

**“OH, MEU CORPO, FAZ DE MIM UM SER QUE QUESTIONA”: O
RELATO SOBRE UMA PESQUISA DE FILOSOFIA AFRICANA NO
BRASIL**

**"O MY BODY, MAKE OF ME ALWAYS A MAN WHO QUESTIONS:"
ACCOUNT ON AN AFRICAN PHILOSOPHY RESEARCH IN BRAZIL**

*Luís Thiago Freire Dantas*¹

Recebido em: 07/2019
Aprovado em: 09/2019

Resumo: O presente artigo trata-se de uma retomada do trajeto para a composição da minha tese sobre a filosofia africana com o intuito de relatar as influências teóricas e reflexões sobre os desafios acadêmicos para a conclusão da pesquisa. Iniciando pelo amadurecimento da temática e sua importância para o contexto brasileiro, em seguida detalhando os impedimentos epistêmicos diante de uma estrutura acadêmica que pré-estabelece normas para legitimar um conhecimento e, por fim, trazendo alguns conceitos importantes para a pesquisa de filosofia africana e suas particularidades conforme a vivência do pesquisador. Com isso, as contribuições teóricas de Gayatri Spivak, Sueli Carneiro, Frantz Fanon e Eduardo David de Oliveira permitiram tratar das temáticas como subalternidade, racismo epistêmico, corpo negro, epistemicídio e ancestralidade. Portanto, este relato expõe como a produção de filosofia africana traz consigo o conflito com os padrões hegemônicos esperados de uma pesquisa acadêmica.

Palavras-Chave: Ancestralidade; Corpo Negro; Filosofia Africana; Pesquisa Acadêmica.

Abstract: This article this is a resumption of the path for the composition of my thesis on African philosophy in This paper is a resumption of the path for the composition of my thesis on African philosophy in order to relate the theoretical influences and challenges scholars found to complete the research. Starting from ripening of thematic and your importance to the Brazilian context, then detailing the epistemic impediments on an academic structure that rules pre-sets to legitimize knowledge and, ultimately, bringing some important concepts for the research of African philosophy and its peculiarities depending on the experience of the researcher. With that, the theoretical contributed Gayatri Spivak, Sueli Carneiro, Frantz Fanon and Eduardo Oliveira made it possible to deepen in the themes as subalternity, epistemic racism, black body, epistemicídio and ancestry. Therefore, this report exposes how the production of African philosophy brings the conflict with hegemonic standards expected of an academic research.

Keywords: Ancestry; Black Body; African Philosophy; Academic Research.

¹ Doutor e mestre em Filosofia pela UFPR. Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais NEAB-UFPR. Graduado em Filosofia pela UFS. Mail: fdthiago@gmail.com

“Vou compartilhar uma história com vocês”²

Essa história é justamente acerca da minha tese que como foi a primeira sobre filosofia africana defendida em um departamento de filosofia no Brasil, possui importância coletiva para afirmação de pesquisas similares. Nos primeiros momentos já observei como a padronização metodológica e de linguagem advém do movimento de colonização epistemológica para normatizar e legitimar o grau de cientificidade. Por esse modo, escolhi a pesquisa temática para ampliar o escopo de críticas a tal colonialismo, mais especificamente articulando o próprio colonialismo à identidade africana e ao corpo negro. Com esse panorama, convido à leitora e ao leitor a me acompanhar nos bastidores da composição da tese.

O ato de escrever uma tese já é um caminho repleto de dificuldades e quando a proposta é contrária ao que habitualmente encontramos na academia, então as dificuldades têm um aumento significativo. Ainda para acrescentar como tive uma formação eurocêntrica, os anos anteriores à tese caracterizaram-se por uma visão nula a respeito da filosofia africana. Assim, se deparamos frequentemente com pesquisas temáticas ou centradas em autores que tendem a buscar uma coerência de pensamento mesmo em períodos diferentes, por outro lado a minha posição divergiu dessa habitualidade e, por efeito, incentivou-me a ter outra compreensão sobre como escrever uma tese de filosofia. É partindo dessa compreensão que planejei escrever este artigo com a intenção de não somente retomar algumas influências teóricas, mas também de apresentar contribuição da filosofia africana para a academia brasileira.

Inicialmente é importante destacar que fazer pesquisas em linhas não canônicas possui em si mesmo uma ruptura. Ruptura com aquilo que se entende como fazer filosofia, seja através da sua definição, seja por meio de observar como a tradição hegemônica compreende os problemas filosóficos enquanto distantes das emergências sociais. Normalmente parte-se de perguntas clássicas “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 2001, p. 75, grifos do autor) para trazer novas leituras enquanto que questões que tematizam primordialmente gênero e de raça são tratadas como insuficientemente filosóficas. Mas se é assim, então quais são os motivos para investigar a filosofia africana?

Inicialmente para modificar a nossa leitura acerca da história da filosofia, já que normalmente quando ingressamos na graduação, lemos, interpretamos, problematizamos e pesquisamos uma tradição (de Tales e Anaximandro até Slavoj Žižek ou David Chalmers) como

² Amiri. *Um dia de injúria*, 2018.

sendo a linha universal do pensamento filosófico. Na maior parte do período há incentivo para leituras detalhadas de certas obras, ou de temas relacionados a um filósofo em específico que acaba de produzir um excelente comentário sobre problemas de tipo kantiano, cartesiano, hegeliano, etc. Isso resulta no esquecimento de que local nós pensamos, e somente legitimamos nossa fala quando a fundamentamos em uma visão de mundo pré-determinada. Essa situação é bem ilustrada por Kwame Nkrumah (1970, p. 3) quando comenta sobre o estudante colonizado:

Um estudante colonizado por não fazer parte da origem da história intelectual que as filosofias universitárias são pontos de referência impressionantes pode ser tão seduzido pelas tentativas de dar uma explicação filosófica ao Universo, que rende toda a sua personalidade a elas. Quando o estudante faz isso, perde de vista o fato social fundamental, ele é um sujeito colonizado.

Concordando com o autor, eu mesmo passei boa parte da carreira acadêmica tentando responder a uma inquietação própria utilizando de um vocabulário distante das minhas experiências cotidianas³. E refletindo por meio da crítica de Nelson Maldonado-Torres (2008) acerca do “esquecimento” dos efeitos da colonialidade por alguns filósofos europeus do século XX como Heidegger e Lévinas, correlaciono a permanência do estudante na academia que meramente reproduz problemas propostos por filósofos clássicos (sendo esse termo como sinônimo de “genuínos”) também como um esquecimento. Com isso, somente por meio da tomada de consciência de ser também um colonizado que, com efeito, o estudante é impulsionado para um embate com as redes epistêmicas que violam a própria autonomia e limitam a capacidade de poder falar por si próprio.

Importante nesse debate é o termo “subalterno”, que Gayatri Spivak (2000; 2010) faz uso e o define como a representação das “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Com isso, o subalterno é representado socialmente pelo sujeito imperialista como alguém diferente dele, seja no âmbito racional, cultural ou econômico. Por isso, no entender do hegemônico, há a necessidade da presença de alguém que fale pelo subalterno. No entanto, Spivak alerta que essa compreensão limitada sobre o subalterno relaciona-se à interpretação de que os discursos e toda a reflexão deles decorrentes a partir de um vocabulário fora do contexto hegemônico são pré-concebidos como ilógicos. Por efeito, “um relato das etapas de desenvolvimento do subalterno

³ Aqui faço menção a minha dissertação: *O Nihilismo Histórico-Ontológico em Heidegger* que defendi no ano de 2013 no departamento de filosofia da UFPR.

é desarticulado da conjuntura quando se opera sua *macrologia cultural*, ainda que remotamente, pela interferência epistêmica nas definições legais e disciplinares que acompanham o projeto imperialista” (SPIVAK, 2010, p. 71, grifos nossos). Essa macrologia diz respeito àquilo que forma e constitui o indivíduo, a pessoa ou um grupo social, seja através da linguagem, da economia, da política e da história que o hegemônico se movimenta para justamente realizar a interferência epistêmica.

Com isso, para evitar tal interferência, o estudante colonizado necessita perceber-se inserido em um sistema que não lhe possibilita autonomia para pensar criticamente os problemas filosóficos através das articulações locais que transformam o hegemônico em somente uma particularidade perante outras no mundo. A partir disso, o sujeito colonizado rompe com a ideia de necessidade de representantes hegemônicos para falar sobre a própria condição. Como também recusa o “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 61), pois assim o Outro se distancia da necessidade de um Eu que lhe possa definir e, dessa forma, assegurar que “*podem falar e conhecer suas condições*” (SPIVAK, 2010, p. 70, grifos da autora).

Acrescentando outra resposta à pergunta: “quais são os motivos para investigar filosofia africana?” a principal resposta é que a filosofia africana coloca em questão a nossa condição de colonizado e, ao mesmo tempo, exhibe a trajetória de contribuições de africanas e africanos para a humanidade. Uma dessas contribuições pode ser lida a partir da obra de Théophile Obenga (1990), especificamente em seu livro *A filosofia africana no período faraônico: 2780 – 330 antes da nossa era*. Essa leitura possibilita refletir sobre a possibilidade de pensar a filosofia fora do eixo europeu e com conceitos históricos diferentes (e ora divergentes) da tradição ocidental. Agregado à percepção da existência milenar do Egito Antigo (uma civilização negro-africana) e sua contribuição para o desenvolvimento na Grécia, por efeito, o retorno aos textos de filósofos de tradição europeia acontece com uma visão política e com a intenção de enfatizar as passagens que exibiriam a atuação da colonialidade epistêmica nessa tradição.

Por isso, outro motivo para pesquisar filosofia africana no contexto brasileiro é entender que a leitura de qualquer filósofo europeu, por mais progressista que ele aparente, deve ser acompanhada de uma desconfiança e de uma compreensão de insuficiência sobre as interrogações tanto daquilo que foi denominado de América Latina quanto de África. Acompanhado dessa desconfiança, o início da composição da tese pretendia fazer uma comparação entre as tradições africanas e europeias a partir de um tema em comum, mas com aprofundamento das leituras rapidamente percebi a necessidade de tratar da produção filosófica

africana na academia brasileira como uma ação política que demanda uma atividade decolonial⁴, afetando as discussões atuais da filosofia brasileira⁵.

Não gratuitamente, o título deste artigo faz uso das últimas palavras de Frantz Fanon em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “oh, meu corpo, faz de mim um ser que questiona” (2008, p. 191), para ressaltar o eixo crucial na produção de uma filosofia africana: o corpo negro. Com essa ênfase há uma contraposição ao silenciamento que não legitima as expressões, gestos e movimentos corporais e ignora a filosofia como sendo uma das expressões desse corpo.

“O preto é chave, abram os portões”⁶

Se o corpo é a expressão chave da filosofia africana, obviamente que os impedimentos da sua manifestação perpassam por ele. Assim, entender o seu silenciamento é perceber a atuação de extermínio não somente no sentido físico, mas sobretudo epistêmico, através da deslegitimação das potencialidades de produção de conhecimento de corpos negros. Por exemplo, Grada Kilomba (2010) ilustra como certas interpelações são comuns quando pesquisadoras/es negras/os apresentam a suas pesquisas: “você tem uma perspectiva muito subjetiva; muito pessoal; muito emocional; muito específica; onde estão os fatos objetivos?” (KILOMBA, 2010). O caráter dessas frases exhibe reproduções de um racismo epistêmico.

Racismo que inferioriza qualquer possibilidade de representação através de pesquisas oriundas de pessoas não-brancas. Assim, esse racismo epistêmico ratifica, para Kilomba, que a academia ocidental “historicamente, é um espaço onde nós somos silenciadas e onde acadêmicos brancos desenvolveram discursos teóricos que formalmente constroem-nos como ‘Outro’ inferior, colocando os africanos em absoluta subordinação aos sujeitos brancos” (KILOMBA, 2010, p. 27). Isso revela o *modus operandi* como meio de impor a corpos negros o significado de “corpos fora do lugar”:

Dentro do racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos fora do lugar e, portanto, como corpos que não pertencem. Corpos *brancos*, ao contrário, são construídos como próprios; eles são corpos

⁴ Este artigo reconhece a crítica de Silvia Rivera Cusicanqui acerca do termo “decolonial” como sendo um neologismo que não protagoniza os autores e as autoras colonizados. Contudo, observo que a permanência neste artigo deve-se ao caráter de como vivemos em sociedade colonizada, a decolonização aparece como meio de anunciar outras fontes epistêmicas para desvencilhar das amarras coloniais.

⁵ Questionar se há, ou não, uma filosofia brasileira é apenas uma maneira de dar voz ao discurso eurocêntrico que nega outras filosofias por não reproduzir as idiosincrasias do seu “centro”. Por esse modo, o questionamento deve ser: quais as condições que são impostas para certificar uma filosofia brasileira?

⁶ Rincon Sapiência. *Ponta de Lança*, 2017.

‘do lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a qualquer lugar: Europa; África; Norte; Sul; Oriente; Ocidente; tal como centro quanto como periferia. Através de tais comentários, acadêmicos negros são persistentemente convidados a retornar a ‘seu lugar’, o ‘lado de fora’ da academia, nas margens, onde os seus corpos são vistos como ‘apropriados’ e em ‘casa’ (KILOMBA, 2010, p. 30-31).

Com essa condição, a produção de estudos acadêmicos sobre filosofia africana torna-se uma via combativa, principalmente por causa da característica acadêmica de instrumentalizar o conhecimento com a intenção de alcançar eficiência nas pesquisas. Essa eficiência é sustentada pela “estrutura arbórea” das universidades. Santiago Castro-Gomez argumenta que a “estrutura arbórea” é formada em três tipos de colonialidade: do ser, do poder e do conhecimento, que setoriza o conhecimento e funciona como uma “observação colonial sobre o mundo” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 79). Tal observação obedece a uma ordem epistêmica de neutralidade da qual o autor denomina como “hybris do ponto zero”⁷. Tal ordem aproxima-se do modelo epistêmico moderno/colonial que divide o conhecimento em disciplinas (sociologia, antropologia, física, matemática, filosofia), pois a fragmentação da realidade efetiva uma maior certeza do conhecimento: “o que faz uma disciplina é, basicamente, recortar um âmbito do conhecimento e traçar linhas fronteiriças a respeito de outros âmbitos do conhecimento” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 83). Isso é assegurado por diversas estratégias, entre as quais a invenção das “origens” de uma disciplina e a composição entre faculdades, departamentos e programas. Sobre esse último podemos visualizar o seu funcionamento no sentido de como as faculdades são um tipo de refúgio das *epistemes* diante da qual há uma administração e controle para gerenciar certa disciplina; os departamentos pertencem aos especialistas vinculados a uma faculdade; e os programas são as práticas metodológicas que confirmam a manutenção do que deve ser produzido pelos departamentos e faculdades. Por efeito, como analisa Castro Gomez (2007, p. 84): “raras às vezes os professores podem mover-se entre um departamento e outro, muito menos entre uma faculdade e outra, porque são como prisioneiros de uma estrutura universitária, essencialmente fraturada”.

Outro elemento para uma eficácia do conhecimento consiste na atuação do epistemicídio para inviabilizar conhecimentos locais em detrimento de uma sistematicidade global. Sobre o epistemicídio destaco a análise de Sueli Carneiro (2005) já que a filósofa o discute no cotidiano brasileiro através da pertinência à negritude a condição epistêmica do não-ser. Isso é visível por

⁷ A *hybris* do ponto zero teve origem, conforme Castro-Gomez, a partir do modelo Newton-cartesiano que justamente opera na natureza como busca por maior precisão e certeza, além de afasta-la da humanidade.

meio da instrumentalização em nossa sociedade no que diz respeito ao controle racial para deslegitimar as produções de conhecimento e a inferiorização das/os protagonistas de determinados grupos sociais. Desse modo, Carneiro entende como o processo de destituição de racionalidade, cultura e civilização do “Outro” se movimenta a partir de um *modus operandi* da colonização civilizatória que culminou no racismo do século XIX. Por consequência, o epistemicídio atua de modo a anular e desqualificar o conhecimento dos povos subalternizados:

Um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Em grande medida a desqualificação de um grupo na intenção de afastar qualquer possibilidade de percebê-los como seres cognoscentes tem como sentido destituir o selo da razão desse grupo, pois sem tal selo não se alcançaria o conhecimento legitimado. Por isso, a razão julgaria e validaria o *quantum* de humano é um determinado grupo. Desse modo, para Carneiro, tal formulação de humano fundamenta-se em alguns eixos essenciais valorativos:

Autocontrole (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano. Serão esses, pois, os eixos essenciais de valoração dos diversos grupos humanos (CARNEIRO, 2005, p. 98).

Assim, o ideal de civilização perpassa por essa racionalidade ocidental que tende a categorizar o conhecimento e a sua produção. Entretanto, para isso, requer uma negação plena da humanidade do “Outro” para atribuir-lhe o ideal de humanismo, que se orienta pela refutação de categorias que lhe são estranhas. Desse modo, a autora argumenta que a razão constrói a “hegemonia natural” da superioridade europeia por meio da redução do “Outro” ao “Não-ser”:

O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do Outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de ‘coisa que fala’ (CARNEIRO, 2005, p. 99).

Com a atribuição desse estatuto ao “Outro” que o epistemicídio figura como meio de invalidar a pesquisa em filosofia africana. Tal meio de invalidade contém diversas facetas, entre as quais posso destacar a maneira de avaliar a pesquisa como não possuidora de um padrão argumentativo, ou atribuindo-a um valor de pressuposição ao modo como o europeu relaciona-se com o africano ou, ainda, imputando o conceito de irracionalidade a essa filosofia. Mas o recorrente meio de invalidar a pesquisa em filosofia africana é definindo o termo filosofia como um étimo exclusivamente europeu impossível de ser encontrado em outros lugares, não levando em conta a própria atividade reflexiva como habilidade pertencente a quaisquer grupos humanos e à variabilidade das maneiras de investigação filosófica. Todas essas falácias constituem o empecilho oriundo do espírito universalista que o discurso filosófico europeu construiu a partir de um diálogo caracterizado por uma relação com o mesmo ou, como analisa Achille Mbembe (2015, p. 10), uma fala diante do espelho:

O pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação do seu ser primeiro, ou, ainda, no seu próprio espelho.

E contra tal narcisismo que a filosofia africana no Brasil detém notoriedade apesar dos impedimentos epistêmicos que habitualmente encontramos. Um fato importante é que essa defesa de uma história da filosofia exclusivamente europeia parte de um grupo que pertence à outra história, mas não se reconhece inserido nela. Principalmente porque no Brasil circula nas mentes colonizadas a “obviedade” de não haver filósofos africanos e latino-americanos que possam contribuir com temáticas filosóficas. E isso é alimentado por uma dupla negação: não há um corpo docente suficiente de doutoras/es em filosofia que investiguem tais pesquisas e não há incentivo para formação de doutoras/es em tais temáticas. Inclusive, estudantes negras e negros que pretendem realizar pesquisas em filosofia ou pretendem fazer uso de algumas metodologias, rapidamente no processo de graduação são moldadas/os para reproduzir temas canônicos eurocentrados. Mas, se mesmo assim tentam produzir temas próximos ao próprio cotidiano, quando submetem o projeto à seleção de mestrado ou doutorado rapidamente recebem a recusa ou o afastamento como algo quase naturalizado. Para Júlio Cabrera (2016), todo esse acontecimento ratifica a condição de vítima de que o estudante brasileiro de filosofia sofre quando projeta uma pesquisa de um pensamento não euro-norte-americano:

Pois toda vez que um estudante de filosofia cursa uma disciplina onde apenas

constam autores europeus e norte-americanos, retirados da história oficial da filosofia de Tales a Habermas, cada vez que tem que elaborar um projeto que deve enquadrar-se dentro das possibilidades oferecidas pela instituição, e sem que a mesma faça qualquer esforço por ampliar seus quadros educativos e formativos, o estudante é submetido a um tipo de violência intelectual e institucional, baseada numa situação de unilateralidade e falta de simetria (CABRERA, 2016, p. 7).

Para opor-se a essa situação, produzir filosofia africana não se restringe a uma descolonização curricular, mas, sobretudo, a uma descolonização da mente e da maneira como observamos a realidade. Apesar de que na academia brasileira existem locais e orientadoras/es com propostas de escapar dessa compreensão de mundo e, também, de fomentar a expressão dos corpos negros não somente como presença física, mas igualmente de maneira epistêmica, ainda assim, tratam-se de espaços restritos. A realidade atual é que as produções não-eurocentradas na faculdade filosofia são modestas e referem-se a grupos motivados por um reduzido corpo docente⁸ contrário aos princípios coloniais. Outro fato diz respeito à migração discente a outros departamentos para investigar temas de filosofia africana, principalmente em programas de pós-graduação de Educação e de História. Com isso se quisermos listar dissertações/teses defendidas no Brasil que versaram sobre filosofia africana ou seus correlatos (filosofia da diáspora africana, filosofia afrodescendente) entre 1999 e 2019, assim observamos:

| Autor/a | Título | Programa | Nível | Ano |
|---------------------------------|--|--------------------|--------------|------------|
| Eduardo David de Oliveira | Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação | Educação – UFC | Doutorado | 2007 |
| Emanoel Luís Roque Soares | As vinte e uma faces de exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas. | Educação – UFC | Doutorado | 2008 |
| Rodrigo de Almeida dos Santos | Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana | Filosofia – UFRJ | Mestrado | 2012 |
| Adilbênia Freire Machado | Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira | Educação – UFBA | Mestrado | 2014 |
| Luís Carlos Ferreira dos Santos | Justiça como ancestralidade: em torno de uma filosofia da educação brasileira | Educação – UFBA | Mestrado | 2014 |
| Camilo José Jimica | O Cuidado de Si em Foucault e a possibilidade de sua articulação com a categoria “Ubuntu” na Filosofia Africana de Severino Elias Ngoenha. | Filosofia – PUC/RS | Doutorado | 2016 |
| Claudia Silva Lima | De uma África sem história e razão à Filosofia Africana | História – UFMA | Mestrado | 2017 |

⁸ Aqui destaco ao trabalho de orientações promovidas pelo filósofo e professor Dr. Marco Antônio Valentim da Filosofia da UFPR. Orientações desde a graduação até o doutorado com temáticas que refletem sobre a contemporaneidade a partir de uma história de filosofia repleta de vozes humanas, não-humanas e inumanas.

| | | | | |
|---|--|-----------------------------------|-----------|------|
| Ellen Aparecida de Araújo Rosa | Rekhet – a filosofia antes da Grécia: colonialidade, exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade. | Filosofia – UFRRJ | Mestrado | 2017 |
| Katiuscia Ribeiro Pontes | Kemetic, Escolas e Arcádeas: A importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10.639/2003. | Filosofia e seu Ensino – CEFET/RJ | Mestrado | 2017 |
| Luís Ferrara | Sobre Veias D'Águas e Segredos da Mata: Filosofia Ubuntu no Terreiro de Tambor de Mina | Metafísica – UnB | Mestrado | 2018 |
| Eliseu Amaro Pessanha | Necropolítica e Epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo. | Metafísica - UnB | Mestrado | 2018 |
| Aline Matos | A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyëwùmí e Foucault | Filosofia – UFG | Mestrado | 2019 |
| Augusto Sérgio dos Santos de São Bernardo | Kalunga e o Direito: A emergência de uma justiça afro-brasileira | Difusão do Conhecimento - UFBA | Doutorado | 2019 |
| Luís Carlos Ferreira dos Santos | O poder de matar e a recusa em morrer: Filopoética afrodiáspórica como arquipélago de libertação | Difusão do Conhecimento - UFBA | Doutorado | 2019 |
| Adilbênia Freire Machado | Saberes ancestrais femininos na filosofia africana: poética de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados | Educação – UFC | Doutorado | 2019 |

QUADRO 1: Relação de dissertações e teses brasileiras que tematizaram a filosofia africana até 2019⁹

FONTE: Organização do autor

Como podemos observar há um acréscimo de pesquisas nos últimos anos, trata-se de um movimento com a perspectiva de inserir e debater teorias não necessariamente alimentadas por europeus ou norte-americanos. A produção de conhecimentos é múltipla e provém de incentivos a partir de diferentes grupos que vêm trazendo a discussão da filosofia africana para o interior da academia. Aqui posso citar alguns deles: Geru Mãe: Filosofia Afreekana (UFRJ), GEFAA: Filosofias Africanas (UNICAMP), Núcleo de Estudos de Filosofia Africana: Exu do absurdo (UnB), Rede Africanidades (UFBA)¹⁰.

Outra motivação para a presença de tais pesquisas é a Lei 10.639/2003 que assegura importância de tal temática para a nossa sociedade. E a partir dessa Lei foram redigidas as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”, que destaca a necessidade de estudo da filosofia africana:

⁹ Além dessas pesquisas concluídas há outras em andamento, seja no mestrado, ou no doutorado: Aline Matos (UnB), Ellen Aparecida de Araújo Rosa (UFRJ), Katiuscia Ribeiro Pontes (UFRJ), Lorena Silva Oliveira (UFRJ), Luís Ferrara (UnB), Naiara Paula (UERJ), Rodrigo de Almeida dos Santos (UFRJ) e Valter Duarte (UERJ).

¹⁰ Site da Rede Africanidades: <https://redeafricanidades.wordpress.com/>

Inclusão, respeitada a autonomia dos estabelecimentos do Ensino Superior, nos conteúdos de disciplinas e em atividades curriculares dos cursos que ministra, de Educação das Relações Étnico-Raciais, de conhecimentos de matriz africana e/ou que dizem respeito à população negra. Por exemplo: [...] em Filosofia, estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade (BRASIL, 2004, p. 24).

Assim, apesar dos empecilhos, a filosofia africana no Brasil cada vez mais se torna uma teia diante qual o simples toque em umas das partes promove uma movimentação que produz novas narrativas em outra parte, mesmo que visualmente distante. E tal movimento é alimentado principalmente pelo desejo discente em problematizar as vivências coloniais sem reproduzir as alternativas colonizadoras.

“E vai, só não esquece de voltar”¹¹

Um detalhe importante apresentado no começo desse artigo é sobre o “esquecimento do estudante colonizado”, isso tem importância em vista da produção de filosofia africana. Geralmente por efeito dessa colonização tentamos escapar de suas amarras reproduzindo certos aspectos coloniais. Tal reprodução envolve o “colonialismo interno” que, conforme explica Silvia Rivera Cusicanqui (2010), apenas recicla os diversos pensamentos e recoloniza os imaginários e as mentes das intelectualidades das pós-colônias através do estabelecimento de novos cânones: “Neologismos como de-colonial, transmodernidade, eco-si-mia proliferam e enredam a linguagem, deixando paralisados os seus objetos de estudo – os povos indígenas e afrodescendentes – com quem creem dialogar” (CUSICANQUI, 2010, p. 64).

Essa ação perpassa justamente pelos meios de descolonizar nossos gestos, nossos atos e nossa linguagem. Com isso, a contribuição da pesquisa em filosofia africana é dar sentido à “ladinoamefricanidade” (GONZALEZ, 2008) através de argumentações que falam sobre o local em que vivemos. Caso seja uma pesquisa que somente repete as problematizações de filósofos, mesmos africanos, sem aproximar os conceitos às inquietações cotidianas, então reproduzimos uma tradição hegemônica. Atento a esse cuidado a proposição de caminhos que marcam a posição da pesquisadora e do pesquisador são importantes ao fazer filosófico que se preocupa em dialogar não apenas com os especialistas, mas também com aquelas pessoas iniciantes na temática ou até mesmo que não pretendem seguir uma carreira acadêmica. Esse fazer filosofia pode ser simbolizado pelo colibri que “habita o alvorecer e compõe a paisagem de um novo

¹¹ Djonga. *Bença*, 2019

dia” (OLIVEIRA, 2007, p. 281) ou, ainda, pela galinha d’angola que “cisca de um lado para o outro procurando sementes, comidas, ‘ideias’” (NOGUERA, 2014, p. 45). Mas, sobretudo, atentar para o conflito como fundamento da filosofia pelo fato das diferentes narrativas que tentam sobrepor uma a outra. Relembro a narrativa de José Castiano que ilustra os conflitos provocados pelo colonialismo interno dos seres colonizados. Essa narrativa acontece através do encontro do macaco de nome “Norte” e o peixe chamado de “Sul”:

Imaginemos que há um macaco de nome ‘Norte em mim’ e este macaco estava a passear na floresta, de repente passa por uma lagoa e vê um peixe chamado ‘Sul’. E o peixe estava nadando com aqueles movimentos de sair com a cabeça para fora, brincando de atirar um jorro d’água. O macaco olha e diz: ‘ô coitado, está quase a afogar-se’. Pegou o peixe, tirou, pôs na margem e o peixe começou a dançar. A dançar na perspectiva do macaco que vai embora e continua [falando]: ‘opa, hoje salvei um peixe que estava a afogar-se na água’. Depois ao meio-dia quando estava de volta [pensa]: ‘deixe eu ver se meu amigo continua aí’. Chegou, apanhou o peixe morto [olhou] e o macaco continuou o seu caminho todo satisfeito: ‘pelo menos, ele não morreu afogado’ (CASTIANO, 2014).

Essa narrativa de Castiano apresenta justamente a pretensão de “salvamento” que os modelos filosóficos do Norte (que estão em mim) subtraem a dinamicidade do Sul (que é a minha vivência) diante do ponto de vista de uma “filosofia universal”. E, além do mais, inserir um elemento que o hegemônico não trata como especificamente racional e/ou sistemático como motriz do pensamento filosófico é um modo de anunciar outros caminhos à pesquisa filosófica. Um desses elementos é a ancestralidade africana, que reservei partes da minha tese para analisar e fazer problematizações filosóficas. De início posso afirmar que a ancestralidade possibilita repensar a condição de colonizado e, por consequência, refletir e dialogar sem necessariamente cair em uma reprodução de saberes. Além do que ela proporciona que a relacionemos com o corpo negro.

Essa relação produz aquilo que Eduardo Oliveira (2007, p. 246) define como tempo ancestral: “é um tempo crivado de identidades (estampas). Em cada uma de suas dobras abriga-se um sem número de identidades flutuantes, colorindo de matizes a estampa impressa no tecido da existência”. Esse tempo não é linear nem retilíneo, mas um projeto de recriação da memória que ativa a ancestralidade como puro movimento. Oliveira explica, ainda, que esse tempo acontece e torna-se visível através das inúmeras dobras que atravessa o corpo e delineiam a identidade. Com isso, a ancestralidade não é algo imóvel como se fosse acessada a qualquer momento, mas um jogo de potencialidades de identificações que tem o devir como organizador

dessa variação. Por consequência, a identidade africana é construída através da diferença, que tem o sentido de acentuar a diferenciação, impelir a transformação ou, ainda, projetar um devir que para Édouard Glissant (2011, p. 26) funda “as razões de viver de qualquer comunidade numa forma moderna do sagrado, que seria, em suma, uma poética da Relação”.

Com essa peculiaridade, tratar da ancestralidade africana em pesquisa acadêmica requer certos cuidados, pois inicialmente se deve entendê-la como um dos princípios fundamentais da cosmo-percepção africana. Em seguida, compreendê-la como base de interação entre os seres visíveis e invisíveis e que permite o acontecimento da tradição. Esse acontecimento, não está somente antes do corpo visível, mas o certifica como primordial ao que está porvir. Diante disso, a tradição “que é mais uma forma que um cânone; mais um contorno que um mecanismo de controle” (OLIVEIRA, 2007, p. 100) caracteriza a ancestralidade como uma ação relacional entre corpos “historicamente produzidos” (OLIVEIRA, 2007, p. 100). Por efeito, o corpo negro carrega consigo uma historicidade por justamente ser um meio de reinterpretação do tempo e de articulação da existência. Tais movimentos relacionam as singularidades que compõem cada corpo e são tangíveis pela memória: “a cultura é um feixe de singularidades que estabelece a estrutura do real. O real, portanto, tem uma estrutura flutuante e fluídica que escorre entre dobras, franjas, terrenos lisos e ondulados” (OLIVEIRA, 2007, p. 247). Assim, a ancestralidade produz e interpreta a realidade a partir da alteridade: “A ancestralidade é uma categoria de relação – no que vale o princípio de coletividade – pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular” (OLIVEIRA, 2007, p. 257).

Por isso, a ancestralidade africana torna-se uma das temáticas importantes para a filosofia africana, já que a ancestralidade flui entre os corpos negros e caracteriza-se através do Outro que confronto ou estabeleço contato. Por efeito, a expressão de Djonga “Vá, só não esqueça de voltar” combina com a temática da ancestralidade, não apenas por ser trecho de uma música dedica a avó do rapper, mas por dizer respeito à percepção de que toda a aprendizagem está no passado que se faz presente de maneira contínua pelo movimento das pessoas mais velhas. Principalmente, pois “olhe pras sua nega véia e entenda/ Que num é em blog de hippie boy/ Que se aprende sobre ancestralidade” (DJONGA, 2019).

“Minha voz, uso pra dizer o que se cala”¹²

¹² Elza Soares. *O que se cala*, 2018.

Visando o presente dossiê, tive como intuito relembrar algumas influências e passos que construíram a minha tese: *Filosofia desde África*. Passos que exploraram a tradição construída no continente africano e na diáspora. Mesmo diante das diferenças territoriais, temáticas como o colonialismo, a raça, a identidade, a ancestralidade, foram e são importantes para pensarmos na filosofia africana. Vale destacar que não é um pensamento reducionista do continente africano à homogeneidade epistêmica, pois cada país permanece com sua peculiaridade. Inclusive por essa peculiaridade o modo de ser da filosofia africana acontece por relações.

Atualmente pensar a filosofia em África consiste tratar das particularidades em países como Senegal, Nigéria, Camarões, Moçambique, África do Sul, etc. Ou ainda pelos grupos étnicos: Iorubá, Hauçás, Igbos, Somalis, entre outros. Com tais alternativas destaca-se a particularidade como uma via filosófica que não se determina pela busca de universalidade e uma das particularidades que foi importante para as minhas investigações tratou-se da diáspora. Inclusive minha escolha de utilizar o advérbio “desde” se deveu justamente para destacar África como pertencente a minha mentalidade filosófica localizada na diáspora.

Com a diáspora sendo o pano de fundo da tese, ela influenciou na problematização dos principais temas: colonialismo, identidade e corpo, marcando a minha posição como pesquisador da área. Uma posição que suscita pós-tese a continuação de trazer a filosofia africana em problematizações que destacam o diálogo com as vozes daquilo que constrói o território africano na diáspora: o terreiro, o samba, o rap, entre outros.

E como leram nesse percurso até aqui, as divisões dos artigos ocorreram com trechos de músicas do Amiri, Rincon Sapiência, Djonga e Elza Soares. A utilização de tais trechos foi propositalmente colocada não apenas sintetizar cada seção, também por indicar a forma que tenho em mente para produzir filosofia nesse encontro com a produção negro/africana. Com isso, o pensamento filosófico pode ser construído em contra hegemonia quando produzimos textos não somente a partir da academia, mas também das variedades manifestações culturais de nossa vivência. Para concluir, então, menciono o refrão da música “O que se cala” de Elza Soares. No primeiro momento que escutei a entendi como exemplo para escapar da subalternização das nossas vozes por não somente anunciar o que vivemos, sobretudo por enfatizar a multiplicidade de histórias que nos compõe:

Mil nações
Moldaram minha cara
Minha voz

Uso pra dizer o que se cala
Ser feliz no vão, no triz
É força que me embala
O meu país
É meu lugar de fala.

Referências Bibliográficas

- AMIRI. **Um dia de injúria**. Mudroi: 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GyolfOmszaE>. Acesso em 22/05/2019.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: Ministério da educação, 2004.
- CABRERA, Julio. O estudante de filosofia como “vítima acadêmica”: uma reflexão sobre razão vitimária desde Enrique Dussel e Paulo Carbonari. Apresentação na **Mesa Redonda: Filosofia no Brasil**: a história da próxima década. IV Congresso de Filosofia de Libertação, 2016a.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. FEUSP, 2005. (Tese de doutorado).
- CASTIANO, José P. (2014). Alice Colloquium Closing Session n. 18. **ALICE CES**. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=SffWhcZUJZ4> Acessado em 11/05/2019.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes In: _____ (org.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DJONGA. Bença. **Ladrão**. São Paulo: Ceia, 2019.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução de Manuela Mendonça. Porto: Porto Editora, 2011.
- GONZALEZ, Lélia. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.) p. 69-82.
- KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Lisboa: Galouste Kubelkian, 2001.
- KILOMBA, Grada **Plantation Memories**: Episodes of Everyday Racism. Münster: UNRAST

– Verlag, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. (2008). A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março: 71-114.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

NKRUMAH, Kwame. **Consciencism: philosophy and ideology for de-colonization**. Library of Congress, 1970.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2015.

OBENGA, Théophile. **La Philosophie africaine de la période pharaonique**. 2780-330 avant notre ère. Paris: Editions L'Harmattan, 1990.

OLIVEIRA, Eduardo de. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

SAPIÊNCIA, Rincon. Ponta de Lança. **Galanga Livre**. São Paulo: Boia Livre Produções, 2017.

SOARES, Elza. O que se cala. **Deus é mulher**. Rio de Janeiro: DeckDisc, 2018.

SPIVAK, Gayatri C. Quem reivindica alteridade? In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Tradução de Patrícia Silveira de Farias. Rio de Janeiro: Rocco Editora Ltda, 1994.

_____. Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Orgs.) **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell, 2000.