

/artigos

Filosofia só se for brasileira!

Mas o que é?

Pedro Dallacosta Chiarani¹

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0001-9877-0991>
pedrochiarani@hotmail.com

Resumo: Trata-se nesse texto de fazer um manifesto de filosofia brasileira. Para tanto passaremos pela crítica à noção de filosofia universal e pela necessidade do reconhecimento e do impulso institucional à produção da filosofia brasileira; por uma provisória contextualização do desenvolvimento histórico da filosofia no Brasil nos séc. XX e XXI e de sua relação com a tradição europeia; e pela exposição das importantes contribuições filosóficas de L. González e A. Krenak, que produziram desde Brasil em diálogo – não exclusivo – com tradições não europeias; para assim buscar delinear provisoriamente, num autêntico movimento de tateamento, os contornos possíveis de um tema da filosofia brasileira: um decolonialismo antropofágico que se apropria de nossa herança ocidental de acordo com nosso aferente e interesses.

Palavras-Chave: Filosofia brasileira; Decolonialismo brasileiro; Dependência; Cânone Filosófico.

Abstract: This text is a manifest of Brazilian philosophy. For that intent, we shall go through a critique of the notion of universal philosophy and the necessity of recognizing and institutionally promoting Brazilian philosophy; a provisional contextualization of the historical development of philosophy in in Brazil in the XX and XXI centuries and of its relation with European tradition; and the exposition of important contributions from the Brazilian philosophers L. González and A. Krenak, who have produced their philosophy from Brazil in – non-exclusive – dialogue with non-European traditions; to then seek to provisionally delineate, by an authentic contouring movement, the outline of a theme of Brazilian philosophy: an anthropophagic decolonialism that appropriates our occidental heritage according to our afferent and interests.

Keywords: Brazilian philosophy; Brazilian decolonialism; Dependence; Philosophical Canon.

Introdução

¹ Mestrando em filosofia, sob a orientação do professor Dr. Antônio Edmilson Paschoal, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e bolsista CAPES (Nº do processo: 88887.956936/2024-00). Pesquisa, nas linhas da História da Filosofia e da Ética e Filosofia Política, temas como o perspectivismo nietzschiano e sua recepção, o marxismo latino-americano e a filosofia brasileira e decolonial. E-mail: pedrochiarani@hotmail.com

A ontologia, o pensamento que exprime o ser – do sistema vigente e central –, é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias do império, do centro. A filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias.

(Dussel, s.d., p. 11)

O presente texto é um manifesto de filosofia brasileira. Na primeira seção, demonstraremos, a partir da crítica à noção de filosofia universal encontrada em diversos filósofos brasileiros – e um argentino –, a necessidade do reconhecimento – da existência, assim como da excelência – e do impulso institucional à produção da filosofia brasileira. Na sequência realizaremos a contextualização do desenvolvimento histórico da filosofia acadêmica no Brasil do séc. XX e de sua relação com a tradição europeia. Por último, exemplificaremos, a partir de dois importantes filósofos contemporâneos, a relevância de filosofias produzidas desde Brasil em diálogo com tradições não europeias.

Como fio condutor que ligará essas diferentes seções, discutiremos a filosofia do colonialismo e seus efeitos, tanto socioeconômicos, quanto intelectuais e filosóficos. Ao analisar a questão em diferentes autores, buscaremos delinear provisoriamente, nesse autêntico trabalho de tateamento, os contornos do colonialismo como um tema da filosofia brasileira.

Colonialismo e dependência filosófica

A filosofia é universal? Trata do universal? O que significa “universal”? Universal para quem? Felizmente, essas e outras perguntas vêm já há algum tempo sendo feitas não apenas por movimentos decoloniais na filosofia, mas por autores europeus. Não é do universal que trataremos aqui, mas é um bom ponto de partida. Afinal, esta coisa que chamamos de filosofia, por muito tempo, pretendeu ser universal. Tratar de problemas - filosóficos – que surgiriam do próprio exercício da razão e atingiriam todo ser humano devido a sua natureza racional (CABRERA,

2015, p. 4). Talvez, em sentido muito amplo, a universalidade da filosofia até seja sustentável, mas a questão é outra: seja a filosofia universal ou não, possa ela ainda vir a sê-lo, o que importa, como bem percebeu Cabrera, são os efeitos ético-políticos desse pretensão universalismo que, em sua prática concreta na história do ocidente, sempre deixou alguém de fora. Começemos de forma contrária: localmente.

Cabrera afirma existir, na comunidade filosófica brasileira, um certo acervo de ideias irrefletidas que tem cerceado centenas de jovens vocações filosóficas e burocratizado nossa filosofia. Precisamente da manutenção desse conjunto de convicções é que surgiriam as dificuldades de se compreender a noção de um *filosofar desde* o Brasil. A primeira dessas teses seria a universalidade da filosofia ocidental como apresentamos no parágrafo anterior. Seriam as demais: (2) *a história da filosofia europeia mostra de maneira exemplar esse exercício universal da razão*; (3) *as filosofias não europeias não teriam conseguido atingir esse nível universal da razão*; (4) *falar de uma filosofia “a partir de” alude ilegitimamente a uma origem “nacional” do filosofar, contradizendo a natureza supostamente universal da filosofia*; (5) *quando essas filosofias regionais se insurgem contra a filosofia universal europeia, precisam fazê-lo a partir da própria filosofia europeia, erigindo sua crítica a partir de conceitos europeus, o que provaria que só existe filosofia europeia*; (6) *conhecer filosofia seria, fundamentalmente, adquirir sólidos conhecimentos sobre a história da filosofia europeia, para, a partir daí, buscar possíveis contribuições a essa filosofia universal*; (7) *qualquer “filosofar autoral” que assim se pretenda pressupõe como condição que se conheça solidamente esse acervo de conhecimentos filosóficos universais* – eis o *Acervo T* (2015, p. 4-6).

Contra essa concepção, segundo a qual a reflexão filosófica se localizaria, independente do contexto em que foi produzida, dentro de uma mesma universalidade humana, partindo de um mesmo fundamento e versando sobre um mesmo objeto – a realidade, a existência humana universal ou sua natureza –, argumenta Cabrera que, se quisermos evitar a formulação dessa universalidade em termos metafísico-transcendentais, deveremos necessariamente compreendê-la como resultado de um processo histórico dotado de procedência, circunstância e

perspectiva, que, sem lesar essa universalidade, a situa. Nega-se a ideia de que os pensamentos filosóficos possam surgir de maneira direta da razão humana, sem contato com a realidade histórica, de maneira universal. Seria então fundamental conhecer o *aferente*, a *procedência* de determinada concepção filosófica, para que se possa decidir se esta concepção – ou o que nela – é adequada para uma filosofia prática desde nossa própria perspectiva, afinal, a “mesma” frase terá diferentes valores de verdade quando proferida *desde* contextos diferentes (2015, p. 7-9).

Não nos deixemos aqui cair novamente nos perigos da abstração universalista. *Contextos diferentes* não dizem respeito apenas à região geográfica, à nacionalidade ou à língua desde a qual sujeitos humanos igualmente dotados de razão enxergam o mundo. “Desde o Brasil”, e essa é a questão fundamental aqui, demonstra na verdade, como explicita Cabrera, uma circunstância existencial-histórica, vinculada à particular configuração de mundo da qual fazemos parte. Trata-se não de uma alusão a uma nação, mas a *perspectivas de organização do mundo* que dizem respeito ao fato de que “somos gratuitamente lançados num lugar que tem um passado, diferente de outros, e herdamos esse passado, não como estigma, mas sim como algo diante do qual temos que tomar uma atitude, seja qual for” (CABRERA, 2015, p. 30). No caso brasileiro, esse passado foi o de *colônia* de outros países, o que significa ter uma cultura advinda de uma invasão intercontinental, processo de expansão e ocupação violenta de terras dentro da qual operou-se a dizimação de diversas culturas e imperou o desrespeito pelas articulações culturais que aqui substituíam há séculos (2015, p. 28-30). Faz parte desse nosso passado colonial também o lento processo de assimilação racial, que foi apagando, ou pelo menos tentando apagar – sobretudo das classes dominantes –, os traços culturais e fenotípicos dos povos originários e daqueles que para cá foram trazidos à força pelo sistema escravagista. Roberto Gomes, ao tentar equacionar a questão de um pensamento brasileiro, bem analisa esse ponto ao perguntar-se se a violência do projeto colonizador, o comodismo e a ligação incestuosa com a mãe-Europa teriam resultado na impossibilidade de uma filosofia brasileira; e então sustenta a necessidade de se fazer referência às peculiaridades de

nossa formação histórica para compreender como nossa origem colonial, que nos relegou a um papel de objeto de exploração – e não de sujeito – em nossa própria história, criou aqui uma “cultura da dependência” que, com a independência política, passou apenas a sofrer sucessivos deslocamentos em seu polo econômico-cultural, sem que deixássemos jamais de querer ser ocidentais (1994, p. 101-105). É claro que nossa filosofia não passaria incólume por isso: continuamos presos a temas, importâncias e urgências estrangeiras, como não poderia ser diferente numa filosofia isenta, neutra, esterilizada, que não podia, pelos interesses dominantes, assumir seu papel histórico e crítico entre nós.

É por isso que o filósofo de um país periférico, dependente econômica e culturalmente, aí, ou melhor, *desde aí*, deve produzir, e de maneira política, em oposição a um sistema que nos quer silenciar em nome da manutenção de sua hegemonia. É dizer: assim como a concepção da filosofia europeia como universal é política, não aparecendo como tal apenas porque seu vigorar hegemônico esconde seus traços ideológicos (2015, p. 3), *nossa filosofia deve ser política para conquistar seu espaço* (2015, p. 28). Nas palavras de Gomes, trata-se de perceber que as condições de possibilidade de um juízo filosófico brasileiro se encontrariam propriamente nessa missão antropofágica de demolir as condições objetivas e subjetivas de nossa dependência. Isso passa por reler *nossa história*, criando uma nova consciência em relação a nós mesmos e sobre a consciência que nos veio exportada do ocidente, exatamente no sentido de saber que somos outra realidade que de pronto exige outra consciência. Com isso poderíamos dar conta da tarefa necessária de *inventar as condições de nosso futuro*, ou seja, nossas importâncias e urgências, fora de todo contexto dependente: resolvendo – pelo desvelamento de suas condições internas e externas – nosso complexo de dependência, superar a culpa e a inferioridade, concedendo a nós mesmos o direito de sermos o que somos (1994, p. 108-109). Pouco encarada por filósofos brasileiros, sobretudo em decorrência do sistema ideológico de dominação estabelecido através dos departamentos de

filosofia, a problemática da dependência acabou sendo denunciada, em nosso país, por pensadores de outras áreas, como a sociologia e a pedagogia (2015, p. 30-35).

Melhor desenvolvimento houve em nossos vizinhos latino-americanos, que visualizam a dependência filosófica em dois registros principais: (a) no estudo exclusivo de problemáticas oriundas da filosofia europeia, que impossibilita que se tome conhecimento da imensa gama de problemas filosóficos que surgem diariamente para uma reflexão desde a América Latina, a que Cabrera denomina *dominação formal*; e (b) o fato de as próprias atitudes, categorias, temáticas e modos de abordagem pregados pela filosofia europeia mostram elementos dominadores e colonizadores, uma espécie de *dominação temática*. Para a superação desses problemas, Cabrera indica (i) para a *dominação formal*, mostrar aos estudantes o imenso universo de problemas atualmente discutido em países hispano-americanos, regularmente dispensada nos estudos filosóficos formais no Brasil; e, (ii) para a *dominação temática*, a demonstração desses elementos colonizadores nas formulações, temáticas e metodologias europeias a partir de uma nova maneira de ler filosofia, que se caracteriza por não deixar ao texto o papel de sujeito enunciante, contextualizando tanto texto quanto autor e tentando retirar da filosofia europeia aquilo que nos interessar enquanto subsídio emancipador ao mesmo tempo que dispensando estes elementos colonizadores (2015, p. 31-33). Em alguma medida, buscaremos tratar de ambos esses movimentos no presente texto.

Quanto a esses problemas de procedência latino-americana, Cabrera os compreende como dotados de universalidade, afinal são tratados por e interessam também a pensadores de outras partes do mundo, apesar de aqui o serem desde uma circunstância de dominação secular específica. Nessa universalidade localizada, a abordagem latino-americana apresenta características *sui generis* – como fica claro na oposição entre a liberdade kantiana e a *libertação* pensada pelos movimentos descoloniais – que, longe de invalidarem-na, situam-na e precisamente por isso lhe sustentam (2015, p. 34-35).

Muitas dessas problemáticas são excluídas dos círculos europeus e dependentes enquanto tabus precisamente por mexerem com as bases do “processo civilizatório” ao exporem sua incrível violência (2015, P.34-35). E se, novamente, de maneira ingênua, se tentar afirmar que tais discussões não chegam a aparecer por uma suposta falta de “qualidade” ou “rigor”, devemos compreender com Cabrera como tais conceitos, na verdade, operam um recorte bastante parcial ao excluir da discussão autores – como são muito comuns na América Latina – que produzam a partir de outras referências e em outros estilos com o ensaio, de maneira panfletária, narrativa ou poética; e que fortemente políticos, respondem a uma forma praxica de filosofar que não se baseia apenas no estudo, mas na tentativa de transformação do real. Tudo isso os desqualifica previamente por critérios que são, note-se, orientados politicamente à colonialidade (2015, P.34-35) – e que não são aplicados com o mesmo rigor a autores ocidentais.

Nesse sentido, podemos com Cabrera recorrer a Dussel para compreender em que medida o apagamento do séc. XVI na história corrente da filosofia foi antes o esvaziamento de um século recheado de autores importantes como Antônio Rúbio, filósofo mexicano cuja obra *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, Descartes estudou em sua formação jesuítica (2008, p. 161), e Bartolomé de Las Casas, autor do primeiro anti-discurso filosófico da modernidade, no qual busca mostrar, através da lógica aristotélica, a ilegitimidade do despojo indígena por parte da Espanha, que se realizou sob a justificativa filosófica disto que Dussel chamará *ego conquiro* (2008, p. 171-179). Comenta Cabrera nesse sentido que Dussel insistirá na ideia de que a modernidade europeia, não podendo ser pensada sem o ouro, a prata, a natureza e os seres humanos roubados e exauridos no processo colonizatório, é produto deste mesmo processo. No campo da ética-política, ocorrerá que

La Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la*

naturaleza de las cosas y estará debajo de toda la filosofía moderna.
(DUSSEL, 2008, p. 176)

Dessa forma, a modernidade aberta por Descartes seria, segundo Dussel, uma “segunda modernidade”, que só pode firmar bases fortes graças a existência dessa primeira, que a permitiu considerar como inferiores e domináveis quaisquer povos não europeus – eis o *ego conquiro* (2008, p.176). Tal limitação racista se fará notar também em Kant e Hegel, ambos autores de filosofias pretensamente universais que entretanto excluía expressamente todos aqueles que não fossem homens-brancos-cristãos-heterossexuais-europeus (2015, p. 38-41).

Essa depreciação de fundo racial acerca das capacidades e possibilidades intelectuais de não europeus, infelizmente, não ficou no séc. XIX. É precisamente este uma das questões centrais do pensamento decolonial: a passagem das situações concretas de colonialismo para a criação de uma *matriz colonial* que mantém a maior parte da produção intelectual mundial fora do debate internacional, limitando-a a seus próprios círculos de discussão (2015, p.38-41).

O que Cabrera acaba não enfocando em seu comentário a Dussel é a materialidade profunda dessa matriz colonial que ainda nos oprime, ou seja, seu caráter não apenas intelectual, mas sobretudo material, de uma dependência econômica que estrutura nossas sociedades de forma racista, machista, sexista, etarista e ecocida. Nesse sentido, a proposta de Cabrera para uma filosofia *desde* Brasil, ainda que bastante valiosa, deve ser lida de maneira crítica. Se, como vimos, o *aferente* diz respeito à posição que se toma frente ao nosso passado, devemos compreender que essa posição *brasileira* não existe, existindo, isso sim, *posições*, que, no quadro de profundas desigualdades raciais, sexuais, regionais e econômicas que marca nosso país, deverão ser consideradas em sua particularidade. Em uma palavra, não existe um aferente brasileiro universal.

A especificação do aferente como lugar de fala

Podemos nos aprofundar nessa questão a partir da valiosa contribuição de Lélia Gonzalez, filósofa fundamental para a compreensão dessa matriz colonial. Compreendendo como o colonialismo europeu se configura no decorrer da segunda metade do séc. XIX, período em que vigorava como “ciência” da superioridade eurocristã branca e patriarcal o racismo “que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental” (GONZALEZ, 2020, p. 129); e fazendo coro com o que Dussel afirma acerca da tradição eurocêntrica pré-colonialista que rebaixava as manifestações culturais dos povos “selvagens” possibilitando a naturalidade com que a violência etnocida do pré-colonialismo europeu se abateu sobre esses povos; Gonzalez discorre sobre como, na segunda metade do séc. XIX, “a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) ‘costumes primitivos’, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias” (GONZALEZ, 2020, p. 129). Portugal, nossa metrópole colonial, construiu na experiência da invasão moura e da Reconquista contra invasores não só islâmicos, mas majoritariamente negros e comandados por um general negro, “uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais” (GONZALEZ, 2020, p. 131), que plasmou o desenvolvimento daquilo que Gonzalez denomina *racismo por denegação*, no qual, em vez da segregação do *racismo aberto*, prevalecem as teorias da miscigenação, assimilação e democracia racial. Herdeiras históricas dessa ideologia de classificação social e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades que vieram a constituir a América Latina se estruturaram a partir desse modelo rigidamente hierárquico no qual a estratificação racial contra minorias mouras e judaicas dispensavam formas abertas de segregação. Assim, a afirmação de uma igualdade legal assume nessas sociedades um caráter nitidamente formalista, afinal o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de subordinados no interior das classes exploradas graças a sua forma ideológica mais eficaz, a *ideologia do branqueamento*, que “reproduz e perpetua a crença

de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais” (GONZALEZ, 2020, p.130). Uma vez estabelecido, esse mito de superioridade demonstra sua eficácia por seus efeitos de estilhaçamento e fragmentação da identidade racial: internaliza-se o desejo de embranquecer, com a simultânea negação da própria raça e cultura (2020, p. 131-132).

Vale aqui ressaltar duas consequências dessa estruturação histórica de nosso racismo. A primeira delas diz respeito à produção intelectual dos oprimidos pelo racismo por denegação: enquanto a consciência ativa que as vítimas do racismo aberto acabam desenvolvendo devido a segregação que sofrem resulta em um movimento de reforço de sua identidade racial e de empenho para a superação dos obstáculos, levando a produção científica negra nesses países a ser internacionalmente reconhecida por sua qualidade, a busca pelo embranquecimento característica de vítimas do racismo por denegação acaba minando tais iniciativas acadêmicas e fazendo com que mesmo aquelas vozes que se erguem sejam pouco reconhecidas no âmbito nacional (2020, p. 132-133). Some-se a isso uma segunda consequência, a saber, a estruturação racista de uma sociedade que se fia em uma igualdade formal para sustentar esse mito de democracia racial (2020, p. 131-133), e percebemos como também o acesso à universidade e à produção do conhecimento é barrado a indivíduos que não se encaixem nos padrões masculinos, brancos e heteronormativos. Fica fácil entender a manutenção de concepções como as do Acervo T, afinal, a história intelectual brasileira é marcada pelo domínio de uma elite branca que produziu voltada à Europa.

Ainda que destituído de um recorte explicitamente racial ou de gênero, Gomes tematiza a questão afirmando que os intelectuais brasileiros sempre flutuaram, com ou sem consciência de culpa, acima da incultura e do atraso do país e, sem um ambiente que os pudesse acolher intelectualmente e com valores radicados no além-mar, projetaram-se e escreveram como se europeus fossem, dissociando-se de sua terra e produzindo obras consideradas requintadas mas que, sem pontos locais de referência, não passavam de exercícios de alienação cultural

(1994, p. 76-77). Diagnosticando então, como sintoma de nossa dependência, aquilo que chamará de *Razão Afirmativa* – razão que diz sim e legitima ideias e modelos vigentes, historicamente aceita precisamente em função dos interesses e da reprodução da hegemonia das classes dominantes (1994, p. 83) –, Gomes aponta para as ilusões com que ela nos acena sua positividade: muito mais cômodo que revisar criticamente o ato de espírito que gera a filosofia é aceitar globalmente o conjunto de “verdades” de uma corrente, afinal, uma razão que dissesse não seria estranha ao papel de um país dependente no qual negar significativamente – ou seja, descentrando integralmente as razões do pensamento anterior – significaria colocar-se à margem da visão de mundo europeia que nos legaram.

Como isso seria realizável se o país, econômica, política e socialmente, era um apêndice da Europa e tão bem se adaptara ao papel de filho edipianamente submisso? Como negar, se todo o conjunto tupiniquim era dependente e se às produções intelectuais [...] reservávamos o simples papel de refletoras - não de reflexão - do que se passava em torno? No entanto, era exatamente isso que precisaria ter sido feito (GOMES, 1994, p. 89).

Com isso, “todo pensamento entre-nós tem sido prisioneiro de modelos e fins europeus, desligado de nosso contorno” (GOMES, 1994, p.89), num caminho de alienação de nossa Razão que é marcado por uma acentuada dependência (*idem*).

Faz-se a essa altura interessante perceber, como ponto de contato entre isso que Gomes analisa abstratamente como uma dependência intelectual, aquilo que Cabrera e Dussel identificam como efeito da manutenção de uma matriz colonial nos sistemas de produção de conhecimento e o que Gonzalez, a partir de sua experiência, denuncia como silenciamento de intelectuais vítimas do racismo, o tema da exclusão epistêmica de saberes produzidos em desacordo com os padrões coloniais do opressor. Herdeira, em grande medida, não só de Gonzalez como de outras pensadoras feministas negras decoloniais, Djamila Ribeiro apresenta uma importante contribuição a essa discussão ao sustentar – fazendo referência à concepção foucaultiana de discurso “como um sistema que estrutura determinado imaginário social” (RIBEIRO, 2017, s.p.) – o lugar social ocupado pelas mulheres

negras no Brasil como dotado de uma *potência* subversiva em relação ao regime de autorização discursiva dominante, afinal, esse lugar proporciona a essas mulheres um ponto de vista privilegiado para enxergar e falar sobre as opressões que sofrem. Isso é *lugar de fala*: a condição social e histórica compartilhada por indivíduos marcados pelos mesmos marcadores sociais – raça, gênero, classe, orientação sexual, nacionalidade... – a partir do qual falam, agem e produzem conhecimento (2017). Para Ribeiro, ao reivindicar os diferentes pontos de análise e a afirmação de que um importante objetivo do feminismo negro é marcar o lugar do qual se fala, percebe-se que essa marcação é necessária para entendermos aquelas realidades consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica e cujas produções intelectuais, saberes e vozes são tratados de modo subalternizado por uma estrutura que os mantém num lugar estruturalmente silenciado. Essas experiências comuns decorrentes do lugar social que ocupam se traduzem em impedimentos para que a população negra – bem como mulheres, pessoas trans e outras minorias políticas – acesse certos espaços, como o da academia. Segundo Ribeiro

não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, [...] impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas [...]. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2017, s.p).

Assim, compreende-se que quando se fala desse direito a uma existência digna e à voz, fala-se de *locus* social, da maneira como esse lugar imposto dificulta acessos, e não de uma visão essencialista de que, por exemplo, somente o negro poderia falar sobre racismo. Trata-se de questionar as autorizações discursivas que se configuraram na história do pensamento ocidental, ou seja, questionar-se acerca de quem foram – e são – os sujeitos autorizados a falar dentro do projeto colonizador e acerca dos assuntos sobre os quais se permitia – e hoje se permite – que os subalternos falem. Surgem questões: poderia por exemplo uma travesti negra falar sobre outro assunto além dos temas referentes ao fato de ser uma travesti negra?

Consideram-se, nessa configuração discursiva, saberes construídos fora do espaço acadêmico? Por que o sujeito oprimido deve ser silenciado? O que poderia dizer caso não o fosse? E o que o opressor deveria ouvir?.

Há com efeito, ainda segundo Ribeiro (2017), um medo de que, se o oprimido falar, o opressor terá de ouvir, e então seja forçado a um confronto desconfortável com as verdades dos “Outros”, que foram negadas, reprimidas e mantidas em silêncio. Chegamos a algo de essencial para a discussão sobre lugar de fala: *a necessidade de que quem sempre foi autorizado a falar ouça*, afinal, se necessariamente as narrativas daqueles que foram forçados ao lugar de “Outro” terão em si a potência de gerar conflitos necessários para a mudança, o não ouvir é precisamente a tendência do privilegiado a manter inabalada a estrutura que lhe beneficia.

Com isso, Ribeiro pode propriamente afirmar que todas as pessoas têm lugar de fala, afinal, fala-se aqui de *localização social*. A partir dessa constatação é possível a todos debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que tanto indivíduos localizados no grupo social privilegiado quanto aqueles dos grupos subalternizados consigam enxergar as hierarquias produzidas pela estrutura que dita esses lugares. Na sociedade brasileira, de herança escravocrata, isso significa reconhecer como pessoas negras experienciam racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão e portanto tem suas oportunidades restringidas por um sistema racista, e também como as pessoas brancas vão experienciar as relações sociais do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Ambos os grupos devem discutir essas questões, mas – e aqui está a grande questão – falarão de lugares distintos. Em termos benjaminianos, trata-se de ter a história dessa opressão contada não somente pela perspectiva dos vencedores, mas também e principalmente dos oprimidos, já que seu discurso tem tanto potencial subversivo (2017). O cerne da questão é muito bem exposto por um trecho de Kilomba citado por Ribeiro:

Algo passível de se tornar conhecimento torna-se então toda epistemologia que reflete os interesses políticos específicos de uma sociedade branca colonial e patriarcal.

CADERNOS PET FILOSOFIA

Por favor, deixem-me lembrar-lhes o que significa o termo epistemologia. O termo é composto pela palavra grega episteme que significa conhecimento, e logos que significa ciência. Epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento, que determina:

1) (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro.

2) (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido.

3) (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro.

Epistemologia, como eu já havia dito, define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditarmos.

É comum ouvirmos o quão interessante nosso trabalho é, mas também ouvimos o quão específico ele é:

“Isso não é nada objetivo!”,

“Você tem que ser neutra...”,

“Se você quiser se tornar uma acadêmica, não pode ser pessoal”.

“A ciência é universal, não subjetiva”.

“Seu problema é que você superinterpreta a realidade, você deve se achar a rainha da interpretação!”

Tais comentários ilustram uma hierarquia colonial, pela qual pessoas Negras e racializadas são demarcadas. Assim que começamos a falar e a proferir conhecimento, nossas vozes são silenciadas por tais comentários, que, na verdade, funcionam como máscaras metafóricas. Tais observações posicionam nossos discursos de volta para as margens como conhecimento ‘des-viado’ e desviante enquanto discursos brancos permanecem no centro, como norma.

Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, não é científico.

Universal / específico;

Objetivo / subjetivo;

Neutro / pessoal;

Racional / emocional;

Imparcial / parcial;

Eles têm fatos, nós temos opiniões, eles têm conhecimento; nós, experiências.

Nós não estamos lidando aqui com uma “coexistência pacífica de palavras”, mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar (Kilomba apud. Ribeiro, 2017, s.p.)

Notam-se no discurso de Kilomba algo que aproxima não só as reflexões das diferentes autoras mobilizadas por Ribeiro (2017, s.p.), mas também dos demais pensadores mobilizados no presente texto: a refutação de uma suposta neutralidade epistemológica e a consequente afirmação da necessidade de reconhecimento de outros saberes e da importância de entendê-los como localizados para romper com

o postulado de silêncio. Importante aqui é compreender como a necessidade de romper com a epistemologia dominante e de se fazer o debate sobre identidades surge do desvelamento da maneira como o poder instituído articula essas identidades para moldá-las e reprimi-las. Nesse contexto, pensar lugares de fala seria desestabilizar e criar fissuras e tensionamentos no discurso hegemônico a fim de fazer emergir não somente contradiscursos, que se definiriam por sua posição de oposição, mas igualmente *discursos* potentes e construídos a partir de outros referenciais. Nesse sentido é que se trata de “pensar outras possibilidades de existência para além das impostas pelo regime discursivo dominante” (RIBEIRO 2017, s.p.). Conclui Ribeiro:

Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida como violenta. Há pessoas que dizem que o importante é a causa, ou uma possível “voz de ninguém”, como se não fôssemos corporificados, marcados e deslegitimados pela norma colonizadora. Mas, comumente, só fala na voz de ninguém quem sempre teve voz e nunca precisou reivindicar sua humanidade (RIBEIRO, 2017, s.p.).

O conceito, portanto, serve muito bem para a leitura crítica e o aprofundamento do que vimos em Cabrera: se todos temos lugar de fala e falamos desde este lugar, é claro que, se serão bem-vindas as contribuições estrangeiras e mesmo europeias – note-se a mobilização de Foucault, Derrida e Benjamin por Ribeiro (2017) –, inclusive visto que autores europeus enxergarão a questão do ponto de vista de sua reprodução e manutenção entre os beneficiados pelo colonialismo; fato é que nossa posição de oprimido sempre terá essa potencialidade para questioná-lo. Ademais, enquanto brasileiros, devemos reconhecer as estruturas profundamente desiguais que marcam nosso país e valorizar perspectivas que advenham de diferentes lugares de fala para produzir filosofia *politicamente*, afinal, essa falta de filósofos autorais no Brasil não é uma contingência, mas um *produto necessário do mecanismo que guia hoje a produção e o consumo de conhecimentos filosóficos* (2015, p.19) – o

problema é sistêmico, e, nesse sentido, de uma configuração colonizadora, contra a qual devemos nos insurgir.

A importância dessa produção política e interessada se faz ainda mais patente se voltamos a Dussel, para quem a filosofia, centro da hegemonia ideológica das classes dominantes, desempenha um papel essencial na história europeia, precisamente enquanto instrumento ideológico que instaura uma *totalidade* dentro da qual só se pode pensar o europeu “universal”, ou seja, *o mesmo, o ser*, e nunca o *não-ser*, o diferente. Nesse sentido, Dussel demonstra como a filosofia ocidental sempre operou a partir de um *ser* autocentrado que, com os limites que traça de si mesmo, deixa para fora, excluindo-o, um *não-ser* (s.d, p. 11). Segundo ele, disso é que se tratou a expansão colonial europeia: a expansão dialético-dominadora do “mesmo”, que aniquila o outro e o totaliza como parte, *função* do “mesmo”. Esse processo dialético-ontológico teria sido de todo ignorado pela filosofia moderna e contemporânea europeia (s.d., p. 58), mas não à toa: é precisamente esta função alienante e normatizadora que Dussel está denunciando no cerne da filosofia ocidental:

“o mesmo” permanece “o mesmo”; “o ser é”, resume toda a ontologia. Diante do ser não há outra coisa a fazer senão contemplá-lo, especulá-lo, extasiar-se diante dele, afirmá-lo e tragicamente permanecer na passiva autenticidade (*Eigentlichkeit*) favorável para o dominador; mortal para o dominado (DUSSEL, s.d, p. 56).

Disso decorre, para Dussel, a necessidade de um método filosófico que, em vez de partir desse *fundamento* igual, parta da *exterioridade metafísica* do oprimido para superar as limitações impostas pelo projeto filosófico do opressor. Trata-se de partir daquilo que se encontra além da ontologia, que é anterior à totalidade do ser (LUDWIG, 2011, p. 23;116). Essencialmente, o que demonstra Dussel é a possibilidade e a *necessidade* de se considerar o *fundamento* eticamente: se dentro da ontologia ele é aquilo que não é bom nem mal, já que *é o ser*, a descoberta de uma *exterioridade* nos permite indagá-lo como bom ou mal, justo ou injusto, para compreendermos, na contramão da ontologia que sempre retorna ao ser, *a totalização como mal ético* (LUDWIG, 2011, p. 110-113).

Como se nota, es diversos autores aqui citades convergem na compreensão da importância do fundamento de uma filosofia, percepção que podemos compreender como embasada em duas razões: aquela que diz respeito à procedência concreta, histórico-geográfica, definida por um lugar de fala, de qualquer pensamento, seja filosófico ou não; e a da conseqüente não universalidade – ou pelo menos da necessidade de construção de uma universalidade localizada – da filosofia, que até agora se pretendeu, salvo raras exceções, dessa maneira em sua vertente europeia. Trata-se de uma possível definição dos pressupostos mais básicos do nosso decolonialismo filosófico.

Filosofia brasileira ontem e hoje

No entanto, ao tematizar a falta de filosofes autorais no Brasil, estamos, como o leitor já deve ter percebido, combatendo um fantasma, que, se é claro que ainda nos assombra, já está em alguma medida morto, restando apenas exorcizá-lo. Isso porque já não se pode negar, pelo menos desde os anos 1960, a existência de filosofia brasileira, como vemos em Ivan Domingues e Paulo Arantes, por mais limitadas ao âmbito acadêmico que sejam suas análises. Quanto àquele, é partindo das análises de Sylvio Romero, Cruz Costa e Antonio Candido acerca da história da filosofia – no caso de Candido, da literatura – brasileira que Domingues sustenta uma compreensão de filosofia nacional enquanto sistemas de obras filosóficas, “que inclui livros autorais, livros de divulgação, antologias, manuais, histórias da filosofia, ensaios, *papers*, exegeses ou comentários de texto, teses de doutorado, dissertações de mestrado” (DOMINGUES, 2017, p. 27), um gradiente de ideias encadeadas segundo uma tradição na qual pode aparecer a originalidade filosófica (2017, p. 28); para então concordar com eles acerca da falta histórica de uma tradição filosófica brasileira, circunstância pela qual aqui os fenômenos mentais seguiriam outra marcha, na qual os autores, animados por fontes extranacionais, pouco influenciavam o pensamento nacional (2017, p. 293). Após décadas de manifestações

isoladas ou episódicas, teria sido apenas a partir da instalação de um aparato cultural e institucional de filosofia no decorrer do período pós-colonial e especialmente partir de década de 1930 – em que se operou a transição de uma sociedade pós-colonial agrário-exportadora a uma sociedade moderna urbano-industrial –; da reforma do ensino concluída no fim do Estado Novo – que, abarcando o ensino médio, fundamental e técnico profissional, ampliou o aparato de todos os níveis de ensino –; e da semana de 22 – que marcou a busca de um novo rumo para a cultura nacional (2017, p. 364-366) –, que, junto à universidade brasileira, foi se fazendo possível nossa filosofia. A longo prazo, esse sistema de ensino teria como missão maior promover a passagem da cultura elitista à cultura de massa, tarefa que entretanto não seria fácil, sobretudo na filosofia, presa à noção universal de pensamento (2017, p. 368-369).

Resultaria disso, entretanto, a paulatina criação disso que faltava, um sistema articulado, recursivo e autorreferenciado de filosofia: “tal se deu a partir dos anos 1960, quando São Paulo começou a colher os frutos da Missão Francesa e terminou o período de formação de seus primeiros virtuosos” (DOMINGUES, 2017 p. 22). Quem bem analisou esse processo interno à USP – mas que devido à difusão de seus professores e obras pelo território nacional teria implicações nacionais – foi Arantes, que compreende as consequências do método estruturalista em termos opostos, porém complementares de, por um lado, uma vacina contra as tendências novidadeiras e o dogmatismo e, por outro, da criação de um vácuo histórico em torno do discurso filosófico (2021, p. 20-21). Disso decorreria uma distância entre rigor e interesse, que começou a ser corrigida precisamente quanto Arantes adentrou no departamento (2021, p. 26-27). Influenciados pela coloração local que Bento Prado imprimia em seus estudos de Bergson, Rousseau e Lévi-Strauss (2021, p. 33-43); pelos seminários de Marx organizados na virada de 1950 para 1960, em que reuniu-se um grupo multidisciplinar de jovens assistentes da faculdade interessados em ler *O Capital* e no qual a filosofia que cumpriu o papel de “buscar elementos para uma análise dialética de processos sociais reais” (ARANTES, 2021, p. 50); pela

escrita telegráfico-geométrica de Ruy Fausto (2021, p. 57); e pelo projeto filosófico próprio de Gianotti (2021, p. 58-59), os jovens uspianos, que no movimento estudantil de 1968 elevaram a universidade a baluarte de resistência à ditadura, começaram a *fazer filosofia*, sem, é claro, abrir mão das técnicas e métodos coletivamente acumulados enquanto tradição acadêmica (2021, p. 63-65), mas paulatinamente imprimindo uma feição mais especulativa ao departamento (2021, p. 115).

Esse recorte academicista, adotado sobretudo por Domingues, é claro, não é suficiente para falarmos de filosofia brasileira. No entanto, note-se que mesmo em seus estreitos limites, ele muito nos serve para compreender a realidade atual de nossa produção filosófica, afinal aquele sistema autorreferenciado de obras e ideias filosóficas ordenadas de acordo com uma tradição inegavelmente já existe em solo brasileiro, e, como se deve estar percebendo, não é de hoje.

Com efeito, na análise de Arantes podemos em alguma medida vislumbrar a irrupção histórica – talvez involuntária – de um modo de fazer filosofia que se caracteriza por certa relação com a tradição europeia de filosofia. Essa relação é bem explicitada, em sua melhor versão, por Salma Muchail enquanto *horizonte ideal da melhor leitura* (2004, p. 366) filosófica: a partir do diálogo com Merleau-Ponty, Muchail sustentará, para o ensino e aprendizagem de filosofia, a necessidade de se estabelecer um *difícil equilíbrio* entre o pensamento daquele que é lido e o daquele que lê, “no qual o leitor ‘destrói’ e ‘conserva’ o pensamento lido porque o repensa para além dele mesmo, conferindo-lhe como que um novo começo” (MUCHAIL, 2004, p. 337). É dizer: entre a retomada literal e a deformação pela intervenção do leitor haveria uma região – nem plana, nem linear – *onde a comunicação é possível* (2004 p. 342) e onde a leitura se desdobra em escrita e se passa de leitor a autor (2004, p. 344). Com efeito, se o método estrutural difundido pela USP nos fez tão bons comentadores, não surpreende que sejamos também bons filósofos.

Voltando a Arantes (2021, p. 106) podemos conjecturar que essa filosofia uspiana não ganhou caracteres mais brasileiros, entre outros fatores, pois se

desenvolveu em resistência ao nacionalismo de direita então vigente. De qualquer forma, importa aqui algo que disse Bento Prado: preocupado precisamente com essa propensão de diferentes nacionalismos de definir a filosofia que mais convém e compreendendo que a questão então seria “o que deve ser a filosofia no Brasil?”, o filósofo paulista afirmará que essa indagação decorre do fato, para ele incontestável, de que não há tradição filosófica no Brasil, mas que, justamente por isso,

“talvez possamos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, que tem essa carência como horizonte”. [...] “Talvez a maneira mais adequada de descrever a situação da filosofia no Brasil seja a de mostrar como os pensadores assumem essa carência da cultura nacional e como interrogam, através dela, a possibilidade de sua própria filosofia” (Prado apud. Arantes, 2021, p. 106).

Retomamos assim a questão da dependência, acerca do qual todo filósofo brasileiro precisa se posicionar para, frente a essa carência, produzir seu pensamento. Com efeito, esse fantasma tem ainda, como tratamos acima, efeitos bastante concretos. É entretanto atualmente, na década de 20 do séc. XXI, num movimento certamente possibilitado pelo desenvolvimento acima analisado mas decisivamente impulsionado pelos efeitos concretos decorrentes da primeira década de vigência da lei de cotas (Lei nº 12.711/2012), que veio democratizar e diversificar o público – e portanto os interesses – universitário brasileiro, que vemos esses efeitos começarem a se dissipar e, felizmente, não de forma conciliadora, mas sim com a instauração de um verdadeiro debate acerca do estatuto da filosofia brasileira. Nesse sentido, instaurou-se entre a ala política que hoje detém a presidência da ANPOF e setores descendentes do uspiatismo um embate acerca de temas como o racismo, colonialismo e outras posições excludentes em autores clássicos ocidentais e a maneira como devemos nos posicionar frente a eles; a necessidade de uma reforma institucional não só dos currículos, mas também dos concursos e das cadeiras que compõem os departamentos de filosofia no sentido da ampliação – ou não – de nossos referenciais em direção a pensadores não ocidentais; nossa relação com o cânone ocidental; etc. Não se trata aqui de um alinhamento com uma ou outra dessas concepções. A questão é outra: finalmente a filosofia brasileira passou a ser debate

central de nossos textos e eventos, produzindo-se dentro de um sistema autorreferenciado e sendo *disputada* em suas dimensões teóricas e institucionais. Chegou o momento premeditado por Romero e Cruz Costa – *Habemus* filosofia brasileira!

O presente texto constitui uma modesta tentativa de contribuição a essa construção, que, acreditamos, deve se dar nos termos de Gomes, para quem não há “problemas” já dados para a filosofia brasileira, urgindo isso sim inventá-los através de uma “reflexão crítica a respeito de nosso modo de existir, de nossa linguagem, de nossas falsificações existenciais e históricas” (GOMES, 1994, p. 61) que coloque em questão nosso(s) particular(es) modo(s) de estar e ser e os valores que constituem nosso(s) horizonte(s) intelectual(is), além de traçar as peripécias do trajeto histórico que nos criou, descobrindo “nossa alienação específica” (GOMES, 1994, p. 61) para que possamos encontrar nossa(s) filosofia(s) e fazer vir à consciência reflexiva de nossa época questões que urgem ser providenciadas. Aproximando Gomes de Cabrera, trata-se de apropriarmo-nos desse nosso passado para fazer das condições internas e externas que constituíram essa nossa dependência intelectual um *problema* – “eis o tema esquecido da Filosofia brasileira” (GOMES, 1994, p. 64). Fundamental nesse sentido é a questão da língua: mais importante que a impossível tarefa de traduzir expressões estrangeiras *originais*, criadas em uma determinada realidade e marcadas de um momento, de suas importâncias e urgências (1994, p. 65), é a construção, desde o que *nos importa*, de nosso vocabulário filosófico, afinal,

As palavras não estão aí desde sempre a "significar" - e nenhuma língua possui desde sempre uma estrutura "filosófica", coisa que não existe. É historicamente que as palavras adquirem significados e uma língua reflete em sua organização a atitude existencial de seus falantes. A cada língua pertencerá um determinado tipo de ordenação que lhe vem da visão de mundo para a qual foi historicamente providenciada. Assim, na língua, ocorre a materialização das importâncias e urgências de seus portadores. (GOMES, 1994, p. 67).

Com isso se poderia levar a cabo a tarefa básica da filosofia, a descoberta daquilo que temos a dizer, de nossa originalidade (1994, p. 67-68), a partir da qual poderíamos, aí sim, almejar universalidade. Originalidade, note-se, não implica

ilhamento cultural, afinal, “o futuro não se constrói a partir de um presente arbitrariamente fixado, mas do questionamento do passado” (GOMES, 1994, p. 105). Trata-se de *superação* no sentido estrito de *Aufheben*, ou seja, de compreender que o contato continuado com o Ocidente é condição de nossa maturidade, mas sob a condição do *exercício de uma impiedosa antropofagia* (*Idem*), apropriação que deve estar localizada:

para extrair o “melhor”; é necessário seletividade – e esta envolve um critério. Logo, uma posição. [...] Fator originante do conhecimento, a posição do sujeito é quem organiza a seletividade. A distinção entre um conhecimento crítico e um conhecimento ingênuo como o praticado no Brasil é esta: a consciência clara dos critérios adotados (GOMES, 1994, p. 37-38).

Com efeito, esses critérios não poderiam jamais ser apenas ocidentais. Nossa cultura é, como veremos mais detidamente à frente, profundamente marcada também por influxos sobretudo – mas não somente – africanos e ameríndios. Precisamente essa característica pluriversal, bem como as já tratadas consequências nefastas de dependência econômica e cultural que nos marcam enquanto ex-colônia, é que devem constituir nossos critérios para a apropriação criadora que, no diálogo com essas diferentes tradições, resulta e resultará cada vez mais em filosofia de fato brasileira. Note-se: longe do que cinicamente poderia afirmar algum crítico do movimento decolonial, não se trata de idealizar filosofias e cosmologias negras e indígenas acreditando que neles poderíamos encontrar prontas as respostas para todos os nossos problemas; trata-se, isso sim, de estabelecer também com elas, enquanto constituintes de nossa formação histórico-cultural, uma relação crítica para a própria criação, tematização e discussão de nossos problemas filosóficos. Sem dúvida os europeus disseram e ainda nos dizem muito; mas seus outros, longe de serem apenas “não-ser”, também tem muito a dizer.

Podem-se destilar do que vimos até aqui possíveis respostas a duas das questões que afirmamos estar no centro do debate atual acerca da filosofia brasileira. Quanto à nossa relação com a tradição europeia de filosofia, resta claro que muito já se produziu, na filosofia brasileira, a partir do diálogo com ela, de forma que seria

quase um suicídio intelectual pretender abrir mão dessa produção; isso fica sem dúvida claro na explicitação das influências ocidentais dos filósofos de que tratamos aqui. É necessário estudar filosofia ocidental, mesmo pela necessidade que dela temos para entender as referências nosseas próprias filósofos. Além disso, é claro que poderemos, mediante essa impiedosa antropofagia que ressignifica e apropria filosofias europeias de acordo com o nosso *aférente*, produzir em diálogo com elas muito boa filosofia. É precisamente nesse movimento antropofágico que se encontra também a resposta para a questão do racismo ou do colonialismo subjacente a autores ocidentais: ao deglutimo-los e apropriá-los à nossa reflexão filosófica, deveremos, como excepcionais comentadores que já há décadas somos, compreender em que medida tais concepções são ou não fundamentais dentro de determinado pensamento e o que desse pensamento ainda pode ser aproveitado por nós uma vez que extirpado o racismo, o colonialismo ou qualquer outro tipo de visão preconceituosa e excludente – algo muito próximo daquilo que Cabrera receitou contra a *dominação temática*. Trataremos agora mais especificamente da questão da ampliação de nossos referenciais e bibliografias para que englobem também tradições culturais e filosóficas não ocidentais.

Contribuições filosóficas desde brasil

Para melhor compreender essa relação entre a filosofia brasileira e as tradições a partir das quais se constitui, vejamos, além dos já mencionados, mais dois exemplos de contribuições filosóficas produzidas desde Brasil.

Partindo de um suporte metodológico psicanalista, Gonzalez busca, na tensão entre *consciência* – compreendida como “o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber” (GONZALEZ, 2020, p. 78), lugar em que o discurso ideológico se faz presente – e *memória* – “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”

(GONZALEZ, 2020, p. 78) –, em que a consciência, enquanto lugar de rejeição, exclui o que a memória inclui e se expressa como discurso dominante numa dada cultura, *ocultando a memória* mediante a imposição do que afirma como a verdade, perceber como, nas mancadas do discurso da consciência, podemos vislumbrar as marcas da africanidade que constitui a cultura brasileira (2020, p. 78-79). Com efeito, a filósofa consegue mostrar bem o caráter negro de nossa cultura ao demonstrar que a “mãe preta” – figura que historicamente deriva da mucama e se liga hoje à empregada doméstica – que amamenta, dá banho, limpa cocô, ensina história e ensina a falar é que, em termos psicanalíticos, cumpre a função materna de passar *todos os valores que lhe diziam respeito à criança*, e, assim, dá a rasteira para constituir a cultura brasileira como negra (2020, p. 87-88). Por mais que o discurso da consciência difunda o ideal de branqueamento e queira nos convencer de que nossa cultura é ocidental, isso não passa de uma ficção através da qual podemos ver a verdade.

É por isso que, em outro texto, Gonzalez tratará da criação do conceito – filosofia! – de *amefricanidade* para significar as experiências comuns dos negros em todo o continente americano (2020, p. 127-138). Trata-se, com efeito, da consequência de perceber que uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; não podendo ser externa a nós ou imposta por outros que não nós próprios, ou seja, deve ser derivada da nossa própria experiência histórica e cultural particular, o que nos leva a perceber a necessidade de abandonar as reproduções do imperialismo e reafirmar a particularidade da experiência amefricana como um todo sem perder a consciência de nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África. Com efeito, a categoria de amefricanidade floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos de presença amefricana no continente, manifestando-se desde a época escravista nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural e no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre; e mesmo antes, na América pré-colombiana. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva

para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos* (2020, p. 138).

Notem-se que as implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade são *democráticas*: o próprio termo permite ultrapassar as limitações de caráter territorial linguístico e ideológico e abre novas perspectivas para um entendimento mais profundo da *América* como um todo. A categoria incorpora todo um processo histórico “de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 2020, p. 135), ou seja, referenciada em modelos como a Jamaica e o akan e, no Brasil, em modelos iorubá, banto e ewe-fon. Consequentemente, a amefricanidade orienta no sentido da construção de toda uma identidade étnica, ligando-se intimamente às categorias de pan-africanismo, negritude, afrocentricity etc. Além disso, tem seu valor metodológico no fato de permitir resgatar uma *unidade específica* que se forjou historicamente no interior de diferentes sociedades formadas numa determinada parte do mundo. *Améfrica*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, “é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 2020, p. 135), e denota toda uma descendência, não só dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Com efeito, ontem e hoje *amefricanos* das mais diferentes origens têm desempenhado papéis cruciais na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que requer reconhecimento. Se pertencemos a diferentes sociedades, o sistema de dominação é o mesmo em todas elas: *racismo*; se ele estabelece uma hierarquia racial e cultural, colocando a África como continente “obscuro” e sem história própria (Hegel), lugar da Emoção, que em oposição à Razão branca, é negra; e com isso permite que a exploração socioeconômica dos amefricanos seja considerada natural; é graças aos trabalhos de autores africanos e amefricanos que

sabemos o quanto a violência do racismo e de suas práticas nos despojou do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico,

científico, artístico e religioso; o quanto a história dos povos africanos sofreu uma mudança brutal com a violenta investida europeia, que não cessou de subdesenvolver a África; e como o tráfico negreiro trouxe milhões de africanos para o Novo Mundo (GONZALEZ, 2020, p. 136).

E aqui surge algo importante, que muito se aproxima do que tratamos anteriormente quando falamos de lugar de fala: o valor específico da experiência amefricana, naquilo que se diferenciou daquela dos africanos, para a construção desse conhecimento. Se os negros estadunidenses acabam, ao se autodenominarem afro/africano-americanos, caracterizando a *denegação* de toda essa rica experiência vivida no Novo Mundo, Gonzalez concorda com os aqueles que não os consideram verdadeiros africanos e comenta que o esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, exploração e etnocídio – a história dos amefricanos latinos – levada a cabo pelos estadunidenses aponta para uma perda de identidade própria reafirmada alhures. Ainda que isso seja compreensível em face das opressões raciais no interior do país, sustenta a autora que não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e a criatividade encontradas na luta amefricana contra o racismo, justamente porque, enquanto descendentes de africanos, foi sempre a herança africana a grande fonte revivificadora dessa luta (2020, p. 136).

Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente (GONZALEZ, 2020, p.136)

Outra importante contribuição que podemos retirar de Gonzalez ao projeto de invenção de nossos problemas filosóficos como o que apresentamos diz respeito à nossa linguagem filosófica. Quando fala do *pretuguês* enquanto língua efetivamente falada no Brasil, língua de nossa cultura que resulta da influência linguística de idiomas africanos (2020, p. 88-90), Gonzalez está nos dando importantes pistas sobre o caminho que devemos trilhar para a constituição de nossa própria linguagem filosófica. Não parando por aí, a filósofa dá o exemplo, utilizando para a execução de seu projeto filosófico de *descolonização do conhecimento* e de *refutação de uma neutralidade epistemológica*, como comenta Ribeiro, uma linguagem que, sem obediência às regras

da gramática normativa, dá visibilidade ao legado linguístico de povos que foram escravizados. Com efeito, é fundamental para muitas feministas negras e latinas a reflexão sobre como a linguagem dominante pode ser utilizada como forma de manutenção do poder ao excluir indivíduos que foram apartados das oportunidades de um sistema educacional justo, funcionando como barreira para uma educação transgressora (2017, s.p.). Assim, Gonzalez logra não apenas fazer sua filosofia um pouco mais acessível, mas sobretudo *mais potente* para – criando-os! – tratar dos problemas filosóficos que lhe interessam na cultura brasileira.

Por fim, é fundamental lembrar, como também faz Gonzalez, que nossa cultura, além de ter sido influenciada pelas culturas europeias e africanas, recebeu importantes contribuições dos povos originários americanos. Nesse sentido, têm ganhado cada vez mais espaço na academia brasileira e mundial estudos sobre filósofos como David Kopenawa ou Ailton Krenak. É sobre esse último que falaremos.

Em seu *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak demonstra, em três textos curtos e de simples leitura, uma surpreendente radicalidade crítica em relação ao projeto civilizacional ocidental, o tipo de radicalidade que só poderia advir de seu lugar de fala e do diálogo que estabelece com sua tradição ancestral. Questionando-se “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?” (KRENAK, 2020, p. 10-11), Krenak criticará, como justificativa para a ideia de que os europeus podiam sair colonizando o resto do mundo, a noção de uma humanidade única que, esclarecida, precisava levar luz ao resto dos seres humanos, chamando-os para a civilização e para a *verdade* – o *ego conquiro* de Dussel. Trata-se daquilo que Krenak chama de *clube da humanidade*, cujo projeto guia e legitima diversas das decisões que foram tomadas em nossa história recente, sobretudo na modernidade. Mas como justificar que somos *uma* humanidade se mais de 70% de nós estão alienados do mínimo exercício de ser, jogados pela modernização em favelas e em periferias para virar mão de obra (2020,

p. 10-11)? Se existe uma sub-humanidade cuja forma de vida ainda ligada ao organismo da Terra incomoda a ponto de cada vez mais as corporações buscarem meios para destruir suas culturas, numa ideia absurda de nos descolarmos da terra para viver numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (2020, p. 21-23)?

Ora, nada disso é por acaso: trata-se de um projeto. Embalados por muito tempo pela ideia de que somos *a* humanidade, fomos nos alienando desse organismo Terra do qual fazemos parte, passando a pensar que ela é uma coisa e, nós, outra (2020, p. 16-17). Trata-se da *despersonificação da natureza*, que, entendendo absurdas narrativas como as dos Krenak – que falam com a natureza, trocam afetos com ela, fazendo festa, dando comida, dando e recebendo presentes, chamando Takukrak a serra que fica à margem direita do Rio Doce, com ela estabelecem relações –, serve para apagar essas narrativas em favor de uma narrativa globalizante e superficial que conta uma história única – para Krenak, “um abuso do que chamam de razão” (KRENAK, 2020, p. 19). Esse esvaziamento do mundo permite, ao despersonificar o rio, a montanha, tirar deles os seus sentidos, considerando isso atributo exclusivamente humano, e assim libera esses lugares para que sejam reduzidos a resíduos da atividade industrial e extrativista, num movimento que nos afasta de nossa mãe Terra, que em contrapartida está nos deixando, a todos, órfãos (KRENAK, 2020, p. 49-50). Excluímos localmente da vida as formas de organização não integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver que fomos animados a pensar em termos de uma corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pela vida de todos os seres, “e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres” (KRENAK, 2020, p. 47) e que é incapaz de reconhecer que o rio é avô, que as montanhas transformadas em mercadoria também são avôs, mães ou irmãos de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida na Terra. Trata-se, com efeito, do *antropoceno* enquanto resultado desse afastamento radical de nossos lugares de origem em detrimento de

um cosmos vazio de sentido e habitado por seres desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada (2020, p. 42-47).

Talvez desestabilizar esse padrão de ser humano causaria uma ruptura em nossa mente, como se caíssemos num abismo. Mas Krenak se pergunta: por que não podemos cair? Será que já não caímos? Ora, se já houve tantas configurações outras da Terra, inclusive sem a nossa presença, por que nos apegamos tanto a essa (2020, p. 57-58)? Mais ainda, se diversos mundos, como os de diversos povos submetidos à invasão europeia das américas, já acabaram, por que nos desesperamos tanto com a ideia do fim (2020, p. 71)? Para Krenak, talvez o fim do mundo seja apenas uma breve interrupção de um estado de prazer que não queremos perder. Todos os artifícios buscados por nossos ancestrais e por nós parecem ir nessa direção. Ora, se já caímos em diferentes escalas em diferentes partes do mundo, essa paranoia da queda só se explica porque as possibilidades novas que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos. Mas nessa casa vivemos com medo. Talvez, então, o que tenhamos de fazer, em vez de eliminar a queda, seja “inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos” (KRENAK, 2020, p. 63) enquanto alternativas a essa humanidade única que parece supor que a única possibilidade para que comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida (2020, p. 46). Nesse sentido, o que parece propor Krenak em termos de uma *filosofia da ecologia* é que, vivendo nossa experiência de circulação no mundo como *fricção* na qual podemos contar uns com os outros, demos ouvidos aos povos que, já há séculos, lutam contra a presença colonial que quer o fim de seus mundos – e que nisso constituíram seu lugar de fala. Que estratégias usaram?

Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de Memória do fogo. Nesse livro e em *As veias abertas da América Latina*, ele mostra como os povos do Caribe, da América Central, da Guatemala, dos Andes e do resto da América do Sul tinham convicção do equívoco que era a civilização. Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: “A gente

não quer essa roubada”. E os caras: “Não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma a mineradora, toma a porrada”. Ao que os povos responderam: “O que é isso? Que programa esquisito! Não tem outro, não?” (KRENAK, 2020, p. 29-30).

Krenak propõe, então, que aproveitemos essa capacidade crítica e criativa para pensar o espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar de paraquedas coloridos. Há centenas de narrativas de povos que estão vivos e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade restrita. Que isso tire a vaidade dessa humanidade que pensamos ser e sua falta de reverência para com as companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente. Contra esse projeto homogeneizante de indivíduo do clube da humanidade, que vivamos nossas subjetividades ampliando-as com a liberdade que formos capazes de inventar (2020, p. 32-33). Para isso Krenak confia nos encontros criativos que podemos ter para animar nossa prática e nos dar coragem de sair dessa atitude de negação da vida para um compromisso com ela, em qualquer lugar (2020, p. 51).

Aparece então, como possível lugar para a produção desses paraquedas-coloridos, o *sonho*: não o sonho banalizado do cochilo ou da ânsia por um novo emprego, mas enquanto “experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (KRENAK, 2020, p. 66), talvez outra palavra para o que costumamos chamar de *natureza* enquanto aquilo que não é nomeado porque ainda não o experimentamos. Sonho como experiência de iniciados numa tradição de sonhar, como os xamãs ou mágicos que habitam ou passam por esses lugares de conexão com o mundo que partilhamos; não um mundo paralelo, mas dotado de uma potência diferente. Nesse lugar poderíamos imaginar outro mundo possível, isso no sentido de reordenamento das relações e dos espaços que construímos com isso que chamamos de *natureza como se não fossemos natureza* (2020, p. 65-67). Pelo contrário, para Krenak, deveríamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas que inclui cada pedaço de nós, que somos parte do todo. A possibilidade dessa uma outra relação implica escutar, sentir, cheirar, inspirar

e expirar aquela camada do que ficou fora da humanidade enquanto “natureza” (2020, p. 69-70).

Com efeito, podemos notar como, a partir de uma relação precária e apropriativa com a tradição ocidental – que aparece, por exemplo, no uso que faz de termos como “mercadoria”, “antropoceno”, etc. –, a obra de Krenak é marcada por uma tentativa de interlocução frutífera entre essa tradição e a sua, indígena. Em termos textuais, realiza isso de forma interessantíssima ao tecer boa parte de suas reflexões na primeira pessoa do plural, opondo-nos *todos* em nossa pluralidade a essa suposta humanidade única. Aproximando-se do que aqui se propõe, Krenak explicita a maneira como cada vez que modificamos nosso pensamento ao colocarmo-nos em contato com uma perspectiva nova, estamos adiando o fim desse mundo que somos ou que é o nosso pensamento, mesmo que isso signifique o fim do mundo que pensávamos ser.

Conclusão: o que é filosofia – brasileira?

Para concluir, vale ressaltar alguns pontos. Tratamos aqui, a partir das questões de nossa matriz colonial e de nossa dependência cultural e filosófica, da contribuição de diversos autores para essa discussão que, no final, tem tudo a ver com a definição do que seria a filosofia brasileira. É claro, não era essa definição que almejávamos aqui. Sabe-se bem que, até hoje, nenhuma tentativa foi propriamente capaz de definir o que é filosofia. Quem tentou, o fez a partir de seu próprio projeto filosófico. O desafio parece ainda maior quando se trata do que seria uma filosofia brasileira – teríamos também de definir o que é *Brasil*. Assim, mais do que buscar definir a filosofia a partir de um conteúdo (quais seriam os conteúdos específicos da filosofia?) ou de uma forma (manual? artigo? ensaio? poesia? música? dança?), mas sem desconsiderar que há especificidades no campo, há de ter ficado claro que o peso da questão hoje é político e institucional: aquilo que for filosofia terá lugar na academia de filosofia, permitirá a concessão de bolsas para pesquisas e a contratação

de professores que sejam especialistas, e interessará enquanto filosofia para a formação crítica dos futuros cidadãos brasileiros, tendo portanto um papel decisivo na *formação cidadã do Brasil*. Sobretudo devido a este último ponto, é essencial que nossa filosofia se aproxime de nossa cultura, que, como vimos, é também negra e indígena, sem deixar de ser em parte europeia.

Ainda, dentro da discussão acerca da necessária reforma institucional da filosofia no Brasil, destaca-se, como esforço imediato possível antes de qualquer mudança mais profunda, a necessidade de que *leiamos nossos colegas e professores*: que se supere o tabu de indicar textos próprios em bibliografias, que se leiam os textos discentes, que estejamos, assim como Arantes, cientes dos movimentos teóricos e políticos internos aos nossos departamentos. Dessa forma, ainda dentro do currículo atual, estaríamos estudando filosofia brasileira ao estudar qualquer tema que fosse.

Por fim, se nesse texto articulamos diversos filósofos brasileiros, que com formações, etnias, gênero e classe sociais diversas falam de diferentes lugares de fala, constituindo contribuições que variam entre o caráter lógico da produção de Cabrera ao caráter politicamente engajado de Gonzalez e de Ribeiro e à análise de fundo kantiano de Gomes; se passamos também por Dussel, autor argentino cuja filosofia – que em grande medida parte do diálogo com a tradição europeia – logra alcançar aquela universalidade localizada de que tratamos, fazendo-se interessante para pensar o Brasil; bem como pela potente filosofia de Krenak, que inegavelmente precisa, no contexto de crise climática que vivemos, ser *lido pelo mundo todo* enquanto filosofia relevante para se pensar ecologia; e se tivermos alcançado um dos objetivos centrais deste texto, que era o de contribuir para o esclarecimento e reconstrução de nossa relação com as diferentes tradições culturais e filosóficas que nos constituem, consideramos ter também cumprido a pretensão de, ligando os pontos constituídos por essas contribuições, traçar de maneira tateante um tema de filosofia brasileira que hoje cresce em tamanho e importância: a decolonialização de nossa filosofia.

REFERÊNCIAS

ARANTES, P. E. **Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)**. São Paulo: [s.n], 2021.

CABRERA, J. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. (Acerca da expressão “filosofar desde”). Em *Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades*, nº 2, nov. de 2014/fevereiro de 2015.

DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas. Ensaios metafilosóficos**. São Paulo: Editora Unesp. 2017.

DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. Coleção reflexão Latino-Americana. São Paulo/Piracicaba: Edições Loyola/UNIMEP. S.d.

_____. Meditaciones Anti-Cartesianas: sobre el origen del anti-discurso de la modernidade. IN: **Tabula Rasa**. Bogotá: Colombia, nº 9: 153-197, julio-diciembre, 2008.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. 11. ed. São Paulo: FTD, 1994.

GONZÁLEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LUDWIG, C. **Para uma filosofia Jurídica da Libertação: Paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

MUCHAIL, S. T. A filosofia e seu ensino: um modo de ler. IN: **Filosofia e ensino: um diálogo transdisciplinar**. Org. Celso Candido, Vanderlei Carbonara. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017.

CADERNOS PET FILOSOFIA

Recebido: 27/12/2023

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0

