesse sentido, a ideia de civilização fundamenta a condição de ser humano e justifica a dominação como uma benfeitoria, um processo civilizador. São considerados humanos somente os grupos tidos como superiores e civilizados, ou conceituados como modernos.

A distinção entre civilizados e primitivos relaciona-se com a classificação hierárquica entre humanos e não humanos, imposta pelo sistema colonial (LUGONES, 2011; BIDASECA, 2014). Sociedades indígenas e povos africanos são definidos como não humanos, primitivos e selvagens, de acordo com a classificação hierárquica do sistema colonial/moderno. Os discursos que definem as formas de categorização do sistema colonial/moderno “racial” concebem as pessoas que vivem nesses espaços geográficos como privadas de racionalidade. Essa classificação hierárquica acrescenta que o padrão de

comportamento heterossexual e o “paradigma sexual binário” (LUGONES, 2008, p. 84) estão associados à concepção de humanidade.

As formas de discriminação, estigmatização e exclusão de pessoas intersexuais, por exemplo, são efeitos de modos de subjetivação provenientes da colonialidade de gênero. Para adequação aos padrões de normalidade estabelecidos, o saber médico do Ocidente converte, por meios cirúrgicos e hormonais, os indivíduos intersexuais em homens e mulheres. O sistema de gênero moderno se baseia, portanto, na noção biológica de dimorfismo sexual (LUGONES, 2008). Na classificação hierárquica dos grupos étnico-culturais, homens e mulheres brancas são civilizados/as, enquanto os outros grupos são considerados não humanos.

O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (LUGONES, 2014, p. 936).

María Lugones (2014) cita a seguinte frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas.” Essa frase emblemática é uma referência que se encontra na base da filosofia ocidental, segundo a qual o homem representa o modelo de perfeição. Com as teorias raciais, essa concepção se estende, delimitando o universo da humanidade somente para os homens brancos. Para se tornarem humanos, homens e mulheres indígenas, africanos/as e afrodescendentes precisam se assemelhar ao homem branco europeu.

Como consequência da colonização, saberes e práticas comunitárias que primavam pela integração entre ser humano e cosmos passam a ser tomadas como primitivas. É necessário evidenciar a inferioridade dessas concepções, para justificar a exploração econômica da natureza.

A devastação do meio ambiente é vista como necessária a fim de se promover uma ordem racional, baseada em uma administração “científica” da natureza, voltada para a correção do meio ambiente (SHIVA, 2003). Dessa maneira, o poder capitalista justifica a degradação e a destruição da natureza⁸ como necessárias para o desenvolvimento e o progresso da humanidade.

⁸ Vandana Shiva (2003) demonstra que o paradigma da monocultura reduz as florestas a fontes fornecedoras de matéria-prima para o mercado capitalista. A problemática a propósito da destruição

Teorias da Antropologia e da Arqueologia corroboram a perspectiva de María Lugones. Estudos mostram a existência de sociedades indígenas nas quais as mulheres assumem posições de poder, como é o caso de “mulheres guerreiras que chefiavam suas tribos”, denominadas “amazonas” pelos colonizadores europeus (FUNARI; PIÑON, 2016, p. 47). Representações na cerâmica marajoara, no Brasil, por exemplo, revelam a posição de destaque das mulheres nas tribos indígenas da ilha de Marajó.

Ademais, pesquisas na arqueologia evidenciam que, em outras sociedades indígenas da América do Sul, as mulheres ocupavam lugar de destaque na hierarquia da estrutura social. Em sociedades indígenas “[...] que viviam no Brasil, na Venezuela e nas ilhas caribenhas”, havia divindades “[...] femininas e a linhagem era materna, tanto no que se refere à descendência como à herança [...]”, além disso, observa-se “[...] a existência de sociedades indígenas que reconhecem mais do que dois sexos.” (FUNARI; PIÑON, 2016, p. 48-49). María Lugones (2008, p. 86) reforça essas constatações, ao ressaltar “[...] que muitas comunidades tribais de Nativos Americanos eram matriarcais”, reconhecendo “positivamente tanto a homossexualidade como o ‘terceiro’ gênero [...]”

Nas sociedades ocidentais, até praticamente o século XX, mulheres não ocupavam espaços de poder, assim como não participavam das discussões na esfera pública. Para as mulheres, a colonização resulta em um “[...] processo dual de inferiorização racial e subordinação de gênero.” (LUGONES, 2008, p. 88). Há, então, uma concepção de inferioridade imposta às mulheres e aos grupos étnicos indígenas e africanos, justificando-se a colonização como uma missão civilizatória.

Para destacar as especificidades da cultura patriarcal no Ocidente, María Lugones (2008) se refere à teoria de Oyéronké Oyěwùmí (1997). Ao analisar a língua e a cultura ioruba, Oyěwùmí (1997) defende a tese de que “[...] o gênero não era um princípio organizador na sociedade Ioruba antes da colonização Ocidental” (*apud* LUGONES, 2008, p. 87). Em vista disso, nas sociedades iorubas e em determinadas comunidades indígenas da América, não haveria uma oposição binária entre os gêneros, antes da chegada dos colonizadores europeus. Com o colonialismo imposto às sociedades africanas, ocorreram mudanças nas relações de gênero, por intermédio da incorporação

da natureza é tratada por Maria Mies (1998), que critica o modelo de produção do patriarcado capitalista. Questões referentes à contaminação das águas e do ar com produtos tóxicos, a monocultura e a degradação das áreas litorâneas são abordadas por Roy May (2004), no livro *Ética e meio ambiente*.

das hierarquias e da dicotomia binária dos sexos. Com a colonização, na sociedade ioruba, os homens teriam incorporado os padrões morais da cultura patriarcal do Ocidente.

3 A TEORIA DE GÊNERO EM OYÈRONKÉ OYĚWŪMÍ

Além da oposição binária e das diferenciações classistas e étnico-raciais, a filosofia ocidental estabeleceu uma distinção entre corpo e mente. Acrescentam-se ao binarismo epistêmico do discurso eurocêntrico do Ocidente concepções dicotômicas e hierárquicas. No discurso hegemônico da cultura ocidental, adquiriram relevância as teorias biológicas acerca da natureza humana (OYĚWŪMÍ, 2017; NASCIMENTO, 2019).

No pensamento filosófico ocidental, o homem é concebido como um ser dotado de razão, enquanto a mulher tem um corpo e afetos. A razão possibilita ao homem a participação nas atividades decisórias da sociedade como um todo. Nas teorias políticas do Ocidente, a noção de cidadania está associada ao masculino. Como sugere OyĚwùmí (2017, p. 47), as “[...] dualidades como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível, são variações do tema da ordem hierárquico corporal masculino/feminino, localizadas diferencialmente em relação ao poder [...]”

A teoria da construção social das categorias de gênero foi desenvolvida pela segunda fase da epistemologia feminista. Com ela, emerge a oposição entre a teoria da construção social do gênero e o determinismo biológico. No entanto, “[...] as categorias sociais derivaram sua legitimidade e poder da biologia”, sendo que “o social e o biológico se retroalimentam.” (OYĚWŪMÍ, 2017, p. 49). A biologia consiste em uma construção social constantemente ressignificada, à medida que se realimenta com a produção de conhecimento baseada no paradigma epistêmico eurocêntrico. A concepção de gênero do Ocidente fundamenta-se no dimorfismo sexual formulado pela teoria biológica.

Para OyĚwùmí (2017), é falsa a diferenciação entre sexo e gênero. Por outro lado, na racionalidade androcêntrica do Ocidente, “[...] o gênero não pode existir sem o sexo já que o corpo se assenta diretamente como a base de ambas as categorias.” (OYĚWŪMÍ, 2017, p. 50). Contudo, a razão androcêntrica não é atemporal e muito menos universal. O mesmo se afirma a propósito da submissão das mulheres. Teorias produzidas no Ocidente

transformaram em um discurso de verdade a ideia segundo a qual as mulheres sempre foram submissas ao patriarcado, em todas as culturas e em todo e qualquer contexto geográfico e histórico. Logo, a ideia de submissão das mulheres torna-se uma verdade universal e atemporal, produzida pelo discurso eurocêntrico. A partir de “uma perspectiva multicultural”, o feminismo “[...] exhibe as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que busca subverter.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 55).

Em uma perspectiva multicultural, as noções de macho e fêmea são construções sociais que variam de acordo com a cultura, o espaço social e o contexto histórico. Assim, “[...] as relações de gênero são relações sociais e, portanto, estabelecidas historicamente e delimitadas culturalmente.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 51). Antes do processo de colonização, nas sociedades iorubás, a biologia não determinava a posição social do indivíduo. Por meio de uma análise da linguagem, Oyëwùmí (2017) constata que, na cultura iorubá, inexistem categorizações que hierarquizam o masculino e o feminino, nas relações sociais. Em vista disso, os papéis sociais desempenhados por quem governa, ou quem exerce a função de sacerdote ou sacerdotisa, dependem de fatores relacionais e dinâmicos associados à senioridade. Em seu sistema de conhecimento, a cultura iorubá possui elementos orais e visuais. O mundo é compreendido como vínculo e interligação entre partes que formam um todo.

Diferentemente da cultura ocidental, as formas de hierarquização estão associadas à ideia de senioridade. Ademais, “[...] em muitas sociedades da África Ocidental não há especificidade de gênero.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 61). As experiências e modelos de governo, organização social e cultura do Ocidente servem de referência para analisar as sociedades africanas. Com o referencial baseado no paradigma do discurso hegemônico eurocêntrico, as sociedades africanas não possuem Estado, filosofia e nem história. A filósofa africana Nkiru Nzegwu questiona a concepção das sociedades Igbó e Iorubá como patriarcais (*apud* OYĚWÙMÍ, 2017).

Oyëwùmí (2017, p. 75) sugere que as análises sobre as sociedades africanas tomam como referência o modelo epistemológico ocidental. Assim, o conhecimento produzido na África necessita da legitimação do Ocidente, para se afirmar como autêntico. Dessa forma, “[...] a falta de reconhecimento que a linguagem leva consigo o sentido do mundo de um povo implica aceitar que as categorias ocidentais são universais.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 78). Isto ocorre com a epistemologia feminista do Ocidente, tendo em vista que “[...] a pressuposição e a utilização universal das categorias de patriarcado e

‘mulher’ resulta em um posicionamento etnocêntrico e manifesta a hegemonia do Ocidente sobre outras classificações culturais.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 59). Categorias conceituais utilizadas para analisar as sociedades africanas se amparam em uma perspectiva biológica acerca do condicionamento de papéis sociais.

De acordo com a teoria de Oyěwùmí (2017), na língua iorubá, inexitem categorizações de gênero para especificar homens, mulheres, filhos, filhas, irmãos e irmãs. Por outro viés, a colonização europeia na sociedade iorubá teve como efeito a transposição patriarcal na cultura e na história no contexto pós-colonial.

Oyěwùmí (2017) analisa o modo de organização da sociedade *Ọ̀yọ́*, uma sociedade iorubá em um momento anterior ao período colonial. Na perspectiva de Oyěwùmí (2017), termos como *ọ̀kọ* e *ọ̀ba* não possuem gênero. No contexto histórico que antecede a colonização, inexistiam as categorizações de gênero, na sociedade iorubá. Na língua iorubá, o termo *Ènìyàn* designa a humanidade. Esse termo não possui um gênero específico. Da mesma maneira, *ọ̀mọ̀dé* designa tanto meninas quanto meninos.

Termos da língua iorubá como *ọ̀bìnrin* e *ọ̀kùnrin*, traduzidos comumente como macho e fêmea, não correspondem a uma sexualidade dimórfica associada ao gênero. Segundo Oyěwùmí (2017, p. 88), essas palavras não “[...] expressam masculinidade ou feminilidade, pois essas categorias não existiram na vida ou no pensamento Iorubá.” Na língua iorubá, *ọ̀bìnrin* e *ọ̀kùnrin* designam diferenciações dos corpos, destacando o papel de cada um na procriação. A organização do mundo iorubá fundamenta-se em relações sociais, na linhagem e na senioridade. Na concepção iorubá, *ọ̀bìnrin* tem a função procriadora, mantendo a sua condição de *Ènìyàn*.

Na linguagem, encontram-se os valores culturais de uma determinada sociedade. O modo de categorização social pela idade relativa constitui o princípio de organização da sociedade iorubá. Nomes e prenomes não possuem gênero, na língua iorubá. No dialeto iorubá, emprega-se *ọ̀mọ̀dé* para fazer referência ao rebento, ou à criatura, independentemente da diferenciação de gênero dos bebês. *Ọ̀mọ* refere-se tanto a meninas quanto meninos.

Por sua vez, a senioridade possui um caráter relacional e situacional. É o caso, por exemplo, da responsabilização de crianças mais velhas por uma atitude de desrespeito. Pressupõe-se que a criança mais velha teria mais consciência, por isso, atribui-se a ela mais responsabilidade. Nesse sentido,

na língua iorubá, estão ausentes categorizações conceituais de diferenciação hierárquica de gênero. Há especificação a propósito das diferenças anatômicas entre homens e mulheres relacionadas com a procriação. No entanto, essas diferenças não apresentam significado ou projeção no modo de organização social, o qual tem como referência a senioridade concebida de forma relacional e situacional.

Outro aspecto que diferencia as formas de hierarquização está associado a lideranças femininas, nas cidades iorubás. Efúnsetán Aníwùrà, por exemplo, foi uma *Ìlálóde*, uma liderança política da cidade de Ìbàdàn, por meio da linhagem de sua mãe. Ao abordar as lideranças políticas de *Òyó*, historiadores e historiadoras desconsideram o fato de, na língua iorubá, não haver referência ao gênero, no tocante a termos como *oba* e *alààfin*. Traduzir *oba* como rei não condiz com o significado expresso pela língua e a cultura iorubá. Na língua iorubá, *alààfin* e *oba* podem abranger tanto o masculino quanto o feminino (OYĚWÙMÍ, 2017). Oyëwùmí (2017) menciona os cargos políticos ocupados pela *Ìyálóde*, na organização social iorubá. A *Ìyálóde* tem um lugar de destaque como liderança política na antiga *Òyó*. O termo *Ìyálóde* remete à senioridade, designando a “[...] fêmea madura para o cargo de assuntos públicos.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 191).

Diferentemente das sociedades ocidentais, nas quais as mulheres permaneceram no espaço privado do lar, teorias mostram que, em sociedades africanas, como a iorubá, as mulheres comercializavam nos mercados, exerciam cargos públicos de liderança política, além de serem sacerdotisas (OYĚWÙMÍ, 2017). Em vista disso, os papéis sociais, na sociedade iorubá que antecede a colonização europeia, estão relacionados com a linhagem e não com o gênero. É o caso de pessoas que exercem a função de sacerdotisa- adivinha ou sacerdote- adivinho. Podem ser tanto homens quanto mulheres. Para isso, basta que tenham contato com o *Ifá*, a divindade da adivinhação, e se tornem sacerdotes ou sacerdotisas, por meio do aprendizado.

O tipo de organização da sociedade iorubá anterior à colonização suscita um questionamento acerca da concepção universal e atemporal da hierarquização social baseada em gênero e a divisão do trabalho. Na velha *Òyó*, as relações sociais apoiam-se na linhagem e na senioridade, não sendo determinadas pela diferenciação de gênero. Assim, o gênero consiste em uma construção teórica produzida por discursos das ciências do Ocidente. Na perspectiva de Oyëwùmí (2017, p. 147), “[...] nos discursos ocidentais, o gênero se concebe primeira e principalmente como uma categoria biológica

dicotômica, utilizada como a base da construção das hierarquias sociais.” As hierarquias são estabelecidas a partir de diferenças corporais. O ser masculino detém privilégios no modo de organização social das sociedades ocidentais, em decorrência de sua estrutura anatômica.

Na língua inglesa, a palavra *man* abrange a humanidade como um todo, tendo em vista que faz referência tanto a homens como a mulheres. O termo *homem* designa a espécie humana em geral. A virilidade se associa à masculinidade, ao poder patriarcal e à participação dos homens no espaço público. O biológico e o social estão associados nos discursos das ciências ocidentais, constituindo uma relação fundada na hierarquia entre homens e mulheres.

Todavia, a teoria de gênero de Oyěwùmí enfatiza que o patriarcado não apresenta uma universalidade. Oyěwùmí (2017) evidencia que ser do sexo masculino não é um pré-requisito para assumir cargos políticos em governos, nas sociedades iorubás. Há povos iorubás governados por mulheres, tanto no século XX quanto em contextos históricos anteriores ao período colonial. Por outro viés, no Ocidente, o gênero aparece “[...] como uma categoria fundamental e universal”, entretanto, essa diferenciação e hierarquização não correspondem ao “marco de referência” da sociedade iorubá (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 187).

Várias críticas foram direcionadas para a teoria de gênero desenvolvida por Oyěwùmí. Essas críticas também são dirigidas para María Lugones. Na visão de Rita Segato (2012, p. 116), María Lugones e Oyěwùmí “[...] afirmam a inexistência do gênero no mundo pré-colonial.” A antropóloga argentina mostra que esse posicionamento desconsidera “[...] evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas.” (SEGATO, 2012, p. 116). Nesse sentido, haveria nessas sociedades uma forma incipiente de patriarcado. Outra crítica à teoria de gênero desenvolvida por Oyěwùmí é feita por Bibi Bakare Yusuf (2004), que questiona a possibilidade de alcançar um significado original anterior à colonização, como uma essência de significados dos signos da língua iorubá.

Outra crítica é apontada por Luciana Ballestrin (2017), que questiona a falta de metodologia na apropriação que Lugones faz da teoria de Oyěwùmí. Dessa maneira, os estudos específicos da cultura iorubá são tomados como referência para sustentar a ausência de gênero nas sociedades pré-coloniais,

“[...] sem a devida referência metodológica”, sendo generalizados por Lugones para todo o mundo pré-colonial (BALLESTRIN, 2017, p. 1048). As críticas apontam inconsistências nas teorias de Oyěwùmí e Lugones. No entanto, as noções de poder, multiplicidade ontológica e multiculturalismo, em Lugones, nos permitem compreender e situar o posicionamento da filósofa na corrente teórica do pensamento pós-colonial.⁹

4 PODER, MULTIPLICIDADE ONTOLÓGICA E MULTICULTURALISMO

A teoria de María Lugones (2003) sugere um deslocamento epistêmico no tocante à problemática das relações de poder. Esse deslocamento tem como referência um multiculturalismo radical, que defende a “[...] mudança de uma lógica de opressão para uma lógica de resistência.” (LUGONES, 2014b, p. 68). A lógica da opressão exerce seu poder de dominação revestida por um “multiculturalismo ornamental”, o qual serve como máscara para reproduzir discursos baseados na hegemonia cultural do Ocidente, no eurocentrismo epistêmico e em uma concepção ilusória de universalidade. O feminismo burguês branco desconsiderou a intersecção e a inseparabilidade entre raça, classe, sexualidade e gênero, reproduzindo relações de dominação e submissão com as mulheres não brancas.

Assim, Lugones (2014b) faz uma crítica ao uso da noção de interseccionalidade. Não basta reconhecer as categorias de subordinação e sujeição, na análise da intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero. Nesse sentido, a intersecção pode esconder o caráter inseparável das formas de opressão. Logo, María Lugones (2014b, p. 79) propõe a radicalização

⁹ Na visão de Ochy Pichardo (2014, p. 47), a teoria pós-colonial caracteriza-se como uma proposta pós-estruturalista e pós-funcionalista que busca “[...] reinterpretar a colonização como parte de um processo global transnacional e transcultural [...]” Por outro viés, o feminismo decolonial se coloca como uma crítica do sistema de gênero/moderno/colonial, problematizando as bases teórico-epistemológicas do feminismo. Para Yuderlys Espinosa-Miñoso (2014, p. 7), o feminismo decolonial assume uma postura não eurocêntrica, constituindo um “[...] pensamento produzido por vozes marginais e subalternas das mulheres e do feminismo.” Como ressalta Jules Falquet (2014), o Grupo Latino-Americano de Estudos, Formação e Ação Feminista (GLEFAS) defende um pensamento feminista decolonizador e emancipatório. Luciana Ballestrin (2020, p. 3) considera o “feminismo de(s)colonial” como um “feminismo pós-colonial e terceiro mundista”, o qual propõe a descolonização do gênero, do conhecimento, do feminismo e do Estado, concebido “como um feminismo subalterno” que articula as perspectivas latino-americanas, indígenas, comunitárias, lésbicas e afrodescendentes. Ao sugerir um giro decolonial e um projeto decolonizador, o feminismo decolonial radicaliza o pensamento pós-colonial, defendendo a inclusão do debate sobre a problemática de gênero nas questões que envolvem o sistema moderno/colonial.

do multiculturalismo, enfatizando as múltiplas formas de resistência à “epistemologia eurocêntrica”.

Além disso, uma visão binária do poder reduz a complexidade de modos de interação marcados por redes relacionais múltiplas, difusas e complexas. As relações de poder são vistas a partir da noção de multiplicidade ontológica (LUGONES, 2003; MOYA, 2006). O exercício do poder consiste em redes relacionais dinâmicas por meio de práticas complexas de opressão (oprimir/ser oprimido) acompanhadas por formas de resistência.

Em um movimento contínuo, a noção de “subjatividade ativa” pode propiciar a resistência e a emancipação. Nesse sentido, a coalizão de coletividades, como é o caso dos movimentos sociais, pode ser direcionada para a emancipação de indivíduos, grupos e sociedades (LUGONES, 2003). Além da razão androcêntrica, o racismo epistêmico hierarquiza os saberes, tendo como reflexo a invisibilidade do conhecimento produzido fora do eixo epistemológico Europa/Estados Unidos.

Com a concepção de multiplicidade ontológica, María Lugones (2003) sustenta o caráter heterogêneo do meio social. Em um mesmo espaço geográfico e social, podem coexistir mundos múltiplos. O livro *Pilgrimages/Peregrinajes* evidencia a dinâmica das relações sociais no movimento de opressão e resistência. A noção de “subjatividade ativa” constitui um modo de resistência à lógica da dominação. María Lugones (2014b, p. 73) defende “[...] a inseparabilidade lógica de raça, classe, sexualidade e gênero.” Por isso, para compreender a lógica da opressão, é necessário levar em conta a interconexão entre as categorizações interseccionais de raça, classe, sexualidade e gênero.

A partir da ideia de intersecção, é possível ter uma visão mais abrangente das relações de poder, tendo em vista que essas não se reduzem a interações e práticas de opressão entre homens e mulheres. Na multiplicidade ontológica de sistemas de opressão, as múltiplas redes relacionais de poder caracterizam-se pela complexidade, sendo necessário incluir e “[...] reconhecer a relação de poder entre a mulher branca e a mulher de cor.” (LUGONES, 2014b, p. 74). Múltiplas formas de opressão estão interseccionadas, nas sociedades. As relações de poder pressupõem a existência de lógicas de resistência. Os modos de opressão interseccionados funcionam como mecanismos de controle e desmobilização. Com a prevalência do discurso hegemônico eurocêntrico, instituem-se relações de opressão e poder baseadas na lógica binária, na

heterossexualidade e na hierarquização fundada na dicotomia de gênero, “raça” e sexualidade.

O multiculturalismo radical se aproxima dos feminismos das Mulheres de Cor. Lugones (2014a, 2014b) cita a teoria de Glória Anzaldúa como uma referência da perspectiva feminista de fronteira. Anzaldúa (2009) alude à linguagem de fronteira como prática de resistência, citando como exemplo o espanhol chicano. “O espanhol chicano é considerado deficiente pelos puristas e, pela maioria dos latinos, uma mutilação do espanhol.” (ANZALDUÁ, 2009, p. 306). O/a imigrante latino-americano/a na América do Norte funde espanhol e inglês, criando uma nova linguagem, afirmando uma identidade mestiça de fronteira.

Línguas podem representar modos de resistência à dominação, como é o caso do *pachuco*. “*Pachuco* (a língua dos *zoot suiters*) é uma língua de rebelião, ao mesmo tempo contra o espanhol padrão e contra o inglês padrão. É uma língua secreta. Adultos da cultura e estranhos não podem entendê-la.” (ANZALDUÁ, 2009, p. 309). No modo de falar chicano, sílabas iniciais são omitidas. Assim, o sujeito mestiço resiste à dominação cultural, transformando a língua da metrópole colonizadora. Entende-se a afirmação da língua chicana como uma forma de superar o silêncio e afirmar a identidade indígena e espanhola. O/a chicano/a possui uma identidade de fronteira rodeado por dois idiomas, o espanhol e o inglês. Dessa maneira, a comunidade chicana se identifica com a cultura indígena, funcionando como prática de resistência e uma identidade cultural de fronteira.

A proposta de Lugones (2014) é destacar as resistências à opressão, tendo em vista a historicidade das relações de poder. O feminismo descolonial¹⁰ situa-se no pensamento de fronteira, enfatizando as histórias de resistência à colonialidade, exemplificada por modos de ser relacionados com o comunalismo e formas de afirmação da existência. Em sua trajetória emancipatória, o feminismo descolonial precisa expandir-se cada vez mais, na “[...] lógica da diferença, da multiplicidade e da coalizão no ponto da diferença.” (LUGONES, 2014, p. 949).

No discurso eurocêntrico, há uma linha histórica que sustenta a existência ontológica de um Ocidente puro e democrático, associada a espaços

¹⁰ Na perspectiva de Julieta Paredes (2014), descolonizar o gênero significa reconhecer que o patriarcado existe antes da colonização. Em sociedades pré-coloniais, como na Bolívia, já existiam formas de opressão das mulheres, fator que leva Paredes (2014) a defender que o patriarcado antecede a colonização.

geográficos e contextos que incluem o Médio Oriente, a Mesopotâmia, a Grécia clássica, o Império Romano, as metrópoles hegemônicas da Europa e os Estados Unidos. Histórias, saberes, memórias de povos, culturas e modos de viver que se situam fora desse eixo hegemônico são apagados, inferiorizados e silenciados. “Monoculturalismo e monolingualismo expressam o eurocentrismo que acompanhou a história do colonialismo ocidental.” (LUGONES, 2014b, p. 77).

No tocante às críticas suscitadas por Ballestrin (2017), segundo a qual estudos específicos de caso seriam referências para construir uma proposição universal que abrangeria todo o mundo colonial, é preciso ressaltar que o multiculturalismo radical de Lugones (2014b) rejeita a ideia de unidade e uma concepção essencialista a propósito das identidades. A crítica dirige-se ao eurocentrismo epistemológico fundamentado em uma lógica binária estruturante e opressiva. Enfatizam-se as afiliações e coalizões como práticas de resistência ao sistema de opressão. Há uma multiplicidade de conhecimentos, modos de vida, linguagens e culturas.

A dominação cultural se institucionaliza, por meio de políticas monoculturais e monolinguísticas, como a imposição do uso do inglês como língua hegemônica. Além da institucionalização de uma língua hegemônica, as políticas incluem a dimensão epistemológica com a imposição de uma maneira específica de produção do conhecimento. Culturas e modos de vida fora do eixo epistêmico constituído pelo discurso eurocêntrico hegemônico são silenciados, marginalizados e apagados. Esse processo de exclusão epistêmica pode ser observado com as múltiplas culturas dos povos indígenas da América, assim como das sociedades africanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva de María Lugones evidencia que o paradigma epistêmico do Ocidente hegemônico se caracteriza pela oposição binária de gênero, a qual institui e institucionaliza hierarquias. O poder é ocupado por homens brancos heterossexuais, enquanto mulheres e outros grupos étnico-culturais são considerados não humanos e inferiores, nas relações hierárquicas. As relações de poder se caracterizam pela complexidade, sendo estabelecidas com a colonialidade entre mulheres brancas e mulheres de cor.

Apesar do multiculturalismo e da multiplicidade ontológica próprias do mundo, a globalização do sistema econômico capitalista se reflete na difusão do paradigma epistemológico de produção do conhecimento e da cultura ocidental androcêntrica. A noção de “degeneração” é importante para imposição de uma superioridade biológica como justificativa para o domínio.

Há, por conseguinte, a ideia de inferioridade genética que legitima a hierarquia e as desvantagens sociais. A escolha pela teoria de gênero de Oyèwùmí permite reforçar o argumento de Lugones a respeito da multiplicidade ontológica e da hierarquização entre homens e mulheres, baseada na biologia, a qual estrutura e fundamenta o discurso eurocêntrico do sistema moderno/colonial. Assim, Lugones não propõe analisar a teoria de Oyèwùmí, para buscar inconsistências em sua tese, como é a intenção de Rita Segato. A teoria de gênero de Oyèwùmí enfatiza que o patriarcado não é universal e nem atemporal.

Outra noção importante na cultura ocidental consiste em uma concepção do corpo ligada ao gênero, à classe e às teorias raciais que concebem dicotomias e oposições binárias entre masculino e feminino, bem como diferenciações étnico-raciais e classistas entre etnias e classes sociais. Dessa maneira, pessoas com opções sexuais ou formas anatômicas que se distanciam do modelo heterossexual sofrem discriminações.

Em sua concepção de multiculturalismo radical, Lugones rejeita a ideia de unidade e uma visão essencialista das identidades culturais. A crítica dirige-se ao eurocentrismo epistemológico fundamentado na estruturação da lógica binária e dicotômica. Enfatizam-se as afiliações e coalizões como formas de resistência ao sistema de opressão. Há uma multiplicidade de conhecimentos, modos de vida, linguagens, culturas. Ao destacar a relevância da intersecção entre as categorizações de gênero, “raça”, classe e sexualidade na hierarquização estabelecida pelas dicotomias binárias e essencialistas do discurso eurocêntrico hegemônico, a teoria de Lugones contribui de forma significativa com a mudança de paradigma na abordagem do pensamento pós-colonial.

CARVALHO, G. P. Postcolonial thought, gender, and power in María Lugones’s theory: ontological multiplicity, and multiculturalism. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 311-338, 2022. Edição Especial.

Abstract: The article reflects on María Lugones's concepts of gender, power, multiplicity, and multiculturalism, analyzing the way her theory is associated with postcolonial thought. In order to do so, it approaches the perspective of postcolonial thought, and the notion of coloniality of power, considering the colonial/modern gender system. The postcolonial theories criticize the Western epistemological paradigm, and hierarchy based on the distinction between human and non-human, colonizer and colonized. When analyzing the colonial/modern system, María Lugones's perspective introduces the concept of gender in the analyses of the power relationships. Oyèrónké Oyèwùmí's theory of gender is a reference to María Lugones. In the analysis of the coloniality of power, Lugones develops the idea of the intersection of race, class, gender, and sexuality, proposing decolonial feminism based on the identification of forms of resistance, and coalition in social movements for emancipation.

Keywords: Gender. Power. Coloniality. Multiculturalism.

REFERÊNCIAS

- AMIN, Samir. **El Eurocentrismo:** crítica de una ideología. Traducción de Rosa Cusminsky de Cendrero. México: Siglo XXI, 1989.
- ANZALDUÁ, Gloria. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF;** Dossiê: Difusão da língua portuguesa, n. 39, p. 297-309, 2009.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p.89-117, 2013.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. **Yorubas don't do gender:** a critical review of Oyeronke Oyèwùmí's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. In: VVAA. **African Gender Scholarship:** Concepts, Methodologies and Paradigms. Dakar: Codesria, 2004. p. 61-81 (Codesria Gender Series).
- BIDASECA, Karina. Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 953-964, 2014.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, Interculturalidade e Educação em Direitos Humanos. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 33, p. 235-250, 2012.
- CARVALHO, Guilherme Paiva; SILVA, Eliane Anselmo. Justiça social e multiculturalismo: as políticas de reconhecimento de identidades étnico-culturais no Brasil. **Direitos Fundamentais e Justiça**, ano 9, n. 31, p. 134-159, 2015.
- CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

- CURIEL, Ochy. **Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial**. In: AZKUE, Irantzu Mendia et al. **Otras Formas de (Re)Conocer**: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Donostia-San Sebastian: Hegoa, 2014.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- DUSSEL, Enrique. **1492, El encubrimiento del otro**. 1. ed. Buenos Aires: Docencia, 2012 (Obras Selectas, XIX).
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, México, n. 184, p. 7-12, 2014.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FALQUET, Jules. Las “Feministas autónomas” latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. **Universitas Humanística**, Bogotá, v. 78, p. 39-63, 2014.
- FUNARI, Pedro Paulo; PIÑON, Ana. **A Temática Indígena na Escola**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- LUGONES, María. Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception. **Hypatia**, v. 2, n. 2, 1987.
- LUGONES, María. **Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions**. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2003.
- LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia, n. 9, p.73-101, 2008.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La manzana de la discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-119, 2011.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014a.
- LUGONES, María. Radical Multiculturalism and Women of Color Feminism. **Journal for Cultural and Religions Theory**, v. 13, p. 68-80, 2014b.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. On the Coloniality of Human Rights. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 114, p. 117-136, 2017.

MIGNOLO; Walter. Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad? **Género y descolonialidad**. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MIGNOLO, Walter; JIMÉNEZ-LUCENA, Isabel; LUGONES, María; TLOSTANOVA. **Género y descolonialidad**. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MOYA, Paula M. L. Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions by María Lugones. **Hypatia**, v. 21, n. 3, p. 198-202, 2006.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Oyèrónké Oyèwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata: Intertional Journal of Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.

NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **La Invención de las Mujeres**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Traducción de Alejandro Montelongo González. Bogotá: En la Frontera, 2017.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino**. Desde el feminismo comunitario. 2. ed. México: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.

QUIJANO, Aníbal. A Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

MAY, Roy H. **Ética y medio ambiente**: hacia una vida sostenible. 2. ed. San José, Costa Rica: DEI, 2004.

MIES, María. La necesidad de un nuevo proyecto: el planteamiento de subsistencia. *In*: MIES, María; SHIVA, Vandana. **La praxis del ecofeminismo**: biotecnología, consumo, reproducción. Traducción de Mireia Bofill y Daniel Aguilar. Barcelona: Icaria Antrazyt, 1998.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. Considerações sobre o debate nacional a respeito do multiculturalismo na escola e das cotas no Ensino Superior. **Universidade e Sociedade** Brasília, v. XX, p. 35-44, 2010.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 2013.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos**, CES, v. 18, 2012.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

TAYLOR, Charles *et al.* **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WIEVIORKA, Michel. Será que o multiculturalismo é a resposta? **Educação, Sociedade e Culturas**, n.12, p. 7-46, 1999.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

Recebido: 14/8/2020

Accito: 28/01/2021

A CORRUPÇÃO EM PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA: A FETICHIZAÇÃO DO PODER NA OBRA POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL

Daniel Pansarelli¹

Bruno Reikdal Lima²


Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar o tema da corrupção, a partir da filosofia política de Enrique Dussel. No marco dos movimentos críticos que emergem no chamado Sul Global, a produção teórica de Dussel busca desenvolver uma estrutura que possibilite a crítica ao que denomina como fetichização do poder. Esse conteúdo é abordado como fundamento da corrupção das instituições que, despercebido pela tradição filosófica moderna, implica uma teoria política que legitima o poder corrompido. Na argumentação aqui concretizada, será exposta a arquitetônica da política dusseliana, distinguindo os conceitos de *potentia* e *potestas*. Estes, por sua vez, permitem a diferenciação entre o uso delegado do poder e a execução corrompida do poder. Em seguida, será explicitado o movimento que Dussel assume da crítica de Marx à economia política, para, então, indicar o conteúdo material a partir do qual a constituição crítica de uma nova teoria política deve ser desenvolvida – inspirado em experiências políticas latino-americanas.

Palavras-chave: Fetichização do poder. *Potentia*. *Potestas*. Corrupção. Enrique Dussel.

INTRODUÇÃO

As relações dialógicas entre autoras e autores latino-americanos e africanos – sejam estes situados no próprio continente, sejam diaspóricos –,

¹ Professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0881-5493>. E-mail: pansarelli@gmail.com.

² Doutorando em Economia Política Mundial pela Universidade Federal do ABC (UFABC), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1990-0554>. E-mail: bruno@reikdal.net.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.17.p339>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

intensificadas nos últimos anos, têm se mostrado especialmente frutíferas na identificação de temáticas filosóficas comuns, pertinentes às realidades sociais de ambos os continentes. O desvelamento da designação classificatória atribuída aos países, como *subdesenvolvidos* ou *em desenvolvimento*, tem possibilitado a explicitação de questões sociais presentes, talvez, em todo o chamado Sul Global, e impulsionado a reflexão filosófica integrada, em diversos âmbitos.

Do amplo temário comum, destacamos neste artigo um deles, cuja tradição na Filosofia Política remonta à Antiguidade Clássica, mas que ganha contornos peculiares nas leituras feitas desde a América Latina. A questão da *corrupção* pode ser tomada como uma espécie de *constante* ou *universal*, invariavelmente presente no conjunto dos países que constituem o Sul Global. E, em todos os casos, há um complicador peculiar, em relação aos estudos eurocêntricos tão abundantes nos países do Sul: a corrupção é parte de um processo global de exploração internacional, não se limitando a uma questão de poder interna a cada país. Dito de outro modo, a história colonial estabelecida desde o início da Modernidade, tal como amplamente estudada por Enrique Dussel (1994), Severino Ngoenha (2003) ou José Castiano (2010), dentre tantos outros, desenvolveu uma cultura da *corrupção submissa*, nos países colonizados, tornando a corrupção uma espécie de fenômeno constitutivo de sua própria identidade nacional, algo tolerável, aceitável, de certo modo, normal. Não se trata, portanto, da corrupção das instituições ocasionada pela própria disputa dialética do poder pelos setores internos da sociedade, tal como discutido por Platão, Aristóteles ou Maquiavel, para mencionar apenas alguns dos clássicos. No caso dos países do Sul, esses setores da sociedade local são direta e intencionalmente influenciados, provocados, por forças estrangeiras, por seus colonizadores. A corrupção é parte do projeto, e não um desvio dele.

Nesse contexto, trazemos no presente artigo uma reflexão sobre a questão da corrupção na perspectiva da filosofia latino-americana, mais especificamente na obra política, recente, de Enrique Dussel. O autor, o qual constituiu sua ampla obra ética entre os anos de 1992 e 1998, desde então tem construído a sua *Política da libertação* (2007, 2009), oferecendo elementos para o presente estudo. Retomaremos, na primeira parte do artigo, a relação entre três conceitos do pensamento dusseliano que são chaves para compreender a questão da corrupção, a saber, as noções de *potentia*, *potestas* e *fetichização*. A seguir, procuraremos demonstrar como a fetichização do poder é o fundamento da corrupção, considerando nessa análise a complexidade específica das relações de poder nos países do Sul, com sua história colonial.

Nosso esforço com essa reflexão é o de oferecer uma análise da questão da corrupção condizente com a realidade histórica dos países colonizados, de modo que ela possa, ao lado dos estudos clássicos já consolidados, permitir às sociedades contemporâneas que melhor enfrentem suas próprias questões sociais emergentes.

1 ARQUITETÔNICA DO PODER

O *Método para una filosofía de la liberación* (1974), desenvolvido por Enrique Dussel ainda no momento em que começava a estruturar sua obra filosófica, preconiza uma análise dialética da realidade, em um sentido peculiar, a que o autor chama de *analética*. Esse método, *grosso modo*, consiste em tomar como ponto de partida para o movimento a exterioridade do objeto que se pretende estudar. Diferentemente da dialética hegeliana, em que a afirmação é o primeiro ponto do movimento, Dussel propõe que partamos do negado, do excluído, daquele ou daquela que constitui a exterioridade em relação ao que se pretende estudar. Embora o *Método* tenha sido publicado pelo autor, em meados dos anos 1970, aparentemente ele permanece ativo em seus recentes estudos sobre a Política.

Na arquitetura da *Política da Libertação*, tal como desenvolvida por E. Dussel, o poder é expresso de duas formas distintas, ainda que possua apenas uma e a mesma fonte. *Potentia* e *potestas* são as duas faces do poder. A primeira, *potentia*, é determinada pelas próprias condições necessárias para a produção e reprodução da vida, a saber: a vontade-de-vida, o consenso entre as pessoas que constituem a comunidade e a organização de projetos factíveis. Trata-se propriamente do poder originário das comunidades políticas – e é originário, porque seu exercício é condição necessária para a vida. Nas palavras do autor,

[...] a *potentia* é o poder da comunidade política “mesma”; é (a) a pluralidade de todas as vontades (momento material) ou da maioria hegemônica, (b) unida pelo consenso (momento formal discursivo), e que (c) conta com os meios instrumentais para exercer seu poder-pôr mediações (momento das mediações, da factibilidade). São, portanto, por agora, três determinações essenciais do poder como *potentia*. (DUSSEL, 2009, p. 60).³

³ É livre a tradução dos textos de Enrique Dussel referidos em língua espanhola.

Esse é o que se poderia chamar de poder em si, por ser originário e necessário à própria existência de uma comunidade política. Toda comunidade política emana *potentia*, e nenhuma comunidade política poderia se formar sem ela. Toda e qualquer organização do poder, sua institucionalização, só poderia se dar posteriormente à sua existência e à existência da própria comunidade política. Ela, a *potentia* é o “[...] fundamento e ponto de partida desde o qual podem ser constituídas as instituições e implementados o político (enquanto conteúdo) e a política (enquanto atividade).” (LIMA, 2018, p. 156).

Embora se trate do poder originário ou, talvez, exatamente por isso, a *potentia* carrega em si a característica de sua não realização. Ela guarda a força originária, mas não é, ainda, a expressão realizada, efetiva, do poder. Explícita Dussel que

[t]udo o que se chame “político” terá que se fundar em última instância nessa *potentia*. Mas, enquanto tal e se não for determinada de nenhuma maneira (quer dizer, heterogeneamente institucionalizada), permaneceria “vazia”, como um “nada” político: pura *potentia*, sem razão alguma, sem performatividade. A comunidade política, antes de todo agir político, é pura *potentia*. (DUSSEL, 2009, p. 60).

A vontade-de-vida, então, direciona a comunidade para a construção dos consensos necessários, sem os quais não seria possível a produção e a reprodução das condições necessárias para a vida da própria comunidade. Este segundo momento, derivado da *potentia* originária, é a *potestas*: a efetivação, a organização, a execução do poder. Para a vida em comunidade, algum nível de institucionalização é requerido, e é na execução do poder como *potestas* que ela pode se realizar:

O poder originário (*potentia*) enquanto tal é indeterminado (ainda não-algo) e como tal sem “falta” alguma, mas também sem existência real nem empírica. O simples passo à mínima institucionalização ou organização de alguma função heterogênea de um membro com respeito ao outro produz já uma determinação [...] e começa a possibilidade da existência real, mas, ao mesmo tempo, da possibilidade da “distância” do representante em relação ao representado, da institucionalização em relação ao institucionalizado, do exercício delegado do poder (*potestas*) que não é já simplesmente o poder consensual “desde baixo” mesmo (*potentia*). (DUSSEL, 2006, p. 27).

A *potestas* é, portanto, a expressão mais desenvolvida do poder, sua expressão por meio da força das instituições, necessárias à existência da vida em comunidade, da vida política. Daí o imperativo, segundo o método analético, de se iniciar pela *potentia* a compreensão do que seja o poder: ela é a origem, contudo, não a expressão do poder que está contida e executada nas instituições políticas. É ela, a *potentia*, a origem, mas também a exterioridade do poder. E, não raro, é a vítima, controlada, do próprio poder instituído. Seguindo o método dusseliano, referido no primeiro parágrafo desta seção, a melhor compreensão da *potestas*, em perspectiva latino-americana, passa pela tomada da *potentia* como início do movimento dialético.

O desdobramento da *potentia* em *potestas* é necessário, previsível, uma consequência do fluxo normal do desenvolvimento da vida em comunidade. Mas é da possibilidade da cisão entre ambas, após desenvolvida a *potestas*, que surge a origem da possibilidade da corrupção. Quando a *potestas*, como poder institucionalizado, se fecha nos sentidos que adquire o poder, dentro do contexto das próprias instituições, ou seja, quando o poder institucionalizado rompe com os motivos de sua expressão originária, ocorre precisamente aquilo que Dussel chama de *fetichização*: o encerramento de um sistema em torno de si mesmo, o desligamento desse sistema com sua exterioridade.

Reside aí uma situação incontornável ao desenvolvimento da vida em comunidade e, ao mesmo tempo, temerária:

A necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo, constitui o que denominaremos *potestas*. A comunidade institucionalizada, quer dizer, tendo criado mediações para seu exercício possível, cinde-se da mera comunidade indiferenciada. Essa cisão entre *potentia* e *potestas* (com Spinoza e Negri, mas ao mesmo tempo para além deles), entre: a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento (o nível oculto ontológico) e b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitem que o poder se torne real, empírico e factível, que apareça no campo político (como fenômeno), é necessária, e marca a aparição imaculada da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a essa cisão, todo serviço político será possível, mas também toda a corrupção ou opressão começa sua corrida incontrolável. (DUSSEL, 2006, p. 30).

Nessa leitura da arquitetura do poder, procedida por Dussel – devemos ter claro que o esforço do autor, nesse momento, se direciona ao desvelamento da arquitetura, do esquema estruturante, e não da prática

cotidiana; é, nesse sentido, um esforço de desvelamento – a possibilidade da contradição opressora se explicita. Por um lado, “[...] a *potentia* é o poder em-si, a *potestas* é o poder fora-de-si (não necessariamente, entretanto, o parasi, como retorno)” (DUSSEL, 2006, p. 29), reafirmando a precedência da *potentia* sobre a *potestas* e o papel da primeira como força originária do poder político. Todavia, ao mesmo tempo, “[...] o exercício do poder sempre é um momento da *potestas*, ou das funções fixadas pelas instituições.” (DUSSEL, 2006, p. 31). Essa força originária não se realiza sem que haja a aplicação institucional do poder, sendo, portanto, refém de sua execução. Ao passo em que a execução do poder não precisa, condicionalmente, guardar compromisso ético com a vontade consensual de sua força originária, cria-se a possibilidade da fetichização, nesse caso, uma espécie de protocorrupção.

1.1 ENTRE O PODER OBEDIENCIAL E SUA FETICHIZAÇÃO

Se a explicitação da arquitetônica do poder político é um exercício de desvelamento, a sua execução prática se mostra sempre na expressão de *potestas*. É sempre por meio das instituições que se exercita o poder. Fora-de-si é o único lugar no qual se pode realizar o poder em-si. Portanto, a separação nesses dois momentos é justamente um exercício filosófico de elucidação da estrutura de poder, que, seguindo um método próprio desenvolvido para a filosofia latino-americana, permite a melhor compreensão e mesmo o eventual julgamento de seu sentido ético. No âmbito teórico, reafirmar a *potentia* como poder originário, reafirmar o consenso construído na comunidade política como meio para sua execução, como *potestas*, enseja oferecer um critério (a motivação da *potentia*) para o julgamento ético da execução (*potestas*) do próprio poder. Entretanto, a despeito do esforço teórico de desvelamento arquitetônico, o poder é um e o mesmo:

Não se pense que essa *cisão ontológica* entre *potentia* e *potestas* se produz como dois extremos “limpos”, claros, perfeitamente diferenciados [...]. Com efeito, o poder está disseminado em todo o corpo político. Tanto nas diversas articulações comunitárias (na base, a diversidade da *potentia*) como de instituições das mais variadas que se exercem de forma delegada e se apoiam umas sobre outras (a diversidade da *potestas*). (DUSSEL, 2009, p. 63).

E continua:

De fato, o poder político se encontra disperso em todo o campo político e nos sistemas concretos, na comunidade política e em todas as comunidades, associações, organizações subalternas, como *potentia*, que se implementa regenerando continuamente todas as atividades, ideologias, saberes das diversas conglomerações sociais [...] e ainda da sociedade política, como expressão da energia desde baixo para cima, que emana da pluralidade das vontades unidas por diversos tipos de consenso; e ainda como *potestas*, que se expande também em todas as instituições (de cima para baixo), enchendo-as de vontade de participação, de fraternidade com respeito ao serviço próprio do exercício delegado do poder [...] ou, pelo contrário, desenvolvendo técnicas, mecanismos, epistemologias, instituições de controle, de domínio, de debilitação da *potentia*. (DUSSEL, 2009, p. 63).

Mas essa *potentia* “que se implementa”, uma vez implementada, não é mais reconhecida. Ela cede espaço, como se o poder implementado, visto que já está implementado, não necessitasse responder a uma força originária. Essa *potentia* fica velada pelo poder perceptível em sua execução. Afinal,

[...] todo exercício do poder é institucional, porque o poder da comunidade como *potentia* em-si não é um momento empírico inicial no tempo, senão um momento fundamental que permanece sempre no ato debaixo das instituições e ações (debaixo da *potestas*). Quando se fala, então, de “exercício do poder”, significa que se atualiza em alguma de suas possibilidades institucionais. (DUSSEL, 2006, p. 31).

Na execução do poder, por conseguinte, nunca está presente de forma imediata a sua força originária, ainda que ela permaneça sempre existente. A *potentia* ali está, mas invariavelmente velada. A instituição, como *locus* de sua execução, funciona ao mesmo tempo como mediadora da força originária e como a sua realização. Reside justamente nessa mediação o espaço da sua virtude ou do seu desvirtuamento ético.

Como meras mediações, as instituições não são, por si mesmas, nem éticas, nem antiéticas. Nessa análise arquitetônica, são apenas espaços para a execução do poder. Fato é que essa execução pode “zelar pelas” ou pode “velar as” motivações que originaram tal poder. No primeiro caso, de zelo pelas motivações originárias, temos a aplicação do *poder obediencial* ou do *exercício delegado do poder*, situação na qual se vale da instituição exatamente

como meio necessário à organização comunitária, política, para viabilização da execução do poder, em favor de sua motivação *potential*.

No outro caso, invariavelmente mais comum na história colonial dos países do Sul Global, a mediação da instituição serve justamente para o oposto: velar, esconder a motivação originária, a fim de que ela não se faça aparente no momento da execução do poder. É, em sentido marxiano, o feitiço da mediação que oculta, que fetichiza. O que, em sentido dusseliano, possibilitará a aplicação fetichizada do poder, ou seja, a sua aplicação em função de valores internos à própria instituição, não mais considerando sua exterioridade (a *potentia*). Trata-se do fechamento, do encerramento da instituição em si mesma, da apropriação do poder para outras motivações, distintas das originárias. É a construção de uma espécie de “lógica interna”, falaciosa por princípio, uma vez que a própria instituição só existe em função do poder originário, que lhe é externo. Contudo, de posse do poder delegado, a instituição pode se fetichizar num movimento autorreferente e excludente. Trata-se do primeiro exercício da corrupção:

A autorreferência, como última instância da *potestas*, é o exercício fetichizado ou corrompido do poder político. Quando o ator político, que exerce o poder institucionalizado (seja um rei, seja um representante, seja uma elite política), afirma-se a si mesmo como sede da soberania, da autoridade ou como última instância do exercício do poder para seu benefício, ou de seu grupo, sua classe ou sua facção, quer dizer, quando se desvia do exercício obediencial à autoafirmação do poder desde si, origina-se ontologicamente a fetichização, a corrupção, a desnaturalização do poder como dominação, despotismo, tirania. (DUSSEL, 2009, p. 12).

Nesse ponto, faz-se necessário pensar a especificidade dessa estrutura corrupta e corruptiva do poder, no contexto histórico e social do Sul Global. Conforme o próprio Dussel já havia demonstrado, em uma obra esquemática, bastante anterior à formulação mais definitiva de sua *Política da Libertação*, a autorreferência das instituições nos países colonizados não é meramente local, pois comporta elementos da colonialidade imperialista que necessariamente influenciou, por séculos, sua constituição e, conseqüentemente, a constituição de suas instituições. O autor já apontava que, desde uma perspectiva dos países dominados, “[...] no nível internacional ou mundial a alienação dos povos periféricos se produz pelo imperialismo”, e que,

[...] na essência do *ethos* da dominação imperial, encontra-se a certeza disciplinada do burocrata [...] que cumpre diariamente seus deveres pátrios e religiosos com escrupulosa consciência moral de fazer avançar o caminho da civilização, da cultura, da democracia, da liberdade... por meio do assassinato, da chantagem, da corrupção, da exploração, da fome, do sofrimento da periferia. (DUSSEL, 1977, p. 92-93).

O próprio projeto civilizatório, ocidental e moderno, realizado desde uma perspectiva eurocêntrica, se desenvolveu por meio “[...] de um necessário processo de *simplificação* por ‘racionalização’ do mundo da vida.” (DUSSEL, 1998, P. 60). O desenvolvimento das instituições nos países colonizados, portanto, ocorre desde uma dupla origem: por um lado, a força do poder originário, sua *potentia*; por outro, uma lógica burocrática, cuja razão orientadora é eurocêntrica, não condizente e nem respeitosa às comunidades políticas que geram sua *potentia*. Como resultado desse processo, tem-se como regra que a mediação institucional para execução da *potestas* se efetiva como fetichezização, e não como poder obediencial. Chegamos, assim, à corrupção como inerente. É o mais provável resultado da gestão feita por uma razão alheia, estranha, sobre um poder comunitário local. Nesse contexto, a aplicação obediencial do poder torna-se exceção a uma regra, que é geral: a corrupção.

2 SOBRE A CORRUPÇÃO COMO FETICHEZIZAÇÃO

Conquanto a arquitetônica desenvolvida por Dussel evite o rechaço a qualquer tipo de instituição ou processo de institucionalização, ela também revela a necessidade permanente de se institucionalizar. Isso não implica, todavia, a aceitação ou a manutenção de toda e qualquer instituição. Esta passa a ser avaliada a partir da capacidade de atender ou não à comunidade que a desenvolve como mediação para execução do poder. Quando a *potestas* atua tendo como referência atender às necessidades da comunidade que a estabelece, cumpre sua função fundamental. Por outro lado, quando não atua mais desde sua base material, mas a oculta, atuando de modo autorreferente, ela se corrompe fundamentalmente.

Dessa forma, Dussel avança sobre a tensão das determinações políticas, afirmando que,

[...] em uma realidade empírica concreta, imperfeita, corrigível, contingente [...] toda distância entre representante/representado (como da *potestas/potentia*) prestará motivos para equívocos, opacidades, distorções,

dominações possíveis. De todo modo, é inevitável, a institucionalização diferenciada põe um “ente” (*Dasein*) ou mediação entre os muitos (vontades consensuais da comunidade política) e os poucos (os atores do Estado e outras instituições necessárias). (DUSSEL, 2009, p. 285).

Quando as instituições tomam a si mesmas como sede ou detentoras do poder, ocultando e causando uma cisão com a comunidade que as instituiu, efetivam o processo de fetichização. Para desenvolver o aparato crítico que revela as possibilidades positivas e negativas da cisão entre *potentia* e *potestas*, do exercício delegado do poder e da execução corrompida do poder, Dussel procura operar em um movimento semelhante ao que encontra em Marx. Na interpretação do filósofo latino-americano, a crítica marxista da economia política é desenvolvida

[...] por meio da construção de um novo sistema de categorias econômicas, cuja ordem estava regida pelo método que partia da exterioridade do sistema, ou do excluído oculto (o *trabalho vivo* e, a partir dele, o *mais-valor*), para descrever as categorias fenomênicas fundadas mais superficiais (como as de *valor de troca* ou *lucro*). O fundado é o que aparece. Se não se funda adequadamente o fenômeno que se apresenta, ele se fetichiza. O lucro que diz advir do capital (e não do *trabalho vivo*) se fetichiza. Quer dizer, pretende se fundar em si mesmo (no capital), cortando toda relação com seu fundamento (o *trabalho vivo* que é a fonte criadora do *mais-valor*). (DUSSEL, 2009, p. 11-12).

O ponto de partida que torna possível a crítica da economia política, sob essa perspectiva, é o “trabalho vivo”, o qual, para Marx, nos *Grundrisse*, aparece “[...] não como objeto, mas como atividade [...], como fonte viva do valor.” (MARX, 2011, p. 230). Por outro lado, a estrutura teórica que justifica e legitima a exploração da atividade produtiva de trabalhadores e trabalhadoras pelo capital, destacada n’*O Capital* como uma teoria “[...] que não se importa com o tempo de vida da força de trabalho” (MARX, 2017, p. 338), não toma como ponto de partida seu fundamento real, vivo, mas um dos resultados instituídos no processo produtivo. A vida da comunidade de trabalhadores é ocultada, apagada e mesmo violentada por uma determinada instituição econômica que atua contra ela mesma.

Ao se revelar o fundamento de todo valor e toda produção de valor, portanto, é possibilitada a crítica à coordenação da divisão social do trabalho, que, para Marx, produz “[...] não apenas a debilitação da força humana de

trabalho, que se vê roubada de suas condições normais, morais e físicas, de desenvolvimento e atuação. Ela produz o *esgotamento e a morte prematuros da própria força de trabalho*.” (MARX, 2017, p. 338). O resultado do processo produtivo tomado como a base de todo o sistema econômico promove uma inversão, na qual o conteúdo vivo, o sujeito da produção, é negado e passa a atuar não para produzir ou reproduzir a vida, porém, na manutenção do acúmulo e ganhos de capital. Ao proceder à distinção entre *potentia* e *potestas* e a determinação da referência na comunidade de vida, Dussel buscou realizar um exercício comparável ao que Marx faz, no campo da economia política. Contudo, na produção dusseliana, trata-se da “[...] filosofia política, guardando a analogia epistêmica necessária.” (DUSSEL, 2009, p. 12).

O resultado dessa transposição crítica é colocar em questão os sistemas que justificam e legitimam a execução corrompida do poder, quando tomam uma determinada mediação para o exercício do poder como fundamento, ponto de partida, como a sua própria sede ou fonte. Dessa maneira, se temos no campo político uma relação semelhante à do campo econômico, na qual o produto domina o sujeito que a produziu, quando as teorias políticas não criticam o ocultamento ou encobrimento da *potentia* que instituem, assumindo a *potestas* como fundamento do poder, incorrem no desenvolvimento de um sistema teórico fundamentalmente corrompido. Tal sistema está na base constitutiva das instituições estruturantes dos países historicamente colonizados.

Sem a devida avaliação crítica do fundamento e da execução do poder, abre-se a possibilidade para produções teóricas que justifiquem a atuação dominante e violenta de instituições, no esforço de manterem a si mesmas na posição de execução de poder, sem referência à comunidade viva que as institui (e, potencialmente, destitui). Reduz-se o poder ao seu caráter negativo, como exemplarmente expresso na concepção política de Weber, para quem é “[...] absolutamente essencial para qualquer associação política recorrer à violência bruta dos meios coercitivos em face de inimigos externos, bem como aos inimigos internos. Somente esse recurso mesmo à violência é que constitui uma associação política em nossa terminologia.” (WEBER, 1997, p. 166).

O resultado último decorrente da concepção weberiana para a organização da sociedade moderna é reduzir o Estado a “[...] uma associação que pretende o monopólio e o uso legítimo da violência, e não pode ser definido de outra forma.” (WEBER, 1997, p. 166). Legitima-se a violência e a dominação como conteúdo propriamente político. A instituição política moderna por excelência, o Estado, aparece pretensamente como detentora do

poder, apresentada sob a figura do Leviatã, imagem que Dussel utiliza como um monstro que “[...] nasce quando a comunidade perdeu o poder político (quer dizer, quando a comunidade política foi dominada e o poder suplantado por um fetiche).” (DUSSEL, 2009, p. 202). Desse modo, a instituição política moderna é revelada como fundamentalmente corrompida, assim como sua legitimação na teoria política moderna, a qual se constitui como um sistema totalizado, fechado sobre si mesmo, que reduz o conteúdo político a seu caráter negativo.

2.1 CONTRA O FUNDAMENTO DA CORRUPÇÃO

Contra a mera aceitação da corrupção institucional, a efervescência política latino-americana guarda grande importância em movimentos e experiências que colocam em questão não apenas a reprodução social moderna e seus processos de fetichização, como as teorias que legitimam a manutenção dessas relações. Analisando a questão, é o próprio Dussel que aponta, por exemplo, o caso do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), o qual, em sua organização política e produção ideológica, se coloca contra qualquer forma social em que “[...] os que mandam, mandam mandando”, no intuito de estabelecer relações sociais em que “[...] os que mandam, mandem obedecendo” (MARCOS, 2013). Na reflexão procedida por Dussel a esse respeito, observa-se que,

[q]uando, no EZLN, os zapatistas expressam que não é o mesmo que: (a) “os que mandam, mandam mandando” (que em nossa terminologia será expressão da *potestas* negativa ou o poder institucionalizado que, sendo delegação do exercício que vem da comunidade política, se fetichiza [...] pretendendo soberania por si mesma); do que (b) “os que mandam, mandem obedecendo” (que significa que a *potestas* se funda na *potentia*), nos dão claras indicações para saber pensar a essência do poder político, contra o modelo moderno do poder como dominação. (DUSSEL, 2009, p. 24).

O poder, fundamentalmente, é realização da vontade-de-vida de uma comunidade, que visa a produzir e reproduzir sua vida. Para tal, cria mediações que tornem viáveis os projetos que auxiliam na realização desse princípio necessário. A experiência zapatista aparece, nesse sentido, como referência por pretender o desenvolvimento de instituições que tomem o caráter positivo do poder, o uso das mediações em favor da vida da comunidade que as institui,

como ponto de partida. Trata-se, como sintetiza Dussel, do “uso obediencial do poder a favor da comunidade”, o qual instaura “[...] um círculo entre a *potentia* que alimenta a *potestas*, e esta que serve à primeira. Assim, o poder cobra seu sentido pleno e é usado segundo sua própria natureza.” (DUSSEL, 2009, p. 137).

O desenvolvimento de uma produção teórica que dê conta de criticar o poder fetichizado, não assumindo sem qualquer suspeita da redução do poder, tem como intuito contribuir na organização política do continente latino-americano (e, analogamente, de todo o Sul Global), que, para Dussel, vivenciou “[...] uma certa ‘Primavera política’” (DUSSEL, 2006, p. 7), com o surgimento e fortalecimento de novos movimentos sociais e de governos que tinham como base organizações militantes e populares. No ensejo desses fenômenos políticos, próprios do continente, o filósofo latino-americano avalia que a “[...] nova teoria não pode responder aos pressupostos da modernidade capitalista e colonialista dos últimos 500 anos.” (DUSSEL, 2006, p. 7). Desse modo, deve-se ter em conta que

[p]assar da responsabilidade democrática política de exercer um poder obediencial não é tarefa fácil; é intrinsecamente participativa, sem vanguardismos; havendo aprendido do povo o respeito por sua cultura milenar, por suas narrativas míticas dentro das quais desenvolveu seu próprio pensamento crítico, suas instituições que devem ser integradas a um novo projeto. (DUSSEL, 2006, p. 8).

Estipula-se, por conseguinte, que a própria base material para a produção de uma nova teoria política, crítica e que busca não fetichizar seu conteúdo político, são as comunidades locais – no nosso caso, as latino-americanas, todavia, analogamente, as africanas e dos demais continentes – suas produções e dinâmicas. Assim, para o desenvolvimento da nova teoria, Dussel (2006, p. 61) destaca a necessidade de se analisar certos processos sociais, como o de ascensão dos movimentos cocaleiros e a governança de Evo Morales, na Bolívia, da organização popular da revolução sandinista na Nicarágua e do próprio movimento zapatista do EZLN, no México, enquanto organizações capazes de incluir dimensões culturais e formas políticas das comunidades ancestrais. Ancorados nas comunidades historicamente negadas pelo poder corrompido, os novos projetos políticos devem, conforme Dussel,

[...] considerar se as instituições servem de verdade para satisfazer as reivindicações da comunidade, do povo, dos movimentos sociais. Se não servem, devem ser transformadas. H. Chávez muda a Constituição, no início do exercício delegado do poder; Evo Morales também. Quer dizer, o pacote das instituições estatais (*potestas*) deve ser desatado, mudar sua estrutura global, conservar o sustentável, eliminar o injusto, criar o novo. (DUSSEL, 2006, p. 151).

A criação do novo conteúdo político entra no processo crítico da cultura hegemônica que se instaura na dominação colonial. O desenvolvimento de estruturas políticas fundamentalmente corrompidas e institucionalizadas, em um contexto de dependência, sob um projeto moderno de dominação e exploração. O deslocamento do ponto de partida para as comunidades negadas nas dinâmicas do exercício fetichizado do poder compõe, em contexto amplo, processos de libertação: movimento constante de crítica às estruturas dominadoras, tendo como intuito a garantia das condições para que a vida das comunidades se produza, reproduza e desenvolva. Uma volta aos valores da *potentia*, em favor de sua realização como poder obediencial, na *potestas*.

Não se trata, portanto, de partir da crítica às ações, em acordo ou desacordo com as regras internas de instituições vigentes. Mas, antes, de criticar o próprio fundamento dessas instituições e das produções teóricas que partem de sua existência e funcionamento para compreender o conteúdo do político e a atividade política. Sem esse deslocamento, o tema da corrupção é reduzido aos desvios dos regimentos das instituições e à exigência do cumprimento de suas determinações legais. Contudo, como apresentado, instituições fundamentalmente fetichizadas, ou seja, fundadas em si mesmas, sem irrestrito respeito à comunidade que a sustenta e pressupõe, não podem ter como referência para a crítica da corrupção seu próprio funcionamento e execução do poder. Nesse sentido, a corrupção, sob a perspectiva da filosofia da libertação latino-americana, não pode ter sua análise reduzida aos acordos legais e às normas políticas estabelecidas, pois o conteúdo que fundamenta a própria regulação e manutenção das instituições que os vaticinam deve estar sob a suspeita de ser fetichizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao realizar, na Filosofia Política, movimento análogo ao procedido por Marx no seu estudo da Economia, Dussel oferece elementos para uma leitura

e crítica da política que sejam mais pertinentes à realidade sócio-histórica dos países da América Latina e outros, marcados pela colonização. Trata-se de um processo filosófico de desvelamento da fetichização do poder, a fim de que se possa melhor perceber suas motivações originárias.

É com esse objetivo que o autor, num exercício didático, demonstra os elementos constitutivos da arquitetura do poder: a *potentia* como sua força originária e não realizada; e a *potestas*, como realização do poder, mediado pelas instituições, distante, portanto, de sua origem. Nesse ponto, explicita-se o duplo entendimento das instituições que são, por um lado, imprescindíveis à realização do poder e, por conseguinte, à própria manutenção da existência das comunidades políticas; mas, por outro lado, são a origem da possibilidade da corrupção do próprio poder. Compreendida no contexto peculiar da constituição histórica dos países latino-americanos, essa estrutura leva à condição de normalização da corrupção. A história colonial dos países imprime às suas instituições características de uma *corrupção submissa*, de modo que a realização do poder fetichizado, corrompido, se torna regra, enquanto a realização do poder obediencial acaba ganhando contornos de rara exceção.

Entretanto, o mesmo esforço de apropriação do movimento marxista e de sua aplicação, no âmbito da Filosofia Política, possibilita que, a partir os elementos oferecidos por Dussel, busquemos encontrar nas próprias comunidades políticas latino-americanas – e, analogamente, africanas – elementos para uma superação da estrutura corrompida, cuja crítica se estabeleceu ao longo deste artigo. Reconhecer nas comunidades políticas os elementos necessários à execução obediencial do poder, a exemplo do que se identifica, dentre outras, na experiência zapatista, parece ser promissor caminho para a execução da política de forma não fetichizada, não corrompida, constituindo-se como uma alternativa a ser considerada, nos países e comunidades do Sul Global.

PANSARELLI, D.; LIMA, B. R. Corruption from a Latin American perspective: the fetishization of power in the political work of Enrique Dussel. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 293-310, 2022. Edição Especial.

Abstract: The purpose of this article is to present the theme of corruption, based on Enrique Dussel's political philosophy. Under the scope of the critical movements that emerge in the so-called Global South, Dussel's theoretical production aims to develop a structure that makes it possible to criticize what he calls the fetishization of power. The fetishization of power is presented as a foundation for the corruption of institutions that, unnoticed by the modern philosophical tradition, implies a political theory that legitimizes corrupted power. In our argument, we will expose the architecture of Dusselian politics, distinguishing the concepts of *potentia* and *potestas*. These concepts, in turn, allow for the differentiation between the delegated use of power and the corrupt execution of power. Then, we will make explicit the movement that Dussel assumes from Marx's critique of political economy to indicate the material content from which the critical constitution of a new political theory must be developed – content that is inspired by Latin American political experiences.

Keywords: Fetishization of power. *Potentia*. *Potestas*. Corruption. Enrique Dussel.

REFERÊNCIAS

- CASTIANO, J. P. **Referenciais da filosofia africana:** em busca da intersubjetivação. Maputo: Ndjira, 2010.
- DUSSEL, E. **Método para una filosofía de la liberación:** superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Sígueme, 1974.
- DUSSEL, E. **Filosofía de la liberación.** México: EDICOL, 1977.
- DUSSEL, E. **El último Marx y la liberación latinoamericana:** un comentario a la tercera y cuarta redación de “El Capital”. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990.
- DUSSEL, E. **1492 – El encubrimiento del otro:** Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural, 1994.
- DUSSEL, E. **Ética de la liberación:** en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta, 1998.
- DUSSEL, E. **20 tesis de política.** México: Siglo XXI/CREFAL, 2006.
- DUSSEL, E. **Política de la liberación:** Volumen I – Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007.
- DUSSEL, E. **Política de la liberación:** Volumen II – Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009.
- LIMA, B. R. **Fetichização do poder como fundamento da corrupção.** Porto Alegre: Fi, 2018.
- MARCOS, Subcomandante. **Comunicado de enero de 2013:** ellos y nosotros. Planeta Terra, 2013. Disponível em: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-lassin-razones-de-arriba/>. Acesso em: 13 ago. 2020.
- MARX, K. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política burguesa. Livro I: o processo de acumulação do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

NGOENHA, S. E. **Filosofia africana**: das independências às liberdades. Maputo: Edições Paulistas-África, 2003.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *In*: WEBER, M. **Textos selecionados**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Col. “Os Pensadores”).

Recebido: 15/8/2020

Accito: 10/02/2021

REFLEXÕES SUL-AMERICANAS: EM DEFESA DO FILOSOFAR ABAIXO DO EQUADOR

*Abraão Lincoln Ferreira Costa*¹


Resumo: Com o auxílio do acadêmico e filósofo Julio Ramon Cabrera, o presente artigo desenvolve o estudo sobre uma filosofia *desde* o Brasil, dividindo-se em três momentos: primeiro, a denúncia contra os efeitos paralisantes causados a partir da colonização europeia, tendo assim obstaculizado há bastante tempo a atividade filosófica, nos países latino-americanos; segundo, a exposição dos elementos teóricos capazes de desconstruir a visão eurocêntrica da Filosofia e, por último, a apresentação da “ética negativa” cabreriana enquanto modelo de um pensar para além do regionalismo. O objetivo dessa investigação é corroborar a viabilidade de produções autóctones, cuja qualidade das pesquisas acadêmicas brasileiras garanta, sem qualquer margem de dúvidas, uma profícua interlocução junto aos filósofos já consagrados na tradição ocidental.

Palavras-chave: Brasil. Cabrera. Colonização. Ética negativa. Filosofia.

INTRODUÇÃO

Para que negá-lo? Eu estava estupefato. A clareza da exposição, a lógica dos princípios, o rigor das consequências, tudo isso parecia superiormente grande, e foi-me preciso suspender a conversa por alguns minutos, enquanto digeriria a filosofia nova. (ASSIS, Machado. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, 2010, p. 254).

Existe uma Filosofia “*desde* o Brasil”? A pergunta soaria retórica ou até mesmo desnecessária, caso a destinássemos a qualquer país do Hemisfério Norte,

¹ Professor de Filosofia nos cursos de Educação e Direito do Centro Universitário Estácio de Brasília, Brasília, DF – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2963-8943>. E-mail: abraaofilosofia@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.18.p357>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

contudo, a herança deixada pela colonização europeia torna-a pertinente, haja vista a persistência em dividir opiniões de estudiosos. Vale mencionar Roberto Gomes (2008, p. 11), quando afirma que o brasileiro foge da sua identidade, que, embora “autocomplacente e conformista”, jamais “produziu Filosofia” de verdade. Já em defesa do pensar filosófico no país, temos entre vários nomes o de Mario Ferreira dos Santos, o qual considera as próprias ideias como arquitetônicas e únicas, “[...] afrontando, assim, o espírito colonialista passivo de muitos brasileiros, que não admitem e, tampouco, reconhecem a própria capacidade de formularem ‘pensamentos próprios.’” (SANTOS *apud* JAIME, 2000, p. 342, v. III).

Disposto a solucionar esse impasse, o artigo tomará posição a favor da existência de um filosofar genuinamente brasileiro. Para bem fundamentá-lo, é preciso, antes, sintetizarmos as reflexões do acadêmico e filósofo Julio Cabrera, analisando os motivos pelos quais muitos dos nossos pesquisadores até hoje insistem em desmerecer o potencial e a originalidade da Filosofia latino-americana. Em seguida, mediante os próprios argumentos do autor, desconstruiremos a visão de extremo nacionalismo atribuída aos estudos filosóficos, no Brasil, para somente então desenvolvermos algumas noções de uma “ética negativa” enquanto tese viável que ultrapasse a consideração regionalista costumeiramente dada aos filósofos latinos.

O tratamento oferecido às produções filosóficas, no Brasil, quando consideradas dentro do aspecto regional, representam quase sempre a caracterização arbitrária desencadeada pelo errôneo juízo da inferioridade intelectual. Por conta disso, Cabrera (2013, p. 12) retoricamente indaga o motivo de diversos atores do cenário nacional, a exemplo de Artur Orlando, Farias Brito, Jackson de Figueiredo e Mário Ferreira dos Santos, terem desaparecido dos estudos filosóficos, nas universidades. A resposta pode estar no fato de, em vários momentos, os temas advindos dos países intelectualmente ricos ocuparem os espaços das discussões acadêmicas, tornando-se, conseqüentemente, responsáveis pelo desaparecimento dos filósofos brasileiros.

O problema não se restringe ao isolamento das diferentes produções locais, mas, somado a isso, a cultura europeia aparentemente inoculou dentro dos cursos de Filosofia, no Brasil, o poder de desqualificarem os pensamentos autóctones.² Esse poder, segundo Cabrera (2013, p. 12), tem

² Sem dúvida, a afirmação soa aparentemente forte, por isso, preciso ressaltar que sigo aqui a visão de Cabrera, sem preocupações mais específicas com qual parte da cultura europeia e como esta realizou o

a ver com a indução das grandes políticas internacionais promovedoras da miséria intelectual, deixando há muito tempo de ser tratada como um fato natural que congregue um pensamento brasileiro. Ora, em face da aculturação desencadeada pela supremacia branca, surge a pergunta: como produzir pensamentos autônomos, quando o *modus vivendi* de novas nações foi quase inteiramente aniquilado? Parafrazeando Einstein, parece um milagre que os métodos científicos e filosóficos dos países ricos sequer tenham completamente estrangulado os métodos sagrados da pesquisa dos diferentes povos.

Por ocasião, esperamos que, logo adiante, não soe contraditória a interlocução realizada entre a filosofia de Cabrera e o pensamento europeizado. Esclarecemos tratar-se de interesse puramente estratégico, a fim de desterritorializarmos algumas das reflexões ditas “universais”, conforme apresentadas pelos filósofos europeus, sobrepondo-as num novo campo de reflexão condizente com a nossa proposta. Desse modo, visualizamos, nas reflexões do filósofo, desde o balanço crítico até os principais pontos da sua “ética negativa”, ambiente apropriado ao fluido diálogo com a tradição filosófica, dando-nos a possibilidade de formularmos a hipótese de que até mesmo a Filosofia europeia viabiliza surpreendentes espaços de entendimento, mesmo aqueles que estejam para além das próprias fronteiras.

1 MOTIVOS PARA O “NÃO FILOSOFAR”

São diversos os motivos da incerteza do filosofar *desde* o Brasil; dentre eles, comecemos pela desconfiança de nossas academias aceitarem, na filosofia franco-anglo-saxônica, a presença de conteúdos fartos de problemas essenciais, sem deixar dúvidas sobre a autenticidade dessas pesquisas. Porém, o pensador sul-americano, na mesma situação dos intelectuais africanos, pondo-se a filosofar, precisa de esforço hercúleo para provar existir o mínimo de sentido em sua exposição e que, dessa forma, ele tem direito a refletir (CABRERA, 2013, p. 12-13). Talvez vejamos nisso motivação suficiente para a insurgência daqueles que filosofam abaixo da linha do Equador: os pensadores não europeus residentes nos países abaixo do Equador precisam marcar posição frente à exclusão intelectual, uma vez que isso os impede de expandirem suas ideias. Isso posto, “[...] filosofar desde a América Latina é reativo e insurgente ou não é; trata-se de uma imperiosa necessidade de sobrevivência.” (2013, p. 13).

trabalho de anulação das filosofias autóctones no Brasil e em outros países latinos e africanos.

Quais seriam as razões para a permanência dessa suposta submissão? As queixas são inúmeras, considerando o fato de tanto brasileiros quanto afros e demais latino-americanos jamais integrarem o respeitável universo de estudos, programas de pesquisa e ementas de Filosofia. Na verdade, boa parte do que é feito filosoficamente costuma ser mais do interesse de especialistas acostumados a comentar os filósofos estrangeiros, e que se tornam um estudo marginalizado, no caso de resolverem escapar dessa estratégia subserviente. Como brasileiros, é inegável o reconhecimento mundial de certos pesquisadores, graças às contribuições da Sociologia de Florestan Fernandes, a Geografia de Milton Santos, a Antropologia de Darcy Ribeiro, a Historiografia de Sérgio Buarque de Holanda e a Pedagogia de Paulo Freire. Mas quais os impedimentos para o filosofar, desde o Brasil? Contrariando a própria pergunta, reiteramos acreditarmos numa filosofia brasileira; no entanto, a resposta para a tímida repercussão dos seus estudos estaria, além de outros motivos, no desconhecimento “[...] da língua portuguesa por parte de hispano-falantes, e da língua espanhola por parte de brasileiros” - algo que, sendo solucionado, possivelmente abalaria o eurocentrismo filosófico (CABRERA, 2013, p. 16).

Dominar e propagar a língua materna já é uma hipótese defendida por filósofos, como Friedrich Nietzsche. Para ele, qualquer formação de excelência, incluindo a autonomia do pensar, encontra-se na dedicação à língua materna, pois somente através dela vemos a mais alta manifestação da força vital de um povo. “Levem sua língua a sério! Aquele que não chega ao sentimento de um dever sagrado para com ela, este não tem mais em si o germe que convém a uma cultura superior.” (2003, II). Todavia, apesar de Nietzsche recomendar a leitura dos clássicos antigos, nós nos permitiremos, conforme sinalizamos, deslocar esse entendimento na direção de outro propósito mais conveniente a nós. Para isso, divergimos de Cabrera (2013, p. 16), por acreditarmos que a questão da língua materna não é secundária. Ao retomarmos a observação do filósofo alemão, presumimos que, se o aprofundamento das línguas grega e latina jamais o tornaram intelectualmente submisso, tampouco o reduziram a um simples comentador do pensamento grego, então, por qual razão isso aconteceria conosco? Convenhamos que os problemas enfrentados pelos pesquisadores latinos são mais oriundos da violência, durante o processo de colonização e aculturação – ao contrário da sedução casuística das línguas estrangeiras.

Cabrera condena a existência de afirmações normalmente irrefletidas, a respeito de as filosofias europeias serem consideradas universais e, portanto, superiores aos pensamentos essencialmente latinos. É mister averiguar, nesse discurso, certa manobra política disposta a perpetrar a hegemonia da raça branca associada à ideologia da certeza de o mundo ter alcançado, através dos pensadores europeus, a verdade objetiva e absoluta (CABRERA, 2014, p. 2-3). Tendo a mesma impressão, Willian Ospina (2013, p. 26) declara ter perdurado desde a ocupação luso-espanhola nas Américas uma ideologia colonialista, reverberando principalmente nas práticas pedagógicas que ensinam arte, ciência, religião e filosofia europeia como produtos universais. Desta feita, nada mais apropriado do que o uso de outra postura marcadamente política, visando a combater os excessos cometidos há mais de quatro séculos, nas instituições de ensino latino-americanas. Em artigo publicado pela revista *Nabuco*, “Europeu não significa universal. Brasileiro não significa regional”, Cabrera contextualiza:

A respeito de filosofia no Brasil, muitos dos que tomam parte em discussões estão totalmente convictos de que a produção filosófica europeia representa pura e simplesmente o pensamento universal, enquanto colombianos, brasileiros ou africanos, quando pensam os problemas que surgem de suas realidades, refletem a partir de suas procedências nacionais e não fazem autêntica filosofia universal. Pensam que quando alguém fala em “idealismo alemão” refere-se a algo destinado à humanidade, mas que quando alguém fala em “filosofia brasileira” não expressa nada que tenha sentido. Esses pensamentos são tão controversos, tão insatisfatoriamente pensados e tão apressadamente formulados, que não vale a pena discutir com alguém que esteja tão convicto dessas ideias a ponto de não mais estar disposto a colocá-las em discussão, escutar contra-argumentos e, se for o caso, mudar de postura. (CABRERA, 2014, p. 2).

O filósofo latino descreve os motivos de existir uma falsa convicção, no filosofar brasileiro, pelos seguintes motivos: a) a filosofia na função de generalizar os temas e as respostas confirma nos europeus sua legítima vocação, já que o seu conjunto de ideias trata do entendimento humano de forma independente e desprovida de “idiossincrasias regionais”; b) a história da filosofia na Europa corrobora o primeiro argumento; c) países africanos e latino-americanos jamais conseguiram alcançar um pensamento livre e universal; d) a expressão “filosofia no Brasil ou na Colômbia ou em Gana” contradiz o intento da universalidade oriundo da própria filosofia; e) as categorias do pensar filosófico pertencem exclusivamente aos países do

Hemisfério Norte, daí a pretensão de brasileiros e demais sul-americanos se rebelarem soaria contraditória, devido à base inicial de qualquer crítica contra a filosofia europeia acabar invariavelmente dependente dela; f) como ramificação do argumento anterior, só é possível estabelecer comparações com a filosofia europeia; g) para os pesquisadores africanos e latinos, é impossível o pensamento autoral, sem pressupor como condição *sine qua non* o amplo conhecimento do “acervo de conhecimentos filosóficos universais”, sendo que qualquer pensamento na contramão disso esteja fadado a dois caminhos: a repetição ou a ingenuidade (CABRERA, 2014, p. 4-5).

Mantendo-nos alinhados às considerações do autor, desta vez seguiremos para os argumentos voltados à desconstrução dos pré-conceitos antes mencionados. Pensando no melhor início e cumprimento desse propósito, torna-se precípua analisar de diferentes maneiras o que é Filosofia brasileira e o que erroneamente significa “não haver” Filosofia brasileira.

2 EM DEFESA DO FILOSOFAR ABAIXO DO EQUADOR

Cabrera destaca, na primeira explicação sobre aquilo que é Filosofia brasileira, o problema da inversão cometida pelos acadêmicos, ao acreditarem saber “por demais” as diferentes respostas. O problema dessa certeza seria o fato de vários pesquisadores de Filosofia, no Brasil, partirem de padrões idênticos entre si, frequentemente difusos na comunidade acadêmica internacional. Sua argumentação prossegue, propondo desconstruir esse entendimento, deixando, dessa forma, de enxergar a Filosofia como “uma coisa só”, amplamente conhecida. Como o próprio autor explica:

Pode-se vincular o filosofar com o desamparo da finitude, seja qual for o âmbito em que a reflexão se manifeste, seja na Filosofia da Matemática ou na Filosofia da existência. Nesta visão, o caráter filosófico não se adquire mediante a apropriação dos tecnicismos do pensamento, mas com o próprio ser no mundo. E, de acordo com ela, todos somos filósofos. Num segundo pensamento, porém, nem todos somos filósofos, apenas aqueles seres perguntantes que não só vivem as suas inseguranças insatisfeitas, mas as transformam numa forma de sensibilidade para o esclarecimento. (CABRERA, 2013, p. 21).

Nos últimos tempos, especialmente no Brasil, a Filosofia assume caráter profissionalizante e instrumental. No instante em que insiste em

permanecer dentro desse formato, acaba tornando seus estudiosos limitados aos seus procedimentos, desprovidos de originalidade e da autonomia. Essa profissionalização do ensino da Filosofia tende a não criar nada de novo, considerando simplesmente reproduzir o que no passado fora pensado, ignorando a fragilidade e o desamparo típicos daquilo que emerge a cada momento, em nosso diário viver. É preciso reconhecer, no pensar e no indagar, manifestações constitutivas e impulsionadas “pelo simples fato de ser” e, nesse aspecto, todo o pensar filosófico merece estar num lugar aquém da aviltante apropriação dos ambientes acadêmicos (CABRERA, 2013, p. 22).

Pertencer à condição de humano remete invariavelmente à capacidade de refletir, mesmo das maneiras mais elementares possíveis, condição sem dúvida pertencente à forma de saber da qual se satisfaz, produzindo inquietações nos seres humanos. Por isso, o ato de filosofar não está meramente preso ao acúmulo de informações, aliás, pode inclusive negá-las, adotando procedimentos de desconstrução e de desinformação, contentando-se com reflexões mínimas, sem dar importância à quantidade de dados. Isso nos leva à crença de que nenhum filósofo se constitui pela razão de saber mais, “[...] mas de ‘ser mais’ mediante uma indagação sobre o mundo.” E, a despeito da erudição desse filósofo, isso nunca deve fazê-lo “[...] esquecer da carência fundamental que o constitui, e que não demanda preenchimento ou satisfação, mas simples consumação numa forma de existência.” (CABRERA, 2013, p. 22).

Obedecendo a esse raciocínio, a Filosofia, segundo Cabrera, adquire exuberância devido à chance maior de variação, de expansão e de autocriação. O expansionismo e a diversidade caracterizam o pensamento filosófico, ao invés de rotulá-lo como algo estritamente racional ou universalizante. Afinal, será preciso acompanhá-lo, para verificar os meios pelos quais se desenvolve e também como é mantido, diante do pluralismo de ideias que eventualmente venham a comprometê-lo. Em suma, Cabrera (2013, p. 22) define “o que é Filosofia” como a forma de conhecimento possuidora de natureza múltipla, propiciando a aparição de diferentes textos, quer orais, quer escritos, chamados de “filosóficos”, independentemente de serem textos lógicos, epistemológicos, éticos ou existencialistas. O importante é reconhecermos, na multiplicidade do filosofar, o desdobramento da sua essência, diferentemente de uma concepção histórica enrijecedora, preocupada com localizá-lo e defini-lo, mediante critérios do paradigma europeu.

Prevenindo-nos contra os riscos de leituras mais desatentas, esclarecemos que o novo sentido filosófico em hipótese nenhuma é reduzido a alguma

espécie de *laissez faire*, pois, seguramente, nem todo pensamento é filosófico. Contudo, então, o que o torna filosófico? Decerto, pensar filosoficamente não implica, com rigor, apresentar, enunciar algo inédito, inusitado. É, portanto, dispensável certo inquirimento intelectual obcecado em dar à luz aquilo que ainda não foi pensado. “Uma das coisas que o filósofo, instintivamente, ‘escolhe’ é o particular nível de ‘profundidade’ em que seu pensamento será capaz de desenvolver.” (CABRERA, 2013, p. 22). Isso requer autonomia e liberdade, para encontrar o ambiente que lhe pareça o mais adequado. Suas ideias estarão destituídas da ambição da novidade e da universalidade, tendo em vista a autenticidade do pensamento ignorar as trivialidades – cabe o exercício de pensar livremente, independentemente daquilo que o mundo possa enxergar. Não vislumbramos nisso a vulgarização do fazer filosofia, mas de apenas inseri-la dentro de critérios mais amplos do que as definições fixas, responsáveis por estabelecê-los como legítimos ou ilegítimos.

Cabe salientar a ocorrência de diversos debates na própria tradição filosófica referentes à autenticidade do ato de filosofar. Prova dessas disputas pode ser facilmente encontrada nos estudos do Círculo de Viena. Alguns filósofos, como Rudolph Carnap, defendem que as questões filosóficas são unicamente aquelas que perpassam uma ampla e rigorosa análise lógica, fundamentadas numa estrutura argumentativa que esteja principalmente caracterizada pela veemente oposição às ideias metafísicas especulativas (LOSEE, 2000, p. 196). Nesse aspecto, seguramente contrário à tese de Cabrera, Carnap e os demais membros do círculo vienense adotam a utilização de critérios delimitados, tornando, dessa forma, excludente todo e qualquer argumento insuficiente de contemplar as regras lógicas e analíticas.

O perigo continuará, caso ignoremos a distinção entre a tese de Cabrera e aquilo que ainda há pouco chamamos de *laissez faire*. A multiplicidade do pensar não pode nos levar à imprecisão, durante a tentativa de denominarmos o que seja ou não Filosofia. Antes de tudo, lembremos que, independentemente da visão múltipla, a Filosofia nunca poderá abrir mão da profundidade do pensar e dos seus fundamentos. O pensamento filosófico envolve certa atitude, em geral, inovadora, sujeita à crítica e à transformação, devendo ser um conhecimento que se recuse a operar dogmaticamente, desvencilhado da preocupação de proteger o ambiente tradicional. O novo filosofar consiste na elaboração de teorias de fato dispostas a suspeitarem dessa tradição, desenvolvendo outras tradições sempre abertas ao constante devir dos pensamentos. Sobre isso, resumindo:

A atividade filosófica é, para mim, impiedosa, incisiva e sem perdão e vai até onde as suas categorias a conduzam. Uma Filosofia poderá abalar os valores que sustentam a nossa sociedade, ou poderá, inclusive, destruir seu próprio sustentador. É uma tarefa perigosa, cujos desfechos não podem ser previstos. (CABRERA, 2013, p. 25).

Deleuze e Guattari (1992, p. 46) veem no devir e na multiplicidade o resultado do estatuto pedagógico do conceito, sendo compreendido pela capacidade de realizar variações e ressonâncias desconhecidas. Acolhida essa explicação, os conceitos se mostram de pleno pertencimento da Filosofia, porque esta é a forma de conhecimento criadora, responsável por erigir novos eventos, através do espaço, do tempo, da matéria e do pensamento. Logo, a força da Filosofia consiste na avaliação da “[...] natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 47). Daí a importância de os filósofos experimentarem pormenorizadamente a ligação única, exclusiva, dos conceitos com o saber filosófico enquanto conhecimento criador. Com isso, acreditamos que a filosofia deleuziana não apenas dialoga com as ideias de Cabrera, como as corrobora, em função de ambas convergirem num conjunto de reflexões, que, a despeito das variações estilísticas de cada pensamento, pertencem ao âmbito do saber filosófico.

Ora, seria correto dizermos que os aspectos delineadores do pensamento de Rudolf Carnap são idênticos aos de Sören Kierkegaard? Nós, e também Cabrera, suspeitamos da credibilidade desses filósofos, seja pela falta de elementos históricos e existenciais do filósofo analítico, seja pela falta de rigor argumentativo do filósofo existencialista. A coerência sustentada no argumento do autor latino é o motivo de ambos serem considerados filósofos praticamente sem rígidos questionamentos (CABRERA, 2013, p. 27). Nesse caso, por que não faz sentido os pesquisadores latinos desenvolverem Filosofia de diferentes formas, acolhendo as especificidades de suas respectivas culturas e pensamentos? Vê-los pensar sem coações de cunho estilístico ou metodológico, exercendo o pleno direito de pensarem filosoficamente? Outrossim, a resposta para “o que é Filosofia” está sintetizada na variação ininterrupta entre um pensamento mais estruturado e outro mais histórico, ou entre a circunspeção lógica do argumento e as experiências de vida. Aceitando isso, o que ainda nos impediria de filosofar, no Brasil? Sigamos adiante, para descobrirmos os obstáculos.

Num sentido estrito, as academias brasileiras consideram sem a menor chance a consolidação de uma “Filosofia nacional”, ou de uma “Filosofia brasileira” (CABRERA, 2013, p. 27-28). As explicações partem da impossibilidade de aceitarem pensamentos cujo intuito sintetiza nossa maneira de ser, limitando-nos a explorar temas nacionais, removendo, por conseguinte, a Filosofia do seu caráter universal. Desse ângulo, não veríamos tanta objeção, todavia, admitindo-se que um filósofo pensa “*desde* o Brasil”, jamais significa achar que esteja fazendo exclusivamente “Filosofia brasileira”, mas sim a mesma Filosofia aceita mundo afora. Por que a originalidade do filosofar do brasileiro Farias Brito é menos admitida em relação ao filosofar dinamarquês de Kierkegaard ou do filosofar escocês de Hume? Nietzsche, em obras como o *Nascimento da Tragédia* ou nas *Considerações extemporâneas*, não se deteve à crítica e à revitalização somente da cultura alemã? O que torna suas denúncias contra as instituições de ensino na Alemanha mais universais, quando comparadas com a abordagem histórico-crítica de reflexões como as de Dermeval Saviani?

Precisamos nos posicionar a respeito do assunto, pois acreditamos que o problema jamais partiria da rejeição formal das Universidades às produções filosóficas locais. Seria, certamente, imprudente tanto da nossa parte quanto da parte do próprio autor afirmar categoricamente que os cursos de Filosofia no Brasil abertamente censuram seus alunos e professores de estudarem os filósofos latinos e africanos. Ademais, é pertinente esclarecermos que a questão aparenta ter mais a ver com os efeitos ideologizantes da cultura europeia sobre os países do Hemisfério Sul, levando-os apenas a estudá-la, embora a filosofia cabreriana não tenha nenhum interesse de vincular-se a qualquer corrente marxista.

Cabrera oferece a oportunidade de dissolução da dicotomia entre Filosofia e nacionalidade. Porém, o problema persiste, devido à necessidade de aprendermos a diferenciar “Filosofia *no* Brasil” e “Filosofia *desde* o Brasil”. Para melhor esclarecimento, o filósofo (2013, p. 29) mostra a importância de distinguirmos as preposições “no” e “desde”. A começar pela preposição “no”, devemos entendê-la como mera atividade filosófica, feita no país, através de estudantes e professores, e somente nela é possível admitir todos os aspectos ideológicos, geográficos e nacionalistas. Entretanto, quando nos reportamos à preposição “desde”, percebemos, em seu uso, alusão à vitalidade e à reflexão, tendo a ver com a habilidade de “produzir conceitos”, sem estarmos presos ao trabalho exegético de decifrar outros filósofos:

Filósofos que pensam “desde” o Brasil farão simplesmente Filosofia (e não “Filosofia brasileira”), mas não farão Filosofia que qualquer outro poderia ter feito desde qualquer outro lugar, nem farão meros comentários sobre Filosofias feitas em outros lugares. Não serão, pois, nem comentaristas ultrapessoais (“pensadores nacionais”) nem pensadores impessoais (“técnicos da Filosofia”, como é hoje recomendado), mas filósofos pessoais: eles terão apresentado em seus textos a sua pessoa filosófica, a sua procedência de pensadores. (CABRERA, 2013, p. 30).

Reconhecer a diferenciação das preposições “no” e “desde” aumentaria as esperanças de existir e de terem existido filosofias tão universais, no país, quanto em qualquer lugar da Europa. A questão fulcral está mais ligada ao problema dos mecanismos de divulgação e reconhecimento das pesquisas autorais, ao invés da falta de talento e de inventividade dos pesquisadores brasileiros. Mitigar esses efeitos paralisantes depende da maior atenção das universidades e do mercado editorial com aqueles que filosofam “desde o Brasil”. No entanto, na contramão desse incentivo, Cabrera (2013, p. 31) denuncia a manutenção de uma mentalidade sabotadora do filosofar. Se, por um lado, notamos o grande aparato de publicações, eventos e bibliografias dos trabalhos filosóficos europeus e norte-americanos, em nossos departamentos, por outro, é bem mais difícil identificarmos as contribuições filosóficas originais.

Caso alterássemos os critérios determinantes daquilo considerado como “ser” ou “não ser” Filosofia, teríamos, talvez, boas chances de descobrir e valorizar os nossos filósofos. Para tanto, caberia repensarmos os efeitos da profissionalização da Filosofia, que desconhece o filosofar “desde o Brasil”. Portanto, insistimos na relevância de destacarmos a singularidade fartamente encontrada nos pensadores consagrados, tendo em vista as disparidades de suas ideias interferirem minimamente no reconhecimento de seus pensadores. “O pensamento surge da própria vida do filósofo, tanto de seus desgarramentos pessoais quanto de suas perplexidades intelectuais, inseparáveis uns dos outros.” (CABRERA, 2013, p. 33).

A singularidade na ação filosófica desencadeia rupturas com os meios existentes, devido à vontade de o pensamento manifestar sua interpretação acerca do mundo. Esse acontecimento varia, a partir dos aspectos lógicos, ontológicos, éticos, estéticos, gnosiológicos ou religiosos. Embora um filósofo sofra a interferência sociocultural comum do seu tempo, isso seria insuficiente para engendrar um pensamento verdadeiramente filosófico. Por

esse raciocínio, se, de fato, não existem filósofos “desde o Brasil”, não será apenas por culpa das “condições sociais e culturais” inadequadas, mas também e, principalmente, pela falta da singularidade. O ato singular de filosofar é composto de intencionalidade e pontualidade, surgindo independentemente da época e do lugar. Todavia, como ativar essas forças no filósofo? A tradição é farta em nos dar explicações. Lembremo-nos da *thaumásia* grega, contida no “espanto” aristotélico ou na situação-limite de Jaspers, em que o indivíduo vive uma situação dramática na qual é posto e nela não suporta mais permanecer.

Muitos foram os estímulos sugeridos para começarmos um pensamento genuinamente filosófico. A contribuição de Cabrera (2013, p. 35) ao tema sintetiza a sensibilidade associada à vontade de querer filosofar, sujeita aos riscos e à responsabilidade de enfrentar as consequências de nossas próprias ideias. Em síntese, a sua tese é de que um filósofo não surge automaticamente de uma prática social e muito menos de um meio social favorável ou desfavorável. O segredo para tornar-se um bom filósofo exige a acuidade no trajeto das experiências pessoais, aliada à vontade de explicitar seus pensamentos pelo exercício da escrita e da oralidade. Tal treinamento o credenciará a pensar em apoio ou oposição às práticas vigentes, entretanto, mesmo que isso propicie uma influência sociocultural do seu tempo, não deverá ser levado a sério, considerando que o próprio ato de filosofar depende muito mais das forças que o indivíduo traz consigo do que das circunstâncias externas e temporais que possam motivá-lo.

Passemos para a próxima explicação sobre o que significa “não haver” Filosofia, no Brasil. Retomando o argumento mostrado em defesa da pluralidade de pensamentos na tradição ocidental, constatamos a abrangência de várias temáticas. Podemos identificar alguma similitude entre os diálogos platônicos com os escritos kantianos? O que dizer de Plotino em relação a Wittgenstein? Caso reconheçamos nessas diferenças a incerteza de critérios que categoricamente afirmem a definição do que seja ou não “Filosofia”, também reconheceríamos a precipitação das declarações de que “não há”, nunca houve nem haverá filósofos no Brasil. Pretendo a desmontar essa má impressão, Cabrera (2013, p. 45) desenvolve sua explicação dividindo a negativa do “haver” em três tempos verbais: “não houve”, “não há” e “não haverá”.

A respeito do “não houve” Filosofia?, na criação das universidades, percebemos o interesse histórico de implantar ideias fortemente aceitas em outros lugares. O problema disso costuma ser o exagero dessa implantação. Se pensarmos nos positivistas brasileiros e no quanto resolveram pensar

de acordo com as ideias de Augusto Comte, concluiremos ter restado pouquíssima margem para discussão de ideias complementares ou inovadoras. Em complemento a essa impressão, ousamos inferir, acerca de alguns cursos de Filosofia, no Brasil, nunca terem incentivado seus estudantes a pensarem de maneira original. A resposta pode estar no fato de estudiosos, consagrados por interpretarem filosofias do tipo cartesiana, espinozista, nietzschiana e tantas outras, terem precisado ou resolvido ingressar em programas internacionais, o que numa certa medida os teria distanciado das comunidades brasileiras, ao comentarem pensamentos de pouquíssima utilidade pública.

Nesse sentido, as universidades acabam se restringindo à formação de bons comentadores e especialistas, preocupados em atender às regras devidamente institucionalizadas, as quais precisam rigorosamente serem internalizadas, através de acadêmicos que buscam alcançar uma carreira de prestígio (CABRERA, 2013, p. 47). Resta aos ambientes universitários debaterem ideias e compartilharem desejos e reflexões com outras pessoas também interessadas por temas filosóficos. Logo, as dissertações de Mestrado ou as teses de Doutorado precisam atender às normas estabelecidas pelos cursos e departamentos, isto é, promover um trabalho exegético, para que, no final, consigam provar que sabem interpretar fielmente qualquer coisa que algum pensador consagrado já havia pensado.

Sobre o “não há”, Cabrera (2013, p. 64) menciona o esforço, na primeira metade do século XX até o presente, de produzir Filosofia sul-americana, de maneira mais pessoal. Não obstante, qualquer tentativa de um pensamento singular tende a ser sufocada pela acusação injusta de faltar fundamentos e seriedade. Ora, mas por que isso acontece? O intuito de conter o pensamento brasileiro aponta no rumo das motivações políticas. Para o autor, uma atividade filosófica é definida por sua imprecisão e falta de contornos bem delimitados e, precisando manter-se, encontra na conveniência da interpretação filosófica europeia o “porto seguro” que lhe garanta verbas e demais incentivos para as publicações científicas. “É claro que a padronização de procedimentos técnicos é muito mais ‘produtiva’ que a criatividade autoconstituente.” (CABRERA, 2013, p. 69). Diante da situação, o destino do professor de Filosofia é bem semelhante ao de um trabalhador servil, sobrecarregado de demandas administrativas e pedagógicas, restando a ele pouquíssimas oportunidades de pensar e desenvolver projetos que sejam considerados originais.

Por último, o “não haverá”, invariavelmente, nos leva a deduzir que, seguindo os argumentos do “não houve” e do “não há”, tornar-se-á improvável

o florescimento do filosofar brasileiro. Cabrera relata as inúmeras frustrações dos jovens estudantes de que acabam depois de vários semestres sofrendo reprimendas de um programa cultural europeu e sistematizado (CABRERA, 2013, p. 70). Apesar dos obstáculos apresentados, o modelo vigente, mesmo assim, aparenta dar sinais de rupturas, motivo pelo qual se elevam cada dia mais novas críticas contra a forma do ensino da Filosofia, no Brasil. Como prova disso, exibiremos os principais pontos da “ética negativa” cabreriana, procurando mediante esse estudo ilustrar um pensamento suficientemente íntegro e autêntico, que, pela falta de melhor significado, resolvemos qualificá-lo como universal.

3 ÉTICA NEGATIVA: POR UMA FILOSOFIA DESDE O BRASIL

Um bom começo para a explicação da “ética negativa” está no esforço preliminar de desconstruirmos certos entendimentos relacionados ao propósito e ao valor da vida humana. Numa linha semelhante ao pessimismo schopenhauriano, o filósofo latino propõe a inversão da compreensão de pressupostos acerca de um mundo belo, próspero e feliz. Tanto Cabrera quanto Schopenhauer compartilham da impressão de haver enorme diferença, quando contemplada a beleza do sol, dos vales e das montanhas, em face daquilo que verdadeiramente somos. A esse respeito, é equivocado darmos à vida projeções incertas, partindo de desejos incondizentes com a realidade e, portanto, ineficazes no combate às angústias e às incertezas humanas. Para a correta noção do que vem a ser a ética negativa, Cabrera desenvolve inicialmente uma investigação da condição do ser humano, buscando chegar às seguintes certezas: primeiro, a importância de inverter os valores entre nascer e morrer e, segundo, o reconhecimento da vida humana como dolorosa e antiética.

Pautado num argumento denominado “articulação ética fundamental”, Cabrera explica a diferença de aceitar a vida como básica e contingente para o valor que de costume lhe fora atribuído. No entanto, o autor discorda da existência de um pressuposto valorativo na vida humana, já que, em matéria de filosofia, a existência requer o exercício da consciência, esperando dar-se conta da problematidade do seu valor, sem ser confundida com motivações emotivas ou religiosas. O verdadeiro acréscimo de valorização à vida depende do reconhecimento da nossa mortalidade. Dessa maneira, a morte passa a valer intrinsecamente, tanto no plano sensível quanto no plano moral, sendo subdividida de forma pontual e estrutural. A morte pontual significa

o desaparecimento factual ou a interrupção literal das ações (percepção, movimento, desejo e cumprimento de tarefas), enquanto a morte estrutural está ligada ao sentido de nascer e às repercussões, em nível ontológico, do nosso deixar de existir (CABRERA, p. 133-134).

A tendência das éticas afirmativas seria simplificadamente enxergar na morte pontual o fim da possibilidade da realização dos desejos, ao passo que a morte estrutural demonstra as vantagens do nascimento, depreciando o acontecimento da morte. Ao seguirmos a ética negativa, faz-se apropriado identificarmos, na morte pontual, a vantagem de nos livrarmos de determinados sofrimentos, como a doença, a velhice, a miséria e as desilusões. Por esse prisma, a morte assumiria sentido positivo e a vida, negativo. Aceitando essa inversão, a morte estrutural, antes vista como acontecimento ruim, comparada à beleza do nascimento, transforma-se num acontecimento afirmativo, tendo em vista o nascer que passa a representar algo desvantajoso, pela inserção neste mundo carregado de dores e incertezas. A mudança ou equiparação entre os valores da vida e da morte abre horizonte para a conclusão de o homem, enquanto ser no mundo, contrair na maior parte do tempo situações desconfortantes e moralmente insatisfatórias, obtendo na morte o remédio contra o sofrimento.

Na filosofia de Lucrecio, a morte é o fenômeno que, durante a vida, sequer existe, e, ao morrermos, deixaremos de nos preocupar com o viver. Esse desencontro entre vida e morte sugere a desmitificação da imagem negativa da finitude, embora o raciocínio do pensador e poeta romano só faça sentido na ótica de uma morte pontual, porém, refletido a partir da morte estrutural, isto é, reconhecendo a incompletude do nosso ser, através das decepções, dos danos causados aos outros, a nós mesmos e das desilusões. Trata-se de experimentar o desgaste existencial, como se estivéssemos morrendo em razão de cada triste acontecimento. Em suma, “[...] perder, desocupar, retroceder, degradar-se, são estados que não podem ser vividos positivamente,” mesmo que pudéssemos suportá-los ou nos adaptarmos a eles (CABRERA, 2013, p. 138). Desta feita, a definição de “mau” está relacionada com algo sofrível, levando-nos à certeza de que a morte estrutural seria de veras ruim, embora internamente constitutiva da vida humana, já que não existe ninguém ausente do sofrimento. Assim, entendendo a morte estrutural como má, concluiremos que a vida humana é ontologicamente ruim, em função do desconforto que acompanha os seres humanos, em vários momentos. Cabrera, portanto, indaga:

Como é possível não desconsiderar má a decadência progressiva, a inibição de nossas possibilidades e o sofrimento terminal? Como o agnóstico pode dizer sem crueldade ou ignorância que o envelhecimento crescente e irreversível de nosso cérebro é algo sensivelmente “nem bom nem mau?” (CABRERA, 2013, p. 139).

Comumente, alegamos a naturalidade dos acontecimentos ruins da existência, mas isso jamais reduziria o valor do desagrado ligado ao sensível – uma naturalidade, sem dúvida, incapaz de mitigar as dores da perda. Destarte, não bastam posturas ocultantes, nos diferentes extremos das explicações metafísicas ou agnósticas – com o sofrimento inerente à condição de seres humanos é quase sempre difícil de lidar. Temos, assim, de desafiar a aflição da consciência da morte estrutural, incapazes de evitá-la, restando-nos aprender a suportar os abalos provocados por traições, perdas dos entes amados, enfermidades e demais infortúnios. A depender da ética negativa, há fortes divergências a respeito do epicurismo de Lucrecio, pois não ocorreria o desencontro com a morte, contudo, pelo contrário, ela se faz constante, a partir da perspectiva simbólica de uma morte estrutural, indissociável da vida humana.

Ao mostrar esses argumentos, Cabrera conclui os riscos da inabilidade moral resultante da verdadeira estrutura ontológica que os homens trazem consigo, ou seja, da existência de uma dor estrutural inerente ao ser. A banalidade do cotidiano, associado às constantes exigências da sobrevivência, num plano de incertezas, leva ao questionamento das condições de levarmos a todo momento uma vida inteiramente moral. Pautados nessa questão, perceberemos o quanto é difícil adotarmos uma postura ética, na mesma intensidade, acompanhando-nos nas diferentes circunstâncias temporais. Nesse ângulo, mesmo corretamente empenhados em adotar uma postura ética, será provavelmente inevitável que, num determinado momento, devamos “[...] mentir, enganar, trair, tentar chegar antes, deixar os outros pelo caminho etc, na estrita medida em que desejamos continuar vivendo.” (CABRERA, 2013, p. 143). Esse comportamento ocorrerá em razão dos mesmos motivos de tentarem nos enganar, trair, incomodar, ridicularizar e agir de outros modos, intencionando nos prejudicar.

Sob o risco de incorreremos na desatenção de interpretarmos Cabrera como um filósofo antiético, chamamos atenção para a importância da flexibilização dos princípios morais, enquanto meio de nos afastarmos do

excessivo comportamento moral. Gestos eticamente escrupulosos vivem em constante perigo, na estrutura do mundo, a qual pode levar qualquer pessoa que os adote à loucura, ao ridículo, à destruição ou à perda de oportunidades. Apesar do exemplo fictício, destacamos o filme *Viridiana*, do cineasta hispano Luis Buñuel. Sua história conta as desvantagens da adoção de princípios exageradamente cristãos, por isso, destituídos do bom senso, para avaliar as consequências das ações da protagonista. Na obra, além da integridade física, a integridade moral da protagonista é abalada, carecendo do uso da flexibilidade para a manutenção da vida e dos princípios. “Se assim não o fizermos, a nossa estrutura psicológica ficará abalada e nos castigará com depressões e angústias, pois a nossa personalidade é constituída sobre os nossos triunfos sobre os outros.” (CABRERA, 2013, p. 144).

Esse apanhado de ideias procura justificar o implemento da ética negativa, mas sua força francamente depende da capacidade de aprendermos a “deflacionar” a carga valorativa pertencente à moral afirmativa. O comportamento negacionista requer permanente indagação de outras atitudes que, de costume, ocultam os fatos radicais comuns da condição humana. É como se o filósofo nos dissesse que a adoção de certas medidas morais ou simplesmente afirmativas fosse de encontro com a verdadeira estrutura ontológica ligada à nossa constituição. Desejosos pelo sucesso desse projeto, será preciso nos convenceremos de haver pouquíssimo valor na vida humana e, frente à natureza, admitirmos não passar de seres insignificantes, sem que ninguém senão nós mesmos sejamos responsáveis por nossas oscilações psíquicas. É aconselhável um comportamento simples, distanciado e renunciante, além de reflexivo e tolerante. O objetivo disto será

[t]ornar os humanos mais pessimistas e melancólicos, menos exuberantes, menos esperançosos, menos ansiosos de “viver intensamente”. Uma espécie de educação negativa da humanidade num viés anti-Schiller. Uma ética deste tipo deveria também explicitar o que mudaria, numa postura negativa, na nossa atual atitude perante os fenômenos vinculados com a vida-morte, notadamente o “heterocídio” e outras questões correlatas (suicídio, procriação). (CABRERA, 2013, p. 148).

Aceitando a dor como fenômeno subjacente à espécie humana, Cabrera propõe o afastamento da cobertura ontológica anteriormente responsável pela falsa aparência da nossa proteção. Para tanto, cabe refletirmos constantemente sobre a tarefa de admitir a própria miséria existencial e seu amplo desregramento. Reconhecer o próprio desamparo onde vivemos, sob a constância dos

perigos e das ameaças, também pode nos levar à certeza da inexistência do universal. Essa crítica endereçada a certas teorias postuladas pelas éticas europeias tende a oferecer mudanças consideráveis em assuntos referentes ao suicídio e à procriação. Embora longe de explorarmos pormenorizadamente os temas supracitados, de toda maneira, é mister salientar, sob holofotes da ética negativa, que o ato suicida nem sempre está atrelado ao fracasso da vida (2011, p. 58), da mesma forma que a procriação resultaria de um ato supremo de manipulação, causando prejuízos àqueles que vêm ao mundo sem sequer terem o direito de recusar.³

Do ponto de vista estrutural, nascemos sem nenhum tipo de valor e, nesse aspecto, não percebemos tantas diferenças da ética negativa com a genealogia da moral nietzschiana. Ambas concordam que a moral consiste num produto histórico forjado pela cultura, igualando proporcionalmente os seres humanos em direitos e reprimindo aqueles julgados inferiores aos intentos da valoração dominante. “Todos os valores que levam à desigualdade provêm de invenções intramundanas.” (CABRERA, 2013, 149). A justificativa de violar os direitos alheios ou a de acentuar desigualdades estaria legitimada numa invenção de além mundos, de modo que a moral seja vista como um conjunto de valores universais.

A solução de Cabrera, no entanto, está na proposta de criar uma “inviolabilidade negativa” que negue qualquer argumento disposto a legitimar a desigualdade, considerando estarmos despidos de um sentido ôntico, que outrora falsamente nos via como seres destinados a uma vida afirmativa e universalizante. Diferentemente disso, caso reconhecemos a verdadeira condição humana, ou seja, a inexistência de valores estruturais em nossas vidas e da consequente igualdade negativa entre todos nós, chegaríamos à clareza de jamais responsabilizarmos os outros pela ausência de algum valor afirmativo. Atribuir responsabilidade direta ou indireta àqueles divergentes dos nossos princípios tende a, equivocadamente, corroborar diferentes formas de perseguição, repressões e extermínios.

A ética negativa reivindica o princípio do direito e da igualdade entre as pessoas, independentemente das origens econômicas, de gênero, credo ou raça. Obviamente, não há diferença com os princípios éticos tradicionais,

³ O estudo da ética negativa leva a intrigantes desdobramentos, como os temas do suicídio e do nascimento, devidamente explorados em outras obras do autor. Por razões de delimitação, o interesse do artigo restringiu-se apenas a citá-las, embora saibamos o valor que representam para aquilo que Cabrera chama de “filosofar desde o Brasil”.

mas a vantagem disso, segundo Cabrera (2013, p. 152), encontra-se na circunstância de a base negativa assumir a inexistência de valores estruturais na condição humana. Destituído da cobertura ontológica, o ser humano evitaria o sentido absoluto da ética universal, sendo mais consciente daquilo que tange à defesa da inviolabilidade alheia, já que não se reconhece enquanto ser estruturalmente diferente de nenhum outro.

Ao longo da tradição, as éticas afirmativas procuraram resposta para solucionar o problema da desigualdade entre os homens, contudo, as bases religiosas e metafísicas do passado, indubitavelmente, inviabilizam o verdadeiro olhar de igualdade e de acolhimento. Assim, é impossível qualquer valorização afirmativa que iguale ao mesmo tempo todas as pessoas, com suas complexidades e controvérsias. Somente na radical falta de valor acharemos o fundamento da igualdade e da inviolabilidade, haja vista, dessa forma, o homem desvincular-se das ideias totalizantes, geralmente arbitrárias, quando diante de outros tipos de valorização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrermos os principais pontos da Filosofia de Cabrera, revelando os supostos problemas de as academias brasileiras renegarem o pensar *desde* o Brasil. Em seguida, procuramos analisar a “ética negativa”, na esperança de consolidarmos definitivamente a existência de filosofias autóctones sul-americanas, a partir dos brasileiros. A novidade dessa proposta são as condições do aberto e irrestrito diálogo junto à Filosofia dos pensadores europeus, podendo, conforme demonstrado, concordar ou rivalizar com as suas diferentes proposições. A ideia de um comportamento reverso aos princípios de uma moral aristotélica ou kantiana, por exemplo, sugere o enaltecimento de uma postura deflacionante, disposta a mitigar as angústias e os sofrimentos ocultados dos modelos éticos afirmativos. As vicissitudes oriundas do olhar positivo e tradicional do mundo decorrem da cobrança e da expectativa de um vir a ser incondizente com toda a correta estrutura ontológica de incompletude existencial. Diante disso, não cabe aguardarmos metafisicamente nenhuma autorrealização, pelo claro motivo de estarmos marcados por uma série de ambiguidades, tristezas e desilusões.

É inegável o pessimismo contido nesse argumento, bem como a influência existencialista da sua reflexão. A eminência dos acontecimentos vividos, aliada à consciência da diferenciação daquilo idealizado no sentido

prático da existência, propicia o amadurecimento humano, livrando-nos das amarras psicológicas de tornarmo-nos algo que dificilmente conseguiríamos ser. Por mais consistente que sejam as ideias de Cabrera, aparentemente ficam, ao nosso ver, algumas questões sem respostas. Enfrentar a tradição, subvertendo-nos através da visão do mundo pessimista, não constituiria outro modo do vir a ser negado, na sua Filosofia? Partindo da explicação de que o ser representa aquilo que pretendemos nos tornar, mesmo a radicalização da postura pessimista de Cabrera não afirmaria a estrutura ontológica já apresentada por certos filósofos, como Nietzsche e Heidegger? A propósito, em muitos momentos, a ética negativa aparenta uma inclinação maior com uma ontologia, ao invés de detalhar os aspectos que possam configurá-la como um estudo normativo e alternativo, para lidarmos conosco e com os outros.

Nesse ponto, diríamos haver poucas novidades em relação à filosofia heideggeriana, pois também é certo, para o filósofo alemão, o quanto o homem, que se vê aniquilado pelo cotidiano e apontado para o vazio da existência, se sente um ser-para-a-morte. Questionamos se Heidegger, especialmente o de *Ser e Tempo*, não seria um filósofo negativo, tornando-se idêntico ao tipo negacionista de Cabrera. Da mesma forma, Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, define na ideia de “espírito livre” alguém cuja consciência lhe favorece o poder de tratar das questões existenciais, tornando-o potencialmente criador de novos valores (NIETZSCHE, 2012, prólogo, 6).

Convenhamos que o exercício da liberdade de espírito leva o indivíduo a postular valores que cumpram a necessidade do seu crescimento de potência, consciente de que viver nem sempre significa atender às expectativas daqueles que amamos. Todavia, sabendo estar próximo da tipologia nietzschiana, Cabrera, ao que parece, visualiza outra figura humana de pretensões mais praticáveis. Sua intenção é equiparar os homens em desvalia, facilitando, dessa maneira, a adoção de alguns princípios basilares, como o respeito à inviolabilidade, dado o caráter estrutural da condição humana constituir-se de erros, do sofrimento e da morte.

Enfim, Cabrera consegue ir além da preocupação de Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, trazendo a novidade do “outro” como aquele que sofre pelas mesmas condições estruturais que o igualam a todos os seres humanos. Acreditamos que essa concepção atenda ao objetivo de inserir um novo *ethos* capaz de substituir o referencial religioso e afirmativo acerca do valor da vida humana. As ideias do filósofo latino atestam a robustez da “Filosofia desde o Brasil” e das suas contribuições para aprendermos a pensar

além de nossas próprias fronteiras. Assim como alguns nomes do passado, a filosofia cabreriana serve de embrião, a fim de ajudar a florescer novos pensamentos no Hemisfério Sul. Quem sabe, especialmente prestando-se de suficiente encorajamento a muitos acadêmicos brasileiros presos ao trabalho exegético e, por isso, dispostos a partir do presente e a utilizarem as próprias forças, ainda que de começo se sintam temerosos, por causa dos riscos da rejeição ou do esquecimento.

COSTA, A. L. F. South American reflections: in defense of philosophy below Ecuador. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 357-378, 2022. Edição Especial.

Abstract: With the help of the academic Julio Ramon Cabrera, this article develops the study of a Philosophy *from* Brazil, dividing into three moments: first, the denounce it against the paralyzing effects caused starting by European colonization, having thus hampered philosophical activity for a long time in Latin American countries; second, the exposure of theoretical elements which are able to deconstruct the Eurocentric vision of Philosophy and the last one, the presentation of Cabrera's "negative ethics" as a model of a thinking beyond regionalism. The purpose of this investigation is to corroborate the feasibility of autochthonous productions, whose quality of Brazilian academic research guarantees, without any doubts, a fruitful dialogue with philosophers already consecrated in the western tradition.

Keywords: Brazil. Cabrera. Colonization. Negative ethics. Philosophy.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Abril, 2010.

CABRERA, Julio Ramon. **A ética e suas negações: não nascer, suicídio e pequenos assassinatos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CABRERA, Julio Ramon. **Diário de um filósofo no Brasil**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

CABRERA, Julio Ramon. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. **Nabuco**: revista brasileira de humanidades, Belo Horizonte, n. 2, p. 1-46, 2014.

CABRERA, Julio Ramon. **Margens das filosofias da linguagem**. Brasília: Editora da UnB, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** 2. ed. Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. Curitiba: Criar, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad.: Marcia de Sá Cavalcante. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

JAIME, Jorge. Diário de um filósofo no Brasil. In: JAIME, J. **Temas filosóficos**, Rio de Janeiro, 2003.

LOOSE, John. **O homem e a ciência**: introdução histórica à filosofia da ciência. Trad.: Borisa Cimbleiris. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MELO SOBRINHO, Noéli. Apresentação In: NIETZSCHE, F. W. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003. p. 7-47.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Trad.: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

OSPINA, William. **Pa que se acabe la vaina**. Bogotá: Planeta, 2013.

Recebido: 14/8/2020

Accito: 28/01/2021

PACIFICANDO O BRANCO: UMA HISTÓRIA DA MODERNIDADE CONTADA PELOS INDÍGENAS

*Leno Francisco Danner*¹


*Fernando Danner*²


*Julie Dorrico*³

Resumo: Apresenta-se, neste texto, a perspectiva de uma crítica da modernidade, por parte do pensamento indígena brasileiro, a partir da sua denúncia da modernização como movimento expansivo totalizante que tem, na imbricação de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, seu núcleo estruturante e dinamizador. Defende-se a proposta de um pensamento-*práxis* indígena que oferece uma explicação alternativa da modernização, enquanto guerra de colonização calcada no racismo estrutural e tendo como consequência o etnocídio-genocídio planejado, o qual também propõe um papel epistêmico-político-normativo aos indígenas, por eles e desde suas formas de ser e estar no mundo, a saber, pacificar o branco. Com isso, inverte-se uma tripla lógica da modernidade: a modernidade como uma perspectiva endógena, autorreferencial e autossustentente; a modernidade como movimento expansivo linear e reto, rumo ao universalismo pós-tradicional – e como universalismo pós-tradicional – via racionalidade cultural-comunicativa; e a modernidade como a condição exclusiva e necessária da crítica da modernização, da crítica do outro da modernidade e do sustento de uma noção universal de direitos humanos, os quais os outros da modernidade não conseguiriam gerar e nem sustentar.

Palavras-Chave: Pensamento Indígena. Descolonização. Modernidade. Colonialismo. Racismo.

¹ Professor de Teoria Política Contemporânea no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, RO – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-2332-3182>. E-mail: leno_danner@yahoo.com.br.

² Professor de Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, RO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>. E-mail: fernando.danner@gmail.com.

³ Doutoranda em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alves, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5428-2432>. E-mail: juliedorrico@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.19.p379>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

Apresentaremos, no texto, a crítica à modernidade formulada pelo pensamento indígena brasileiro, utilizando-nos também de elementos teórico-políticos desenvolvidos pela descolonização africana, em torno às lutas anticoloniais e à constituição de um lugar de fala como *voz-práxis* estético-política vinculada, carnal e militante, em face da condição e da causa negras ou, no nosso caso, indígenas. Nosso argumento central está em que o pensamento indígena brasileiro oferece uma história alternativa da modernidade-modernização ocidental, a saber, como guerra de colonização fundada no racismo estrutural e, correlatamente, assegura um papel propositivo importante aos indígenas, frente à modernidade, o qual consiste na pacificação do branco acerca de sua tendência eurocêntrico-colonialista-racista-fascista de instrumentalização e de etnocídio-genocídio dos não brancos.

Nesse sentido, o pensamento indígena brasileiro, assim como a descolonização africana, enfatiza a correlação de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/ou como fascismo, enquanto núcleo estruturante e dinamizador do movimento expansivo da modernidade-modernização europeia como sistema-mundo global, assumindo, em consequência, uma crítica da modernidade enquanto *práxis* descolonizadora e descatequisadora, a qual rompe com cinco pressupostos constitutivos básicos do e para o paradigma normativo da modernidade, a saber: (a) a separação radical entre a modernidade europeia e os outros da modernidade, com a autonomização completa daquela em relação a estes; (b) a endogenia, a internalidade, a autorreferencialidade e a autossustentabilidade da modernidade enquanto correlação, separação e tensão-contradição de modernidade cultural e modernização econômico-social, com o consequente silenciamento sobre o – e apagamento do – colonialismo, como base e consequência dessa expansão universalizante da modernidade; (c) a autoatribuição de universalidade da Europa e a sua tematização do outro da modernidade como condição pré-moderna, antimoderna e antimodernizante, com a consequente autoafirmação dessa mesma Europa como positividade, presente, contemporaneidade e abertura para o futuro, como perspectiva autorreflexiva, autocorretiva e autotransformadora desde dentro, por si mesma e a partir de si mesma, consentânea à sua definição dos outros da modernidade como passado, dogmatismo, irreflexividade, negatividade e fanatismo, incapazes de gerar racionalização social e, portanto, incapazes de universalismo; (d) a estratificação hierárquica do gênero humano, em um processo evolutivo do qual a modernidade se assume como o presente, o

árbitro, o juiz e o guia, seja do futuro desse gênero humano, seja da aderência ou não das demais sociedades-culturas-povos ao universalismo pós-tradicional; e (e) a afirmação de que a crítica da modernidade, a crítica dos outros da modernidade e a fundação do universalismo epistemológico-moral somente são possíveis pela modernidade, na modernidade e como modernização, isto é, como desnaturalização, politização e descentração da sociedade-cultura-consciência e em termos de procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal.

Ora, por meio da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/ como fascismo, o pensamento indígena brasileiro – assim como a descolonização africana – explícita a cegueira histórico-sociológica, o dualismo-binarismo antropológico e a romantização normativa do racionalismo ocidental, ou seja, educa, reflexiva e enquadra criticamente à modernidade, em seu *déficit* de reflexividade, de autocrítica e de universalidade. Nesse caso, portanto, o outro da modernidade, produzido por essa mesma modernidade como negatividade, esclarece-a relativamente ao Esclarecimento, inclusive apresentando perspectivas paradigmáticas alternativas (por exemplo, o xamanismo), trazendo histórias, experiências e valores alternativos (formas de socialização comunitárias, decrescimento econômico e sustentabilidade ecológica, ancestralidade e espiritualidade) e apontando, em última instância, para uma nova base ao universalismo não etnocêntrico e não egocêntrico, a Mãe Terra ou Pachamama.

Gostaríamos, por fim, de esclarecer três pontos de partida que estamos utilizando, no texto, como eixo estruturante dessa perspectiva de constituição e de desenvolvimento de um pensamento indígena brasileiro, enquanto uma *voz-práxis pan-indígena* de crítica à modernização periférica e conservadora brasileira, em particular, e de enquadramento da modernidade-modernização ocidental, de um modo mais geral, a qual assume concomitantemente a postura de uma pluralização de pertenças étnicas, com todos os protagonistas e todas as produções teórico-práticas consequentes.

Os três pontos são: primeiramente, a fundação do Movimento Indígena brasileiro, a partir de meados da década de 1970, levando a seus desdobramentos, ao longo das décadas seguintes, com o surgimento de lideranças e de intelectuais indígenas que se consolidam na esfera pública, política e cultural, a partir dele, em nome dele; o segundo diz respeito a uma reestilização do conceito de “índio” ou de indígena, sob a forma de crítica ao *índio genérico*, o qual passa, com o Movimento Indígena, a ser compreendido

e afirmado enquanto poder originário da diferença como positividade, sendo colocado pelo Movimento Indígena e seus intelectuais como o ponto de partida para uma perspectiva de descolonização e de descatequização de nossa sociedade – e desde o qual assumem exatamente sua especificidade e sua pungência, em termos de lugar de fala; e, em terceiro lugar, um breve esclarecimento do significado dos termos “xamanismo” e “xamã”, tal como os estamos utilizando aqui, para definir a perspectiva xamânica indígena, de uma forma geral e, em especial, a posição yanomami sustentada por Davi Kopenawa, citado neste texto.

O Movimento Indígena brasileiro, surgido a partir de 1974, foi constituído inicialmente por certas lideranças indígenas, como Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Mário Juruna, Celestino Xavante, Samado Pataxó, Nelson Xangrê Kaingang, Carlos Estevão Taukane, Cipassé Xavante, Davi Kopenawa, Marcos Terena, Idjarruri Karajá, Paulinho Borôro, Domingos Veríssimo Terena, Lino Miranda e Daniel Kabixi etc. Nesse momento, havia uma tripla intenção enquanto fundamento da constituição do Movimento Indígena: (a) consolidar uma perspectiva de autonomia e de autodeterminação indígenas, diante do controle realizado pela Ditadura Militar, desde a FUNAI, contra os povos indígenas, buscando resistir aos processos de integração promovidos pelos governos militares (os quais levavam à perda das identidades indígenas) e, principalmente, ao seu estímulo à expansão agrícola no Centro-Oeste e no Norte do país, situação que, no dizer de Ailton Krenak, ameaçava seriamente a existência dos povos indígenas brasileiros daquelas regiões – como ele nos diz, no que se refere a essa perspectiva de resistência às políticas integracionistas e à expansão agrícola promovidas pela Ditadura Militar: “Naquela época, o futuro era, no máximo, o ano seguinte.” (MUNDURUKU, 2012, p. 82)⁴; (b) o enraizamento e a militância na esfera pública, política e cultural, de modo que os próprios povos indígenas pudessem se dar a conhecer e, por meio de suas organizações e lideranças, dialogar com a sociedade envolvente, tornando-se os reais interlocutores da condição e da causa indígenas no país, superando a tutela tecnocrática e a maioria relativa às quais estavam submetidos pelo Estado brasileiro (e que somente foi derogada com a Constituição Federal de 1988, no Capítulo dos Índios) – conforme assevera Álvaro Tukano: “Se

⁴ E ele complementa: “As pessoas se perguntam o que tanta gente diferente que se encontrou naquele momento, índios de diversas etnias, ribeirinhos, seringueiros, podiam ter em comum. O que tinham em comum era o medo do progresso! No nosso caso, muito mais do que isso, era o medo do branco. Mas não de um branco qualquer. Existe todo um esquema, um acúmulo de capital.. O índio achou que não sobreviveria a isso.” (KRENAK, 2015, p. 220).

a tutela fosse uma salvação de fato, eu bateria palmas. Mas tem limitado a minha voz, tem atado as minhas mãos. [...] o público tem de ouvir diretamente o que os verdadeiros líderes pensam, falam e defendem sobre a questão indígena.” (TUKANO, 2017); e (c) a busca pela consolidação de processos formativos que garantissem, seja a inserção social dos sujeitos indígenas, seja a preparação de quadros de lideranças que dariam continuidade à luta indígena, inclusive apontando para a necessidade de transformações institucionais que efetivamente viabilizassem a existência dos povos indígenas brasileiros. Esta é a primeira fase, por assim dizer, da constituição do Movimento Indígena brasileiro e de definição dos eixos de sua militância institucional e sociopolítica.

Como consequência desse protagonismo inicial, tem-se, a partir da década de 1980, uma, por assim dizer, segunda fase do Movimento Indígena brasileiro enquanto perspectiva pan-indígena, a qual assume um duplo – embora interligado – aspecto: (a) a constituição de diversas organizações indígenas, as quais, tanto nos seus lugares de origem e nas suas regiões de abordagem quanto, inclusive, no âmbito federal (e sempre interseccionadas e em mútuo suporte), buscavam pluralizar a resistência e o diálogo indígenas com as instituições e a sociedade envolvente – é dessa época que emergem a União das Nações Indígenas (UNIR), em 1982, a Coordenadoria de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), em 1984, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), também em 1984, e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em 1989; e (b) a defesa, seja do acesso dos povos indígenas à educação formal e aos direitos cidadãos básicos, principalmente em termos de superação da tutela tecnocrática e da maioria relativa e de afirmação do direito de autodeterminação cultural e territorial, bem como da consolidação da demarcação das terras indígenas e da regulação da propriedade intelectual dos seus saberes, tradições e produtos – é na década de 1980 que temos a consolidação na Constituição Federal do *Capítulo dos Índios* (artigos 231 e 232), que versa sobre o direito originário à terra, à organização social, aos costumes, às línguas, às crenças e às tradições próprias, e que concede aos sujeitos indígenas (coletiva e individualmente) o *status* de sujeitos jurídicos na plenitude de suas capacidades (eliminando, portanto, a maioria relativa vigente desde 1910. com o Estatuto do Índio), e é dessa época que emerge seja a educação escolar indígena diferenciada (1988), seja as demarcações de terras (1992), seja, finalmente, das medidas institucionais e legais de proteção da propriedade intelectual indígena e de combate à biopirataria (1996). Dessa segunda fase, poderíamos acrescentar, àquelas lideranças acima elencadas,

Eliane Potiguara, Gersem Baniwa, Darlene Yaminalo Taukane, Biraci Yawanawá etc.

Finalmente, temos isso que poderíamos chamar genericamente de um terceiro momento próprio ao desenvolvimento do Movimento Indígena brasileiro, caudatário exatamente da consolidação da educação escolar indígena e do acesso à formação universitária, por parte dos sujeitos indígenas. A formação escolar, técnica e universitária permitiu o acesso deles, em diversos setores da sociedade, quer nas instituições públicas, quer na esfera econômica, quer, finalmente, na esfera pública, política e cultural, inclusive em termos de domínio, utilização e crítica de epistemes propriamente ocidentais ou euronocêntricas.

Para o que nos interessa aqui, é com essa terceira fase que se consolidam e se amplificam as produções teóricas indígenas, especialmente, para o nosso caso, nesse texto, a literatura indígena brasileira, a qual se ramifica em (a) produções didático-pedagógicas direcionadas aos povos indígenas aldeados e oriundas dessa necessidade de uma educação escolar indígena bilíngue – literatura indígena de autoria coletiva; (b) produções literárias de vários estilos (contos, poemas, crônicas, ensaios, romances, autobiografias etc.), as quais denominamos literatura indígena brasileira contemporânea como autoria individual; (c) a publicação e a disponibilização, tanto para uso entre os sujeitos e coletivos indígenas quanto para a divulgação à sociedade civil, de um modo mais geral, das ontologias indígenas (*Antes o mundo não existia*, por Toláman Kenhíri e Umúsin Panlón Kumu; *O mundo tukano antes dos brancos*, de Álvaro Tukano; *O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani*, de Kaká Werá; *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert; *A terra é uma só*, de Timóteo Verá Tupã Popygua); e (d) a produção científica acadêmica, nas diversas áreas das ciências humanas e sociais, por parte dos próprios intelectuais indígenas inseridos nas instituições de ensino e de pesquisa (Gersem Baniwa é um dos exemplos, o qual, aliás, perpassa essas três fases do Movimento Indígena brasileiro) – essa fase culmina, por exemplo, seja na divulgação da *Carta kari-oca*, de 30 de maio de 1992, como manifesto político-intelectual indígena no qual se reiteram o direito à autodeterminação e à identidade cultural e o direito inalienável à terra e aos recursos naturais, inclusive com sua transmissão como direito às gerações indígenas futuras (TERENA, 1992, p. 31), seja a carta publicada no I Encontro Nacional de Escritores Indígenas, em 2004, em que se defendia tanto o caráter coletivo e tradicional dos conhecimentos indígenas, que não

podiam ser compreendidos como domínio público, sendo pertencentes apenas aos povos indígenas, quanto a ideia de que a produção de livros de autoria indígena seria vista como um caminho para revigorar-se as tradições e os valores indígenas, por meio da edição e da difusão desses mesmos livros *de autoria indígena*, apontando-se, portanto, para a necessidade de desenvolver-se a autoria indígena como *voz-práxis* direta, vinculada e política-politizante, com o que, inclusive, a sociedade poderia dialogar diretamente com as lideranças e os intelectuais indígenas, sem mediações tecnocráticas (MUNDURUKU, 2006, p. 2002).

Desse terceiro momento, poderíamos destacar, juntamente com as lideranças e intelectuais precedentes, Daniel Munduruku, Kaká Werá, Tonico Benites, Olívio Jekupé, Jozileia Daniza Kaigang, Eloy Terena, Sonia Guajajara, Jaider Esbell, Edson Krenak, Edson Kayapó, Márcia Mura, Rita Potiguara, Graça Graúna, Julie Dorrico etc.

Note-se, portanto, a ampla miríade de lideranças e de intelectuais indígenas que se desenvolvem em termos de Movimento Indígena brasileiro e desde a intersecção e a dinamização de seus diferentes momentos constitutivos. Correlacionando militância e produção teórica, eles/as se inserem de diferentes maneiras, nessa dinâmica, que desenvolvemos acima, assumida pelo Movimento Indígena brasileiro, ao longo de seus quase cinquenta anos de existência – inclusive, nesse sentido, a vinculação desses/as intelectuais indígenas ao Movimento Indígena se dá não apenas através do ativismo político, mas também estético, literário, científico, cultural, pedagógico etc. (o que significa que nenhum/a deles/as está mais ou menos vinculado/a ao Movimento Indígena por ser respectivamente mais ou menos ativista, assim como, em consequência, que nenhum/a deles/as é mais ou menos indígena, por estar na linha de frente em termos de militância política ou não).

Também é importante lembrar que nem todas essas lideranças deixaram documentos escritos, o que impede o nosso acesso direto a suas posições teórico-políticas. De todo modo, neste texto, escolhemos algumas dessas lideranças que assumem também o papel de intelectuais da questão e da causa indígenas no país e que, por isso mesmo, nos legaram uma produção literária exuberante e pujante, no que se refere à crítica da modernidade, a qual ainda não foi ainda estudada e assimilada consistentemente por nossa comunidade filosófica, com uma intensidade pelo menos aproximada àquela com que se valorizam os textos de teorias e de autores/as euronorocêntricos/as.

Ademais, tanto a atuação do Movimento Indígena brasileiro quanto essa constituição de um pensamento indígena brasileiro como movimento epistêmico-político-normativo, daquele caudatária, permitem, seja a constituição de uma *voz-práxis* pan-indígena, seja a pluralização das ontologias, das formas de ser e estar no mundo próprias aos diferentes povos indígenas – assim é que, nesse último caso, temos a literatura indígena *maraguá* (Yaguarê Yamã e Roni Wasiri Guará etc.), a literatura indígena *potiguara* (Eliane Potiguara e Graça Graúna etc.), a literatura indígena guarani (Olívio Jekupé, Kaká Werá, Maria Lúcia Takua etc.), a literatura indígena *munduruku* (Daniel Munduruku, Ytanajé Coelho Cardoso, Marcelo Munduruku etc.), a literatura indígena *Krenak* (Ailton Krenak, Edson Krenak, Shirley Krenak etc.), entre outras.

A pluralização de ontologias e de perspectivas estético-literárias próprias aos diferentes povos indígenas é um dos eixos estruturantes da constituição e do desenvolvimento de um pensamento indígena brasileiro. Entretanto, neste texto, nós daremos ênfase à ideia de uma *voz-práxis pan-indígena* enquanto definidora do *pensamento indígena brasileiro*, uma vez que ela é consequente à intenção fundadora e dinamizadora do Movimento Indígena brasileiro de politização e de resgate do conceito de “índio”, como inclusive desenvolveremos, ao longo do artigo. No caso, portanto, se a literatura romântica e indianista, em particular, e o racismo estrutural ínsito à sociedade brasileira, de um modo mais geral, produziram o *índio genérico e ossificado no passado como condição pré-moderna, antimoderna e antimodernizante*, mero corpo, instinto e animalidade, ora bárbaro, ora papel em branco – por conseguinte, se a herança colonial é exatamente o “índio” como negatividade, como menoridade –, o Movimento Indígena brasileiro e o pensamento indígena dali emergente (e como legitimação normativa daquele) assumem plenamente o sentido político-normativo ínsito a ele e exatamente sob a forma de crítica da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. Enquanto um bloco teórico-político, a *voz-práxis* pan-indígena aponta para a reestilização e a ressignificação do termo *índio* ou *indígena* e, nesse caso, para sua transformação em, parafraseando Achille Mbembe, poder originário da diferença, descentração discursiva e positividade político-normativa (MUNDURUKU, 2012, p. 220-222).

Finalmente, em último lugar, um breve esclarecimento acerca do sentido do termo *xamanismo/xamã*, utilizado neste texto para significar as ontologias indígenas e, de modo muito específico, para definir a postura do

líder indígena yanomami Davi Kopenawa, particularmente no seu maravilhoso *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Nesse caso, empregamos xamanismo/xamã como tradução do termo yanomami *xapiri t'ë pë*, o qual designa o conceito de xamá(s), significando *gente espírito*; as “pessoas comuns”, ao contrário, são chamadas de *kuapora t'ë pë*, isto é, *gente que simplesmente existe*. Enquanto estas últimas veem apenas a aparência do mundo, dos seres e dos fenômenos, aquelas conseguem acessar a imagem-essência desse mesmo mundo, dos seus seres e dos seus fenômenos. Por isso, nesse sentido, Davi Kopenawa, como xamã yanomami, se coloca como um interlocutor entre dois mundos, o mundo yanomami e o mundo ocidental, falando em nome de seu povo e em termos da condição e da causa indígenas.

O xamanismo/xamã, tal como o estamos usando aqui, tem seu sentido exatamente nessa perspectiva de imbricação entre natureza, cultura e subjetividade e, portanto, na ideia de que estamos perpassados por espiritualidade ou, melhor dito, de que fazemos parte, todos/as, de Pachamama (embora esta varie de povo para povo, *nunca é entendida como mera res extensa*, servindo, assim, tanto como crítica à modernidade-modernização ocidental quanto como base de um universalismo horizontalizado, não etnocêntrico e não egocêntrico). Nesse sentido, o xamanismo/xamã é o correlato, por exemplo, da ciência e do cientista modernos, na medida em que estes têm seu sentido em termos de centralidade epistêmico-normativa caudatária da separação entre natureza, cultura e subjetividade própria ao fenômeno da europeização. Importante salientar, com isso, que estamos adotando esses termos de modo positivo, ao contrário, conforme mostraremos ao longo do texto, do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização europeia, que os concebe como negatividade, como passado antropológico, como condição fundamentalista e dogmática, com sentido e orientação antimodernos e antimodernizantes, irreflexivos, acrílicos e incapazes de racionalização.

1 A BASE DUALISTA-BINARISTA DO DISCURSO FILOSÓFICO-SOCIOLÓGICO DA MODERNIDADE, O APAGAMENTO DO COLONIALISMO E O NÃO LUGAR DOS INDÍGENAS (E NEGROS)

A constituição de um discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia tem sua dinâmica central no espanto e na conseqüente interrogação, que, nas palavras de Max Weber, o sujeito europeu sente em relação ao fato de

que sua estrutura societal-cultural-consciencial, quando comparada *a todas as outras* formas de sociedade-cultura-consciência, apresenta um sentido e uma vocação universalistas, ao mesmo tempo que historicistas, via racionalização social. Assim, o sujeito europeu, que quer reconstruir e entender o lugar, o sentido e o caminho da modernidade-modernização ocidental como europeização internamente e, por óbvio, já que ela é universalista, no amplo contexto e escopo do desenvolvimento do gênero humano, de um modo geral, parte do pressuposto (a) de que sua civilização-cultura-consciência é singular relativamente a todas as outras formas de sociedade-cultura-consciência; (b) de que há um nível moderno, próprio à Europa e como Europa, e um nível pré-moderno, enquanto tradicionalismo em geral, o qual subsume *todas as outras* sociedades-culturas-consciências; e, finalmente, (c) de que a sociedade-cultura-consciência moderna ou europeia é universalista e/porque historicista, devido à racionalização social, não necessitando, para instaurar, justificar e realizar esse mesmo universalismo, de nenhuma perspectiva essencialista e naturalizada, como, ao contrário, o faz o tradicionalismo em geral.

Nessa perspectiva, com Max Weber, dá-se a tônica e se estabelecem os pressupostos e as bases disso que Jürgen Habermas chamará, logo depois, de *discurso filosófico-sociológico da modernidade*, enquanto universalismo pós-tradicional ou pós-metafísico calcado na racionalidade cultural-comunicativa. Destaca Weber (1984, p. 11, grifos nossos):

O filho da moderna civilização ocidental, que *trata de problemas histórico-universais*, o faz de *modo inevitável e lógico* a partir da seguinte dinâmica: que encadeamento de circunstâncias possibilitou que aparecessem no Ocidente, *e somente no Ocidente*, fenômenos culturais (pelo menos como os representamos a nós) que apresentam uma *direção evolutiva de alcance e de validade universais*?

A essa pergunta, Habermas procura dar uma resposta dupla, de sorte a evidenciar-se, primeiramente, a separação e a não mutualidade entre modernidade europeia e o outro da modernidade, com a correlata independência recíproca e, por conseguinte, a ideia de um purismo, de uma autonomia, de uma internalidade e de uma endogenia fortes da Europa, enquanto – e esse seria o segundo ponto – um processo constitutivo-evolutivo autorreferencial e autossustentado, que emerge e se desenvolve e pode ser explicado exclusivamente por fatores internos. No primeiro caso, portanto, Habermas retoma essa pressuposição de uma condição totalmente singular

da Europa como modernização ou da modernidade como europeização, a qual se diferencia estruturalmente dos outros da modernidade; no segundo, a explicação da constituição, do desenvolvimento e da evolução da modernidade, que é endógena, autorreferencial e autossustentada, centra-se na correlação, na separação e na tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, o que tem como consequência o apagamento do e o silenciamento sobre o colonialismo, como momento constitutivo e consequência da modernidade-modernização ocidental (e justificado pela modernidade cultural!).

Quanto ao ponto de partida da resposta – já pressuposta – acerca da universalidade da Europa e a profunda contextualização-particularização dos outros da modernidade, Habermas usa o dualismo-binarismo como a base justificadora de seu discurso filosófico-sociológico. Ele enfatiza:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido em que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, *constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna*. Portanto, *na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno* tematizados até o momento. (HABERMAS, 2012a, p. 94, grifos nossos).

O que Habermas está dizendo, assim como Weber já o havia feito (e, não por acaso, Weber é a referência constante de Habermas), é que o discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização europeia quer justificar essa pressuposição de que a Europa é universal por causa da racionalização

cultural, e que fará isso, enquanto seu ponto de partida, seja a partir da completa diferenciação e independência da modernidade em relação aos outros da modernidade, seja por meio da análise comparativa entre a estrutura societal-cultural-cognitiva moderna e a estrutura societal-cultural-cognitiva mítica ou arcaica ou tradicional (termos utilizados com o mesmo sentido, em Habermas e, depois, em Axel Honneth).

De antemão, como já vimos, assume-se a superioridade da modernização em relação ao tradicionalismo e, em particular, concebem-se as sociedades mítico-arcaicas como incapazes de racionalização interna e, pois, conforme veremos adiante, como incapazes de desnaturalização e politização da sociedade-cultura-consciência, ao contrário da modernidade, que é, por causa da racionalização, uma sociedade-cultura-consciência altamente desnaturalizada, historicizada e politizada; como consequência, sociedades-culturas-consciências mítico-arcaicas não são universais, mas particulares e contextualistas, ao passo que a modernidade europeia é universalista, em termos pós-tradicionais, isto é, desde uma perspectiva não etnocêntrica e não egocêntrica dinamizada como procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal.

No ponto de partida da constituição e da legitimação do discurso filosófico-sociológico da modernidade, por conseguinte, encontramos (a) uma separação absoluta entre modernidade e o outro da modernidade, bem como, em consequência, (b) a exclusão desse outro da modernidade, enquanto fator explicativo do universalismo “pós-tradicional” (e somente haveria universalismo efetivo, se fosse pós-tradicional, enquanto pós-tradicional), o qual esse outro não é, não tem, não gera e nem consegue acessar – ademais, esse outro é um contexto-sujeito genérico que, no conceito de sociedades mítico-arcaicas ou de tradicionalismo em geral, ensaca de modo simplificador à ampla miríade de culturas e de povos *não europeus*, sem qualquer atenção específica e abrindo mão de qualquer diferenciação séria. A modernidade europeia passa, com isso, a ser entendida como presente e contemporaneidade, como autoconsciência, autorreflexividade e autotransformação enquanto presente e contemporaneidade e, por isso mesmo, totalmente aberta ao futuro, o qual ela mesma constrói (cf. HABERMAS, 2002a, p. 03-122).

O outro da modernidade, em contrapartida, como condição-sujeito-valor pré-moderno (e antimoderno e antimodernizante), está situado no passado e possui uma condição deficitária – porque dogmática, fanática, absolutista – em termos de justificação da objetividade epistemológico-moral

e de enquadramento da alteridade, a qual, por não ser universalista, ele não consegue ver, entender e reconhecer. Com isso, depois de ter escanteado aos outros da modernidade em termos de inteligibilidade interna ao e pelo discurso filosófico-sociológico da modernidade, concebendo-o exclusivamente como dinâmica-princípio endógeno, autorreferencial e autossustentado da Europa por si mesma e desde dentro de si mesma, Habermas pode recorrer à correlação de racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, ou modernidade cultural e modernização econômico-social (capitalismo e Estado burocrático-administrativo), a fim de entender o sentido, o movimento e o caminho dessa mesma modernidade-modernização ocidental. Ele assinala, relativamente a essa noção endógena, autorreferencial e autossustentado de modernização como europeização:

(p) O desenvolvimento das sociedades modernas, que são acima de tudo capitalistas, exige a incorporação institucional e a ancoragem motivacional de ideias morais e jurídicas de tipo pós-tradicional;

(q) Além disso, a modernização capitalista segue um padrão segundo o qual a racionalidade cognitivo-instrumental não se limita às esferas da economia e do Estado, alastrando-se para outros domínios da vida, estruturados comunicativamente, em que consegue obter a primazia à custa da racionalidade prático-moral e prático-estética;

(r) Esse fator provoca perturbações na esfera da reprodução simbólica do mundo da vida. (HABERMAS, 2012b, p. 551).

Enquanto um processo endógeno, autorreferencial e autossustentado, a modernidade-modernização ocidental é definida, compreendida e dinamizada como correlação, separação e tensão-contradição entre cultura e civilização material, racionalidade comunicativa e racionalidade instrumental, modernidade cultural e modernização econômico-social. E o colonialismo? Nenhuma palavra, nenhuma menção, silêncio completo. Assim, ficamos com a sensação de que ou ele é um acidente de percurso da modernidade, não sua intenção e nem sua responsabilidade, em sentido estrito, ou talvez ele se reduza ao instrumentalismo econômico; todavia, se a segunda hipótese for verdadeira (uma vez que a afirmação da primeira seria muita hipocrisia e cegueira teórico-política), ela não explicaria nada sobre a *base normativa desse mesmo colonialismo*, a saber, *o racismo estrutural* (o qual tem de ser explicado moral, política e cientificamente), e sequer apresentaria os impactos do eurocentrismo-colonialismo-racismo, tanto como expansão totalitária da modernidade frente aos outros da modernidade (que, por isso mesmo,

são construídos nesse processo) e em termos de justificação normativa de menoridades político-culturais racialmente estruturadas quanto no que tange à própria (de)formação da cultura e do sujeito europeus – a descolonização africana insistirá, no que diz respeito a isso, no fato de que o eurocentrismo-colonialismo-racismo é a experiência primigênia e mais fundamental de fascismo planejado como etnocídio-genocídio (calcado no racismo estrutural) e, depois, como consequência, enquanto regressão totalizante e autodestrutiva interna, da Europa em relação aos outros da modernidade, da Europa contra si mesma.

Em suma, o discurso filosófico-sociológico da modernidade se constitui a partir de uma cadeia problemática de pressuposições teórico-políticas: (a) a separação e a independência radicais entre modernidade (como presente, contemporaneidade e abertura ao futuro) e o outro da modernidade, como condição-sujeito pré-moderno, antimoderno e antimodernizante; (b) a correlação de modernidade, racionalização e/como universalismo pós-tradicional, pós-convencional ou pós-metafísico, e de outro da modernidade como tradicionalismo, perspectiva mítico-arcaica particularista e contextualizada, não racional e incapaz de racionalização; (c) endogenia, autossustentância e autorreferencialidade do processo de modernidade-modernização ocidental como correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental; e, como consequência, (d) apagamento do e silenciamento sobre o colonialismo-racismo enquanto princípio constitutivo, dinâmica e caminho evolutivo dessa mesma modernidade-modernização ocidental, calcado, aliás, no racismo estrutural.

2 MODERNIDADE EUROPEIA COMO REFLEXIVIDADE-POLITICIDADE, OUTRO DA MODERNIDADE COMO DOGMATISMO-APOLITICIDADE

Conforme estamos argumentando, os indígenas e os negros – enquanto essa sopa indiferenciada, como tradicionalismo em geral e perspectiva mítico-arcaica, como pré-modernidade – aparecem como pressuposto inicial do e pelo discurso filosófico-sociológico da modernidade, mas exatamente sob a forma de negatividade, de *déficit*, de passado, o qual serve, portanto, como antonomásia para justificar exatamente o caráter especial e esse movimento endógeno e essa separação absolutos da modernidade em relação ao outro da modernidade.

Com efeito, para Habermas, sociedades mítico-arcaicas não são racionais e nem geram racionalização social, conforme vimos em passagem dele acima, porque são marcadas pela férrea imbricação de natureza ou mundo objetivo, sociedade-cultura e subjetividade, e isso de um modo especial: a natureza é compreendida em termos antropomórficos; a sociedade é naturalizada e, portanto, despolitizada; e não existe subjetividade em sentido estrito, nessas sociedades mítico-arcaicas, uma vez que os indivíduos estão subsumidos em um mundo mágico-animista e dogmático-fundamentalista-fanaticista que não permite nem a instrumentalização da natureza, nem a politização da sociedade e nem o protagonismo do sujeito reflexivo. Enquanto sociedades-culturas-consciências míticas, elas apresentam uma estrutura totalizante, unidimensional e massificada, a qual impede a reflexividade individual, a crítica e a mobilidade sociais e a transformação sociopolítica, tornando-as dependentes da magia (e não da ação humana) como critério explicativo-legitimador, imobilizando-as socialmente (por causa da naturalização das posições político-institucionais) e menorizando-as política e moralmente.

Ao contrário, a sociedade-cultura-consciência europeia como modernidade-modernização possui como seu cerne a racionalização cultural-comunicativa, a qual permite exatamente a separação entre natureza, sociedade-cultura e consciência cognitivo-moral, de modo a se instrumentalizar a natureza, a se desnaturalizar e politizar a sociedade-cultura e a se atribuir todo o protagonismo à subjetividade reflexiva. Daqui emerge o universalismo epistemológico-moral pós-tradicional, necessário a uma sociedade pluralizada, secularizada e profana, que não pode mais recorrer a fundamentos essencialistas e naturalizados como base de sua autolegitimidade interna.

Os sujeitos sociais terão de interagir entre si, com vistas à construção dessa mesma objetividade vinculante e, para isso, deverão gradativamente utilizar-se de argumentos formais e de uma perspectiva axiológico-metodológica imparcial, impessoal e neutra, os quais são independentes de posições pré-políticas, pré-culturais e a-históricas, calcadas única, exclusiva e suficientemente, em uma ideia genérica e universal de ser humano ou humanidade (direitos humanos, sujeito jurídico como detentor de direitos fundamentais, isonomia jurídico-político-moral etc.). Forma-se um universalismo não etnocêntrico e não egocêntrico, calcado exclusivamente na universalidade dos direitos humanos e tendo a democracia como sua base político-procedimental garantidora da objetividade normativa, por meio da disputa, do consenso e do acordo recíproco.

Para Habermas, é esse processo de descentração da concepção do mundo, viabilizado e pungenciado pela racionalização cultural-comunicativa, que efetivamente se constitui no umbral civilizacional que singulariza, diferencia e coloca a modernidade-modernização europeia como a base desde a qual o nível pós-tradicional da consciência moral emerge pela primeira vez, na história do gênero humano – é pela modernidade e como modernização que o universalismo pós-tradicional é instaurado, e por ninguém mais (HABERMAS, 2012a, p. 384-385, p. 683; HABERMAS, 2002b, p. 07-08); por outro lado, esse mesmo umbral significa, mais uma vez, não só o reforço da endogenia, da autorreferencialidade e da autossustentabilidade da modernidade por si mesma e desde si mesma, mas também, seja a normalização da exclusão dos outros da modernidade enquanto parte constitutiva da modernização (e como produto dela sob a forma do colonialismo-racismo), seja a estabilização de uma hierarquia evolutiva ao gênero humano que coloca a modernidade como europeização enquanto o presente, a contemporaneidade e, assim, o direcionamento para o futuro desse mesmo gênero humano (e, por isso mesmo, como o guia e o caminho dele), concomitantemente a situar os outros da modernidade no passado e como caminho-condição-sujeito superado, os quais, ou se atualizam (como modernização-europeização), ou se extinguem.

O importante dessa ideia não reside apenas na estratificação e na hierarquização da evolução do gênero humano, em geral, que tem os outros da modernidade como passado, a modernidade europeia como presente e contemporaneidade e direcionamento ao futuro, mas também o pressuposto de que somente pode haver justificação, reflexividade, crítica e transformação social na, como e pela modernidade, pois somente ela, pela correlação de racionalização, desnaturalização e politização, se viabiliza como perspectiva societal-cultural-cognitiva antitotalitária, antifascista, não fundamentalista e antirracista, a qual exige a interatividade política democrática calcada na reciprocidade, na isonomia e na universalidade dos direitos fundamentais, como base da justificação da normatividade social. Como frisa Habermas, “[...] a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada.” (HABERMAS, 2012a, p. 146, grifos nossos).

Note-se, entretanto, que essa concepção inflada, que, ao mesmo tempo, exclui o outro da modernidade, em termos de este ser capaz de autojustificação interna reflexiva e de concomitante crítica da modernidade, bem como centraliza na modernidade todo o protagonismo, em termos de

crítica, reflexividade, intervenção e transformação em torno ao universalismo pós-tradicional, somente pode ser sustentada pela cegueira histórico-sociológica, pelo dualismo-binarismo antropológico e, finalmente, pela romantização normativa do racionalismo ocidental, que são viabilizadas pela separação absoluta e pelo purismo estrito da modernidade em relação aos outros da modernidade, pela endogenia, pela autorreferencialidade e pela autossustentância da modernidade-modernização por si mesma e desde si mesma e, finalmente, pela produção desse outro da modernidade, como negatividade e passado, com a conseqüente *pressuposição* da modernidade por si mesma e desde si mesma, como positividade, presente, contemporaneidade e futuro do gênero humano – de modo que é o silenciamento sobre o e o apagamento do colonialismo que precisam ser assumidos, para que a modernidade cultural possa manter-se como estrutura societal-cultural autorreflexiva, autocorretiva e autotransformadora.

Axel Honneth, na sua justificação da existência de uma lógica universal do reconhecimento, enquanto núcleo constitutivo e dinamizador do e pelo gênero humano, em geral, e de cada sociedade-cultura-consciência, em particular, parte dessa afirmação habermasiana de que apenas a estrutura societal-cultural-cognitiva pós-tradicional, por causa da desnaturalização, da politização e da diferenciação sociais, consegue garantir justificação, reflexividade, crítica e transformação. E, mais uma vez, ele tem de recorrer a uma noção negativa de outro da modernidade, como moral arcaica de grupo, para dar a legitimação básica a esse caráter evolutivamente superior da modernidade-modernização, enquanto universalismo pós-tradicional.

Para provar que a dinâmica tripartite de uma luta por reconhecimento é o estágio atual ou contemporâneo do processo de evolução humana como universalismo pós-tradicional, por meio da diferenciação e da mutualidade das esferas da família, do direito e da socialização política, processo tripartite esse cuja conclusão bem-sucedida *é a única forma de os sujeitos adquirem autoconfiança, autorrespeito e autoestima* (e, inclusive, de se individuarem de modo sadio), Honneth tem de assumir, mais uma vez, como Weber e Habermas, que a condição pré-moderna de uma moral arcaica não só imbricaria de modo férreo essas três esferas do reconhecimento e lhes impediria a descentração, como também e, por conseqüência, não geraria esse nível pós-tradicional que é próprio somente à modernidade, que somente é gerado como modernização enquanto europeização. Ele ressalta:

Por conseguinte, o *quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral* através do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência idealizada de lutas. Nas distinções teóricas que puderam ser obtidas das reflexões de Hegel e Mead, uma semelhante construção encontra seu ponto de partida sistemático. De acordo com isso, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos; pois *só graças à acumulação gradativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima*, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de *se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individualizado* e de se identificar com seus objetivos e desejos. Ora, *essa tripartição se deve a uma retroprojeção teórica de diferenciações que só puderam ser obtidas em sociedades modernas sobre um estado inicial aceito hipoteticamente*; pois em nossa análise vimos que a relação jurídica só pôde se desligar do quadro ético da estima social no momento em que é submetida às *pretensões de uma moral pós-convencional*. Nesse sentido, *é natural adotar para a situação inicial do processo de formação a ser descrito uma forma de interação social em que aqueles três padrões de reconhecimento estavam ainda entrelaçados uns nos outros de maneira indistinta; a favor disso pode depor a existência de uma moral arcaica e interna de grupo*, no interior da qual os aspectos da assistência não estavam separados completamente nem dos direitos de membro da tribo nem de sua estima social. Por isso, o processo de aprendizado moral, que o quadro interpretativo em vista deve expor como modelo, teve de render duas idealizações inteiramente distintas de uma vez só: provocar uma diferenciação dos diversos padrões de reconhecimento e, ao mesmo tempo, dentro das esferas de interação assim criadas, liberar o respectivo potencial internamente inscrito. (HONNETH, 2003, p. 266-267, grifos nossos).

Novamente: o que sobraria ao outro da modernidade, como *déficit* universalista e modernizador, *déficit* universalista. porque *déficit* modernizador? Está irremediavelmente condenado ao passado, ao arcaísmo, ao primitivismo, à negatividade e, portanto, à extinção? Certamente que não, responde Habermas: há uma função e um caminho importantíssimos a esses outros da modernidade, os quais consistem em se modernizarem ou se europeizarem, para, então, dar razão à constituição, ao desenvolvimento e à evolução da modernidade-modernização europeia como universalismo pós-tradicional calcado na racionalização cultural-comunicativa. Pode parecer brincadeira, mas essa é exatamente a *conclusão final* da *Teoria do agir comunicativo*, de Habermas (2012b, p. 721, grifos do autor):

O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio do qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia se realizar se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e as manifestações bizarras de culturas estranhas se esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que “nos” separam “delas”, mas também o que *desaprendemos* no decorrer de nossos processos de aprendizagem.

Portanto, o passo definitivo para que a pressuposição da modernidade-modernização europeia como universalismo pós-tradicional, por meio da racionalização cultural-comunicativa, como presente, contemporaneidade e caminho ao futuro, possa ser comprovada em toda a sua efetividade – porque, para começo de conversa, é uma pressuposição calcada na cegueira histórico-sociológica, no dualismo-binarismo antropológico e, finalmente, na romantização normativa do racionalismo assumidos pelo discurso filosófico da modernidade – consiste na modernização-europeização dos outros da modernidade, porque, obviamente, se eles se modernizarem-europeizarem, eles se modernizarão-europeizarão! Uma conclusão no mínimo curiosa, talvez até ingênua, para uma perspectiva normativa que dificilmente esconde seu ranço, em termos de eurocentrismo-colonialismo-racismo. Uma vez modernizados-europeizados, os outros da modernidade – agora não mais como outros da modernidade, mas como europeus “de cor” – terão condições de explicar o que foram e, visto que agora possuem uma base explicativo-legitimatória moderna, a modernidade europeia poderá entendê-los naquilo que ela já foi, mas superou.

3 A MODERNIDADE COMO MONOCULTURA DE IDEIAS E COMO MUNDO ACACHAPANTE: O PENSAMENTO INDÍGENA BRASILEIRO COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE

É com base na constatação desse não-lugar do indígena (e do negro), no discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental e, no caso, pela sua (do indígena e do negro) enunciação por esse mesmo discurso, como negatividade, passado, arcaísmo, dogmatismo, em suma, condição-sujeito-valor pré-moderno, antimoderno e antimodernizante, enquanto perspectiva mítico-arcaica, que o pensamento indígena brasileiro emerge como consequência e justificação teórico-político-normativa da consolidação, a partir de meados da década de 1970, do Movimento Indígena brasileiro em termos de ativismo, militância e engajamento em torno à

condição e à causa indígenas e sob a forma de crítica de nossa modernização periférica, calcada no racismo estrutural (cf. TUKANO, 2017, p. 15-26; KRENAK, 2015, p. 220; MUNDURUKU, 2012, p. 17-20). Nesse sentido, o primeiro ponto importante a ser consolidado pelo pensamento indígena brasileiro, em termos de crítica da modernidade, é exatamente a imbricação e a mútua dependência de modernização central e modernização periférica ou, por outras palavras, de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, um argumento, aliás, que já vem sendo sustentado pela descolonização africana desde pelo menos a década de 1950, como podemos ver em Aimé Césaire, Kwame Nkrumah, Frantz Fanon, Patrice Lumumba, Albert Memmi, Léopold Sédar Senghor e Achille Mbembe (cf. CÉSAIRE, 1978, p. 14-33; NKRUHMAH, 1966, p. 03-11, p. 66-77, p. 204-216; FANON, 1968, p. 25-44; LUMUMBA, 1972, p. 53-142; MEMMI, 1967, p. 21-59; SENGHOR, 1959, p. 72; MBEMBE, 2014a, p. 10-64; MBEMBE, 2014b, p. 19-66; WERÁ JECUPÉ, 2002a, p. 45-59).

A modernidade-modernização ocidental é, concomitantemente, um movimento expansivo globalizante que tem seu núcleo no eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo (de dentro da modernidade para fora, relativamente aos outros da modernidade) e, ao mesmo tempo, como argumenta Aimé Césaire, possui um núcleo regressivo totalizante que vem de fora (dessa experiência de instrumentalização e etnocídio-genocídio planejados contra indígenas e negros, por sociedades modernas) para dentro (racismo nas colônias, totalitarismo nas metrópoles e entre metrópoles).⁵ Em

⁵ Ele afirma: “Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição de civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que, no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e ‘interrogados’, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente [...]. E, então, em um belo dia, a burguesia é despertada por um ricochete: as gestapos afadigam-se, as prisões enchem-se, os torcionários inventam, requintam, discutem em torno dos cavaletes [...]. As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: ‘Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!’. E aguardam, e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que, antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã [...]. Sim,

suma: a chave analítica e a base normativa para a reconstrução do processo de modernidade-modernização, enquanto universalismo pós-tradicional ou sistema-mundo global, é dada pela tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo e, aqui, o racismo estrutural explicaria exatamente essa compreensão e separação dualistas-binárias entre modernidade e o outro da modernidade, com a conseqüente separação, autonomização e *sobreposição* da primeira em relação ao segundo.

Nessa perspectiva, a colonização, amparada no racismo estrutural e materializada institucionalmente como fascismo planificado, constitui-se em um processo de produção de minoridades político-normativo-culturais racialmente estruturadas, as quais são concomitantemente (a) concebidas como sujeitos do passado, como negatividade normativo-moral e como condição pré-moderna, antimoderna e antimodernizante, incapaz de modernização e inapta para a civilização e necessitando, por isso, de tutoria, seja moral-epistêmica, seja jurídico-política, seja mesmo em termos de chicote e cabresto; (b) transformadas em instrumentalidade econômica, na medida em que, como sujeitos e condição pré-modernos e desde a separação entre cultura-civilização (como modernidade) *versus* natureza-animalidade viabilizada pelo racismo, se aproximam da mera animalidade, com corpo humano, porém, instinto selvagem, de modo que sua escravização, seu estupro, a expulsão dos seus territórios, a deslegitimação de suas formas de ser e estar no mundo e, finalmente, seu etnocídio-genocídio não causariam nenhuma comoção moral, nenhuma sensibilidade moral. Conforme já assinalava Frantz Fanon, no contexto do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, não há reconhecimento recíproco e, portanto, universalidade dos direitos, segurança e isonomia jurídicas, garantias fundamentais e mediações institucionais, mas apenas a violência direta, um instrumentalismo absoluto e a guerra etnocida-genocida de eliminação (FANON, 2008, p. 26-106).

O negro e o indígena foram produzidos pela colonização e desde a base antropológico-normativo-epistêmica do racismo estrutural, e seu etnocídio-genocídio representou a primeira e mais pungente experiência de fascismo

valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do Hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX, que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os 'coolies' da Índia e os negros da África estavam subordinados." (CÉSAIRE, 1978, p. 18; os grifos são do autor).

institucionalizado e planejado – o qual, no contexto da África, sobreviveu até pelo menos a década de 1970, tendo seu ocaso com a derrocada do regime do *apartheid* na África do Sul, em 1992. Enquanto minoridades político-culturais racialmente sustentadas e reproduzidas, naturalizar-se-ia e despolitizar-se-ia essa condição de violência simbólico-material própria ao colonialismo e mesmo o processo fascista de etnocídio-genocídio, inclusive com a justificação da tutoria dos indígenas e dos negros pelos brancos e a consequente privatização e invisibilização daqueles, já que os indígenas (a) seriam vistos como meros instrumentos e pura animalidade, direcionados à exploração e ao abate, e (b), como incapazes de responsabilidade, de fala e de postura autônomas, no âmbito da esfera pública e, como sujeitos político-culturais na maturidade de sua condição de maioria jurídica, seriam invisibilizados, silenciados e privatizados, a ponto de serem escondidos dos olhares, dos ouvidos e das bocas do público.

A correlação de instrumentalização antropológica e de silenciamento, invisibilização e privatização políticos dos sujeitos indígenas, no contexto do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, possibilitou, por conseguinte, (a) o roubo de suas terras, a deslegitimação e o apagamento de suas formas de ser e estar no mundo, seu estupro e a sua escravização; (b) a sua tutoria pelo senhor branco, civilizado, racional (a qual, no caso dos indígenas brasileiros, só foi eliminada com a Constituição Federal de 1988, que derogou, no assim chamado Capítulo dos Índios, a maioria relativa até então atribuída e imposta aos nossos povos-sujeitos indígenas), que viabilizava tanto a unidimensionalização e a massificação da história nacional, de nossos valores, datas e símbolos mais básicos, em torno a uma noção idílica de descoberta e de desenvolvimento colonial que culminava na democracia racial e, portanto, na eliminação do racismo estrutural e na consolidação da grande família Brasil, totalmente miscigenada, fundida, sem contradições, diferenciações e cisões internas, de unidade, amálgama e ordem absolutos, e hierarquicamente ordenada, quanto sua invisibilização, seu silenciamento e seu privatismo político-culturais, com a consequente deslegitimação do racismo estrutural e de sua condição efetivamente atual, em termos de nossa modernização conservadora, como seu substrato mais central; e (c) a intensificação dos processos de etnocídio e genocídio planejados, concomitantes aos processos de desterritorialização e de destruição de suas culturas, de suas histórias, de suas formas de ser e estar no mundo.

Por isso mesmo, o pensamento indígena brasileiro e o Movimento Indígena brasileiro, ao qual aquele está atrelado, desde o início viram no ativismo, na militância e no engajamento públicos, políticos e culturais direcionados à condição e à causa indígenas, e desde uma voz-práxis direta, autoral, autobiográfica, testemunhal, experiencial e mnemônica fundamentada na promoção da sua alteridade (e com base nela como estrutura epistêmico-política) e na denúncia da marginalização, da exclusão e da violência vividas e sofridas como minorias político-culturais produzidas pelo colonialismo-racismo, a única possibilidade de resistência, de reflexivização e de criticismo em relação a esses processos de etnocídio-genocídio ainda em curso contemporaneamente. No caso, pois, buscaram superar o silenciamento, a invisibilização e o privatismo aos quais estavam submetidos, por meio da constituição de um lugar de fala político e politizante, carnal e vinculado, o qual tinha na descolonização e na descatequização da cultura-consciência o seu núcleo estruturante.

Ora, para esse lugar de fala descolonizador e descatequisador, crítico do racismo e altamente político e politizante, a primeira tarefa fundamental consistiu em desconstruir os estereótipos produzidos sobre os indígenas pelo eurocentrismo-colonialismo-racismo, e o primeiro e mais fundamental desses estereótipos estava em que os índios não existem, em que os índios não são índios. Assinala Ailton Krenak sobre sua militância em torno ao Movimento Indígena brasileiro e em termos desse lugar de fala descolonizador, crítico do eurocentrismo-colonialismo-racismo:

E o outro desconforto era me identificar como índio, porque índio é um erro de português, plagiando o Oswald, que disse que, quando o português chegou no Brasil, estava uma baita chuva, aí ele vestiu o índio, mas, se estivesse num dia de sol, o índio teria vestido o português, e estaria todo mundo andando pelado por aí. Isso continua valendo até hoje, e eu atualizei dizendo que o índio é um equívoco do português, não um erro, porque o português saiu para ir para a Índia. Mas ele perdeu a pista e veio bater aqui nas terras tropicais de Pindorama, viu os transeuntes da praia e acabou carimbando de índios. *Aquele carimbo errado, equívoco, ficou valendo para o resto das nossas relações até hoje*, e a resposta para uma pergunta tão direta e simples poderia ser tão direta e simples quanto. Quando foi que eu atinei que eu tinha de fazer essas coisas que ando fazendo nos últimos 50 anos da minha vida, que é quase que repetir o mesmo mantra, dizendo para esse outro: “ô, cara, essa figura que você está vendo no espelho não sou eu não, é você, esse espelhinho que você está me vendendo não sou eu, isso é um equívoco!”? E saí do sentimento para a prática na pista dos meus parentes mais velhos do que eu, que estavam sendo despachados da zona rural para

as periferias miseráveis do Brasil, o que acontece em qualquer canto, no Norte, no Sul, em qualquer lugar. (KRENAK, 2015, p. 239, grifos nossos. Cf., ainda: MUNDURUKU, 2016, p. 21-52; 2018, p. 27-28; WERÁ, 2017, p. 101-107).

O índio, portanto, enquanto sujeito ao mesmo tempo racializado e demarcado pelo dualismo-binarismo civilização *versus* animalidade, cultura *versus* natureza e modernidade *versus* tradicionalismo, é uma invenção pura e simples do e pelo eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo; ele não existe, enquanto entidade independente desse mesmo eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo e, na verdade, ele não existe, independentemente da modernidade e da expansão universalizante da modernização ocidental como sistema-mundo calcado no colonialismo e no racismo, produtor e reproduzidor de minoridades político-culturais e de instrumentalização econômica. É por meio da modernidade que aquele aparece na história ocidental como negatividade e condição-sujeito pré-moderno que respaldam a função tutorial, a vocação civilizatória e a dinâmica missionária, messiânica e expansiva da, como e pela modernidade; e, por outro lado – daí seu enorme potencial político, como, de resto, é o caso de todas as minorias político-culturais produzidas no contexto do dualismo-binarismo moderno e, em particular, do racismo estrutural – a viabilização e a vinculação público-políticas do e pelo lugar de fala indígena como voz-*práxis* política e politizante, desde um eu-nós estético-político carnal e militante, possibilitam exatamente a construção de histórias e a afirmação de sujeitos, valores, práticas e símbolos alternativos em relação ao discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização ocidental.

Mais uma vez, produzidas política e normativamente como negatividade e instrumentalidade, através do racismo estrutural e submetidas a um processo de escravização, de invisibilização e de etnocídio-genocídio, em termos de fascismo institucionalizado e planejado, essas minorias político-culturais, na medida em que se enraízam e se vinculam na esfera pública, desnaturalizam e politizam radicalmente a história nacional e o sentido contraditório da modernidade-modernização ocidental e, assim, visibilizam e explicitam o racismo estrutural que tem sido escondido e negado por nossa modernização conservadora – como consequência, também visibilizam e pungenciam a continuidade dos processos de etnocídio-genocídio contra essas mesmas minorias político-culturais. Sobre isso, Ailton Krenak (2015, p. 84-85) afirma:

Acho que você conhece a história das potências que colonizaram outras regiões do mundo e que tratam os nativos como cidadãos de segunda ou de terceira categoria. Se você observar, a Inglaterra e a França mantinham até recentemente colônias na África e na Ásia, onde os nativos tinham o *status* aproximado da mula ou do cavalo. Aqui, no Brasil, os índios continuam tendo um *status* parecido com o de animais silvestres. Nós somos objetos da atenção do Estado enquanto seres que precisam ser preservados como fauna. Também temos a atenção do Estado como pessoas e indivíduos que precisam ser vigiados para que não entrem em um processo de contestação do poder do Estado, de contestação da ordem estabelecida e de questionamento dos crimes que foram praticados contra o nosso povo. Nós somos a memória viva e um testemunho sempre explícito da história recente da ocupação desta região do mundo. Cada um dos nossos meninos sabe como foi que os brancos se tornaram senhores desta terra e quando e como nós deixamos de ser os donos. (cf., ainda: MUNDURUKU, 2012, p. 15-39; POTIGUARA, 2019, p. 99-116).

Como memória viva e testemunho atual e/porque autobiográfico relativamente à expansão da modernidade-modernização ocidental, em termos de eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, os povos indígenas (e negros) levam não apenas à visibilização de uma faceta da modernidade, a qual é grandemente silenciada, negada e deslegitimada por esta (o eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo), como também permitem a construção de uma nova versão da colonização que rompe, seja com a ideia de uma expansão linear da modernidade-modernização ocidental para o futuro e como universalismo pós-tradicional reto e direto, como que impoluto, seja com a noção idílica de uma civilização nos trópicos e de um processo de colonização humanizadora, que, pela miscigenação, supera o racismo estrutural e elimina de vez, tanto os processos de produção-reprodução planejada de minoridades político-culturais como negatividade quanto seu consequente etnocídio-genocídio, fundando a nossa grande família Brasil fundida, plenamente integrada e totalmente indiferenciada.

Efetivamente, o seu lugar de fala, enquanto *voz-práxis* estético-política, é o que demarca e dinamiza, no caso das minorias político-culturais, essa sua enorme potência reflexiva, crítica e político-politizante enquanto descolonização e descatequização, enquanto visibilização, denúncia e combate em relação à expansão (e regressão) totalizante da modernidade-modernização ocidental como eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. Note-se que é um lugar de fala político e politizante, carnal e vinculado, o qual,

enquanto *ficção estético-política* (e não como pertença identitária essencialista e naturalizada, e muito menos como núcleo racial-racializado, ao contrário do racismo moderno-colonial), bebe na correlação (a) de singularidade étnico-antropológica, que funda uma perspectiva epistêmico-normativo-política calcada na afirmação de sua pertença como agulhão de autoafirmação, de autocompreensão e de ativismo social, político, cultural e institucional (pensamento *indígena*, pensamento *negro*, pensamento *feminista*, pensamento *queer* etc.), bem como (b) de experiências *autobiográficas* de exclusão, marginalização e violência etnocida-genocida *como minorias político-culturais*.

É nesse sentido que Ailton Krenak enfatiza, acima, que os povos indígenas são *memória viva* e *testemunho explícito* da evolução totalizante da modernidade e de sua manifestação como eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, porque foram produzidos por ela, porque são o resultado dela – e resultado no duplo sentido, como objetos, como negatividade, e *como o que sobrou* após tantos momentos de extermínio etnocida-genocida, incluindo-se, aqui, a eliminação simbólico-normativa (ou a deslegitimação) das suas formas de ser e estar no mundo. Por conseguinte, no relato-*práxis* autoral, direito, autobiográfico das e pelas minorias político-culturais, dos e pelos povos indígenas, uma outra história da modernização emerge, a saber, como *colonialismo calcado no racismo*, como *guerra de colonização*. Mais uma vez é Krenak (2015, p. 84) quem nos fala:

Acho que a maioria das pessoas tem dificuldade de nos considerar remanescentes de uma guerra de ocupação. Quando os seus parentes vieram para cá, involuntariamente se instalaram como forças de ocupação da minha terra. Acredito que a grande maioria veio para cá sem saber o que estava fazendo. Os que vieram sabendo o que estavam fazendo e os que vieram sem saber estavam realizando a ocupação de nossos territórios. Hoje, se a minha tribo está reduzida a quase uma centena de indivíduos, sendo que, no começo do século, nós éramos mais de cinco mil pessoas, e se o nosso território atual é uma reserva mineral de quatro mil hectares, isso tem de ser compreendido como parte de minha história, muito mais que uma cédula de identidade. A minha história é a experiência coletiva do meu povo.

A passagem refere-se à discussão por Ailton Krenak quanto à questão da maioridade relativa, que culminou com o Capítulo dos Índios, na Constituição Federal de 1988, mas ela traz, para o que nos interessa nesse texto, exatamente a ideia de uma outra compreensão da modernidade-modernização ocidental

e, *por consequência*, de uma outra versão da história da colonização. De um movimento desbravador, que funda uma civilização nos trópicos, e de uma civilização na verdade muito especial e singular, porque democracia racial enquanto miscigenação, fusão, amálgama, unidade e indiferenciação plenos entre as três matrizes raciais fundadoras (miscigenação que, ao fundar o híbrido brasileiro, elimina o racismo estrutural e inicia um novo capítulo de e para nossa sociedade, plenamente universalista por causa dessa miscigenação), como vemos no ideário romântico brasileiro, não por acaso retomado pela extrema-direita hoje hegemônica, passa-se a dar, com a voz-*práxis* direta, autobiográfica, pública e politizada dos e pelos indígenas, o verdadeiro “nome aos bois”: guerra de colonização, processo planejado de produção e de extermínio de minoridades político-culturais racialmente fundadas – ou seja, colonização como racismo estrutural e fascismo institucional, cuja finalidade, inscrita nessa produção racializada de minoridades político-culturais, consiste na dinamização de um processo de etnocídio-genocídio institucionalmente referendado e realizado.

Como consequência dessa história e dessa compreensão alternativas relativamente à modernização/colonização, temos também a emergência e a apresentação de um papel sociopolítico e epistêmico-normativo e de um lugar e de um sentido alternativos aos, pelos e dos povos indígenas, no contexto da modernização e frente ao eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, ou seja, o de, através de sua resistência, de seu diálogo e de seu acordo permanente com os colonizadores, tentar educá-los para a alteridade e pelo reconhecimento recíproco, isto é, nas palavras mais uma vez de Ailton Krenak, de *pacificar o branco* relativamente à sua condição fundamentalista, dogmática, fanaticista, totalitária, racista e, como síntese de tudo isso, fascista em relação à diversidade humana (observe-se a inversão da lógica do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental!):

Então, eu acredito que esses 500 anos de contato com os brancos, em que o nosso povo tentou pacificar o branco, tentou amansar o branco, tentou dizer para o branco que é possível viver de uma outra maneira, foram anos de muita dificuldade, de muita morte. Eu não saberia contar quantas pessoas indígenas foram mortas nesses 500 anos. Nós éramos aproximadamente 10 milhões de pessoas que vivíamos aqui neste lugar que é a costa do Atlântico até a parte mais central do que eles chamam hoje de Brasil. Nisto que eles chamam de costa brasileira havia dezenas e dezenas de aldeias. Nós éramos dez milhões quando chegaram apenas três canoas com os brancos dentro delas. Hoje somos 220 mil pessoas e os brancos são 130 milhões. O que a gente pode concluir de uma história dessas? Foi bom para o nosso povo? (KRENAK, 2015, p. 157).

Note-se, portanto, que temos, conforme já chamamos a atenção acima, uma inversão da lógica do discurso filosófico-sociológico da modernidade, a saber, de que é o sujeito aparentemente pré-moderno, antimoderno e antimodernizante, esse sujeito produzido pelo discurso filosófico-sociológico moderno como negatividade, como antítese da modernidade, que se revela como o verdadeiro núcleo reflexivizador, crítico e corretivo da modernidade. E, no caso do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, são os povos indígenas que buscaram e buscam educar os “brancos” quanto à sua tendência autoritária, totalizante e simplificadora, que os leva ao fascismo etnocida-genocida amparado no racismo e dependente de dualismos, maniqueísmos e binarismos espúrios.

Estes, na verdade, ao criarem uma cisão intransponível, ao estabelecerem um purismo e uma endogenia cegos e irreflexivos e, finalmente, ao estratificarem o gênero humano em graus hierárquicos de evolução societal-cultural-cognitiva que justificam não apenas a condição presente, contemporânea e a abertura para o futuro da, pela e como Europa, mas também a conceituação dos outros da modernidade como passado, negatividade e irreflexividade, permitiram exatamente a degeneração da modernidade como eurocentrismo-colonialismo-racismo-fascismo, da qual ela não consegue se livrar facilmente por causa de sua cegueira histórico-sociológica, de seu dualismo-binarismo antropológico e de sua romantização normativa do racionalismo. Por isso, caberá aos povos indígenas e negros chamarem a atenção, por meio de seu lugar de fala, enquanto *voz-práxis* direta e autobiográfica de caráter descolonizador e descatequisador, como quer Ailton Krenak, para o fato de que o Ocidente é uma “[...] monocultura de ideias” (KRENAK, 2017, p. 109).

Como procuramos desenvolver, nas primeiras partes deste texto, as ideias (a) de uma separação estrita e purista da modernidade europeia, em relação aos outros da modernidade, (b) de uma autoatribuição da modernidade como universalismo pós-tradicional e sua conceituação genérica e simplificadora de todos os outros da modernidade, como tradicionalismo em geral, (c) de uma endogenia, de uma autorreferencialidade e de uma autossubsistência absolutas da modernidade-modernização ocidental, como correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social (com o silenciamento sobre e o apagamento do colonialismo pelas teorias da modernidade), (d) de correlação de modernidade, como presente, contemporaneidade e de abertura para o futuro, e do outro da modernidade e/como passado, negatividade, *déficit* de universalidade e *déficit* modernizador;

(e) de modernidade, desnaturalização, politização, diferenciação, autocrítica, autorreflexividade, autocorreção e autotransformação, e de outro da modernidade enquanto naturalização e apoliticidade-despolitização, dogmatismo, autoritarismo e fanatismo, bem como (f) a estratificação do gênero humano em etapas evolutivas escalonadas, na qual a Europa aparece como presente e apogeu do gênero humano, enquanto universalismo pós-tradicional, e os outros da modernidade são situados no passado e como tradicionalismo em geral, particularista, contextualista, não-racional e incapaz de racionalização social, esses pressupostos de fundo do e pelo discurso filosófico-sociológico da modernidade tornam o paradigma normativo da modernidade simplesmente incapaz, quer de reconhecer alteridades *qua* alteridades, quer de relacionar-se horizontalmente com elas e, finalmente, quer de reconhecer esse seu viés eurocêntrico-colonialista-racista-fascista.

Dessa forma, Ailton Krenak pode complementar essa sua crítica da modernidade-modernização ocidental como uma monocultura de ideias, fechada à alteridade e, de modo mais estrito, produtora de menoridades político-culturais racializadas, como negatividade e condição-sujeito pré-moderno, o qual, por isso mesmo, pode ser tutoriado e, se for o caso, destruído em nome dos – e com base nos – valores universais da civilização ocidental. Krenak (2017, p. 115) assevera:

O que já indica, de certa maneira, a pouca valorização do pensamento ameríndio, do pensamento autóctone, ante a visão abrangente que os civilizados têm do seu mundo. Um mundo em si. Um mundo acachapante, que não precisa de colaboração. E que não abre espaço para que se ofereça uma crítica ou para apresentar uma crítica a essa visão tão completa do que é a civilização e do que são as cidades. (Cf., ainda: ESBELL, 2018, p. 25-100; TUKANO, 2017, p. 39-40; MUNDURUKU, 2016, p. 165-204).

De fato, conforme estamos tematizando neste texto, a correlação de cegueira histórico-sociológica, de dualismo-binarismo antropológico e de romantização normativa do racionalismo ocidental, pelo discurso filosófico-sociológico da modernidade, tem por consequência não apenas o sustento dessa endogenia, dessa internalidade, desse purismo, dessa autorreferencialidade e dessa autossubsistência absolutos da modernidade, como europeização por si mesma e desde dentro de si mesma, mas também, segundo vimos, em Habermas e em Honneth, a deslegitimação do não moderno como pré-moderno, como condição-sujeito antimoderno e antimodernizante, incapaz de autorreflexividade, de autocrítica, de autocorreção e de autotransformação

internas (e, portanto, incapaz de modernização-europeização) e, assim, inapto para uma crítica da modernidade-modernização ocidental, a qual somente pode ser feita desde dentro da modernidade e a partir da assunção do paradigma normativo da modernidade (racionalização cultural, procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal e desnaturalização e politização da sociedade-cultura-consciência, em função da separação de natureza, sociedade-cultura e subjetividade).

No paradigma normativo da modernidade e por causa desses pressupostos, a crítica da modernidade só pode ser realizada desde dentro dela e, dado que a modernidade é universalista, em nível pós-tradicional e, pois, a verdadeira gênese, base legitimadora e guardiã normativo-material dos direitos humanos e da democracia, legitima-se também o fato de que somente com a universalidade europeia e por ela (a qual é correlacionada pela própria Europa à universalidade do gênero humano), e desde a modernização e através de seu paradigma normativo, se pode enquadrar as demais sociedades-culturas, oferecendo-se um guarda-chuva normativo universalista capaz de reflexivizar, criticar, justificar e transformar aos outros da modernidade, enquanto particularidade. Indígenas e negros, como condições-sujeitos pré-modernos, antimodernos e antimodernizantes, não poderiam criticar-se e reflexivizar-se internamente, criticar e reflexivizar a modernidade e, finalmente, criticar, reflexivizar e fundamentar uma concepção universalista de direitos humanos com capacidade de enquadramento e orientação das sociedades-culturas particulares.

É por isso que a crítica de Ailton Krenak, acima destacada, chama a atenção para esse caráter autossuficiente e fechado da modernidade, em relação ao outro da modernidade, correlato à autoatribuição de si por si mesma, enquanto universalidade, e à sua negatização desses outros da modernidade, em termos de uma postura no mínimo de colonialidade cultural (QUIJANO, 1992, p. 11-20) e, no limite, de eurocentrismo-colonialismo-racismo-fascismo. Nesse sentido, inclusive, a busca do e pelo pensamento indígena por pacificar, educar, sensibilizar e reorientar a modernidade se dá – e essa é outra característica importante do pensamento indígena brasileiro ou mesmo da descolonização africana e da filosofia latino-americana – a partir da utilização do próprio arcabouço epistêmico-normativo-político-moral (ou mesmo antropológico-ontológico), o que significa, no caso dos povos indígenas, que suas “histórias da humanidade” (TUKANO, 2017, p. 15), as quais não podem ser confundidas com a noção moderna de *mito* (mito enquanto

negatividade das formas de ser e estar no mundo não europeias, ao passo que a modernidade possui formas de ser e estar no mundo com o *status* de *ciência*, diga-se de passagem), dinamizadas via xamanismo, servem como arcabouço e núcleo axiológico do diálogo e da crítica relativamente à modernidade.

Vejam, nessa linha, o diálogo com a modernidade, desde a própria base normativa indígena, proposto por Davi Kopenawa, xamã yanomami de Roraima:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós e, no entanto, suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!”.

Gostaria que os brancos parassem de pensar que a nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque, se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de *Omama* as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64-65. Ver, ainda: WERÁ JECUPÉ, 2002b, p. 19-41).

Note-se, nessa passagem, uma crítica à modernidade pelo outro da modernidade, por esse outro que ela criou como negatividade, como *déficit* de universalidade, como *déficit* de modernidade e, por isso mesmo, como condição-sujeito passado e do passado. Observe-se, ademais, a crítica da modernidade *desde o xamanismo*, isto é, desde as formas de ser e estar no mundo não europeias, em que as minorias político-culturais se utilizam de seu arcabouço antropológico-ontológico e de sua base epistêmico-político-normativa, para enquadrar à modernidade ocidental e à sua expansão universalizante como instrumentalização.

Note-se, enfim, e com isso vamos entrando no momento derradeiro desse artigo, na gradativa explicitação e na forte ênfase *em outra base paradigmática para o universalismo*, a qual é oferecida pelos povos indígenas (e pelos povos negros), como contraponto ao universalismo deficitário da modernidade-modernização europeia, com o que temos mais uma inversão da lógica do paradigma normativo da modernidade.

Se este concebe o – e se afirma como o – autêntico universalismo epistemológico-moral, enquanto perspectiva pós-tradicional calcada na racionalização sociocultural e dinamizada pela correlação de separação entre natureza, sociedade-cultura e subjetividade e de procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal, com a negatização dos outros da modernidade como tradicionalismo em geral, pré-moderno, antimoderno e antimodernizante, e como passado evolutivo do e ao gênero humano; e se ele dá um passo adiante, colocando-se, por causa de sua autotematização como ápice, condição presente e contemporânea e abertura ao futuro do gênero humano, enquanto guarda-chuva normativo de todas as sociedades-culturas, ele e somente ele, os povos indígenas, ao revelarem esse *déficit* de reflexividade e, portanto, esse *déficit* de universalidade da e pela modernidade devido à sua cegueira histórico-sociológica, ao dualismo-binarismo antropológico e à romantização normativa do racionalismo ocidental, oferecem-lhe um universalismo horizontalizado, anticolonial, antifascista, antitotalitário, não fundamentalista e antirracista, um efetivo universalismo não etnocêntrico e não egocêntrico, a saber, a *Mãe Terra* ou *Pachamama*:

Aqui de onde estamos, dentro do coração, somos guardiães da Mãe Terra. Que já não suporta tanta ignorância. Sua pele haverá de se arripiar e sacudir o mal, seu ventre haverá de vomitar. E nós estamos aqui somente pelo Mboráí, o Grande Amor, dispostos a ajudar esses que se dizem civilizados. Escreva. É chegado o tempo. Os grandes tupis retornam à Terra. As velhas almas, as palavras primeiras, retornam à Terra. As velhas almas, as

palavras primeiras, retornam para semear esse chão da antiga sabedoria que os tempos guardaram na secreta memória da Terra. A sabedoria desses povos primeiros, os que se adornam com o arco-íris, é necessária para a sobrevivência da Mãe. Da grande provedora. Embora semente, é uma alma velha; espalhe nossas palavras, assim como em outros cantos parentes da antiga linguagem estão semeando, pela luta, o ato da vida. Escreva o que já está escrito, é chegado o tempo. [...] Gostaria de lembrar uma coisa a todos. Somos tecidos da terra, do fogo, da água e do ar. E nada serviria à mais avançada inteligência se a Grande Mãe não ofertasse o seu próprio corpo, suas próprias veias cristalinas, seu próprio ventre, para tornar possível existir desde o mais simples cocar à mais complexa arma atômica. Somos tecidos do tecido que tece a própria Mãe e tudo o que criamos vem dessa mesma trama. Essa trama é uma lei ancestral, é uma lei imemorial. Os povos indígenas conhecem essa lei. (WERÁ JECUPÉ, 2002a, p. 93-112. Cf., ainda: KRENAK, 2019, p. 14-40; KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 364-372).

Como lei ancestral e imemorial, Pachamama imbrica o ontem, o hoje e o amanhã. Imbrica-nos e equaliza-nos, independentemente de nosso lugar geográfico, antropológico e epistêmico. E, o que é melhor, imbrica-nos sem hierarquizar, sem dualismos, sem maniqueísmos, sem binarismos. Imbrica-nos pela gratuidade da vida, e de uma vida completa, ou seja, universalismo anticolonial, antitotalitário, não fundamentalista e antirracista, aberto, equânime, pluralizado, diferenciado e, ainda assim (e por causa disso), *comum, integrado*.

Danner, L. F.; DANNER, F.; DORRICO, J. SPacifying the white man: a history of modernity told by indigenous peoples. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, p. 379-414, 2022. Edição Especial.

Abstract: We develop the perspective of a criticism of modernity by Brazilian Indigenous thinking, from its denounce of modernization as an expansive and totalizing movement that has in the imbrication of eurocentrism-colonialism-racism and/as fascism its structuring and streamlining core. We will argue the proposal of an Indigenous thinking-*praxis* that offers and alternative explanation of modernity as war of colonization based on structural racism and having as consequence the institutional ethnocide-genocide against Indigenous and Blacks; and also that proposes an epistemic-political-normative role to Indigenous since their forms of being in the world, that is, to pacify the White man. Therefore, we have the inversion of a triple logic of modernity: the modernity as an endogenous, self-referential

and self-subsistent perspective; the modernity as a lineal and direct expansive movement towards post-traditional universalism – and as post-traditional universalism – from cultural-communicative rationalization; and the modernity as the exclusive and necessary condition for the criticism of modernity, for the criticism of the others of modernity and for the basement of an universal notion of human rights, tasks that the others of modernity cannot generate or sustain.

Key-Words: Indigenous Thinking. Decolonization. Modernity. Colonialism. Racism. Fascism.

REFERÊNCIAS

- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Rio de Janeiro: Azougue, 2018 (Coleção Tembetá).
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa: Racionalidade da Ação e Racionalização Social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa: sobre a Crítica da Razão Funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos: História Indígena Brasileira Contada por um Índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **Oré Awé Roiru'a Ma: Todas as Vezes que Dissemos Adeus**. São Paulo: TRIOM, 2002.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de Um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017 (Coleção Tembetá).
- KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LUMUMBA, Patrice. **The Complete Speeches of Patrice Lumumba**. Boston: Little, Brown and Company, 1972.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014a.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**: Ensaio sobre a África Descolonizada. Lisboa, Mulemba, 2014b.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado precedido pelo Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MUNDURUKU, Daniel. A Escrita e a Autoria Fortalecendo a Identidade. *In*: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. **Povos Indígenas do Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 200-202.

MUNDURUKU, Daniel. **O Caráter Educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de Índio**: Uma Quase Autobiografia. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Daniel Munduruku**. Rio de Janeiro: Azougue, 2018 (Coleção Tembetá).

NKRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo**. México: Siglo XXI, 1966.

POTIGUARA, Eliane. **Eliane Potiguara**. Rio de Janeiro: Azougue, 2019 (Coleção Tembetá).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidade, **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

SENGHOR, Léopold Sédar. **On African Socialism**. London: Pall Mall, 1959.

TERENA, Marcos. **Cidadãos da Selva**: a História Contada pelo Outro Lado. Rio de Janeiro: Gráfica JB, 1992.

TUKANO, Alvaro. **Alvaro Tukano**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017 (Coleção Tembetá).

WEBER, Max. **Ensayos sobre Sociología de la Religión** (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

WERÁ, Kaká. **Kaká Werá**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017 (Coleção Tembetá).

Recebido: 15/8/2020

Aceito: 25/01/2021

DESCOLONIZAR A FILOSOFIA BRASILEIRA: DESAFIOS ÉTICOS E POLÍTICOS PARA AS FILOSOFIAS DO SUL GLOBAL


*Rodrigo Pelloso Gelamo*¹


*Amanda Veloso Garcia*²


*Augusto Rodrigues*³

Resumo: O objetivo deste artigo é problematizar algumas das principais práticas da filosofia universitária brasileira, de forma a denunciar seus pressupostos colonizadores e apontar seus limites na elaboração de um pensamento filosófico capaz de se relacionar, efetivamente, com os problemas do território brasileiro. Analisa-se como a estratégia de leitura e explicação dos textos europeus e estadunidenses, considerados predominantemente as referências clássicas à filosofia, faz funcionar as relações de saber e dominação existentes do Norte global sobre os povos do Sul por eles colonizados. Utiliza-se a experiência constitutiva do curso de filosofia da Universidade de São Paulo como exemplo das práticas e dos pressupostos de colonialidade pelos quais nossa filosofia acadêmica é modelada. A partir das contribuições de Lélia Gonzalez (1988), Ailton Krenak (2019), Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e Leanne Betasamosake Simpson (KLEIN, 2012), serão questionados essas práticas e pressupostos, demonstrando como tais autores desafiam não só a alterar o habitual referencial teórico naturalizado na filosofia brasileira, mas, principalmente, a operar uma mudança ética e política nas relações que se estabelecem, usualmente, com a filosofia.

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Colonialidade. Práticas universitárias. Historiografia.

¹ Professor do Departamento de Didática e dos Programas de Pós-Graduação em Educação e Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1532-3243>. E-mail: rodrigo.gelamo@unesp.br.

² Professora de Filosofia no Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-4959-8256>. E-mail: amanda.garcia@ifrj.edu.br.

³ Doutorando em Educação na Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2574-9897>. E-mail: augusto.rodrigues@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.20.p415>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

A filosofia, no Brasil, tem sido sobretudo história da filosofia. (RIBEIRO, 2005, p. 89).

INTRODUÇÃO

A chamada de artigos para o número especial da Revista *Trans/formação*, responsável por alçar o debate sobre a “Filosofia(s) do Sul: entre a África e a América Latina”, vem em momento oportuno. Evidencia uma possibilidade de perspectivar a filosofia de maneira diversa daquela comumente praticada na universidade. A filosofia feita no Brasil diz pouco ou quase nada sobre o território em que emerge, principalmente pelo conjunto de práticas e pressupostos que a modelam no cenário contemporâneo. Isso não nos permite que estejamos conectados com os acontecimentos urgentes do presente.

A divisão abissal entre o que Santos (2010) entende por epistemologias do Sul e aquilo que poderíamos conceber por epistemologias do Norte, em quem a chamada parece se inspirar, é consequência do projeto imperial do colonialismo, instaurado como uma prática histórica nas terras invadidas pelos europeus. Não diz respeito exclusivamente à localização geográfica, mas à exclusão de povos e de culturas, que foram submetidos à cultura e conhecimento de mundo dos dominadores. Marcados por esse registro, procuraremos colocar nosso problema em uma perspectiva ético-política, de forma a destacar a permanência e a capilarização dos processos de imperialidade (BALLESTRIN, 2017) e colonialidade (QUIJANO, 2005), em nosso território e instituições, que ainda dão continuidade a essas relações de poder. Partimos, inicialmente, da própria abertura da chamada, a qual nos oferece a possibilidade de olharmos para os acontecimentos de nosso território – que ocorrem em nossas circunstâncias, em nosso presente e afetam nossas vidas –, com o objetivo de “propor modelos de pensamento e de existência que partam da necessidade de uma mudança radical do paradigma atual, a que a sociedade civil poderá contribuir sobremaneira”, escapando, na medida do possível, de uma perspectiva de análise histórica ou historiográfica. Essa proposta coloca em questão um posicionamento epistêmico e um modo de fazer pesquisa em filosofia que não é comum no Brasil. E é nesse lugar em que procuramos colocar nosso problema.

Problematizaremos como a insistência em uma prática de leitura e explicação de textos como estratégia exclusiva e autossuficiente da pesquisa filosófica, privilegiando um conhecimento da história da filosofia ocidental,

é responsável pela constituição de um saber filosófico totalmente voltado para o Norte global. Embora haja, em nosso cenário acadêmico, pesquisas temáticas com a filosofia, majoritariamente propensas ao debate e à discussão de questões, elas não costumam romper com as práticas explicativas, de forma a concentrar seus esforços, hegemonicamente, na interpretação dos autores considerados como referenciais clássicos, obscurecendo-nos, por consequência, na capacidade de discussão e debate dos problemas da realidade brasileira.

Utilizaremos a experiência constitutiva do curso de filosofia da USP como exemplo, para demonstrar alguns pressupostos e práticas colonizadoras de nossa filosofia acadêmica brasileira, debatendo-os a partir da interlocução com filósofas e filósofos não tão frequentes na universidade. Ao optarmos pela escolha da USP, não queremos universalizar sua trajetória de constituição e suas práticas hegemônicas como a *única* forma de ensinar, aprender e fazer filosofia na realidade brasileira. Nesse quesito, concordamos com Margutti (2013, p. 10), quando ressalta que “[...] a situação em que se insere a comunidade filosófica brasileira é bastante complexa e não se reduz facilmente a um esquema pré-moldado.” Mesmo assim, continua o autor, “[...] algumas características gerais podem ser apresentadas.” Do mesmo modo que ele considera como tendência de nossa filosofia brasileira o interesse mais no comentário de textos do que no oferecimento de contribuições autorais, emergentes de nossa realidade (MARGUTTI, 2013, p. 13), acreditamos que, por essa instituição ser um dos primeiros cursos de filosofia no Brasil, por ter desenvolvido uma tradição acadêmica referencial a algumas tendências que queremos denunciar, como referimos no parágrafo anterior, optamos por empregá-la como estratégia de análise demonstrativa de seus pressupostos.

Outro motivo especial que nos leva a analisar essa universidade é o estreito vínculo que temos com essa instituição, cuja influência foi e permanece crucial em nossa formação filosófica. Denunciar tais práticas significa problematizar nosso próprio território, transformar em problema filosófico as relações vitais em que permanecemos, isto é, significa exemplificarmos em ato o que pensamos ser crucial como uma estratégia ética e política descolonizantes. Quem sabe, de posse de nossas análises e experiências, os futuros leitores não encontrem, nos caminhos apresentados, interlocução, não para verificar empiricamente em um processo dedutivo o lugar e sob quais relações pratica a filosofia, mas que, ao dialogar conosco, possam também experimentar as relações de seu contexto e adotar sua postura ética e política. Esperamos, assim, indicar caminhos para o filosofar no Brasil, de forma a

chamar a atenção para a necessidade de o pensamento filosófico se conectar com os problemas que urgem ser pensados em seu contexto e território.

Em nossa percepção, a influência das filosofias do Norte Global é muito grande sobre o nosso modo de fazer filosofia. Se olharmos para os Anais dos encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), principal congresso de pesquisa da área, notaremos que boa parte das pesquisas realizadas “[...] se recusam a pensar as questões que hoje se colocam para a filosofia no Brasil.” (RIBEIRO, 2014, p. 148). Encaramos essa recusa como uma consequência das pesquisas filosóficas brasileiras, limitadas, em sua grande maioria, à leitura e explicação de textos clássicos da cultura europeia como prática historiográfica. O que parece ser um plausível procedimento técnico, ler os textos filosóficos, conferir o que a tradição e outras leituras atribuem a eles, ganhou autossuficiência em termos de pesquisa. A ambição dos pesquisadores em filosofia se tornou a revisão de obras filosóficas, realizando um trabalho de leitura direta dos textos, de preferências dos originais, de modo a reinterpretar os escritos dos filósofos e inovar na leitura deles.

Palácios enfatiza que, para quem vem de outro país, como é seu caso, essa tendência é muito clara e hegemônica. Desde sua primeira participação na ANPOF, percebeu que a maioria das pesquisas tinha como enfoque a explicação de determinado autor e de seus conceitos, assim como as “[...] publicações e conferências sobre filosofia, escritas e lidas aqui no Brasil, mostravam seu interesse quase que exclusivamente historiográfico.” (PALÁCIOS, 2003-2004, p. 2). Na tentativa de nos conectar diretamente com os filósofos consagrados, por meio desse esquema de leitura, enfraquecemos os elos possíveis com os problemas que emergem do cenário brasileiro e impedimos que nossos eventos nacionais constituam um espaço de debate público de ideias e problemas, conforme aponta Ribeiro (2014, p. 151):

A vaidade de querer ser o intérprete adequado de um ilustre falecido impede que conversemos, freia nosso diálogo e, sobretudo, bloqueia uma ágora, uma *res publica*, um estar juntos, a constituição de uma companhia. Daí que a reunião nacional da área não passe, afinal, de uma soma de pequenas reuniões - a dos grupos de trabalho, por sinal uma ideia muito boa -, mas mesmo estas se mostrando pouco dispostas a atacar, de frente, as questões filosóficas: o que fazem com maior frequência é mostrar que se leu direito algum pensador. E o máximo que vemos entre nós é ler

algum pensador com alguma originalidade, mas uma originalidade de interpretação, não das ideias, da leitura, da autoria.

Essa característica de pesquisa adquire contornos ainda mais desafiadores no cenário contemporâneo. O enclausuramento da filosofia como domínio técnico de interpretação integra-se às exigências do conhecimento especializado, estimulando-nos a circunscrever nossas pesquisas a um registro restrito, basicamente um conhecimento aprofundado e específico sobre um autor ou filosofia. Ora, quantos de nós, indaga Palácios (2007, p. 106), conhecemos “[...] colegas que em praticamente toda sua carreira acadêmica só têm publicado trabalhos sobre as ideias de um ou, no máximo, dois filósofos? E não é precisamente isso que os organismos de apoio à pesquisa, aqueles que avaliam nossos cursos e professores, querem de nós?” Os estudantes, por sua vez, seguem os direcionamentos e os passos de seus professores. Incentivados pela concessão de bolsas científicas, são convidados a escolher as direções já determinadas pelas pesquisas em andamentos de seus orientadores, de forma a acelerar seus estudos na graduação e percorrer a pós-graduação com um projeto praticamente pronto e fechado. Apesar de presenciarmos um aumento significativo no número de teses e dissertações defendidas, muitas vezes com pesquisas realizadas no exterior, cabe questionar o que indiciam esses números na qualidade e solução dos problemas da realidade brasileira, tendo em vista que tais pesquisas não costumam ultrapassar nossos afunilados interesses institucionais.

De fato, algumas pesquisas tentam sair desse enquadramento de especialização em um exclusivo autor ou filosofia, ao debater questões e problemas filosóficos, por meio de um trabalho temático, o que realmente poderia contribuir para pensarmos a contemporaneidade. Mas, mesmo assim, nelas ainda prevalece uma lógica explicativa e interpretativa dos textos. Segundo assinala Ribeiro (2014, p. 148), “[...] debatemos mais autores do que ideias”; quando “[...] estas chegam a ser discutidas, o são com referência a alguns nomes”, especialmente os clássicos consagrados pela filosofia europeia e, em alguns casos, os filósofos estadunidenses.⁴ É como se fosse uma dependência, uma adicção: a “[...] abordagem que se faz das ideias estaria viciada em nomes

⁴ Nos estudos decoloniais, há uma longa discussão sobre a relação entre imperialidade e colonialidade, o que explica a relação que certos territórios, como o brasileiro, têm com alguns países, como os Estados Unidos. Nessa perspectiva, podemos dizer que a inclusão de estadunidenses no debate acadêmico brasileiro, não constitui de uma decolonialidade do pensamento, mas pode reproduzir ainda a mesma lógica da colonialidade.

próprios, mortos, distantes de nós.” Assim, a reflexão e o debate, realizados pelas filosofias acadêmicas, quando são elaborados, limitam-se à interpretação e explicação dos referenciais das filosofias do Norte, não permitindo um olhar aos problemas que emergem das nossas relações com a vida e com nosso território, com aquilo que nos é comum.

Temos a impressão de que essas práticas filosóficas têm, como um de seus pressupostos, a existência de uma progressão histórica universal, cujo auge é o desenvolvimento da cultura europeia. Esse pressuposto está na base da invasão colonial e de nossas relações de colonialidade. A autoafirmação de si mesmos, como o auge da humanidade, levou os europeus a impor aos povos colonizados uma categorização de primitivo (selvagem), de maneira a fazer funcionar uma estratégia de invisibilização dos povos nativos nos territórios invadidos, submetendo-os, e *nos submetendo*, a uma perspectiva etnocêntrica e monocultural do conhecimento.

Mesmo com o fim das hierarquias coloniais explícitas, as relações entre colonizadores e colonizados permaneceram calcadas na mesma lógica, o que levou o peruano Aníbal Quijano a elaborar o conceito de *colonialidade do poder*. Esse conceito refere-se à continuidade das formas de opressão coloniais através das relações de poder, saber e acumulação de capital⁵, pois o modo como o mundo moderno se constitui está ancorado em um padrão de poder global “[...] colonial/moderno, capitalista e eurocentrado.” (QUIJANO, 2005, p. 126). Sem a invasão europeia às Américas e a escravização de ameríndios e africanos, seria impossível que tal padrão de poder se constituísse. Foi a exploração desses territórios e sujeitos que levou, além do enriquecimento de países europeus, à ampliação de sua dominação sobre o sistema-mundo dos povos colonizados. Nesse sentido, ainda nos dias de hoje, a autodeclarada universalidade do pensamento europeu torna a violência, empreendida por eles, como justa, porque se encontra devidamente justificada nas autoimagens da vida europeia como modelo.

Para melhor entender essas marcas mais recentes desse processo de colonialidade do pensamento europeu sobre a filosofia que se faz no Brasil, podemos olhar para um de seus casos mais emblemáticos: as missões

⁵ “Sem a conquista da África, Ásia e América, não haveria capitalismo mundial, de maneira que estamos falando de um sistema capitalista e colonialista desde o seu nascimento. Sem colonialismo e a dominação colonial, não haveria mercado capitalista global. O colonialismo é constitutivo do capitalismo. Um é inerente ao outro. Dessa forma, não vivemos em um sistema puramente capitalista. Habitamos um capitalismo histórico que é inerentemente colonial e, portanto, racial.” (GROSFOGUEL, 2016, p. 128, tradução nossa).

universitárias francesas realizadas na Universidade de São Paulo (USP), entre as décadas de 1930 e 1960, responsáveis por cristalizar hábitos técnico-acadêmicos muito próximos do que vemos apontando e que detalharemos a seguir.

Maugüé primeiro professor de filosofia da missão a aportar nas terras brasileiras, surpreendia-se como, no Brasil, era comum ensinar filosofia sem que se lessem os filósofos. Colocando em prática os mandamentos da tradição francesa acadêmica, que considerava o conhecimento dos filósofos clássicos “os prolegômenos da filosofia futura” (MAUGÜÉ, 1955, p. 645), o professor caracterizava os filósofos como estrelas, pontos fixos da história a partir dos quais os novos navegantes em filosofia – leia-se, nesse caso, os brasileiros – encontrariam referências à construção de novas rotas do país em desenvolvimento. Por essa razão, o ensino de filosofia no Brasil, caso quisesse acompanhar o progresso europeu, precisaria ser principalmente histórico:

[...] a base do ensino da filosofia no Brasil é a história da filosofia. Pode-se perguntar qual o interesse que há para um país novo reaviver o seu trato com velhos pensadores como Platão ou Leibniz. Serão eles que a tornarão consciente, fazendo com que ela possa aferir o que tem ganho em poder sobre a natureza, em clareza na inteligência e em justiça na vida moral. Em navegação, a posição e as novas rotas são dadas em referência a certos astros, considerados fixos. Os filósofos clássicos são os pontos fixos da história. Se o presente não se situar exatamente em relação ao passado, será como um navio que perdeu a rota. (MAUGÜÉ, 1955, p. 646).

O acento na centralidade da história da filosofia na formação filosófica – que, nesse caso, significa a leitura dos textos clássicos, já que os filósofos “[...] ainda são vivos em seus textos” (MAUGÜÉ, 1955, p. 645) – encontra sua motivação na própria característica de uma filosofia universitária reflexiva, a qual imortaliza os sistemas filosóficos e os condiciona como elementos de referência às reflexões filosóficas na atualidade (MAUGÜÉ, 1955, p. 643). No entanto, o argumento de imortalidade da filosofia, sustentado por sua suposta universalidade e atemporalidade, serve a muitos interesses. De fato, essas diretrizes não estão isentas de pressupostos; não há qualquer neutralidade científico-universitária nelas. Ora, Maugüé não deixava de repetir as relações de poder e dominação de colonialidade, condicionando os outros grupos sociais às imagens da Europa, afirmando-a como modelo de universalidade e, conseqüentemente, expressão da modernidade. No caso, a filosofia acadêmica francesa e seus pressupostos e práticas, principalmente a centralidade e

autorreferência da história da filosofia ocidental como possibilidade de um filosofar futuro, serviram como modelo a ser imitado em solo brasileiro, se assim quiséssemos sair da condição de “subdesenvolvidos” ou “primitivos”.

Nesse sentido, quando o professor afirma que o “senso histórico” e o “discernimento” são o que nos faltam em nossa condição de nação ainda jovem (MAUGÜÉ, 1955, p. 649), o que ele pressupõe é, dentro dos parâmetros de colonialidade, uma ausência de um conhecimento específico das ideias filosóficas eurocêntricas. Em nenhum momento se assumiu a possibilidade de um passado do nosso território, com o qual se poderia aprender com as práticas já existentes, com o pensamento já desenvolvido pelos povos nativos, mas se trata de um passado universal, cuja expressão é a Europa. Por essa razão, o argumento em torno da jovialidade do país, que busca justificar uma sobreposição cultural filosófico- europeia como saber necessário à modernidade, não se sustenta historicamente.

Com efeito, os filósofos europeus, em suas condições de bússolas *norteadoras* de uma futura formação filosófica a se criar, só podem ser os pontos fixos de um desenvolvimento histórico-filosófico caso se apaguem as condições históricas que nos mostram a existência de inúmeros povos vivendo e pensando em nosso território, há séculos, quando os europeus o invadiram – sem mencionar ainda outras nações mais antigas que as ocidentais e que também são ignoradas por tais discursos. Em síntese, as diretrizes de Maugüé fizeram-se possíveis teoricamente dentro das relações de colonialidade, a partir das quais as diferenças e as nuances da realidade brasileira são vistas como desigualdades naturais que precisavam ser corrigidas em favor de um ideal de humanidade “moderna”.

Tal como Maugüé, Lívio Teixeira, um de seus sucessores, é também enfático ao atribuir à história da filosofia europeia a condição futura da filosofia no Brasil. Olha para a Europa como lição, como a imagem de uma cultura consolidada, desenvolvida, a serviço do país ainda em construção, que cambaleia a passos lentos na esteira do progresso e do tempo. Em suas palavras, a história da filosofia é “[...] particularmente importante para nós [brasileiros] porque, de um lado, é a única maneira de compreender bem a filosofia contemporânea; de outro lado, é a formação histórica que nos poderá dar os elementos de uma contribuição brasileira à filosofia.” (TEIXEIRA, 2003, p. 199).

Reforça ainda mais, com isso, a perspectiva etnocêntrica colonial, a qual não só desconsidera que a superior cultura europeia foi construída sobre a destruição e subjugação de outras culturas e povos, mas também tem como pressuposto uma concepção linear de história como acúmulo progressivo, em que os europeus são os únicos reconhecidos como portadores de uma Antiguidade, Idade Média, Modernidade e Contemporaneidade. Afinal, de todos os povos dos territórios invadidos são suprimidas suas próprias histórias e quaisquer mudanças sofridas por essas populações, vide o exemplo da leitura europeia, por um lado, dos ameríndios – cujo imaginário colonial ainda os entende como tendo hoje as mesmas características que tinham na colonização em 1492 – e, por outro, da América Latina e da África – ambos continentes vistos como estáticos no tempo, sem história e sem filosofia –, como, inclusive, apontou Hegel (1837) acerca do continente africano.

Sustentada no funcionamento e nas capilarizações institucionais das relações de colonialidade, a imprescindibilidade do conhecimento da história da filosofia tornou-se um pressuposto fundamental para a constituição da filosofia brasileira futura. E, na medida em que a história da filosofia deveria ter um lugar primordial no Brasil, abriram-se as condições necessárias para a recepção e “convivência universitária” com as “obras de Guérout⁶ e Goldschmidt⁷” (MARQUES, 2007, p. 29). Eles seriam os patronos responsáveis por inspirar e cultivar, institucionalmente, o método de análise estrutural dos textos clássicos como prática de estudo da história da filosofia. Daí em diante, conhecer a história da filosofia significaria potencializar uma prática metodológica de explicação e leitura dos textos clássicos, responsável por reconstruir, em forma de comentário, a estrutura essencial da obra filosófica. Supostamente, seria essa prática histórico-filosófica, um estudo rigoroso da história da filosofia, que garantiria um conhecimento verdadeiro dos clássicos e também se tornaria um marco de divisão na filosofia acadêmica até então praticada no cenário brasileiro, como aponta Prado Júnior (1988, p.

⁶ Guérout foi professor contratado da cadeira História da Filosofia, entre 15/07 e 31/12/1948, e professor visitante da mesma cadeira, de 01/08 a 30/11/1949. Já no segundo semestre de 1951, Guérout visita a USP, ministrando duas séries de aulas: uma sobre os pré-socráticos, para o 1º ano de Filosofia, outra sobre Leibniz, para o 2º ano (MARQUES, 2007, p. 15-16).

⁷ A influência de Victor Goldschmidt ocorreria principalmente pela tradução de seu livro *A religião de Platão* e o apêndice, *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, de forma que este último seria considerado um receituário metodológico para interpretação dos sistemas filosóficos (MARQUES, 2007, p. 21). Por outro lado, os jovens professores da década de 1960, Gianotti, Porchat, Ruy Fausto e Bento Prado Júnior, realizam um ciclo de viagens de estudos em Rennes, onde foram alunos de Victor Goldshemidt (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 66).

67): “[...] o treinamento escolar da análise de texto aparecia espontaneamente, não só como instrumento de ascese, mas também como *arma* no combate à geleia geral ideológica dominante no país.”

Institucionalmente, consolidava-se, na década de 1960, uma filosofia acadêmica marcada fortemente por ser um método que não se confunde nem com filosofia, nem história, mas se pratica como um “[...] viés dissertativo de explicação de texto” (ARANTES, 1994, p. 158), no qual “[...] os problemas, antes de tomarem corpo, costumam ser apenas uma maneira de dissertar.” (ARANTES, 1994, p. 27). Uma prática estritamente técnica com a filosofia, “[...] que serviu de paradigma para uma grande parte das instituições universitárias brasileiras, marcando assim o presente quadro da pesquisa filosófica no país.”⁸ No entanto, tal paradigma “[...] apresenta no momento uma série de problemas que demandam solução.” (MARGUTTI, 2014, p. 399).

Apesar de toda a aposta universitária no conhecimento da história da filosofia, enquanto prática de leitura e explicação de textos, há de se duvidar da potencialidade desse método e de suas decorrentes práticas acadêmicas para pensar os problemas da nossa realidade, emergidos em nosso território, porque, para disciplinar nossa mente filosófica rebelde, essas práticas funcionaram muito mais como uma “ideologia”, uma “uniformidade metodológica” do que propriamente uma inspiração mais funda dos praticantes (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 68). Sem a preocupação em debater os pressupostos que sustentavam os enunciados técnicos formativos, tais procedimentos histórico-filosóficos foram simplesmente apropriados como recurso propedêutico, como técnica de leitura e explicação de textos. Se em favor da história da filosofia e da metodologia estruturalista de explicação dos clássicos europeus contava a neutralidade e a objetividade de práticas universitárias filosóficas, adotava-se, também, um ensino de filosofia “[...] especializado em produzir um vácuo histórico em torno do discurso filosófico, cuja autonomia se devia preservar.” (ARANTES, 1994, p. 19). Basicamente, desenvolvia-se um estudo da história da filosofia sob uma prática de duplo isolamento: o texto e o contexto da

⁸ Mesmo que, a partir dos anos 1970, muitos jovens professores e pesquisadores brasileiros tenham feito seus estudos no exterior, em outro país que não a França, o que diversifica as influências acadêmicas no solo brasileiro, a história da filosofia e a técnica de leitura e explicação de textos clássicos marcam o cenário formativo brasileiro, como se observa em alguns documentos oficiais, tanto de graduação como da filosofia no Ensino Médio (BRASIL, 2001, 2002, 2006). Não sem motivos, as críticas produzidas dentro do debate do ensino de filosofia, no Brasil, apontam para uma tradicionalidade de práticas formativas que se centralizam na história da filosofia e no texto clássico.

história do pensamento; o texto e a conexão dos clássicos europeus com os problemas que afloram da realidade social.

O que sustenta esse vácuo histórico da história da filosofia estruturalista é a ideia de racionalidade, desenvolvida na *Crítica* kantiana. É o sujeito transcendental responsável por permitir que as doutrinas sejam estudadas como amostras do “[...] discurso da própria razão sobre si mesma” (LEBRUN, 2002, p. 13), cujas criações não têm sua origem somente nas ideias do tempo, e sim nas tendências constitutivas e permanentes do próprio espírito humano – que se manifestam de diferentes formas nas estruturas filosóficas, nos sistemas da razão (MOURA, 1988, p. 170). Em outras palavras, quando essa filosofia universitária se sustenta em um pressuposto da racionalidade universal kantiana, considerando a história da filosofia para além de sua determinação social e como paradigma de racionalidade, assume-se a filosofia como um empreendimento de des-historicidade, válido eternamente independente do contexto dos leitores – um ótimo exemplo da racionalidade eurocentrada que sustenta a exclusão de alguns grupos sociais e formas de vida. Assim, opera-se uma cisão entre o contexto e a construção do conhecimento, criando-se uma forma de filosofia acadêmica que insiste em negar à produção filosófica uma história, uma sociedade, problemas e condições de possibilidade. Na realidade, conforme assegura Bourdieu (2007, p. 31), esse é um problema característico das diversas filosofias da História da Filosofia:

As filosofias da História da Filosofia, apesar de sua diversidade, convergem em relação à afirmação da irredutibilidade do discurso filosófico a qualquer determinação social. Se há questão que a filosofia (apesar de tão questionadora) e a História da Filosofia (que a faz surgir por sua própria existência) esforçam-se por excluir é a das condições sociais de possibilidade da Filosofia, do filósofo e dos efeitos filosóficos – por exemplo os limites inconscientes – que estão implicados nessas condições.

Tendo isso em consideração, é preciso questionar o caráter imprescindível, legislador e eterno dos clássicos, afinal, em que medida “[...] o pensamento filosófico alimenta-se preferencialmente de sua própria tradição, a qual fornece os termos de comparação obrigatórios” (ARANTES, 1994, p. 29) para as reflexões filosóficas atuais? Da forma como se estrutura a pesquisa filosófica nas universidades brasileiras, somos ensinadas/os/es que os problemas de filósofos europeus, aos quais poderíamos incluir alguns poucos estadunidenses de séculos passados, são as referências necessárias ao nosso pensamento. Diversas vezes, esse discurso da universalidade é usado para

negar a existência de uma filosofia *brasileira* ou *indígena*, porém, as mesmas pessoas utilizam as expressões “filosofia alemã” ou “filosofia francesa”, a fim de contextualizar ou validar os argumentos. Por essa razão, faz-se preciso denunciar que essa extrema valorização, principalmente da filosofia europeia – dos clássicos como estrelas fixas que guiam as reflexões futuras e a história da filosofia como universal e perene –, já pressupõe uma certa filosofia da história da filosofia que se instala na academia e cujos pressupostos destituem a própria importância do contexto na construção problemática e criativa do conhecimento.

Ao contrário disso, pensamos ser essencial conhecer o contexto de emergência de um determinado pensamento para compreendê-lo. Conceitos e contexto têm uma relação intrínseca que não pode ser ignorada, especialmente no âmbito da filosofia, área que se dedica a pensar o contemporâneo. Quando o universal passa a substituir as demandas locais, a filosofia cai em uma abstração exacerbada, distanciando o pensamento da vida, e acaba por não ter condições de olhar para os problemas que a afetam. Pelas enormes diferenças entre a história dos territórios dos países do Norte e nós do Sul, por toda a violência a que europeus submeteram os povos originários e africanos que construíram as Américas, é impossível desconsiderar as consequências de seus pensamentos, principalmente os seus pressupostos colonizadores, em nossas vidas. Ao optarmos pela universalidade, corremos o risco de dar continuidade às teorias e imagens, cujos pressupostos legitimam as práticas violentas, responsáveis por delinear um ideal de humanidade eurocêntrico, através do qual os povos ameríndios e africanos foram submetidos. Fazer uso das filosofias europeias, de maneira abstrata e não territorial, pode nos levar a repetir as relações entre colonizadores e colonizados que, além de não colaborarem para lidarmos com os desafios que vivenciamos, podem aprofundar, ainda mais, a colonialidade em que estamos imersos.

Para melhor entender as implicações disso, podemos lembrar que a suposta universalidade da categoria “humano” serve para invisibilizar grupos sociais e outras formas de vida. Como pensa Ailton Krenak (2019), a invasão europeia significou a imposição de um modo de vida de separação com a natureza: “[...] fomos nos alienando desse organismo que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza.” (KRENAK, 2019, p. 16-17). Nessa perspectiva, inaugura-se um “[...] estado de exceção ontológico” (DANOWSKI; VIVEIROS DE

CASTRO, 2014, p. 43), no qual, em nome de uma suposta racionalidade superior, justifica-se qualquer ação no mundo, tanto a exploração do território quanto daqueles sujeitos que são vistos como mais próximos da natureza do que da humanidade. Aliás, o que a filosofia ocidental concebe por “humano” diz respeito a um indivíduo isolado que, apesar de se relacionar com outros e com a natureza, continua cercado pela redoma da subjetividade – um dentro (sujeito) que se relaciona com um fora (objeto). Ao contrário disso, como os estudos da biologia demonstram, somos compostos por um emaranhado multiespécie sem o qual não poderíamos sequer sobreviver. Nessa esteira, Krenak (2019, p. 69-70), referindo-se à nossa relação com a natureza, propõe:

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.

A conceituação feita por Krenak, ameríndia portanto, estabelece outros modos de pensar a relação humano-natureza, e evidencia uma maneira de entender a cosmologia radicalmente diferente da perspectiva ocidental hegemônica. A construção conceitual ecológica, no Ocidente, mantém um vínculo com certa cosmopolítica, responsável por fomentar a fragmentação, uma racionalidade que sustenta uma relação simbólica e dualista com o ambiente. Tal dualidade só pode existir abstratamente, pois diferentes escalas, da micro à macro, apontam para relações emaranhadas entre seres e ambientes, uma relação imanente. Isso também nos demonstra que os problemas e a própria construção conceitual não se dão de forma neutra, porque carregam pressupostos de uma cosmovisão específica, desenvolvendo um papel fundamental de significação do mundo e da realidade.

A filósofa Lélia Gonzalez tem enormes contribuições nesse sentido, apesar de raramente ser lembrada nas produções teóricas e nos debates acadêmicos em filosofia. Gonzalez chama a atenção para a necessidade de pensarmos teorias e práticas, tendo como referência o contexto da América Latina e do Brasil. Embora alguns filósofos indiquem a necessidade de pensarmos *desde o Brasil* (CABRERA, 2013), a obra de Gonzalez mostra que isto não é suficiente.

De fato, precisamos criar nossos próprios conceitos, porque aqui existem muitas ideologias – como o mito da democracia racial e os exemplos supracitados – que modelam nossa maneira de ver a realidade e nos impedem de compreender as relações históricas de poder que nos atravessam. Basta lembrar, por exemplo, que “América” é uma homenagem ao invasor Américo Vespúcio, assim como “brasileiro” consiste em uma referência a quem comercializava pau-brasil. Em ambos os casos, identifica-se um vínculo exploratório com o ambiente e com os sujeitos, algo totalmente contrário ao pensamento dos povos originários massacrados pela colonização. Por isso, as filosofias ameríndias propõem o conceito *Abya Yala* para se referir ao nosso continente, haja vista que essa compreensão é anterior aos invasores, além de defenderem filosofias sustentáveis na relação com o ambiente, muito antes da colonização.

O patriotismo, que é empurrado à força para a população, tem, em seu cerne, uma visão de “Brasil” que não leva em consideração as pessoas que aqui vivem e muito menos as que viveram anteriormente à invasão europeia. O “brasileiro” representa aquele que serve aos interesses exploratórios do território. Olhar para essa faceta de “ordem e progresso” com orgulho nos impede, muitas vezes, de enxergar os pressupostos e os valores que nos tornam aquilo que somos. O mesmo ocorre com a palavra “índio”, que carrega consigo a ideologia eurocêntrica sobre os povos que aqui viviam quando o território foi invadido. Tal termo se originou por uma visão deturpada dos europeus, e nos impede de ver quem são os povos ameríndios que vivem aqui, afirmando uma série de pressupostos a partir dos quais, dentre outras consequências, são encobertos os mais de 250 povos existentes no território e desenhada uma visão sobre eles caricatural e estática no tempo. De fato, o conceito de “indígena”, “aquele que é da terra, nativo do território”, é mais adequado para nos referirmos a tais povos. Isso leva Enrique Dussel (1993) a afirmar que nunca houve *encontro* ou *descobrimto*, mas sim *encobrimento* dos povos originários, habitantes daqui muito antes de 1492.

A aceitação e a utilização de categorias criadas sobre nós, sem refletirmos profundamente a respeito das relações éticas, políticas e epistemológicas que as sustentam, conduz-nos à dificuldade de construirmos um pensamento enraizado com a história e contexto de dominação dos quais fazemos parte. Por essa razão, cabe lembrar as palavras, com as quais concordamos, da boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 19, tradução nossa): “Há no colonialismo uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, e sim encobrem”.

Encobertos pelos pressupostos e práticas coloniais, não é sem razão que, quando há a mínima possibilidade de ensaiarmos uma problematização daquilo que nos afeta em nosso território, sentimos muita dificuldade. Acostumados a creditar à história da filosofia suas qualidades universais e, portanto, descontextualizada de nosso tempo-espço, queremos “encontrar” os problemas de nosso tempo nos livros da biblioteca e nos escaninhos eternos da história, sufocando a nossa realidade pelos esquadrinhamentos dos escritos do Norte global. Nessas condições, atribuímos ao pensamento filosófico uma condição de fórmula: um quebra-cabeça a partir do qual precisamos encontrar as peças certas para delimitar os contornos de nossa realidade. No entanto, o que de fato fazemos é sequestrar nossa capacidade de pensar, de forma a trabalhar com imagens representacionais que, ao darem significado às nossas experiências, reproduzem os pressupostos hegemônicos responsáveis pela dominação e visão de mundo eurocêntrica. É como se olhássemos para os discursos e pressupostos construídos por filósofos europeus de séculos passados para encontrar uma série de categorias que determine o sentido da realidade da qual fazemos parte. E isso, nas raras ocasiões em que o *nosso tempo* é posto em questão.

Considerando que a produção de conhecimento, no Brasil, é eurocentrada, Lélia Gonzalez tentou romper com as categorias com as quais certa elite intelectual se empenhou, e continua se empenhando, em imprimir como verdade, propondo o conceito de *amefricanidade* para evidenciar uma maneira de pensar que circula no (sub)mundo, desliza no dia a dia das ruas e – por que não? – nos corredores das universidades, onde a vida ainda é colocada em questão. Como destaca Gonzalez (1988, p. 72), a América Latina é “[...] muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa”, mesmo que isso seja invisibilizado. Quando pensamos no Brasil, tal apagamento é ainda mais grave, pois é o país com a maior população negra fora do continente africano, compondo mais da metade da população nacional, além de contar

com mais de 250 etnias indígenas. Por isso, a filósofa propõe compreendermos nosso território por meio do conceito “América Ladina” (1988, p. 69):

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente européias, brancas. Ao contrário, é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são *ladinoamericanos*.

A proposta de Gonzalez não é meramente uma troca de termos. Questionar as denominações que foram impostas aos povos deste continente e criar outras formas de nomear o território e a população implicam olhar através de outras perspectivas. *América Ladina* é um *conceito* que evidencia um pensamento que parte de um contexto, mas não só, destaca também a importância dos povos de origem africana para a construção do continente e o apagamento deles na produção de conhecimento como um todo. No mesmo sentido, Gonzalez (1988, p. 70) aponta para o “pretuguês”, correspondente à “marca de africanização do português falado no Brasil”, expressando, no imaginário e na alteração da pronúncia, as cosmovisões dos povos de origem africanas.

Além disso, as heranças de povos africanos, e também ameríndia, na cultura do território chamado de “Brasil” estão para além da língua: sua presença é marcante nos costumes e em todas as áreas relevantes. No entanto, “[...] tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc., que minimizam a importância da “contribuição negra” à constituição daquilo que somos como população e território (GONZALEZ, 1988, p. 70). Afora a demarcação da substancialidade dos povos de origem africana e ameríndios na constituição de nosso território, a categoria político-cultural da *amefricanidade* se faz necessária porque as experiências vividas pela população negra, no Brasil, são muito diferentes: por um lado, elas diferem das experiências daqueles que permaneceram no continente africano, de tal modo que os *amefricanos* não são nem mesmo considerados por estes últimos como “verdadeiros africanos”; por outro lado, conforme explica Gonzalez, o racismo “à brasileira” tem diferenças fundamentais com

o de outros territórios. Temos, neste país, o melhor exemplo de *racismo por denegação*, que tem como herança o “mito da democracia racial” e, através de ideologias que escondem o racismo no cotidiano, produz a sua forma mais eficaz por meio da “[...] internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados.” (GONZALEZ, 1988, p. 72).

Desse modo, embora os sistemas de dominação sejam racistas em todas as sociedades, Gonzalez chama a atenção para a necessidade de pensar o racismo a partir da “América Ladina” e do “Brasil”, desde uma produção filosófico-conceitual que emerge e expresse as condições de nosso território. Uma vez que há diferenças nos problemas, de acordo com a historicidade de cada território, precisamos tomar cuidado com a apropriação e aplicação formulática de quaisquer conceitos. Este é o caso de muitos estudos que se apoiam, por exemplo, nas teorias estadunidenses, grande maioria nos debates raciais. A questão é que elas podem não ser suficientes para entender a nossa realidade, majoritariamente amefricana e ameríndia. Aliás, até mesmo a expressão “americanos”, usada no Brasil para designar os estadunidenses, mostra o quanto nossa linguagem tenta encobrir a realidade *ladinoamefricana*, como se os Estados Unidos fossem uma categoria superior, no que diz respeito às Américas, o que se torna extremamente prejudicial para a construção de nossos pensamentos e práticas.

Acreditamos que Gonzalez consegue demonstrar, com o conceito de *América Ladina*, a necessidade de a criação conceitual ser consequência da imanência territorial na qual habitamos. Uma prática filosófica que procure construir seus conceitos para estar conectada à sua contemporaneidade não pode prescindir das relações e tensões emergentes com nossa realidade. Os esforços conceituais dessa filósofa se coadunam com os de Krenak, principalmente quando este denuncia e mostra as diferentes visões de mundo e pressupostos circunscritos à cultura dos colonizadores e dos povos colonizados. Ambos, então, nos ajudam a problematizar o pressuposto de uma racionalidade universal, que tem como modelo os conhecimentos e valores construídos e consolidados na Europa e, em menor propensão nos Estados Unidos. Como frisamos, com a filósofa Silvia Rivera Cusicanqui, os saberes e as práticas dos colonizadores encobrem e silenciam os povos colonizados, expressando ainda as relações de dominação que invadem e se capilarizam em nossas instituições e, mais especificamente, em nossas práticas acadêmicas com a filosofia. De acordo com aquilo que demonstramos, não há neutralidade filosófica em tais conhecimentos, e sim uma visão de mundo, cujas práticas foram construídas a

partir da exploração de povos e, conseqüentemente, exclusão de outras formas e possibilidades de vida. Essas críticas justificam e potencializam a construção de uma outra forma de conhecimento, marcada por um território e seus contornos contextuais e problemáticos. Para tanto, não será suficiente apenas alterarmos os referenciais teóricos, imigrar do Norte para o Sul. Trata-se, fundamentalmente, de uma mudança de atitude com a filosofia.

Iniciamos este artigo apontando que, no Brasil, encontramos uma recusa em pensarmos nos nossos próprios problemas. Não entendemos a recusa em seu estrito aspecto volitivo, mas a analisamos desde a capilarização das relações da colonialidade de poder instaladas em nosso território e instituição filosófica. Por essa razão, acreditamos que a participação da filosofia nos debates contemporâneos, conforme desenvolvido até aqui, deve envolver, principalmente, uma nova relação com a nossa própria vida e contexto, deslocando-nos desses pressupostos que condicionam à filosofia do Norte um caráter perene e universal. Com o argumento de “não arrombar portas abertas”, como se a história ocidental, europeia por excelência, permeada pelos textos clássicos, representassem o ajuste progressivo da universalidade, impôs-se a necessidade de se constituir uma pesquisa acadêmica circunscrita à explicação e interpretação das filosofias do Norte. Tal relação subalterna permeia hegemonicamente nossa produção de conhecimento de tal forma que, mesmo nas raras situações de estudo de filósofos/as/es brasileiros/as/es ou latino-americanos/as/es, mantêm-se muitos de seus pressupostos e práticas.

A iniciativa da Revista *Trans/Form/Ação* de incentivar “abordagens filosóficas pós-coloniais, relativas ao continente africano assim como à diáspora e aos desafios similares enfrentados pelos países latino-americanos”, embora abra caminhos para uma mudança de perspectiva na filosofia acadêmica, não é suficiente para romper com os principais elementos colonializantes do pensamento em nosso território. Na realidade, grande parte dos estudos entendidos como “decoloniais” não tem se dedicado a refletir sobre o colonialismo interno. Como buscamos apontar, nas páginas anteriores, nascer em território brasileiro – e também africano ou latino-americano em geral – não é suficiente para uma filosofia do Sul constituir-se, pois as metodologias empregadas e seus pressupostos podem ser ferramentas de colonialidade. Dessa forma, tanto o pesquisador pode reproduzir uma maneira colonizada

e subalterna de estudo, apenas repetindo os argumentos ou assimilando-os a categorias eurocêntricas, como também a própria filosofia que emerge do Sul global pode reproduzir estruturas colonializantes. A colonialidade é o que estrutura o sistema-mundo em que vivemos, de forma que a própria expressão “abordagens pós-coloniais”, conforme consta na chamada da Revista, pode cumprir o papel de um conceito encobridor, haja vista que a realidade nunca deixou de ser colonizada, como evidenciamos com Quijano e sua proposta acerca da colonialidade do poder. Como a questão geográfica não é suficiente para uma transformação do pensamento, é preciso repensar profundamente as estruturas sociais e o contexto de emergência das nossas práticas filosóficas e dos saberes para além das estruturas internas de um texto.

Se mantivermos as filosofias do Sul numa posição de objeto de estudo, repetindo uma relação sedimentada em nossas atitudes face aos filósofos, corremos o risco ainda de perpetuar a mentalidade colonial e extrativista. A lógica do capitalismo – face oculta da colonialidade – é baseada na extração e assimilação. Os povos vítimas da colonização sempre foram vistos como recurso. Suas terras, as pessoas, todos os seres do seu território, a sua cultura e conhecimento, tudo isto é visto como recurso de exploração para manter esse sistema. Isso significa que, dentro dos diversos projetos das filosofias do Sul, cabe aos pesquisadores refletirem se suas práticas contribuem para uma transformação da sociedade, descolonizando-nos, ou se apenas continuam o projeto colonialista, através do *extrativismo epistêmico* (GROSFUGUEL, 2016).

Conforme explica Leanne Betasamosake Simpson (KLEIN, 2012, n.p.)⁹, “[...] o ato de extração remove todos os relacionamentos que dão sentido ao que está sendo extraído. Extrair é [...] tomar sem consentimento, sem pensamento, cuidado ou mesmo conhecimento dos impactos que a extração tem sobre os outros seres vivos naquele ambiente.” (KLEIN, 2012, n.p., tradução nossa). O *extrativismo epistêmico* ocorre quando a relação acadêmica com os saberes do Sul global se mantém sob a lógica colonizadora e extrativista. Argumenta Simpson:

Quando houve um esforço para trazer o conhecimento tradicional para o pensamento ambiental após *Nosso Futuro Comum*, [um relatório emitido pela Comissão Mundial das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento] no final dos anos 80, tratou-se de uma abordagem muito

⁹ Nossa referência é uma entrevista que ela concedeu a Naomi Klein, em 2012, disponível em <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leannesimpson>.

extrativista: “Tomemos quaisquer ensinamentos que vocês poderiam ter que nos servissem fora de seu contexto, longe de seus detentores de saber, fora de sua língua e os integrassem nessa mentalidade assimilacionista.” É a ideia de que o conhecimento tradicional e os povos indígenas têm algum tipo de segredo de como viver na terra, de uma maneira não exploradora, da qual a sociedade em geral precisa se apropriar. Mas a mentalidade extrativista não é sobre ter uma conversa, dialogar e trazer conhecimento indígena, nos termos dos povos indígenas. Trata-se muito mais de extrair quaisquer ideias que os cientistas ou ambientalistas considerassem boas e assimilá-las. (KLEIN, 2012, n.p., tradução nossa).

Quando estudamos tais filosofias sem refletir sobre as relações políticas que as permeiam e sem compromisso com suas demandas, não contribuimos para mudança alguma. Nessa perspectiva, seu estudo serve apenas para que pesquisadores ganhem capital simbólico, publicação de artigos, convites para palestras em países do Norte global, e não para mudanças estruturais necessárias para a descolonização. Não é coincidência que, quase na totalidade, os filósofos latino-americanos, tidos como leitura obrigatória para os estudos decolônias – pertencentes ao grupo de pesquisa conhecido como *Modernidad e Colonialidade* –, são homens e/ou brancos, sendo que grande parte deles desenvolveu seus estudos em universidades do Norte global.

Combater uma relação extrativista significa, por um lado, operar em outra perspectiva eurocêntrica e academicista, para a qual a filosofia é apenas uma atividade individualista e que olha para a realidade como se tivesse distante dela. Por outro lado, significa se organizar diferentemente da perspectiva culturalista dos estudos decolônias, que descontextualiza os saberes do Sul, aplicando-os em um contexto diverso, de modo romantizado, sem levar em conta que há relações de opressão também nesses territórios. Afinal, as relações de poder são tão importantes quanto as geográficas e, por essa razão, precisam ser pensadas de modo articulado.

Dentro desse contexto, a fala de Simpson arremata nossas críticas (KLEIN, 2012, n.p., tradução nossa): “O que está faltando é a responsabilidade. [...] Se você for forçado a permanecer no raio de 80 quilômetros, experimentará os impactos do comportamento extrativista.” O que nos falta é, ainda de acordo com Grosfoguel (2016), a reciprocidade no diálogo intercultural. A descolonização profunda significa ver os povos do Sul global como agentes da própria história, que pensam e produzem saberes válidos e modos próprios de existência e, portanto, que falam por si mesmos. Caso contrário, nossas pesquisas

podem servir de instrumentos para mais extrativismo de seus territórios, oferecendo ferramentas para intenções mercadológicas sobre tais povos.

Dessa forma, é preciso romper com a visão de distanciamento com o objeto de pesquisa, ao mesmo tempo que devemos estar vivenciando, de fato, os problemas que estudamos, a fim de que tenhamos clareza das consequências dos saberes que produzimos. Assim, apontamos para a necessidade de uma descolonização, em que o estudo das filosofias do Sul signifique uma profunda mudança nas nossas ações, para não recairmos num discurso “despolitizado da alteridade” (CUSICANQUI, 2010, p. 64, tradução nossa), como explica Cusicanqui (2010, p. 62, tradução nossa):

Não pode haver discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora. O discurso do multiculturalismo e o discurso da hibridez [...] encobrem e renovam práticas de colonização e subalternização eficazes. Sua função é suplantam as populações indígenas como sujeitos da história, converter suas lutas e demandas em ingredientes de uma reengenharia cultural e estatal, capaz de submetê-los a sua vontade neutralizadora. Uma “mudança para que nada mude” que dá reconhecimento retórico.

Para descolonizar, é necessário alterar profundamente a forma com que produzimos e nos relacionamos com os saberes, a fim de não perpetuarmos uma “[...] versão logocêntrica e nominalista da descolonização” (CUSICANQUI, 2010, p. 64, tradução nossa), isto é, uma “[...] mudança para que nada mude”. O que adianta uma filosofia no Sul, cuja expressão seja uma racionalidade e uma característica discursiva feita à imagem e semelhança das filosofias do Norte, em que só se considera aquilo que pode ser enquadrado nas representações e funcionamento das lógicas eurocêntricas? Para isso, o estudo e a criação de filosofias do Sul não podem ser feitos na mesma lógica alheia à vida própria, circunscrita à prática hegemônica da filosofia acadêmica no Brasil, que insiste em reduzir a potencialidade de suas pesquisas à interpretação e explicação – inclusive das filosofias do Sul, como demonstram alguns casos dos estudos decoloniais. Precisamos olhar tanto para as relações estruturais e sistêmicas que nos cercam quanto as que envolvem os saberes que estudamos para além do que está escrito em um texto, de forma a pensarmos os problemas que nos afetam e como as mais diversas filosofias podem nos ajudar.

Em um contexto de crise, como vivemos atualmente, precisamos repensar o papel desempenhado pelas pesquisas acadêmicas e, especialmente,

pela filosofia, haja vista, como viemos sustentando nesse artigo, a possibilidade dessa área do saber para pensar a própria contemporaneidade. Contudo, os desafios éticos e políticos das filosofias, que emergem no território em que vivemos, vão além de uma mudança epistemológica, pois, conforme os ensinamentos das filosofias do Sul, pensar nossa realidade significa repensar as categorias que sustentam o que entendemos do mundo, do conhecimento e da própria filosofia, para que não sejamos encobertos por relações dominadoras. Envolve, assim, pensar os problemas do nosso contexto, procurando enxergar quem nos tornamos e transformar nossa forma de nos relacionar com o mundo: caso contrário, faremos uma filosofia para que nada mude.

GELAMO, R. P.; GARCIA, A. V.; RODRIGUES, A. Decolonizing Brazilian philosophy: ethical and political challenges for philosophies of the global south. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 415-438, 2022. Edição Especial.

Abstract: The goal of this article is to problematize some of the main practices of Brazilian university philosophy, in order to denounce its colonizing assumptions and point out its limits to elaborate a philosophical thought capable of relating, effectively, with the problems that affect us in the Brazilian territory. We will analyze how the strategy of reading and explaining European and United States texts, predominantly considered the classic references to philosophy, operate the relations of knowledge and domination that exist between the global North under the peoples of the South that they colonized. We will use the constitutive experience of the degree in philosophy at the University of São Paulo as an example of the practices and assumptions of coloniality by which our academic philosophy is modeled. From the contributions of Lélia Gonzalez (1988), Ailton Krenak (2019), Silvia Rivera Cusicanqui (2010) and Leanne Betasamosake Simpson (KLEIN, 2012), we will question those practices and assumptions, demonstrating how these authors challenge us not only to change the usual theoretical framework naturalized in Brazilian philosophy, but, above all, to operate an ethical and political change in the relationships that we usually establish with philosophy.

Keywords: Brazilian philosophy. Coloniality. University practices. Historiography.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo Eduardo. **Um departamento francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.

BOURDIEU, Pierre. As ciências sociais e a filosofia. Trad. José Luiz Fiorin. **Educação & Linguagem**, ano 10, n. 6, p. 19-36, jul./dez. 2007.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CEB nº 3/1998**. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Diário Oficial, Poder Executivo, Brasília, 1998. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb03_98.pdf. Acesso em: 25 jun. 2020.

BRASIL. Secretaria da Educação Média e Tecnológica. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: ensino médio. Brasília: MEC; SEMTEC, 2002.

BRASIL. Secretaria de Educação Básica. **Orientações Curriculares para o Ensino Médio**: Ciências Humanas e suas tecnologias (Ocem). Brasília: MEC; SEB, 2006. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

CABRERA, Julio. **Diário de um filósofo no Brasil**. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakak utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. Trad. Oswaldo Porchat. In: GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. p.139-147.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92-93, jan./jun. 1988.

GROSFUGUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colômbia, n. 24, p. 123-143, enero/jun. 2016.

GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. **Revista de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 189-211, [1956] 1968. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/128471/125316>. Acesso em: 6 abr. 2020.

HEGEL, George W. F. [1837] **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza, 1982.

KLEIN, Naomi. Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson. **Yes Magazine**, March 5, 2012. Disponível em: <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leannesimpson>. Acesso em: 4 maio 2020.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1970] 2002.

MARGUTTI, Paulo Roberto. **A história da filosofia do Brasil (1500-hoje)**: 1ª parte: o período colonial (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2013.

MARGUTTI, Paulo Roberto. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de Filosofia no país. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 55, n. 129, p. 397-410, jan./jun, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100_512X2014000100024&lng=en&nrm=iso. acesso em: 15 jul. 2020.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. **A escola francesa de historiografia da Filosofia**: notas históricas e elementos de formação. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MAUGÛÉ, Jean. O ensino da filosofia: suas diretrizes. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 4, fasc. IV, p. 642, 1955.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. História *stultitiae* e história *sapientiae*. **Discurso**, São Paulo, v.17, p.151-72, 1988. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37935>. Acesso em: 05 jun. 2020.

PALÁCIOS, Gonzalo Armijos. Ensino da filosofia no Brasil. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Brasília, n. 1, p. 1-16, nov./2003-abr./2004.

PALÁCIOS, Gonzalo Armijos. Filosofar e ensinar a filosofar. In: SARDI, Sérgio Augusto; SOUZA, Draiton Gonzaga de; CARBONARA, Vanderlei (org.). **Filosofia e sociedade**: perspectivas para o ensino de filosofia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. p. 103-113.

PRADO JÚNIOR, Bento. As filosofias da Maria Antônia (1956-1959) na Memória de um Ex-Aluno. In: SANTOS, Maria Cecília Loschiavo (org.). **Maria Antônia**: uma rua na contramão. São Paulo: Nobel, 1988. p. 66-81.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: LANDER, Edgardo (org.). Buenos Aires: Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine. Pode o Brasil renunciar a filosofar? In: SOUZA, José Crisóstomo de. **A filosofia entre nós**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. p. 89-108.

RIBEIRO, Renato Janine. **A universidade e a vida atual**: Fellini não via filmes. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a posta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 519-562.

Recebido: 21/01/2020

Aceito: 12/8/2020

DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL A UM NOVO *ETHOS* SULISTA: COMUNIDADES TRADICIONAIS E RESPONSABILIDADE AMBIENTAL


Jelson R. de Oliveira¹

RESUMO: Pretende-se, com este artigo, analisar como a noção de epistemologias do Sul possibilita pensar também em um *ethos* sulista, no sentido de que a crise ambiental que assola a civilização tecnológica, crescida sob os auspícios do saber científico moderno, acabou por levar ao maior impasse ético da história humana, aquele que põe em xeque a própria possibilidade de sua existência no futuro. Dessa forma, almeja-se analisar como as comunidades tradicionais representam a concretização fática daquilo que o filósofo alemão Hans Jonas descreveu, em sua proposta de uma ética para a civilização tecnológica: um tipo de vida baseado na frugalidade e na temperança, diante da emergência da crise climática e da urgência de uma nova ética amparada na responsabilidade.

Palavras-chave: Epistemologias do sul. *Ethos* sulista. Crise ambiental. Comunidades tradicionais. Hans Jonas.

INTRODUÇÃO

Assim falou a águia ao perceber as penas
Da flecha que a perfurava:
Então somos abatidos
por nossas próprias asas?
(*Êsquilo*)

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), Curitiba, PR – Brasil. O presente trabalho é produto de projeto apoiado pela Fundação Araucária e CAPES.  <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>. E-mail: jelsono@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.21.p439>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

O conceito de epistemologia tem sido utilizado, ao longo da história ocidental, como sinônimo de esclarecimento e reflexão sobre o acesso do ser humano à verdade do mundo. No geral, *epistēmē* (ἐπιστήμη), desde Platão, é a alternativa tanto à ignorância quanto à mera opinião sem fundamento e, nesse sentido, caracteriza-se como uma atitude orientada pelo *logos* e, conseqüentemente, por uma série de postulados que formam práticas discursivas centradas na racionalidade. Se, obviamente, tal conceito tem servido para orientar a atividade intelectual, fazendo-a escapar das várias armadilhas que podem aprisionar e impedir o acesso à verdade, é também necessário reconhecer que tal estratégia tem se revelado, ela mesma, como um novo “canto de sereia” capaz de enganar aqueles que, por sua própria fidelidade, acabam se deixando seduzir pelo encantamento da lógica racional, europeiramente centrada, cientificamente fragmentada e ecologicamente prejudicial.

Horkheimer identificou esse processo como a tendência central do iluminismo moderno, cuja base teria sido uma epistemologia da coisificação:

Identificando por antecipação o mundo matematizado, pensando até as últimas conseqüências, com a verdade, o iluminismo acredita estar a salvo diante do retorno do mito. Ele identifica pensar e matemática. [...] O pensar se coisifica no processo automático que transcorre por conta própria, competindo com a máquina que ele próprio produz para que esta possa finalmente substituí-lo. [...] O iluminismo transforma o pensamento em coisa, em ferramenta, como ele próprio o denomina. (HORKHEIMER, 1989, p. 18).

Estamos no campo da dominação técnica da natureza, por meio de um pensamento empobrecido que já dá sinais de falência, os quais não demoram a aparecer quando analisamos aquilo que tem sido a soberania epistêmica da ciência moderna, com seus métodos e práticas, que, dados os elementos hegemônicos e intransigentes, têm contribuído para a negação dos outros tipos de modelos epistemológicos, gerados a partir de outras identidades culturais, outros momentos e movimentos históricos e outras geografias. Trata-se, portanto, de confrontar o saber tradicional da cientificidade reinante com os saberes plurais negados ao longo da história ocidental euro e etnocêntrica, em benefício dessas mesmas identidades culturais negadas pelo colonialismo e suas práticas discursivas. O pressuposto dessa perspectiva é a ideia de que o pensamento não pode ser pensado como algo separado histórica, social e politicamente e que, conseqüentemente, o sujeito do pensamento também

não. Além disso, seria preciso vencer aquela afirmação kantiana segundo a qual o homem seria unicamente o “reino dos fins” e tudo o resto teria um “valor condicional” em relação a ele mesmo (KANT, 1995, p. 65).²

Tal sujeito, assim, não pode ser pensado mais a partir de uma separação exaustiva em relação ao objeto (mundo): seria preciso vencer a hipótese segundo a qual “[...] a sociedade moderna nasce com a ruptura da ordem sagrada do mundo; no lugar dela aparece a separação, mas também a interdependência da ação racional instrumental e do sujeito pessoal.” (TOURAINÉ, 1995, p. 28). Ao contrário, será necessário reconhecer que todos os sujeitos são sujeitos política e culturalmente situados e que seus modos de pensar se aliam a seus modos de viver. Como um aspecto recusado pela ciência moderna, a subjetividade foi associada a elementos como crenças e valores, irreconciliáveis com a exigência de objetividade empírica que passou a orientar a epistemologia, pelo menos desde o século XVI.

Questionar o paradigma eurocêntrico absolutizado historicamente pela ideia de subjetividade moderna significaria reconhecer as sujeições geradas ao longo da história e como aquela estratégia acabou por gerar uma violência cultural cujos sinais se contam hoje contra as próprias populações colonizadoras, na forma da atual crise climática. Do ponto de vista da América Latina, Enrique Dussel tem sido uma das vozes mais importantes, no sentido de criticar esse processo de negação das subjetividades “locais”:

De fato, o procedimento formal de *simplificação* para tornar “manejável” o sistema-mundo produz subsistemas formais racionalizados que depois, não têm pauta internas de autorregulação de seus limites na própria modernidade, que poderiam reconduzi-los ao serviço da produção, reprodução e crescimento da vida de cada sujeito ético. É neste momento que surgem as críticas a partir de dentro do “centro” (e da periferia, como a nossa) contra a própria modernidade. (DUSSEL, 2002, p. 63).

Além de Dussel, tal perspectiva crítica tem sido insistentemente formulada, sob outro ponto de vista (embora convergente), por Boaventura de Souza Santos, a partir de três perguntas fundamentais: a primeira pensa a

² “Ora, digo eu: - o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirige a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria um valor.” (KANT, 1974, p. 65).

causa (“Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento?”); a segunda, as consequências (“Quais foram as consequências de uma tal descontextualização?”); e a terceira, as alternativas (“São hoje possíveis outras epistemologias?”) (SANTOS; MENESES, 2010b, p. 7).

1 OS PREJUÍZOS ONTOLÓGICOS DA HEGEMONIA DO MODELO EPISTEMOLÓGICO CIENTÍFICO MODERNO

Do ponto de vista da causa, ou seja, da primeira das questões, trata-se de reconhecer a hegemonia do modelo epistemológico que se articula desde o século XVI e que se costuma chamar de “ciência moderna”, cuja marca é a formulação de leis gerais e cujo modelo são as ciências naturais. Hans Jonas, filósofo judeu-alemão, autor de *The phenomenon of life*, reconheceu tal perspectiva como uma “ontologia da morte”, ou seja, uma epistemologia cuja raiz é a descoberta da matéria pura (inerte, morta), orientada por leis e transformada no único dado conhecível, abrindo caminho para o dualismo e para os monismos materialista e idealista. A epistemologia moderna, assim, ao pretender acessar o dado mais primordial da existência, que é o organismo vivo, acabou por gerar uma ontologia privativa, na medida em que não logrou acessar o dado da vida em sua totalidade, empurrando todas as demais formas de explicação dos fenômenos vitais para o campo subjetivo e, no geral, místico-religioso.

O resultado é que a vida permaneceu como um enigma para a epistemologia moderna, cujas premissas não se compatibilizam com a tentativa de descrição do fenômeno, a partir da lógica científica moderna, o que legitimaria e exigiria o uso de outras “ferramentas” teóricas e, consequentemente, de outros saberes culturalmente situados. O que Jonas faz notar é que todo dualismo que marca a história do Ocidente teria trabalhado para “[...] retirar da esfera física os conteúdos espirituais e, por fim, depois de sua época haver passado, deixou atrás de si um mundo privado de todos estes atributos.” (JONAS, 2004, p. 22). As explicações científicas modernas, reféns da lógica epistêmica das ciências naturais, não foram capazes de superar as polaridades que separaram matéria inanimada e vida, exterioridade e interioridade, preferindo a exclusão mútua entre espírito e matéria, em benefício do primeiro.

Com a ascensão da modernidade, a epistemologia inaugurou as duas perspectivas pós-dualistas, como tentativas de acessar uma unidade interpretativa que desse conta do fenômeno da vida, em sua duplicidade “material” e “espiritual”, tarefa que fracassou, uma vez que os dois polos permaneceram não intercambiáveis: tanto o monismo idealista quanto o materialista acabaram por permanecer em campos diversos, mantendo uma polaridade excludente. Ora, a evidente vitória do segundo, no campo epistemológico da ciência moderna, fez com que a vida e o mundo como um todo fossem conhecidos “à maneira de um cadáver”, ou seja, “privado de seu mistério” (JONAS, 2004, p. 24). Nesse campo, a evidência da vida, em seu resíduo de interioridade, confronta-se tanto com o dualismo quanto com a própria “alternativa dualismo-monismo”, ou seja, à medida que a suposta “suspensão da contradição e a solução do enigma” vieram como resultado de uma abreviação em favor da morte.

A outra opção seria que o enigma permanecesse em aberto, maculando a atividade científica com a incapacidade de decifração. Em resumo, o monismo da alma, agora “arcaico” e sem validade, não teria mais nenhum lugar na modernidade. Por isso, orientados pela epistemologia reinante, os movimentos pós-dualistas passam a se ocupar “[...] com as duas peças deixadas pelo dualismo, frente às quais ela só consegue ser monista ao preço de uma escolha ontológica entre os dois, de uma opção por um ou por outro.” (JONAS, 2004, p. 26). Entre esses dois polos, o material ganhou preponderância no campo científico, anulando precisamente, segundo Jonas, a ideia de pluralidade de perspectivas, em nome da unidade epistêmica, ou seja, da explicação unitária e atomística de cada um dos fenômenos existenciais.

O problema é que o materialismo que orientou a ciência moderna teria fracassado na análise (propositadamente unilateral) da vida sensitiva, dado que ele se aliou à possibilidade de explicar unicamente a matéria inerte, orientada por leis. Como o ponto de partida do materialismo é sempre “particular” e “privativo”, ele deixou de lado a ideia de subjetividade, interioridade ou mesmo de consciência. Ora, como consequência disso, a própria insistência na pretensa neutralidade ou objetividade epistemológica teria conduzido ao fechamento em relação aos aspectos sociopolíticos e culturais que direcionam as práticas discursivas da epistemologia moderna. A vida, assim, segundo Jonas, é um exemplo bastante evidente da crise latente da epistemologia moderna e é ela, também, que se torna “[...] o critério de toda ontologia futura que possa aparecer como ciência.” (JONAS, 2004, p. 28).

A epistemologia nascida do materialismo, por conseguinte, seria “[...] uma face da ontologia da morte” (JONAS, 2004, p. 30), visto que deixou de fora outros aspectos da ontologia que não puderam ser acessados pelo conhecimento limitado da ciência moderna. Por isso, segundo Jonas, o materialismo se expressa como uma “renúncia agnóstica” da física moderna, no que tange aos fenômenos que não cabem nas formas de conhecimento vigente como as únicas aceitas.

O resultado é que a epistemologia moderna deixou ininteligível a realidade psíquica que caracteriza o vivo e, com isso, não foi capaz de pensar o “[...] conceito da natureza como um todo atuante” (JONAS, 2004, p. 35), dado que se orientou basicamente pela “[...] negação das causas finais como um *a priori* da ciência moderna” (JONAS, 2004, p. 44), algo que teria começado com os primeiros embates da modernidade contra o aristotelismo. Tal rejeição da ideia de finalidade natural teria passado a orientar as investigações científicas, e a simples busca por elas passou a ser considerada como um “desvio” daquilo que seria o modo correto e verdadeiro de fazer ciência. O conceito fora, assim, interdito, sem que fosse considerado “estranho ou abstruso, ou mesmo antinatural”, dado que a experiência humana mais corriqueira comprovaria sua existência. Tratar-se-ia, assim, de uma recusa epistemológica sem nenhum apoio em dados ontológicos.

Como tal, o “monopólio epistemológico” (JONAS, 2004, p. 45) da objetividade exclui por definitivo a ideia de finalidade da natureza, reservando-a ao âmbito da subjetividade neutra e esvaziada, tendo tal tarefa também exigido a exclusão radical do antropomorfismo: o homem não teria o direito de transferir o que está nele para o resto da realidade. Na tentativa – justa – de limpar o conceito de natureza de todas as suas variações místicas e metafísicas, apostou-se radicalmente na impessoalidade e na objetividade das explicações, e isso exigiu a desvinculação da natureza em relação a causas finais, algo que a própria experiência do orgânico comprovou insustentável.

2 OUTROS SABERES, OUTRAS EPISTEMOLOGIAS

Em busca de uma alternativa, Jonas propõe uma reinterpretação do fenômeno da vida, a partir de uma perspectiva integral: “[...] a vida só pode ser conhecida pela vida.” (JONAS, 2004, p. 115). Em outras palavras, é como fenômeno unitário, portanto, que Jonas vê a vida e, como alternativa à epistemologia moderna, faz uso da fenomenologia como meio de acesso

àquela interioridade que marca toda a história evolutiva da vida, na forma da liberdade. Essa perspectiva não é outra coisa do que uma tentativa de superação de uma zoologia privativa, por meio de uma antropologia progressiva, a qual passa a pensar o ser humano como integrado a todo o âmbito natural.

A nova estratégia passa, inclusive, por novas teorias que colocaram em xeque a velha epistemologia desde dentro e que inclui a teoria da relatividade de Einstein, o princípio de incerteza de Heisenberg, o teorema da incompletude de Gödel e a teoria das estruturas dissipativas de Prigogine, a complexidade na auto-organização dos seres do norte-americano Heinz von Foerster e seu grupo de pesquisa multidisciplinar, a teoria não linear do laser, do alemão Herman Haken, a teoria sistêmica do austríaco Ludwig von Bertalanffy e as características da vida, anunciadas pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, as quais levaram às teorias da inter e da transdisciplinaridade, cujo sentido tem sido reaproximar os polos antagônicos das ciências naturais e humanas ou, em outro sentido, da visão epistêmica de cunho materialista e daquela de perspectiva idealista.

Um tal novo complexo teórico nasce em função da crise do paradigma dominante na ciência moderna e, por isso, emerge como uma alternativa cujos princípios fundadores partem do reconhecimento de que todo conhecimento natural é também social, tem ligação direta com a subjetividade que o anuncia (é autoconhecimento), tem tempo e geografia e visa a constituir-se como senso comum. Santos aponta essa perspectiva, afirmando que “[...] o sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica.” (SANTOS, 2010a, p. 69). Em outras palavras, cabe agora ao sujeito desenvolver um tipo de paradigma que não anule a fonte mesma do conhecimento, ou seja, a experiência da subjetividade engendrada capaz de anular o mecanicismo e o materialismo da ciência moderna, sua hiperespecialização.

Por isso, no campo das alternativas epistemológicas, Santos e Meneses chegam ao conceito de “epistemologias do Sul”, dado que reconhecem que todo o colonialismo que se abateu sobre o continente americano e africano, por exemplo, também se constituiu como uma “[...] dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder.” (SANTOS; MENESES, 2010b, p. 19). Como resultado do diagnóstico que verificou a crise paradigmática da epistemologia tradicional, os autores chegam a uma nova forma de pensar que reconheça tanto saberes outros quanto outros lugares de

produção desses saberes. Nesse sentido, o conceito de epistemologias do Sul é expresso da seguinte maneira:

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes. (SANTOS; MENESES, 2010b, p. 7).

A nova perspectiva epistemológica, assim, passa pelo reconhecimento dos novos saberes, os quais devem, agora, ser pensados de forma interconectada, a partir de suas relações e não mais sob o ponto de vista do isolamento e fragmentação, propaladas pela ciência moderna. Ora, é precisamente nesses saberes que Hans Jonas parece encontrar elementos capazes de possibilitar o enfrentamento da crise ambiental que se abate sobre a civilização tecnológica.

3 POR UM NOVO *ETHOS*

Os novos saberes, por isso, passam do campo epistemológico para o ético e passam a formular as bases da proposta de uma ética defendida por Hans Jonas, a qual pode ser entendida como uma abertura à experiência plural dos diferentes povos em busca de uma alternativa de vida, dado que

[...] nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada. (JONAS, 2006, p. 41).

Se a sua proposta de uma nova ética parte do reconhecimento da fragilidade da vida e da própria responsabilidade como um aspecto ontológico do ser humano, então, ela também reconhece que a centralidade epistemológica que gerou a tecnociência e deu origem à civilização tecnológica tem um custo também ambiental, já que da natureza foi retirada qualquer perspectiva quanto a fins e valores, abrindo-a para a exploração irresponsável que orientou a atividade técnica e levou ao esgotamento dos recursos naturais e à extinção de inúmeras formas de vida, no planeta. Ou seja, para Jonas, o

problema epistemológico e ontológico (o qual expressa uma má-compreensão da natureza, em geral, e da vida, em particular) teve uma consequência ética absolutamente grave, a destruição do meio-ambiente.

Para Jonas, o único caminho seria a frugalidade, a modéstia, a contenção, não apenas no uso mas também na obtenção dos poderes, que devem ser utilizados de forma parcimoniosa, a fim de evitar a catástrofe. Trata-se, nas suas palavras, de reconhecer que as epistemologias centrais, das quais se originou o fenômeno da técnica moderna, mostra que “[...] a nova modéstia já não é só coisa de precaução previsora, mas clara urgência” e, mais, que, “[...] para deter o saque, a depauperação de espécies e a contaminação do planeta que estão avançando a olhos vistos, para prevenir o esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem, é necessária uma nova *frugalidade* em nossos hábitos de consumo.” (JONAS, 2013, p. 77).

Jonas tem consciência de que falar em frugalidade é quase uma heresia, no mundo contemporâneo, mobilizado por uma “dieta socioeconômica” baseada em hábitos de consumo insustentáveis (JONAS, 2013, p. 49), contudo, ele também reconhece que, ao falar em *frugalidade*, “[...] estaríamos, portanto, ante um valor bem antigo, só recentemente tornado antiquado” (JONAS, 2013, p. 77), dada a sua utilidade para as éticas até o momento presente. Sua análise reconhece que “[...] continência (*continentia*) e temperança (*temperantia*) foram, durante longas épocas no Ocidente, virtudes obrigatórias da pessoa, enquanto a gula esteve sempre escrita com letras maiúsculas no catálogo eclesiástico dos vícios.” (JONAS, 2013, p. 77).

Ao contrário, na civilização tecnológica da produção em larga escala, segundo os critérios do consumo e da descartabilidade que fazem girar a roda econômica sem compromisso com os desafios ambientais, valores como continência e temperança passaram a ser considerados quase como “incômodos” éticos, enquanto a gula seria favorecida e transformada em uma “[...] colaboradora meritória na marcha da moderna sociedade industrial.” (JONAS, 2013, p. 78). A gula, agora, é assumida como um “dever socioeconômico” orientador da sociedade ocidental, a qual é reduzida a uma sociedade de consumidores e, como consequência, é precisamente ela que impede, com “coações e estímulos”, um “clima de indulgência geral” em relação às práticas de exploração da natureza que marcam o avanço da civilização tecnológica.

4 COMUNIDADES TRADICIONAIS BRASILEIRAS E O NOVO ETHOS

Para Jonas, assim, só o apelo a uma vida mais simples e mais integrada à natureza poderia nos levar a um novo patamar civilizatório, em vista não apenas de uma relação de hostilidade ou de indiferença em relação a ela (como tem sido desde os tempos primordiais), porém, de moderação, autolimitação, respeito e, principalmente, responsabilidade. Ora, se a civilização ocidental é marcada pelo avanço tecnológico e pelo desgaste ambiental, os povos originários da América e África se apresentam como repositório daqueles valores alternativos que caracterizam as possibilidades de uma nova relação com a natureza. São esses povos que representam aquilo que Jonas chama de “[...] um retorno a um velho ideal, mas a instauração de um ideal novo,” (JONAS, 2013, p. 78). Assim, entre o velho e o novo, estão os povos ribeirinhos, indígenas, afrodescendentes, quilombolas, quebradeiras do coco de babaçu, catadoras de mangaba, seringueiros, camponeses pantaneiros, posseiros, povos faxinalenses, comunidades de fundo de pasto, povos de cultura cigana, povos de terreiro, pescadores, caiçaras, extrativistas, pomeranos, retireiros do Araguaia, etc.³

Todas essas identidades⁴ são reconhecidas em seus saberes tradicionais, baseados em uma relação de mais respeito e responsabilidade com a natureza. Ao cuidarem das águas e da biodiversidade em geral, sua medicina, sua cultura, sua religião, seus mitos, seus valores e saberes são construções históricas amparadas em outros vínculos sociais, no respeito ambiental e em uma convivência pacífica com os demais seres vivos. De acordo com Dussel, essa é a base do *ethos* da libertação:

[...] a superação da razão cínico-gerencial (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas. (DUSSEL, 2002, p. 65).

É como libertação que as novas identidades reivindicam reconhecimento, a partir de suas necessidades concretas no âmbito da vida: “O sujeito ético é corpo, espírito e cultura, sua dimensão fundamental é a sua própria vida e

³ O Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, ligado ao Ministério de Desenvolvimento Social e Agrário, reconhece cerca de 30 tipos de comunidades tradicionais, no Brasil.

⁴ Algumas dessas identidades foram descritas pelo Repórter Brasil e podem ser acessadas em: <https://reporterbrasil.org.br/comunidades-tradicionais/faxinalenses-do-parana/>.

a vida quer viver. Sua maneira de agir remete sempre a esta necessidade de reproduzir a vida.” (DUSSEL, 2002, p. 93). Isso significa que, diante dessas comunidades tradicionais⁵, estamos em terreno onde a moderação no uso dos poderes não é uma negação do direito ao desenvolvimento, mas a conquista de uma liberdade nova, ou seja, de um novo direito, o direito de viver de forma alternativa àquela forma de vida tida como única e verdadeira. Por manterem formas de vida que não estão baseadas na disputa por prestígio individual⁶, na eficiência tecnológica e na exploração desenfreada dos recursos naturais, esses povos representam não o passado (ou o ultrapassado), todavia, a possibilidade de novas experimentações de valores. Eles dão demonstração de que há outros modos de viver, outros saberes e modos de acesso à vida. Eles são a voz das tradições culturais ocidentais negadas pelo colonialismo vigente, “[...] esquecidas e marginalizadas porque não se adequavam aos objetivos imperialistas e ocidentalistas que vieram a dominar a partir da fusão entre modernidade ocidental e capitalismo”, ou, em outras palavras, estamos diante dos representantes de um “[...] Ocidente não Ocidentalista”, conforme a feliz expressão de Boaventura de Souza Santos (2010, p. 445) – ou não ocidentalizado, como poderíamos afirmar. Recuperar tais tradições e experiências é recuperar a verdade desses saberes abafados pelo colonialismo epistêmico, cujo prejuízo reverbera na atual crise ambiental e, especialmente, climática. Para isso, é preciso, primeiro, reconhecer “[...] uma pluralidade

⁵ A expressão Comunidades tradicionais foi forjada no âmbito das ciências humanas (em especial da antropologia e da sociologia) e aparece, a partir de 2007, no Decreto nº 6040, que trata da “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)” que enfatiza o “[...] reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições” e que são orientadas pela Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), criada em 2006 (BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <https://goo.gl/L9N2qq> Acesso em: 14 nov. 2018). Segundo o Decreto nº 6.040/2007, Comunidades Tradicionais são “[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.” A Constituição de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (da qual o Brasil é signatário) reconhecem o direito dessas comunidades à autodeterminação, à autoidentificação e ao território, o que exige que elas sejam consultadas, em caso de impacto por parte de projetos de desenvolvimento, o que, obviamente, nem sempre acontece.

⁶ Dussel escreve sobre a “subjetividade’ intersubjetiva” como uma característica da nova subjetividade, porque ela se constitui a partir de uma certa “comunidade de vida”, ou seja, “[...] desde uma comunidade linguística (como o mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestos de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária.” (DUSSEL, 2002, p. 531).

de formas de conhecimento além do conhecimento científico.” (SANTOS, 2010a, p. 54).

Em outras palavras, é urgente reconhecer a atitude contra-hegemônica e contraepistemológica que resiste nas formas de vida, as quais, por seus saberes, relacionam-se entre si com humanos, com o meio ambiente e com os demais seres vivos, de maneira sustentável. Reconhecer a ecologia de saberes é reconhecer a pluralidade de formas de vida, ou seja, para além das diversas *epistemes*, podemos identificar os diferentes *ethos* que permanecem como sinal de resistência e que guardam as possibilidades, para que toda a humanidade evite a catástrofe que está por vir e que já bate à nossa porta.

Tal atitude, contudo, não pode ser entendida como uma mera contraposição no sentido de negação dos benefícios e êxitos da ciência, mas, antes, o reconhecimento dos limites dos conhecimentos científicos e dos seus prejuízos, em benefício do aumento de credibilidade das demais perspectivas epistemológicas, reconhecidas como não científicas. Mesmo assim, trata-se de reconhecer a resistência dessas perspectivas: “[...] só se aprende com o Sul na medida em que se concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado.” (SANTOS, 2020, p. 18). É precisamente nas formas de vida das populações tradicionais que encontramos essa existência não-desfigurada, que não pode ser compreendida, pela via romântica, como uma existência pura, mas como uma contraprova, uma perspectiva que rejuvenesce as alternativas capazes de impor “freios voluntários” à moderna tecnologia, de sorte a evitar o pior.

Nesse sentido, a invisibilidade histórica de muitas dessas comunidades possibilitou que elas usassem estratégias silenciosas de sobrevivência, baseadas em relações de respeito com a natureza, nas quais as ideias de posse e propriedade privada são mais escassas, as mitologias e espiritualidades são mais fortes, as práticas fármaco-médicas mais naturalistas, o exercício dos poderes mais circulares. O reconhecimento dessas identidades, por isso, deve ser pensado também em função de suas próprias demandas: com o fim de expandir as fronteiras do agronegócio e do chamado progresso, tais comunidades tradicionais estão ameaçadas e vêm sofrendo forte pressão de madeireiros, latifundiários e mineradores. O reconhecimento e a valorização da legitimidade de seus modos de vida (seu *ethos* sulista, portanto) devem ser vistos como uma garantia de seu direito de existir do modo como bem quiserem, evitando os invasores, a violência e os conflitos trazidos pela expansão das fronteiras agropecuárias, da especulação imobiliária e dos grandes projetos de

desenvolvimento (tais como estradas, hidrovias, parques eólicos, hidrelétricas e até unidades de conservação ambiental, implantados unilateralmente, sem o reconhecimento de seus direitos, em nome do progresso a todo custo). A corrida pela mercantilização da vida e da cultura transforma “patrimônios” em “produtos” e leva ao desequilíbrio global que ameaça a existência da humanidade sobre a terra.

Assim, a chamada civilização tecnológica nascida da epistemologia moderna, de viés unicamente científico, se sobrepõe aos saberes e segredos dos povos tradicionais, em benefício dos confortos que vêm colocando em xeque a existência do ser humano sobre a Terra. Sua sobrevivência, nesse caso, depende do reconhecimento de seu *ethos*, o que significa, de suas formas de vida, marcadamente ligada à diversidade dos biomas, já que os locais onde essas comunidades vivem, no geral, são os mais preservados do Brasil, algo que ocorre graças à sua presença resistente, em seus territórios.

Os saberes resistentes incluem tecnologias próprias, uso dos solos, cuidado da vegetação, dos animais e das fontes de água, uso controlado do fogo, manejo de florestas, seleção e resgate de sementes crioulas, cruzas de animais, preservação de línguas autóctones, ritos, narrativas míticas, danças, benzimentos, estratégias de relacionamento, educação das novas gerações e as mais diversas formas de convivência entre si e com seu entorno, resultadas de uma experiência autônoma que coloca em xeque a própria ideia de progresso.

Enquanto as políticas públicas, no geral, enxergam esses espaços territoriais como fontes de recursos (zonas de sintropia) e carentes/passíveis de desenvolvimento, elas são espaços de vida, onde a felicidade está associada a outros valores que não aqueles divulgados pela sociedade urbana agroindustrial. Não se trata aqui de um mero retorno a um mundo pré-industrial, todavia, do reconhecimento de outros saberes e outros valores que podem “arejar” e dar oportunidade, para que outras compreensões de mundo possam se desenvolver em parceria com a natureza em geral. Estamos diante de um outro tipo de discurso, que seja mais próximo da *arkhé*, ou seja, de um princípio inaugural e constitutivo.

É preciso reconhecer que esses povos tradicionais representam, em seus modos de vida alternativa, uma resistência ao *epistemicídio*, pois “[...] o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias

dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.” (SANTOS; MENESES, 2010b, p. 7).

O prejuízo dessa estratégia tem, como defendemos neste texto, além de uma consequência no campo da epistemologia, também uma implicação ética, no que tange aos modos de vida capazes de preservar a humanidade dos perigos trazidos pelo avanço da tecnologia, fundamentada na exploração ilimitada dos recursos naturais, no consumismo e no descarte. Se os objetivos do colonialismo capitalista sempre foram a exploração das matérias-primas dos países pobres, com o fim de garantir a sua expansão econômica, tais modos de vida (pobrememente chamados de alternativos, diante da imposição unilateral de outro e único modo de viver representado pela associação entre bem-estar, conforto e consumo) permaneceram como marginais e esquecidos, precisamente porque não se adaptavam aos objetivos da sociedade de consumo e seu modelo imperialista, o qual fundiu a modernidade e o capitalismo em um único processo histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese que tenta superar o modelo de pensamento moderno ocidental, o qual deu origem à civilização tecnológica conduz também à reformulação dos pilares da ética tradicional, guardada como herança insuficiente, diante dos novos padrões de impacto em termos globais de espaço e tempo, por parte da moderna tecnologia. Tais epistemologias financiaram uma ética do presente absoluto (despreocupada com as gerações futuras) e antropocêntricas (baseadas unicamente no ser humano, excluindo toda a comunidade da vida).

Nesse sentido, além dos grupos sociais, também saíram prejudicados os seres vivos em geral e colocada em xeque a existência das gerações futuras, porque “[...] a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal.” (SANTOS; MENESES, 2010b, p. 39). A natureza, as gerações do futuro e as comunidades tradicionais foram sacrificadas, para que a sociedade tecnológica, baseada na utopia do progresso, prevalecesse: e é precisamente esse o desafio ético mais urgente de nosso tempo, conforme os apontamentos de Hans Jonas, na sua obra magna *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

Tudo o que construímos, em termos civilizatórios, parece agora voltar-se contra nós e, inversamente, o que recusamos como não civilizado parece nos oferecer uma nova oportunidade. Como a águia de Ésquilo, devemos tomar consciência desse aparente paradoxo, antes que a tragédia se abata sobre nós.

OLIVEIRA, J. R. From southern epistemologies to a new South Ethos: traditional communities and environmental responsibility. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 439-454, 2022. Edição Especial.

Abstract: In this article we intend to analyze how the notion of epistemologies of the south enables us to think also of a southern ethos, in the sense that the environmental crisis that plagues the technological civilization, grown under the auspices of modern scientific knowledge ended up leading to the greatest impasse ethics of human history, one that calls into question the very possibility of its existence in the future. In this way, we intend to analyze how traditional communities represent the factual fulfillment of what the German philosopher Hans Jonas described in his proposal for an ethics for technological civilization: a type of life based on frugality and temperance in the face of the emergence of the climate crisis and the urgency of a new ethics based on responsibility.

Keywords: Epistemologies of the south. Southern ethos. Environmental crisis. Traditional communities. Hans Jonas.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, E. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M.E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HORKHEIMER, M. **O conceito de Iluminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1989 (Col. Os Pensadores).

JONAS, H. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. **O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

JONAS, H. **Técnica, medicina e ética**. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores).

SANTOS, B. S. Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e de outro. Conferência de abertura. *In*: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, VIII., 16 set. 2004, Coimbra. **Anais** [...] Disponível em: www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf. Acesso em: 25 ago. 2020.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010b.

TOURAINE, A. **Crítica da Modernidade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

Recebido: 18/4/2020

Aceito: 19/8/2020

MBEMBE, ACHILLE. *SAIR DA GRANDE NOITE:* ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA¹

*Diego dos Santos Reis*²

Nós nos pusemos de pé e agora avançamos.


Quem será capaz de nos fazer voltar à servidão?

Frantz Fanon, *L'An V de la Révolution Algérienne*.

Quarto livro publicado da Coleção África e os Africanos, da Editora Vozes, *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*, de Achille Mbembe, é um ensaio vigoroso, escrito para perturbar ordens legitimadas e histórias políticas do continente africano, narradas desde a perspectiva europeia. A obra, que agora se apresenta ao/à leitor/a brasileiro/a, foi publicada em língua francesa, em 2010, pelas Éditions La Découverte, mesma editora que, recentemente, lançou o último livro escrito pelo filósofo e cientista político, *Brutalisme*³ (MBEMBE, 2020).

O título, tomado de empréstimo a Frantz Fanon (2003), remete à prometeica expressão do psiquiatra martinicano, quando este evoca a saída da “grande noite”, na qual os sujeitos colonizados foram mergulhados, e a

¹ Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. 256 p.

² Professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB – Brasil e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (Diversitas/FFLCH/USP), São Paulo, SP – Brasil. Coordenador do Travessias – Grupo de Pesquisa em Filosofia, Educação e Decolonialidade (UFPB/CNPq).  <https://orcid.org/0000-0001-6977-7166>. E-mail: diegoreis.br@gmail.com.

³ A editora n-1 publicará, em breve, a tradução brasileira do livro.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.22.p455>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

necessidade de abandonar “[...] essa Europa que não para de falar no homem, ao mesmo tempo que o massacra onde quer que o encontre, em todas as esquinas de suas ruas limpas, em todas as esquinas do mundo.” (FANON, 2003, p. 301).

Mas se engana quem pensa que, em *Sair da Grande Noite*, o ensaísta, pesquisador e professor camaronês de história e ciência política, cujos trabalhos têm alcançado notoriedade, nos últimos anos, com aumento expressivo das traduções em línguas estrangeiras, busca apenas reconstruir os processos históricos em torno dos movimentos de descolonização dos países africanos e avaliá-los politicamente. Como afirma Mbembe (2019a, p. 11), logo de saída em seu ensaio, não se trata de realizar um balanço das independências, porém, antes, de examinar como “[...] a descolonização inaugurou o tempo da bifurcação na direção de futuros inumeráveis.”

O argumento central do livro baseia-se na reflexão sobre a descolonização, entendida como experiência de emergência e de revolta. Mas não apenas isso. No rastro das lutas de independência e das batalhas anticoloniais do século XX, indaga-se sobre o dia seguinte da comunidade descolonizada, cuja concretização tornaria possível a “[...] manifestação de um poder próprio de gênese”, a um só tempo, “[...] articulação de uma diferença e de uma força positiva” (MBEMBE, 2019a, p. 10) e experimentação e criação de um mundo novo, nos antípodas da modernidade ocidental.

O sonho, contudo, parece chocar-se com as realidades singulares das nações libertas e com as práticas de governos pós-coloniais, que culminam por reproduzir estruturas econômicas e formas sociais herdadas da colonização. Daí a tarefa do ensaísta de revisitar os horizontes e as realizações dos movimentos de descolonização, para retomar a exigência de criação de novas imagens do pensamento, de rupturas anunciadas e da promessa engendrada na emersão do mergulho na “grande noite”: *a revolução impossível*.

O apelo à revolução e à vontade de vida, no continente africano, evidencia, de outro lado, a presença de duas vozes que acompanham o exercício político de Mbembe: a de Frantz Fanon e a de Jean-Marc Ela. Vozes que se inscrevem no texto, em linha dupla, como interlocuções fundamentais para o pensador, não apenas no presente ensaio, mas ao longo de sua trajetória acadêmica. Jean-Marc Ela, sociólogo e teólogo camaronês, falecido em 2008, une-se a Fanon, esses “dois pensadores do devir ilimitado”, como caracteriza Mbembe, à memória dos quais o livro é dedicado. Ambos os intelectuais, em

sua militância, não deixaram de apontar os privilégios epistêmicos, políticos e ontológicos conferidos àqueles que se localizam na *zona do ser* (FANON, 2008), além da importância de expandir a descolonização à epistemologia, subvertendo a relação entre sujeitos e objetos do conhecimento (ELA, 2013). Relação essa, aliás, que Mbembe (2017) problematizaria em outros trabalhos, ao discutir autodeterminação, autogoverno, humanismo e vida colonizada.

Nas trilhas de *Necropolítica, Crítica da Razão Negra e Políticas da Inimizade*, o desarranjo provocado pelo livro merece destaque. A força rítmica do texto, sua forma serpenteante e as imagens em profusão parecem apontar para a necessidade de tensionar a escrita política, como laboratório de experimentação de modos de enunciação atravessados pela inscrição do próprio corpo no corpo do texto, no limiar entre o teórico e o poético. O ensaio não só embaralha fronteiras entre vozes narrativas, registros e referências, como esboroa as divisas entre gêneros, inscrevendo a memória, suas operações e seus suportes na cena do texto. Não estranha, assim, que Mbembe adote no início do ensaio um registro narrativo autobiográfico, irônico, por vezes, ao denunciar o tempo “fora dos eixos”, “a partir do crânio de um morto”, como Hamlet (SHAKESPEARE, 2015). Tal como o encontro do príncipe dinamarquês com Yorick, o bobo da corte, o contraste entre as memórias da infância e a visão de seus restos mortais configura-se como *memento mori*, meditação diante do espectro que assombra o autor: o colonialismo.

Espectros plurais, coloniais e contracoloniais, os quais se multiplicam ao longo do texto e digladiam sob os olhos do/a leitor/a, na disputa de narrativas e nas negociações envolvidas na escrita da história. Não é à toa que as imagens e visões de tumbas, ossadas, cadáveres e lápides se fazem presentes, em todos os capítulos. Às vezes, explicitamente nomeadas; noutras, soterradas por camadas espessas de narrativas históricas, destroços de guerras sangrentas e lutas armadas contra metrópoles coloniais.

Outra voz, sub-reptícia, mas loquaz, parece ressoar também do mundo dos mortos: a de Aimé Césaire e seu *Discurso sobre o colonialismo*. A denúncia de um mundo de falsificações e de amplas reservas de imaginários falaciosos desvela o solo das representações e símbolos cruciais para manutenção do projeto colonial. Como expõe o poeta do Movimento *Negritude*, a eloquência da prosa colonial humanista mascara o racismo, o ódio e o desprezo pelos colonizados, forças motrizes da necropolítica que incide ostensivamente sobre corpos designados como racialmente inferiores. Entretanto, ressoa também o Césaire (2010, p. 113) do *Discurso sobre a negritude*, quando,

diante do recrudescimento do racismo no mundo inteiro, pergunta-se o poeta martinicano se seria “[...] o momento de baixarmos a guarda e nos desarmarmos”, sem esquecer que negro é sinônimo “[...] de luta tenaz pela liberdade e de [indômita] esperança.” (CÉSAIRE, 2010, p. 108). De fato, não é possível dissociar a violência colonial da violência racial, com sua pulsão genocida, que aniquila subjetividades e imprime sobre os corpos a marca da raça como signo de morte, em um sistema de subjugação e extermínio.

Se as lutas anticoloniais culminaram com a conquista da independência e com a liberdade do jugo colonial, as heranças nefastas, porém, não deixaram de estruturar as instituições, os ordenamentos e as agências dos Estados independentes, como último gesto do terror colonial. Entre fantasmas e simulacros, questiona-se o autor:

[...] nós éramos então descolonizados, mas será que por isso éramos livres? A independência sem liberdade, a liberdade incessantemente adiada, a autonomia na tirania – era essa, como descobri mais tarde, a assinatura própria da pós-colônia, o verdadeiro legado da farsa que foi a colonização. (MBEMBE, 2019a, p. 44).

Tragédia ou farsa, tragédia e farsa, os legados do autoritarismo, da violência e da destruição materializaram-se por todo o continente africano, em leis draconianas, estados de emergência e terra arrasada. Daí a “potência do simulacro”, de que fala Mbembe, remeter tanto à “independência sem liberdade” quanto à atitude dos países colonizadores, na recusa ao sepultamento e à escuta dos fantasmas coloniais, os quais exigem políticas de justiça, verdade e reparação. No cruzamento do espírito, da matéria e dos mundos, a permanência da colonialidade adquire outras faces – do encarceramento massivo dos sujeitos racializados ao genocídio da juventude negra, que, na diáspora, reconstituem projetos políticos de Estado (REIS, 2020a). Fato é que, em um mundo dividido hierarquicamente, “[...] a ideia de uma condição humana comum continua longe de ser admitida na prática, diversas formas de *apartheid*, de exclusão, de destituições estruturais substituíram as antigas divisões propriamente coloniais.” (MBEMBE, 2018, p. 279).

É aí que reaparece também o tema das fronteiras, constante nos trabalhos do autor, na medida em que “[...] o arquivo ocidental está baseado na cristalização da ideia de fronteira.” (MBEMBE, 2019b, s.p.). A expansão das fronteiras, como balizas coloniais que demarcam aqueles que estão dentro e os que estão de fora, evidencia, assim, o desejo de reforço de dinâmicas

segregacionistas (REIS, 2020b). Mas também de fronteiras internas, que operam o bloqueio da circulação de fluxos vitais. Fronteiras raciais, nacionais, necropolíticas e epistêmicas, de arame farpado ou de concreto, elas definem as humanidades consideradas, regulam mobilidades e destituições ontológicas – os sujeitos que agem, de um lado; e os objetos sobre os quais se intervém, de outro: “seres de fronteira” (MBEMBE, 2017, p. 54). Codificada na linguagem da segurança, para além das fronteiras está o não-ser e a zona sem lei, os quais respaldam as práticas coloniais, com a intensificação do acesso violento aos corpos de sujeitos estigmatizados e aos seus territórios.

Entre quadros vivos e naturezas mortas, o ensaio de Mbembe atravessa fronteiras disciplinares, mais porosas e permeáveis do que se supõe. Ao longo dos seis capítulos do livro, articulam-se, em diálogo instável e intenso, o trabalho do luto e o trabalho da memória, de superação do trauma colonial e de remontagem, de destruição e de vontade de vida. Tensões que se materializam também na língua e no verbo, em línguas duplas e repetições inomináveis: na confusão *babélica* e na promessa do novo dia, cuja luz desvela, sob os escombros, a terra ainda banhada de sangue e de noite – um outro nome da morte.

Não é de estranhar que, no primeiro capítulo, “A partir do crânio de um morto: trajetórias de uma vida”, Mbembe articule as memórias da infância e da juventude, no Camarões, às figurações noturnas e à morte, “[...] um modo de transformar em presença interior a destruição física daqueles que foram perdidos, que viraram pó.” (MBEMBE, 2019a, p. 55). O gesto narrativo, que traz ao/à leitor/a as primeiras impressões do momento pós-colonial, enreda-se ao questionamento de quem revisita as memórias, como viajante de passagem, para vasculhar arquivos de vida e de morte, “[...] no meio de uma multidão de signos tão efêmeros quanto eternos.” (MBEMBE, 2019a, p. 38).

Retorna à terra de origem, não para reencontrar, ressignificar ou se reconciliar com qualquer coisa originária. O retorno, como em *O Diário de um retorno ao país natal*, de Césaire, só se efetiva enquanto desvio. O inventário das memórias, entre destroços e cadáveres, exige nomear os fantasmas que transitam entre o velho e o novo mundo. Fantasmagorias de quem cresceu “[...] à sombra dessa região sem nome próprio porque, num certo sentido, o nome que ela recebeu é apenas o produto do espanto de um outro – um equívoco.” (MBEMBE, 2019a, p. 34). E procura, no testemunho da memória silenciada, o testamento desaparecido no qual se inscreve uma dívida: nomear

os mortos, cuja tarefa implica ainda “[...] dar à sepultura toda sua força subversiva” (MBEMBE, 2019a, p. 55).

Em “Declosão do mundo e escalada de humanidade”, segundo capítulo do ensaio, a crítica direciona-se à perda do “teor incendiário” do conceito de descolonização, transformado em “[...] conceito de juristas e de historiadores” (MBEMBE, 2019a, p. 57). Se a descolonização é um processo cuja “[...] significação política essencial residiu na *vontade ativa de comunidade*”, orientada para “[...] uma nova lógica do sentido e da vida” (MBEMBE, 2019a, p. 10), como reduzi-la à mera “[...] transferência de poder da metrópole para as antigas posses coloniais no momento da independência?” (MBEMBE, 2019a, p. 57). Porque, enquanto categoria política, polêmica e cultural, a descolonização indica a insurgência voltada para declosão do mundo e para “[...] reconquista, pelos colonizados, da superfície, dos horizontes, das profundezas e das alturas de suas vidas.” (MBEMBE, 2019a, p. 58) – força de *autocriação*.

Cabe ainda sublinhar, no contexto da modernidade tardia, a relevância de tematizar duas experiências negras, as quais apontam para os primórdios das independências coloniais: o caso do Haiti e da Libéria. Como gesto soberano de reivindicação por liberdade e autonomia, a independência e a abolição da escravidão não bastam, porém, para garantir um estado de autodomínio. Tanto no momento subsequente à Revolução Haitiana quanto na descolonização planejada da Libéria, a emancipação parece vacilar diante da efetiva democracia e da discussão racial. Raça, cultura e nação tensionam-se, sem conciliação ou aprofundamento do debate acerca dos modos de habitar o Estado, das necessárias repactuações político-epistêmicas e do engendramento de novas relações de mutualidade.

É o que emerge também em “A sociedade francesa: proximidade sem reciprocidade”. O título desse terceiro capítulo remete-nos à/ao *outsider within* (COLLINS, 2019a, p. 11), aqueles/as que são “quase de casa”, mas “forasteiros/as de dentro”, invisibilizados/as. Porém, a figura do/a estrangeiro/a “fora do lugar” não indica apenas os sujeitos francófanos da diáspora em território francês. É a própria nação francesa, “ocupante sem lugar”, que adquire os contornos do *íntimo estranho*, cujo passado em comum com os ex-colonizados não significa, todavia, uma partilha conjunta, porque, de um lado, se a colonização é uma “[...] coprodução dos colonizadores e dos colonizados” (MBEMBE, 2019a, p. 12), de outro, a descolonização dos territórios por parte dos invasores europeus e, conseqüentemente, o que se entende por pós-colonialismo, enseja uma série de paradoxos, na medida em que as antigas

potências coloniais descolonizaram sem se autodescolonizar. Aqui, Mbembe procede a mais uma crítica ferrenha à sociedade francesa, orgulhosa de si e do seu passado “iluminado”, mas que se recusa a responsabilizar-se pela violência da empresa colonial – concebida como atividade humanitária. Evidentemente, a hierarquização racial adquire um lugar central nesse discurso, que naturaliza relações de opressão sob os termos do “colonialismo desenvolvimentista”.

“O longo inverno imperial francês”, por sua vez, expõe os desdobramentos desse processo incompleto de autodescolonização. Reprimido o passado colonial e fixada à “boa consciência”, sem qualquer autocrítica ou política reparatória, a França obsta, também no plano epistemológico e acadêmico, os caminhos abertos pelo pensamento pós-colonial. Nesse quarto capítulo do ensaio, Mbembe tematiza a incapacidade de escrita de uma história comum entre nações colonizadoras e nações independentes do continente africano, a partir de um passado compartilhado – compartilhado, mas cuja história obstaculiza qualquer possibilidade de constituição de uma comunidade efetiva, bem como de concatenação dos mundos, em um contexto de reforço de fronteiras, de separação e provincialização. Ao destacar “[...] o colonialismo e as doenças póstumas da memória” (MBEMBE, 2019a, p. 166), discute ainda a ambiguidade que pauta a política da memória pós-colonial, com relevo particular para a construção da memória republicana francesa, cuja coerência e unidade se fundamentam naquilo que ela exclui.

Em sua obstinada recusa, a França, afirma o autor camaronês, não pensa a pós-colônia. Paternalismo e racismo sedimentam-se em estruturas históricas de desigualdade, mascaradas pela civilidade e pelo humanismo universalista, que fizeram da África francófona uma “reserva de caça” francesa (MBEMBE, 2019a, p. 101). No jogo da submissão e da filantropia, a raça interpõe-se, uma vez mais, como ferramenta para manutenção do poder colonial.

Em “África: a cubata sem chaves”, quinto capítulo do livro, a metáfora da casa fechada e sem abertura indica a clausura imposta ao continente africano, esquadrinhado e dividido arbitrariamente, na Conferência de Berlim (1884-1885). Surgidas formas inéditas de territorialidade, as topografias da violência são intensificadas pela implementação discricionária das faixas de fronteiras, cada vez mais militarizadas. As fronteiras redefinem relações de rivalidade, de força e de alianças, de modo distinto, como, outrora, demarcavam espaços de encontros e de negociações. Nesse sentido, a imposição de fronteiras geopolíticas entre as nações africanas, mas também no interior de cada país, estrutura os limites de controle dos Estados coloniais

e multiplica o número de “[...] entidades territoriais com estatutos distintos e desiguais” (MBEMBE, 2019a, p. 181), com recorte étnico e racial. Isso resultaria tanto no sistema do *apartheid* quanto na atribuição de “[...] todo peso financeiro da reprodução das populações negras sobre elas mesmas”, circunscrevendo “[...] o fenômeno da pobreza a enclaves territoriais de conotação racial.” (MBEMBE, 2019a, p. 181).

Por fim, em “A circulação dos mundos: a experiência africana”, último capítulo do ensaio, é apresentado o desafio inconcluso da descolonização, a ser enfrentado, tal como exposto por Fanon, em *Os condenados da terra*: “[...] tratar por muitos anos ainda as feridas múltiplas e às vezes indelévels deixadas em nossos povos pela derrota colonialista.” (FANON, 2003, p. 239). Todavia, igualmente, de pensar esse *mundo-africano-que-vem*, irredutível às identidades fixas e a um único mundo. Como abertura em direção a práticas cosmopolíticas, afirmam-se a criação de novas relações, possibilidades de viver e de ser: “[...] a potência do futuro inscrita no presente.” (MBEMBE, 2019a, p. 245).

Com sua força desestabilizadora, o texto desafia tanto a ordem monológica ocidental quanto a modernização ensejada pelas elites africanas, haja vista que, no ensaio, o passado e o futuro se atam a experiências do presente, mas direcionadas a novas geografias da imaginação política a serem forjadas. Pode-se afirmar, portanto, que *Sair da grande noite* é um livro estruturado a partir de cruzamentos imprevisíveis e fronteiras porosas, móveis, os quais se metamorfoseiam, abalados por sismos diversos, brados de protesto, fragmentos e memórias da (pós-)colônia.

O esforço de habitar vários mundos ao mesmo tempo, desde África, desdobra-se no vaivém reflexivo do autor, de idas e vindas entre o corpo e a escrita, história e memória, com vistas a articular um pensamento da circulação e da travessia e a escavar zonas de passagem, como espaços de respiro e de resistência à clausura ocidental. Pensamento-em-situação, em curso, metamórfico – pois em jogo está também a própria vida, a própria história e o próprio nome daqueles que, sem nome próprio e desapropriados de si e da terra, foram alçados a substantivos comuns de uma vida sem substância, bestializada.

Na parte final do livro, uma entrevista realizada com o cientista político, publicada no *Têlêrama*, em 2010, à ocasião do lançamento do ensaio, encerra suas reflexões. Mbembe, uma vez mais, reitera como o

racismo é o elemento central das políticas coloniais e o vínculo inextrincável entre descolonização e desracialização. A exigência da descolonização subjetiva é incontornável para a reconstituição da humanidade de sujeitos inferiorizados – tarefa, simultaneamente, política, epistemológica e estética.

Achille Mbembe oferece-nos, assim, um ensaio de extrema vitalidade, que se configura como reflexão sobre as relações entre a memória, a raça e a nação. E, certamente, como provocação diante do muro narcísico que se ergueu ao redor da Europa, como barreira de um “[...] etnonacionalismo racializante” (MBEMBE, 2019a, p. 118). Em contraposição, aposta-se no movimento, na travessia e na “circulação dos mundos”, tal como o afropolitismo enuncia. Esse paradigma, nas trilhas de Mbembe, redimensiona o movimento de constituição de um mundo comum, por vir, junto ao povo a ser criado na luta e por meio da luta.

Eis o apelo que ressoa nesse “sair da grande noite”, voltado para um futuro que só pode emergir direcionado para a *democracia que virá* (MBEMBE, 2019a, p. 115), em diálogo com os fantasmas da (des)colonização, e que traz a exigência da implicação radical em relação à política da memória, à justiça e à reparação. Subversão flamejante, insurgência viva, urgente, que queima, por dentro, o próprio corpo do texto. Como promessa inacabada, móvel, latente. Com respiração de combate.

REFERÊNCIAS

- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Trad. Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ELA, Jean-Marc. **Restituir a história às sociedades africanas**: promover ciências sociais na África Negra. Luanda: Mulemba; Mangualde: Pedalço, 2013. (Coleção Reler África).
- FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: La découverte, 2003 [1961].
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: Editora UFBA, 2008.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019a.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. Trad. Stephanie Borges. **Revista Serrote**, Instituto Moreira Salles, 2019b. s.p. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MBEMBE, Achille. **Brutalisme**. Paris: La Découverte, 2020.

REIS, Diego dos Santos. **O governo da emergência**: Estado de exceção, guerra ao terror e colonialidade. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020a.

REIS, Diego dos Santos. *Políticas da Inimizade*, de Achille Mbembe – Resenha. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 37, p. 252-256, 2020b.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Trad. Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça e Bárbara Heliadora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

Recebido: 30/8/2020

Accito: 20/01/2021

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

GUIDELINES FOR PUBLICATION. SUBMISSION GUIDELINES
NORMAS PARA PUBLICACIÓN. NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES
LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION. LES DIRECTRICES
POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX
LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE. LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI

<https://revistas.marília.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>

1) ORIGINALIDADE:

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) ADEQUAÇÃO DO TEMA:

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos de Filosofia e as resenhas, de livros publicados há menos de dois anos.

3) INFORMAÇÕES GERAIS:

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados *on-line* pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text

Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na *Trans/Form/Ação*, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

4) AUTORIA:

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição

de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção, se assim julgar razoável.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (*Turnitin*), na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista, ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido(a) de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico, seja ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores,

que terão um prazo delimitado para efetuar as alterações requeridas. O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão e a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- . O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
 - . O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
 - . O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
 - . Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7c-FoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadraram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS DA REVISTA NA INTERNET

<http://www.scielo.br/trans>
<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>
<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslist>
<https://login.webofknowledge.com>
http://132.248.9.1:8991/F/VF/U31CAKBPKGSAECDCEM/TE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3/T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

. *E-mail* do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço: Departamento de Filosofia/
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Faculdade de Filosofia e
Ciências (UNESP) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

