

Ancestralidades Amefricanas em Proposição às Bases da Educação Filosófica Brasileira

Amefrican Ancestries in Proposition to the Bases of Brazilian Philosophical Education

Francisco Vítor Macêdo PEREIRA

Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará/UECE. Doutor em Filosofia Prática pela Universidade Federal de Pernambuco/UFPE. Professor de Filosofia do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades e do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/ POSIH-IH-UNILAB.
E-mail: vitor@unilab.edu.br

RESUMO:

A filosofia, em toda parte, interpõe à cultura os questionamentos da humanidade e de sua existência no mundo. Quando essa existência é alienada, dá-se inexoravelmente a desumanização do ser. Em meio às obliterações da colonialidade, se admite entre nós, quase que unicamente a partir dos gregos, o início dos conceitos universalizantes, de fontes e referenciais eurocentrados. A propósito da descolonização dos olhares sobre essa filosofia que nos é hegemonicamente legada, as bases das tradições e pensamentos amefricanos podem nos impelir àquele que provavelmente é o exercício mais fundamental de humanidade: o encantamento que nos qualifica, neste mundo, às experiências do ser de nós mesmos/as.

PALAVRAS-CHAVE: educação filosófica brasileira; ancestralidades amefricanas; pensamento decolonial; antirracismo; branquitude.

ABSTRACT:

Philosophy, everywhere, interposes to culture the questions of humanity and its existence in the world. When this existence is alienated, the dehumanization of the being inexorably occurs. Amid the obliterations of coloniality, the beginning of universalizing concepts, from Eurocentric sources and references, is admitted among us, almost exclusively within the Greeks. Regarding the decolonization of views on this philosophy that is bequeathed to us, the bases of Amefrican traditions and thoughts can

impel us to what is probably the most fundamental exercise of humanity: the enchantment that qualifies us, in this very world, to experience the being of ourselves.

KEYWORDS: Brazilian philosophical education; Amefrican ancestries; decolonial thinking; antiracism; whiteness.

1. Introdução: Filosofia para a descolonização de perspectivas e olhares

A filosofia, em toda parte, interpõe à cultura os questionamentos originais e essenciais a propósito da existência humana e das condições de possibilidade dessa existência no mundo. O que acontece é que, quando essa existência é alienada ou mesmo negada *em suas origens próprias*, e essas condições de possibilidade existencial são mitigadas histórica e culturalmente, dá-se de forma inexorável a desumanização do ser.

O fato é que, em meio aos atavismos e às obliterações da colonialidade, se admite entre nós - como que unicamente a partir dos gregos da antiguidade - o início dos conceitos filosóficos e científicos universalizantes, oriundos quase que irrestritamente de fontes e referenciais eurocentrados (Machado, 2014; Noguera, 2014). Como se outros povos, continentes e tradições culturais - às vezes bem anteriores - não possuíssem saberes nem filosofias nem ciências próprias... inaugurais, produtivas e complexas!

Ante a ausência ou o apagamento entre nós – brasileiras/os – de fontes e referenciais filosóficos africanos e ameríndios, destacamos que se fazem *liminarmente* necessários procedimentos ético-epistemológicos insurgentes: a fim de evidenciar que – de maneira intencional e decidida – *o que supostamente não existe em nossa realidade* também é algo ativamente produzido como *não-existente*, sendo positiva e ontologicamente condenado à extinção *no claro-escuro* projeto da colonialidade mestiça e do racismo tropical da periferia brasileira no concerto do mundo moderno.

Indagar sobre as causas e os efeitos da ausência de uma discussão sobre as bases amefricanas da produção filosófica no Brasil é, então, o nosso propósito. Interessa-nos trazer à tona a discussão sobre algo intencionalmente sufocado, desacreditado e ocultado, explicitando que toda temática filosófica deve ser contextualmente localizada, culturalmente ambientada, politicamente curricularizada e subjetivamente produzida, no bojo de valores e interesses que presidem escolhas, privilégios e preferências.

A propósito da descolonização de nossos olhares e perspectivas sobre a filosofia que nos é hegemonicamente legada pelos dominantes, as bases das tradições, ações e pensamentos *amefricanos*¹ poderiam então nos impelir àquele que talvez seja o exercício mais fundamental de humanidade: que é o do encantamento que nos qualifica no mundo às experiências genuínas e conscienciais acerca do ser *de nós mesmos/as...* especificamente como possibilidade de nos pensarmos e nos constituirmos como humanidade e experiência própria no mundo. Nesse sentido, a amefricanidade se refere à experiência consciencial e atitudinal de indígenas e negros/as na diáspora contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez (1988), ela – a amefricanidade – "floresceu e se estruturou como modo e comportamento de vida antirracista no decorrer dos séculos que marcam a nossa presença no continente" (González, 1988, p. 79).

Diga-se que toda a filosofia, em seus específicos contextos de cultura, nasce, de fato, do encantamento, do espanto, do surpreender-se – como atitude! – e também da resistência crítica à negação e à violência ante o desvelo das singularidades dessa experiência humana no mundo. A perspectiva do encantamento, como fonte do filosofar no contexto ameríndio, africano e afro-diaspórico do Brasil (Machado, 2014), pode nos remeter, pois, à experiência original de reflexão da humanidade e de sua história própria – de resistência e invenção – em nossa complexa encruzilhada cultural; especialmente contra os efeitos desumanizantes do racismo e da colonialidade, mitigadores de nossos melhores modos, sentimentos, percepções e comportamentos de vida.

Por intermédio das memórias, dos saberes e das presenças ancestrais de indígenas e negros/as – difundidas e atualizadas pelas culturas orais, originadas nas cosmopercepções, nos ritos sagrados e tradições populares em resistência à dominação, à escravização, à violência e à destruição infligidas como projeto de supremacia do branco –, pode-se abrir uma atitude filosófica autêntica, ante o desafio em ressignificação a todos os processos de exclusão e desumanização das pessoas, grupos, coletivos e representações das originais matrizes *amefricanas* no Brasil.

A presença ea consciência desses saberes, dessas memórias e dessas ancestralidades no Brasil devem, por isso, ajudar a ressignificar a compreensão dos processos históricos do racismo e da violência anti-indígena e anti-negra: pressupostos sinistros sobre os quais se assentaram e se normalizam as contradições, desigualdades e injustiças que nos desumanizam, violentam e persistem em matar – física e

¹ Conforme explicitaremos mais adiante, tomamos de empréstimo à antropóloga e intelectual negra brasileira Lélia Gonzalez (1988) o termo político-cultural de *amefricanidade* - como tradução à proposta de evidenciação da complexa síntese de formação de nosso povo nas bases das ancestralidades indígenas e afro-brasileiras.

simbolicamente! – a maioria da população brasileira. Trata-se, portanto, além de uma proposta de descolonização de olhares e sentidos, do empenho em firmar as nossas cabeças e os nossos pés: em perspectivas de pensamento e ação contrárias à imposição das categorias e instituições racionais da vida europeia. Afinal, mantendo-se invariavelmente sob os signos da colonialidade e do sistema-mundo-moderno, a sociedade brasileira – em meio à tristeza de seus anúncios e à estreita invenção de seus reveses na história – não deixou nunca de ser, consoante o dizer de Darcy Ribeiro (1995), *uma máquina de moer a sua gente*: preta, indígena e marginalizada.

No cenário da periferia e do atraso ocidental, da ordem patriarcal e brancocêntrica – deixada e reproduzida como legado de enfática dominação e subalternidade de negros/as e indígenas no Brasil –, a nossa sociedade segue então como uma das mais desiguais, injustas, mesquinhas e infelizes do mundo capitalista tardio. Toda a hierarquização civilizacional do conhecimento, legada – no concerto global da modernidade – à invenção do Brasil como *povo e nação menor*, fomenta enfim explicações e fundações ajustadas a mentecidões, a indébitas apropriações epistemológicas e a visões monistas do pensamento.

Para além dos preclaros princípios culturais e axiológicos racistas, afora à margem da condução de expedientes e técnicas institucionais mantenedoras de exceções e privilégios branco-ocidentais no âmbito da política e do direito, referimo-nos aqui à colonização de povos e ao racismo contra grupos étnicos que, da angulação histórica da modernidade, não alcançaram/ presumivelmente não equivalem ao capital civilizacional dos *do norte*, ou que ainda não se equiparam à parametrização universal da humanidade branca, sendo – por exclusão – *os do sul e da periferia do mundo*: em alusão aqui à recepção de Boaventura Santos (2009) da obra do beninense Paulin Hountondji (2002).

Vê-se então a colonialidade e o racismo, nesse contexto do sistema-mundo-moderno-ocidental, como algo que – ao longo da história recente dos cinco últimos séculos – tem gerado recorrentes genocídios, epistemicídios e injustiças cognitivas: relações absolutamente predatórias do ponto de vista ecológico, científico, cultural e humano; consistentes no roubo de conhecimentos, na locupletação de recursos, de corpos e de trabalho, assim como na destruição sistemática de símbolos, culturas e práticas vitais.

As condições e dinâmicas estruturais dessas ações em processos históricos de colonização e racismo – adredes à escravização, dominação, exploração, expropriação e instrução normativa de violências físicas e simbólico-institucionais – são sentidas hoje pelos *povos do sul e da periferia global* em inumeráveis aspectos de marginalidade, exclusão, pobreza, subalternidade, criminalidade e destruição; redundantes, de ordinário, nos retrocessos que se generalizam como pretensão de individuar *no outro* a condição de inferioridade, como *ser* tributário à medida alienada e menor de si mesmo.

O Brasil haveria de assumir na necessidade de superação e renovação ético-epistêmica desse cenário – notadamente no âmbito da educação – um pioneirismo: relativo à promoção de políticas de integração e inclusão descolonial, as quais possibilitassem conhecer e ultrapassar os processos históricos de apagamento e exclusão das memórias, conhecimentos e comportamentos de vida dos povos originários e tradicionais negros e indígenas. Isso haveria de se dar mediante a readmissão cotidiana das filosofias, dos saberes, técnicas e valores rituais e ancestrais desses povos *amefricanos*, e também acerca da própria história originalmente africana de toda a humanidade, já que é a África o berço *da presença humana no mundo* (Ki-Zerbo, 1980).

Ante o vexatório desconhecimento dos/as brasileiros/as a respeito da condição atual e ancestral de seu status ontológico, haveria de prevalecer a aposta na educação da/para a diversidade cultural e etnicorracial: como meio verdadeiramente eficaz de se abrir novas agências sociais – em demanda à compreensão sobre quem de fato somos e à atuação de nossas telúricas potencialidades contra o tempo de opressão do racismo e da colonialidade que todavia nos aplastam. Por outros termos, em superação à persistente alienação de nossa história e à destruição de nossa cultura, essa educação da diversidade haveria de, ante as bases de autenticidade das ancestralidades *amefricanas*, proporcionar aos/às brasileiros/as – todos/as, uns/umas mais, outros/as menos, *remanescentes e descendentes de povos indígenas e quilombolas* – o entendimento de que, para além dos atavismos de bastardos, invasores e salteadores, herdamos – dos/as nativos/as e dos/as negros/as diaspóricos/as! – as tradições de amplas sabedorias, de um profundo reconhecimento da própria humanidade e de um insuperável respeito à terra, à vida e a todas as suas formas e manifestações de devires e diferenças.

2. A demanda filosófica *sob os nossos pés*

Diante disso, no propósito de ressignificação profunda de nossa mesma existência, de nossos modos de ser, comportamentos vitais e disposições epistêmicas de visões, atitudes e produções de sentido diante do mundo, nos indagamos: ser-nos-ia possível uma filosofia afora os padrões e preceitos eurocentrados, antinômica às categorias racistas e coloniais do racionalismo moderno? Poderíamos filosofar à margem das indigações e culpas internadas - *por nosso atraso civilizatório* - na minoridade intelectual, na fidelidade filial de *tantos tributos e viralatismos epistêmicos*? Haveríamos como escurecer, *com traços cheios*, o redesenho epistemológico de uma filosofia *amefricana*, a despeito do repertório das luzes e do esclarecimento a nós manumitidos pelo senhorio ocidental, a destempo das explicações secundárias

e dos comentários *de pé de página* que nos são relegados pelas *grandes narrativas da fraternidade branca universal?*

No ensaio a uma possível resposta, em enunciação crítica aos regimes multissituados de verdade que sustentam a produção de toda a ordem de exclusão do sistema filosófico- racional da modernidade, apostamos no redimensionamento dos lugares da ética, da política, da estética e da epistemologia no pensamento e nas experiências filosóficas afro-indígenas... *firmados sob os nossos pés*, plantados na iniciação de nossos corpos, assentados em nossas cabeças bem-feitas... a seguirem ora o curso de seu despacho antirracista e de sua descolonização na complexa encruzilhada intercultural do Brasil. As bases de tais atitudes ou disposições filosóficas *amefricanas*, mais do que a coerção ao equacionamento de problemas cumulativos ou à solução de urgências e paradoxos que não são originalmente nossos, hão de vitalizar práticas e rituais libertários de pensamento, celebrações, ações, sentimentos e partilhas... por intermédio das mais diversas experiências de percepções - álacres, circulares, humanas, sagradas e audazes! -: em entoação, em gira, canto, dança sinérgica, comemoração, libação e resistência sagaz... com os corpos, os ritos, as forças, os ritmos e os valores afro-indígenas nos terreiros, quilombos, favelas, aldeias, faxinais, nos assentamentos junto à natureza e às divindades de nosso chão.

Com efeito, na cabaça do mundo, no mana que anima a existência onde todos/as se encerram, as humanidades afro-indígenas se envolvem *direta e magicamente* com a própria empiria da vida: à loa da oralidade e do tempo em canto e re-encanto... no ponto da liminaridade de *existências menores*, plurais e complexas... bem além de quaisquer enclaves éticos ou disputas epistêmicas, o seu foco não se detém na mesquinhez de nenhum imediatismo utilitário, mas se assenta na imanência sagrada ancestral. Fazem-se as humanidades afro-indígenas, porquanto, como práticas de vida e resistência, por assim dizer, filosóficas... arriscadas... *de minorias que*, sem mais medos, *ousam, se arrojam* – com o sacrifício da total coragem da verdade *sobre si mesmas e as suas ancestralidades* – a conjurar, com o preço da própria vida, os seus/as suas mais velhos/as e o seu chão, e a abjurar todas as subjetivações de falseamento identitário, de imposturas históricas, assimilações alienígenas impostas e condenações morais que lhes imputem – na origem – toda a falta a ser redimida por ulteriores *promessas em branco*.

São vidas, portanto, a não se deterem mais em nenhum esquema racional de controle, em nenhum preâmbulo colonial/racial de concessão lógica às suas existências, a renunciarem a segurança e a administração/acumulação patriarcal sobre o seu tempo, os seus corpos, o seu transe, a sua inteligência, as suas palavras, casas e existências – neste e em todos os mundos. São posturas de energias e devires filosóficos que impedem e denunciam – impetuosas! – a reedição *às claras* de quaisquer mais humanismos racistas, negando a necessidade ou a exceção de todos os antivalores xenófobos, elidindo o mérito de quaisquer privilégios classistas, assim como a presunção amaurótica das virtuosas do patriarcado branco.

Como negra prosciação ao que quer mais que lhes cerceie a continuidade e as possibilidades vitais, avessas aos arremedos de re-editadas denominações e urgências epistêmicas da (pós)modernidade, tais filosofias de bases *amefricanas* hão de postular então, *no tempo da beleza, no passe da gentileza*, a magia, o encantamento, a matrifocalidade, o *asê*, a rescendência de vidas negras e indígenas *na encruzilhada de nossas próprias vidas*: para além dos lânguidos enredos coloniais do sistema-mundo-moderno que – ante a empresa de nos imolar ao deus ocidental da destruição capitalista – nos apequenam, nos convertem na *carne mais barata do mercado*, nos tornam em ridículas caricaturas eurocêtricas², desdenhando do nosso sagrado, da feição de nossos corpos e amaldiçoando a natureza de nosso chão.

Porquanto não permitam mais às ancestralidades afro-indígenas brasileiras serem vergastadas por nenhuma crueldade brancocêntrica da história moderna, essas filosofias hão de nos concitar – nesse nosso tempo presente – à real ontologia de nós mesmos/as. Do que disso se segue, que as atuais agências de pensamento e reflexão decolonial – com a coragem de nossas próprias vidas! – nos abram, enfim, *malandramente*, à comunicatividade, humanidade, alteridade, à *galhofa*, ao equilíbrio sutil e imorredouro de Exus e Pombogiras, às ciências das macumbas encantadas, aos redeseños epistemológicos da pomba, dialéticas do viramundo, à alacridade das ibejadas, às heróicas virtudes caboclas, à medicina e cura das matas, às circularidades sem fim das cabaças, às fluidas estéticas das Iabás, intuições sagradas da Jurema e à lógica - *não mais dos discursos* - mas dos despachos nas encruzilhadas! Que nessas novas bases de amefricanidades se assentem, doravante, os temas e as discussões da Filosofia no Brasil.

3. Crítica aos pressupostos da filosofia ocidental

Ressalte-se aqui, de antemão, o fato de que o eurocentrismo não consiste exclusivamente na perspectiva cognitiva de superioridade dos europeus ou dos dominantes do capitalismo global sobre suas (ex) colônias, mas antes na mundividência de todos/as aqueles/as que são socializados/as e formalmente *educados/as* sob a hegemonia de seus valores, agendas, fórmulas e preceitos de cultura, linguagem, prestígio e humanidade. Na prática, antes de se confundir com um plano metropolitano colonizatório ou civilizatório, trata-se o eurocentrismo do alinhamento epistemológico e ideológico que

² Relativizamos, em diversas passagens, o termo *eurocêntrico/a(s)* por *ocidentocêntrico/a(s)*, como espécie de neologismo que comporta – de maneira mais ampla, a partir do século XX – a ascendência da atual hegemonia político-bélico-financeira norte-americana, na esteira mais recente da civilização ocidental. Em alguns momentos, contudo, podemos tomar um termo pelo outro, sempre conforme o sentido de que a ideia de *ocidentocentrismo* se desdobra de modo mais amplo da ideia de *eurocentrismo*.

naturaliza as experiências sociais, culturais e afetivas dos/as sujeitos/as e coletivos dominados/as em consonância com os padrões e interesses do poder-saber racional, burguês, cientificista e moderno.

Tal é a sua disposição em nos ilustrar e instruir a atendê-lo – e entendê-lo – em conformidade às *leis universais*, como estruturação moralmente justa, válida e objetivamente necessária e, assim, não suscetível de questionamentos à sua ordem e lógica: a despeito da plêiade de dispositivos de exceção à força e ministração da violência, ínsitos à presença, atuação e manutenção de suas opressões e instituições hierárquicas. Um elemento/aspecto importante do ocidentocentrismo é, pois, a naturalização e conseqüente hierarquização das diferenças culturais, estabelecida entre os povos e os demais agrupamentos humanos por meio da codificação, significação e derivação da ideia de *raça*. Nessa perspectiva, essencialmente racista e colonial, algumas *raças* são lidas e classificadas como inferiores, por serem *percebidas* como menos afeitas à racionalidade dos sistemas e/ou à interinação das ordens lógico-institucionais de composição da realidade, assim como menos conscientes quanto aos princípios e categorias de uma moralidade de *culto à verdade* e responsabilização quanto às culpas individuais.

O conceito de *raça* converteu-se então – sob esse aspecto – em um critério fundamental para a leitura e distribuição da população mundial: nos níveis, lugares e papéis condizentes à estruturação do projeto colonial moderno; imprimindo, conforme o dizer de Santos (2008), distanciamentos epistemológicos e culturais *abissais* entre os diferentes povos e as suas tradições, imantados então (desde a modernidade) *entre o norte e o sul globais*. Do que disso se segue, o acionamento, a raci(on)alização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais (racialmente referenciadas) passa a fulcrar-se como substrato e referencial legitimador do caráter fundamentalmente eurocentrado da humanidade e do *humanismo* modernos. É o que se verifica quanto à distinção, distribuição e supressão social de todo o poder – material, simbólico e intersubjetivo – entre *dominantes* e *dominados/as* do capital e da tecnologia, entre *senhores* e *escravizados/as* do trabalho, *racionais* e *irracionais* da ciência, *superiores* e *inferiores* da humanidade, *civilizados* e *selvagens* da cultura e da história, *limpos* e *infectos/as* da saúde e da eugenia, *assimilados* e *excluídos/as* da moralidade e dos costumes institucionais, além de *eleitos* e *condenados/as* da fé, *filhos de Noé* e *filhos/as de Cam* do destino nesta terra.

Conforme Quijano (2010, p. 119-120), consolidou-se, nessa esteira do racismo moderno, uma concepção de humanidade segundo a qual a população mundial diferencia-se, no limite (eficiente e excelente) do *humano* ao *não-humano/a* (matável e escravizável), entre *modernos* e *tradicionais*, *sujeitos racionais/morais europeus* e *objetos de estudo selvagens/não-europeus*. Nesse processo dual, hierárquico e estanque, o colonizador é concebido então como representante da Europa e do ideal universal de humanidade, em distinção do *restante do mundo*: reduzido à derivação nomeada sob a sua ordem e o domínio de sua razão excludente, conforme o escopo de civilização e inclusão – tributárias e tardias –

do/a outro/a no esquema racional do tempo e da história. Nas discussões entre *racismo* e *colonialismo*, insere-se, portanto, precisamente a reflexão sobre a *alteridade*, ou seja, acerca do reconhecimento do/a outro/a e da possibilidade de tornar-se *Outro*. Para os filósofos moçambicanos Severino Ngoenha e José Castiano, todavia, “as imagens que o ocidente fabrica da alteridade, por um efeito de retorno, reenviam-nos às imagens que o ocidente faz dele mesmo em relação às outras culturas” (Ngoenha; Castiano, 2010, p. 94).

A individuação do/a outro/a subalternizado/a se deu assim, na modernidade, de modo a criar e circunstanciar novas identidades raciais e coloniais negativas (não ocidentais ou assimiladas), o que implica estrategicamente no aligeiramento de seu lugar na história (de produção cultural da humanidade) e, conseqüentemente, na sua *desumanização*, apagamento de suas memórias, invisibilização de seus símbolos e representações, desautorização de suas formas de conhecimento, deslegitimação de suas crenças e autoridades, estrangulamento de suas línguas e cerceamento/desarticulação de suas formas expressivas, sem mencionar a demonização de suas divindades, ritos, entidades e celebrações. A perspectiva colonialista e racista do sistema-mundo-moderno consiste, pois, sob esses aspectos, na recusa do reconhecimento do/a outro/a como igual (humano) e, por conseguinte, na sua conversão em *objeto do conhecimento*, sob sua *análise*, na expectativa invariável/insopitável de sua validação pela política representativa, pela ideação filosófico-conceitual forânea, pela autenticação científico-cognitiva acadêmica e pela empresa econômica do dominante.

De fato, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis (abissais) entre o colonizador e os/as colonizado/as, o que outorga a administração e validação das vidas destes/as por aquele. A noção de *raça* opera nisso como estratégico dispositivo taxonômico, que gera e mantém em suspensão aquisitiva identidades duais e opostas, em regime dinâmico de exceção e exclusão hierárquica de suas presenças ontológicas, de suas marcas e memórias na história, conforme a órbita estabelecida entre sujeito e objeto/coisa, senhor e escravo/a, *racional e irracional*, autor/mentor/ideador/empreendedor e obra/ massa de manobra/comandada, *branco e não-branco/a*, homem e mulher/minorias de gênero e sexuais etc. É nesse sentido que Frantz Fanon (2008) ressalta que o racismo e o colonialismo da modernidade devem ser entendidos como modos socialmente gerados e contíguos de se ver o mundo – e de se viver nele – de acordo com o ideal da *branquitude*. Isso significa, por exemplo, que os/as negros/as são objetivamente construídos/as como *negros/as*, portanto, como *diferentes*, distintos/as de um modelo admitido, eleito, propagado e encorajado como natural, basilar, original e paradigmaticamente universal (invariavelmente correspondente à presunção da brancura, como regra e expressão de superioridade).

Sou branco, quer dizer que tenho para mim a beleza e a virtude, que nunca foram negras. Eu sou da cor do dia... Sou negro, realizo uma fusão total com o mundo, uma compreensão simpática com a terra, uma perda do meu eu no centro do cosmos: o branco (...). O negro, não podendo enegrecer o mundo, vai tentar então embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento (Fanon, 2008, p. 56).

Desse modo, a colonialidade do poder, embasada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação, foi um fator determinante dos processos de construção racional da modernidade. A razão ocidental e a sua apresentação filosófica (de cânone epistemológico eurocêntrico) ocupam na execução desse projeto uma posição privilegiada, especialmente quando se entende o arcabouço de seus valores, preceitos e devires discursivos como construto ideológico extremamente bem sucedido no bojo moderno da colonização, do avanço técnico-científico e da expansão capitalista. Exatamente por divisar o poder teórico de definir o campo conceitual de existência, inferência ética e identidade do outro, é que o pensamento filosófico da modernidade se torna um irrefutável instrumento de poder a serviço do sistema-mundo-moderno e do capitalismo.

Não noutro sentido, para Santos (2008), na maioria das sociedades pós-coloniais, o fim do colonialismo – enquanto relação política – não significa o fim da colonialidade ou da sujeição global do capital enquanto relação de subalternidade, pois que se perpetuam as formas de sociabilidade, inteligibilidade e mentalidade basicamente autoritárias e discriminatórias da racionalidade ocidental em praticamente todos os seus modos, funções e comportamentos sociais.

(...) o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sobre a forma de colonialidade de poder e de saber, para usar a expressão de Aníbal Quijano neste livro (Santos, 2008, p. 12).

Desse modo, o colonialismo, mesmo depois de encerrado como relação política oficial entre metrópole e colônia, continua a impregnar todos os aspectos da cultura, das formações sociais, dos padrões de racismo e autoritarismo das instituições da vida moderna pós-colonial, mantendo-se em suas bases e efeitos raciais até a fase mais atual de expansão capitalista, então de feições globais de dependência financeira e tecnológica entre o *norte* e o *sul* globais (Santos, 2008, p. 39). Na realidade, a persistência desse padrão colonial de mundividência eurocêntrica manifesta-se, no Brasil, através da utilização acrítica de muitas noções e conceitos racistas/ euroreferenciados em nosso dia-a-dia, mesmo em nossas teorizações e produções acadêmicas consideradas mais progressistas. Nesse contexto, uma

postura e um compromisso não racista requerem uma atenção contínua e rigorosa para o modo como a *construção da raça* influenciou os posicionamentos e formações sociais, institucionais e epistemológicas em nosso país. Isso implica em igualmente considerar que a luta contra o racismo deve acontecer não apenas no âmbito das interações políticas e dos movimentos sociais, mas também no cerne das tramas cognitivas, na esfera de produção e difusão do conhecimento, notadamente filosófico e científico. Diga-se, ainda nesse sentido, que a descolonização do conhecimento deveria ser uma prática instaurada no *ethos* das nossas instituições de formação. Infelizmente, continuamos lidando com o exercício da repetição de dispositivos hegemônicos de transferência e validação de saberes alienígenas, meramente em manutenção da ordem de diferenças essenciais... assentes à reprodução oficial de estruturas, sistemas e dispositivos ideológicos/ axiológicos capitalistas, ocidentalizados, modernos, racistas e de efeitos (re)calcados na culpa cristã.

Talvez aqui alguém objete que a defesa quanto à necessidade de descolonização da formação e da prática filosóficas no Brasil já soe como um lugar-comum. Pode ainda parecer sem efeito a enunciação de *exoticidades extravagantes à razão* – como saberes orais, mágicos, rituais e ancestrais amefricanos – postulando reconhecimento cognitivo e status filosófico. É provável ainda que se argua ser impossível o travamento desse debate sem que se recorra, por último, às reeditadas fórmulas e validações do pensamento discursivo, as quais *supostamente* não deixarão nunca de ter referência e assento nas academias *do norte*, entre intelectuais que se notabilizam, tornam-se *visíveis*, por suas publicações em inglês ou francês, ocupando as cotas multiculturais da inclusão segregada.

Essa defecção ou mesmo o incontido muxoxo ante a proposição de *bases amefricanas* para a apresentação dos problemas da filosofia no Brasil já são, contudo, mote suficiente para propor questões que, talvez, pareçam óbvias, mas que servem de diapasão em ressonância à ampliação de nossos posicionamentos: por que tópicos e debates, percebidos com tanta estridência, não geraram ainda quaisquer mudanças significativas no currículo, na abordagem e na pesquisa filosófica entre nós? Por que, mesmo quando falamos em filosofia africana no Brasil, dialogamos tão pouco com as autoras e autores daquele continente? Por que não conseguimos citar nenhum/a filósofo/a brasileiro/a e/ou ameríndio/a na atualidade? Por que na esteira do berço ou da invenção grega do pensamento ocidentalizado soa uma heresia dissociar a filosofia do racionalismo e da lógica de verificação e validação da realidade?

Diga-se que, a despeito do clamor e evidenciação de toda a *filosoficidade uniformizante* e da isenção teórica da *excelsa e clarividente razão moderna*, “a aparente neutralidade do discurso filosófico ocidental esconde categorias próprias da lógica colonial, do império, do inquerito das raízes da modernidade (...), que podem ser subsumidas pela ideia de subalternização epistêmica baseada em

critérios de raça” (Nogueira, 2014, p. 27). Com ênfase, a formação que os/as estudantes recebem em nossas escolas e universidades – especialmente quanto às discussões filosóficas e epistemológicas – comporta um sistema de ideias inteiramente concebido no circuito ocidental da razão e da técnica instrumental *racistas*, tendo como referência as representações de valores e interesses do universo capitalista branco, cristão e patriarcal.

Mediante o emprego prioritário de métodos e técnicas colimados *utilitariamente* ao exercício da dominação e da acumulação, tal formação (por isso mesmo precária, predatória e incompleta) encerra, da perspectiva epistemológica das identidades, a tradição racional *do norte*: em dimensionamento do mundo *como coisa* – de cima abaixo! – e das relações entre os seres *como fria análise* de estruturas, funcionamentos e – especialmente *ao sul do equador* – de exaustão *até à morte!*³ Diga-se ainda que os referenciais de miséria do capitalismo, como base para a aquisição do moderno conhecimento e controle *sobre o mundo*, além de imprimirem às relações as lógicas racistas da certeza, da verdade e *exclusão sistêmica dos erros do/a outro/a*, empreendem a separação essencial dos/as sujeitos/as entre si/ *de si mesmos/as...* destes/as com as suas memórias afetivas, narrativas e rituais sagrados a respeito de suas origens e preservação de seus lugares no mundo. Por último *e antes*, separam-lhes da ancestralidade que lhes inaugurava e lhes mantinha – no tempo ainda *odara* da beleza – a própria existência *como sentido sempre vivo*, nutrido e alentado junto aos ciclos do chão e da natureza.

Por critérios, discriminações e acusações de diferenças fundamentais – como base operacional das tecnologias de desterro, exílio e capitalização da vida –, as categorias da racionalidade moderna pugnaram então por romper, desde a *res cogitans* em Descartes⁴, com o que há/havia de mais vibrátil em disposição à existência humana: a percepção *do que se é* e o reconhecimento *desse mesmo ser*

³ O binômio *norte e morte*, mais do que uma aliteração, encerra aqui – em consonância com a leitura de Boaventura de Sousa Santos (2009) – a crítica à histórica opressão colonial *do norte* sobre as suas presumíveis colônias e/ou províncias *do sul*, imprimindo-lhes pela invasão, o assalto e a dominação, ao longo dos últimos cinco séculos, a *morte*: nos sentidos dos mais múltiplos e diversos genocídios e epistemicídios infligidos sob a avalanche da empresa civilizacional moderna.

⁴ Para o *pensador*, que é considerado o pai do racionalismo moderno no ocidente (1596-1650), *res cogitans* é o *sujeito pensante*, que encontra obstáculo numa *res extensa*, que é *corpo* - e que é *realidade deste mesmo*, ou ainda *matéria*. A característica essencial ou atributo do corpo é a sua extensão, quer dizer, o estar individuado (pelas coordenadas da razão) no espaço, com suas modificações ou modos naturais: a quantidade, a forma e o movimento. Como consequência disso, os corpos submeter-se-iam necessariamente à quantidade ou ao acúmulo da percepção como registro individual - impressos como exceção ou condição da razão (do sujeito que *analiticamente os pensa* e presume detê-los pelo pensamento) - e podem, dessa forma, ser explicados em termos objetivos, mecanicistas, delimitados e estanques. Já os seres humanos não seriam pura extensão, puro corpo, sua existência não se elidiria, sequer se confinaria com a natureza, pois que possuiriam *mentes em separado*, como condição existencial própria, e que conferiria à própria realidade a sua substância – ao passo que os animais, para Descartes, estes sim, seriam pura extensão, puro corpo, *como máquinas*, sem alma, podendo, segundo o filósofo, ser explicados - como tudo na natureza - em termos meramente objetivos e mecanicistas (Descartes, 1999).

necessariamente ante o corpo e a presença *do outro* em meio à natureza... de modo a que a disposição do *ser humano em existir* cumprira-se, até ali, plenamente em sua própria transformação *no outro* (Ngoenha; Castiano, 2010).

Em oposição à tradição ocidental, o homem negro africano não constata a realidade através de um processo racional; ele a sente inteira junto aos demais através de uma percepção corporal, dinâmica e emotiva. Enquanto o *cógito cartesiano* supõe a afirmação da existência do sujeito enquanto pensante e de um objecto que está fora dele, ao negro africano, além de lhe ser suposto sentir o objecto, ele *dança o objecto* (Ngoenha; Castiano, 2010, p. 190, *grifos nossos*).

Em nosso tempo presente – por toda a parte! –, a sobriedade das impressões *mortais* da razão, do desterro dos corpos e escravização do trabalho não nos permite mais *dançar junto a ninguém para sentir/perceber realidade alguma diante da natureza*. Os efeitos dessa alienação objetual e individual do real como *coisa*, que se afirma e se impõe como razão da vontade *que progride sobre ela mesma* (a despeito de todas as nossas intuições e tristezas em contra), consubstanciam-se no alastramento da indiferença, do egoísmo maduro, das senhas individuais de desentranhamento e destruição da vida comunitária, da banalidade irrefreável do mal. Em meio a uma civilização global de consumo – sem travas! –, tecnologia – afásica, demente –, terror – às diferenças –, incoerente adoecimento autoimune, desespero coletivo, medos e isolamentos fundamentais e iminente destruição planetária, as práticas do sistema-mundo-moderno, especialmente na educação, convergem todas para o desencanto e a morte (Mbembe, 2020).

Ante o princípio ativador do caos dessa/nessa (des)ordem do mundo (pós)moderno, talvez não haja – em nosso tempo presente – mais uma ocasião feliz: em meio à qual se concite a salvação por alguma *ética derradeira*, ou a intervenção de um *deus ex-machina* – a redimir-nos ante a brancura das acusações do libelo ocidental. Ante o somatório de tantas potências perversamente atuadas, a razão ocidental parece *de fato* ora dispersar as últimas reservas de narrativas humanitárias, destituindo a memória e a oralidade dos extremos rituais de renovação da vida, debilitando *em derrisão final* os corpos que resistem ainda como postremos transmutadores de força e magia junto à natureza. Sem que vivam mais do que conheceram/do que sabem por si/de si, os sujeitos racionais – da educação e da técnica instrumental – definham então isolados uns dos outros... ante um mundo miserável e atroz, *que mais parece uma lixeira sem fim* e que então se resume como absolutamente horrível, estranho e inóspito. Um mundo que, a despeito da exuberância descomunal das tecnologias *em prontidão e vertigem*, tornou-se irreconhecível... mesmo para as mais recentes gerações; *um mundo enfim* que, apesar de todo o capital – simbólico e material – acumulado, revela-se ínfimo e infeliz, mesmo para os mais perdulários dos esbanjadores e os mais ávidos dos especuladores.

Antes do ápice e desmoronamento colonial da (pós)modernidade – e, conseqüentemente, da panaceia ética de todos os seus idealismos e razões universais –, os saberes tradicionais amefricanos já

primavam, contudo, pela nossa humanização: mediante a conexão imprescindível – liminar e ritual – *de cada vida com a natureza*, a empiria sagrada e direta de todos os corpos *que dançavam e se alimentavam* em comunhão com os/as seus/suas ancestrais... então na presença mágica dos gestos, atos, feitos e palavras *bem ditas... de todos/as uns/umas com os/as outros/as...* ante as suas entidades e energias – em sustentação de santas forças – entre o mundo dos/as vivos/as e o dos/as defuntos/as. No tempo dimensionado pelo encantamento, vivia-se plenamente o presente nas próprias experiências vitais; sem que, no curso da existência, ninguém ferisse nem a si nem aos/às demais *nem a ninguém mais* com nenhuma culpa ou promessa (Ngoenha; Castiano, 2010).

Dizemos aqui que, a contrassenso de toda a razão ciclópica e da inexorável marcha capitalístico-colonial, a proposta de bases filosóficas amefricanas pode novamente, *de um novo modo*, nos remeter à injunção histórica que ora corresponde, não a uma mera desconfiança ou mal-estar em face às reedições de técnicas, estratégias e discursos eurocentrados, mas à constatação em nossos corpos *e em nossas cabeças* do colapso dos itinerários universalizantes e modelos ocidentais hegemônicos... de seus falsos legados de transcendências, progressos e finalismos históricos a pretexto da suposta destinação de uma *humanidade esclarecida*. Ante os excessos e as exceções da mesquinhez racional, os saberes tradicionais *amefricanos* podem, com efeito, nos restabelecer à compreensão de que, *na dinâmica de tudo o que vive*, estão – numa mesma e escura inflexão – *o equilíbrio e o desequilíbrio*. O que existe então *de mais negro/a no ser* pode, por isso, alhures a *toda a ordem ambivalente* necessária à instalação da desordem, (re)instaurar a condição original da ação, da vida e reflexão/inflexão humana: como princípio criativo, avesso à *pureza do branco* e ulterior ao seu próprio caos (Domingos, 2019).

É essa a perspectiva filosófica – como agência e atitude caótica, periférica, audaz, de corpos *marginais* e vidas *menores!* – que nos abre a possibilidades de disposições e experiências pluriversais, multirreferenciadas, multissituadas, não-binárias, transculturais, transversais, interseccionais, transgressoras, horizontais, interreligiosas, plurilinguísticas, transviadas e heterárquicas: as quais tendem a ressignificar – com aproximação, afeto, encantamento, magia e coragem total, *não com mais análises ou coerções discursivas!* – as margens historicamente vividas em resistência e fuga aos modelos e dispositivos de ordenação do capital. Afora às órbitas *da gravidade ocidentocêntrica*, as filosofias de bases amefricanas inspiram, por isso, não apenas uma crítica decolonial – arranjada unicamente à denúncia política das históricas opressões metropolitanas de raça, classe e gênero. Na transsubstanciação das demandas e feitiços *em oferenda a novas potencialidades*, elas instauram reflexões de dinâmicas e trocas complexas, as quais pairam – bem além disso – no restabelecimento do equilíbrio instável e surpreendente das *encruzilhadas ancestrais*, na ressignificação cultural e dialética de múltiplos sentidos, dizeres, *gingas*, segredos, *mandingas* e pontos de inflexão.

Confundindo *em despachos* as certezas e posições de uma visão única, na distância entre um ponto e *outro* que soçobra à *origem*, as filosofias de ancestralidades amefricanas *arriam* as coordenadas da razão clara – há muito encandeadas e enceguedas em egoísmo. Quando os pontos se encantam e se entrelaçam em múltiplas dimensões, não se volta a um marco *zero* do conhecimento, antes os referenciais sapienciais e gnosiológicos amefricanos derrubam afora às soluções de uma raiz única, desentranham e sacodem de seu chão o eixo das abcissas coloniais, e permitem então abrir à circularidade das cosmopercepções e dos *odus* do Brasil – ainda que racistamente alheios à *força de si* e à *escuridão nutritiva e solidária de suas almas!* –, novas cartografias e indivisas linhas de fuga... ante inéditas giras *em (come)moração de suas revisitadas encruzilhadas na história.*

Nessa história – que agora *seja dita de/a todos/as* igualmente – se interseccionam, *desde as periferias*, as narrativas marginais e de rua dos/as malandros/as e tunantes, as curas dos usos rituais das matas, as fumaças dos cachimbos dos/as velhos/as, as baforadas, as cusparadas do marafo e a regurgitação de vida de Exus e Pombogiras, os cantos das mães das aldeias e dos congados, *que da terra escura, da calunga e de seus patuás* não cessam de curar e alimentar as gerações a fio... *de tantos migrantes esgalamidos...* e chegados desde muitas diásporas ao chão do Brasil. Falanges de diversas línguas, com inumeráveis costumes e guias, *vêm aqui* – então com muita fome, em nosso tempo presente – *saudarem e serem saudadas, comer de todas as comidas e fazerem-se a si e às suas cabeças bem feitas* no assentamento de uma mesma ancestralidade afro-ameríndia: brasileira!

Então na perspectiva das infindas possibilidades éticas, estéticas, políticas e epistemológicas das filosofias dessas ancestralidades amefricanas, a memória, a sagacidade, a oralidade, a *oralitura*, os ritos, os mitos, os segredos e os corpos de negros/as e indígenas brasileiros/as reverenciam, dançam, encerram e desbordam *em si/de si/entre si* a constituição de uma ideia chave, *como ponte entre diferentes mundos* – mojubá! –: a fim de se que se pense e, sobretudo, se sinta, no limiar das experiências de todos os seus filhos e filhas em terras brasileiras, *a realização plena, álcere e diversa – nos corações e nos corpos uns/umas dos/as outros/as – de uma humanidade sem mais culpa, utilidade nem razão.* A propósito disso, o ser de si mesmo/a, na circunflexão de seu tempo presente, somente *vive como significância plena nos(as)/para os(as) outros(as).* Aprendendo com os/as demais, pode identificar-se – a si mesmo/a – *unicamente nos outros seres.* Do que disso se segue, a vida ritual em coletividade é a única que possibilita aos/às indivíduos/as a condição de tornarem-se *aquilo que eles/elas já são.* Somente assim somos/seremos, enfim, *juntos/as*, o que nos constitui *uns/umas aos/às outros/as* (Ngoenha; Castiano, 2010; Flores, 2019).

Essa ideia *do/a outro/a como condição de mim mesmo/a* - como chão aos nossos pés e como alimento às nossas cabeças – chama-nos a atenção para a importância de, nos dias de hoje, estabelecer-se a consciência acerca da genealogia de nosso povo: como presença e significado ontológico do *ser de*

si – afro-indígena-brasileiro/a! – em nossas complexas encruzilhadas da história e diante de nossa natureza. Apenas assim, finalmente, poderemos ser *povo uns/umas dos/as outros/as*, e o Brasil verdadeiramente um país *para o seu povo*. Na irradiação dessa intuição, a dialogicidade e a interculturalidade *vêm ao mundo* como assentamento às reformulações – também! – da proposta do ensino e da formação filosófica no Brasil; tanto quanto demonstram as presenças e as forças *amefricanas* nos próprios marcadores e modos de ser, pensar, estar, agir e viver do povo brasileiro: com toda a sua capacidade de se comunicar, solidarizar, espiritualizar, encantar, adaptar e (re)inventar *livremente a si no/a outro/a* – a despeito de quaisquer quizilas cominadas pela desfaçatez e o desprezo do sistema-mundo-moderno a seu (des)respeito.

No que implique o entrecruzamento marginal e solidário de diversas sabedorias e tradições, em múltiplos marcadores não-ocidentais, essa disposição se exalça à superação de todo o racismo anti-negro/a e anti-indígena – inscrustado e ainda a recidivar mortalmente no cenário pós-colonial programado à nossa destruição. A propósito da originalidade e das possibilidades (indeterminadas!) das ancestrais matrizes escuras de nossa humanidade, essa decisão – a propósito das filosofias de bases *amefricanas* – descentra-se definitivamente da mendaz supremacia raci(on)al branca... individualista e entristecida: porque ela mesma adjudicada de um roteiro e de uma enunciação que jamais nos couberam.

4. As filosofias de bases *amefricanas* e a ideia de Brasil

Como condição indispensável de manutenção de seu poder mundial, o *norte global* tem concentrado sob a sua hegemonia – por pelo menos os cinco últimos séculos – o controle de praticamente todas as formas de produção de subjetividade, cultura e, especialmente, de conhecimento. Esse processo de produção e validação de conhecimento – notadamente em suas feições técnico-racional e científico-filosófica – se deu quase sempre por meio de dispositivos e expedientes diversos de violência e, concomitantemente, mediante a repressão das formas sapienciais, míticas, linguísticas e cognitivas dos/as colonizados/as, suas tradições de sentido e significado, seu universo de símbolos, seus modos de expressão e representação de subjetividade e coletividade diante do mundo (Quijano, 2005).

Como evidenciação disso, Fanon (2008) argumenta que a colonização acarreta mais do que a subordinação ou a dependência material de um povo. Ela também assinala os meios pelos quais as pessoas passam a estar habilitadas e admitidas a se expressarem e se entenderem de forma autorizada (autenticada e considerada produtiva), especialmente em meio aos trânsitos institucionais e de poder. Esses padrões são impostos inclusive nos métodos que secundam a construção e a disposição científica

nos diversos campos de produção e controle da vida social. Trata-se sucintamente do que se pode denominar aqui como *colonialismo moderno epistemológico*.

Isso significa dizer que, para além de um legado de desigualdades e injustiças sociais, oriundas do colonialismo e do imperialismo, há também um legado epistemológico ocidentocêntrico/brancocêntrico, de bases e preceitos fundamentalmente racistas, que dificulta e obnubila a compreensão do ser e do estar no mundo a partir dos referenciais próprios de africanidade em que originalmente nos inserimos. Dessa forma, o colonialismo, para além de todas as dominações e violências pelas quais historicamente se distingue, consiste preliminar e cabalmente em uma *subjugação epistemológica*, em uma colonização não apenas da terra e dos seus recursos econômicos, mas supinamente *dos corpos e das cabeças* das pessoas e povos colonizados.

Estabelecem-se, desse modo, relações hierárquicas e funcionais extremamente desiguais entre os saberes autóctones e metropolitanos, resultantes na supressão da maioria das formas de conhecimento dos povos, grupos e nações colonizados. Muitas dessas formas e expressões cognitivas (também tecnológicas, estéticas, gnosiológicas e sapienciais) são flagrantemente roubadas, expropriadas e/ou apropriadas pelos invasores-dominantes. Muitos outros desses saberes acabam epistemologicamente relegados a um subespaço de derivação primitiva, de subalternidade cognitiva, como mera ilustração enciclopédica ou capítulo evolutivo da *teoria do conhecimento* (Santos, 2010, p. 11).

Sob esse aspecto, a filosofia moderna e as ciências sociais emergentes no século XIX foram estrategicamente importantes para a implantação e a manutenção do projeto colonialista, definindo quais seriam as regras, leis, princípios e valores *de humanidade, moralidade e socialidade* a governarem as concepções e as práticas da economia, das instituições, da política e da história: vistas como ideal de progresso ou destinação *da humanidade*. O estado, por sua vez, legislaria, executaria e garantiria a efetivação de tais políticas e disposições econômicas, a partir do uso autorizado da violência, contingenciada com base na normatividade racionalmente legitimada.

O pensamento racional e as ciências sociais funcionam, desde então, estruturalmente como artefatos ou dispositivos ideológicos, que – de suas partes para dentro – legitimam, por último, a exclusão e o disciplinamento (ou a assimilação) de pessoas, grupos e comunidades que não se ajustam aos modelos de subjetividade, civilização, consumo, trabalho, crença, comportamento e humanidade de que necessita o estado: precisamente para pôr em prática as políticas de modernização, incitação à ordem produtiva e contenção/exceção do uso da força pelo senhorio branco ocidental.

Por outro lado, ou de suas partes para fora, a filosofia e as ciências sociais legitimam – do século XIX ao tempo presente – a divisão internacional do trabalho e a desigualdade dos termos de troca e comércio *entre o centro e a periferia*; ou seja, acabam por respaldar ou cancelar a suposta necessidade histórico-civilizacional, além dos alardeados benefícios culturais, sociais e econômicos que justificam as potências *do norte* seguirem exercendo *sobre o sul global* a sua dominação colonial (financeira, midiática e científico-tecnológica). Isso sem nos referirmos ao controle político-institucional interno e externo da governamentalidade dos *estados e sociedades pós-coloniais*, que prioritariamente se mantém por meio da cooptação e corrupção de suas elites locais e da entrada incontinenti de agências internacionais de cooperação, fomento e assistência humanitária, social e educacional no gerenciamento estratégico de prioridades e interesses internos (Castro-Gómez, 2005, p. 179).

É nesse – amplo – contexto que as formas do conhecimento desenvolvidas para o funcionamento utilitário das modernas sociedades ocidentais se convertem nas únicas objetivamente *válidas e universais*, assumindo o status de princípios filosóficos e verdades científicas. As categorias, conceitos e perspectivas do homem branco racional consubstanciam-se, assim, não apenas como instrumento analítico universal *de toda e qualquer* realidade, mas também como proposições normativas, positivas e produtivas: definidoras da práxis política, dos referenciais axiológicos e dos modelos institucionais a serem hegemonicamente reproduzidos por todos os povos do planeta. No empenho de seus *propósitos civilizacionais* (de realização material e simbólica tributária ao ocidente), também os povos e nações *que se veem atrasados* passam a excluir – dali – tudo o que demais (*a mais*) desborde dos roteiros e limites epistêmicos ocidentais (Fanon, 2008).

Existindo uma forma *natural* ou *ideal* do ser social e hominal, as outras expressões culturalmente *diferentes* são vistas como ontológica e/ou essencialmente insignificantes, atrasadas, ou ainda como estágios evolutivos iniciais e, por isso, impossibilitadas de se desbastarem *sozinhas* de suas condições atávicas de inferioridade. Se lhes veem como indispensáveis a tutela colonial, a assimilação custode e a tributariade ocidentais. O que, no entanto, lhes impediria ou, sobremaneira, dificultaria alcançar o estágio de desenvolvimento moderno seria a sua condição racial recessiva, distante *alguns tons* da gradiente de clareza da humanidade dominante. O índice de seu *atraso* adviria, portanto, da presumível inépcia ou inabilidade limitante em não se aproximarem à brancura (Lander, 2005, p. 34).

Santos (2008) nos faz perceber que é preciso questionar essa *universalidade*, pois a compreensão do mundo é muito mais ampla do que o entendimento ocidental que esquadrinha a realidade como coisa, posse ou fazenda a ser acumulada e dissipada pelo projeto branco-capitalista. A sua crítica à mundividência universalista e ao historicismo linear-desenvolvimentista sugere a exaustão da

modernidade alvinitente; o que, contudo, não seria suficiente para eliminar o eurocentrismo ou o etnocentrismo ocidental que segue informando as concepções dominantes de vida e humanidade.

Entendemos que todo conhecimento é contextual. No entanto, não podemos perder a intuição e o sentido de que *o próprio contexto é – ele mesmo* (em suas narrativas, movimentos, arquétipos, percepções e representações) – também uma construção social, atuada como algo dinâmico, produto de uma história em que se alinhavam e imantam forças, valores e disputas de poder. Não por outro motivo, Lélia González (1988) ressalta a importância de um conhecimento situado, que explicita com consciência histórica e racial o lugar geopolítico das ideias, símbolos, valores e teorias; a partir de conteúdos, identidades e disposições cultural e racialmente referenciadas. Um conhecimento que se busca e que se cultiva também como política de resistência e crítica às desigualdades e injustiças sociais.

Perceba-se, contudo, que não é, em específico, de um conhecimento novo nem mesmo de uma atualização epistemológica que necessitamos; o que nos falta é um novo modo de produção e validação dos conhecimentos. Ao invocarmos a amefricanidade às bases filosóficas do Brasil, na verdade, não estamos postulando alternativas, mas antes reivindicando um pensamento *alternativo às alternativas* (González, 1988, p. 77): que *a priori* nos enleve ao sentimento e à percepção de *quem somos e sobre o que podemos*, não mais a partir do rompante colonial de luzes artificiosas ou categorias forjadas pela razão (pura ou esclarecida), mas a nos encantar *antes de qualquer acusação ou imprecisão* à escuridão que ancestralmente nos sustenta a energia e a religião junto ao nosso chão vital. Partindo desse pressuposto, a intenção – quanto à filosofia – deixa de ser a do *tutorial de como o conhecimento* (em suas coordenadas) *representa o real*, e passa à deflagração mágica da percepção e do sentimento sobre o que determinado conhecimento produz na/como realidade.

A procura consciente por alternativas à conformação epistemológica profundamente excludente e desigual da modernidade exige-nos, pois, um esforço de desconstrução do caráter universal e naturalizado de injustiças e violências, assim como do pensamento e da ciência em suas imposições e imposturas racistas, elitistas e sexistas. Criticando a filosofia e a ciência modernas como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, Lélia González (1988) vê a hierarquização de saberes como produto direto do racismo. De fato, segundo a autora, foi o próprio racismo que se constituiu "como a 'ciência' da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação" (González, 1988, p. 71, 'grifos do original').

Quijano (2010), por sua vez, destaca que só é possível construir conhecimento de forma local e contextualizada às memórias, sentimentos, resistências e vivências de uma cultura própria. Do que disso se segue, a genuína construção dos conhecimentos corresponderia, entre nós, à história do enfrentamento

e solucionamento das necessidades práticas de uma sociedade *inteiramente estruturada e formada em racismo*, posto que não se reconheça – quase em nenhuma medida – *como racista*. Os conhecimentos são assim, em alguma medida, fruto das relações de poder e significação das composições presentes em uma sociedade e sua historicidade idiossincrática: que, em nosso caso, erigiu-se até aqui como fundamentalmente racista e a tencionar – ainda que veladamente – o racismo em praticamente todas as suas situações políticas e cotidianas (racismo à brasileira).

O que ocorre é que as dinâmicas e trocas em torno dos signos, composições e representações de poder podem, em um determinado grupo ou cultura, em um contexto de maior ou menor dependência, controle e validação, estar historicamente mais ou menos alienadas, predadas, colonizadas e/ou subalternizadas pela imposição, dominação ou ingerência de outros grupos e culturas. Mais interessante do que perceber isso talvez seja, contudo, pensar que as ações ou omissões humanas não podem ser analisadas de forma separada do contexto e das condições sócio-históricas de suas relações (inter)subjetivas e de sua noção de *humanidade*. As opções, nesse sentido, não acontecem no vazio, nem meramente no recorte de excepcionais incursões acadêmicas, mas em um momento histórico específico de avanço, crise ou revolução cultural e político-institucional.

Sob esse aspecto, é que se compreende a importância, para o Brasil, de se individuar a branquitude formal de nossos modos e comportamentos de vida, refazendo e increspando a nossa controvertida *história em branco*, escurecendo as perspectivas e as formas de resistência aos múltiplos expedientes de violência em que se forjou o *sumo mestiço* de nossa sociedade e suas intuições. Faz-se necessário, para tanto, racializar inteiramente a nossa formação, letrarmo-nos racialmente, desbaratarmos do enredo histórico em que o mundo moderno foi se dando aos claros motivos *do progresso*, inserindo-nos, em seu concerto, *como povo* em uma perspectiva menor, trazendo-nos *às luzes da razão* em um contexto de subalternidade e periferia morena do capitalismo tardio.

Na medida em que a história – de um país que não existia – ia sendo inventada, falseada e engolfada pelo sistema-mundo-moderno, que a nossa gente ia – em meio aos catecismos, doutrinações, genocídios, alienações, epistemicídios, apropriações e injustiças cognitivas – sendo pretensamente retirada das trevas *de sua escura ignorância primitiva*, as narrativas e representações do *vencedor branco* iam sendo coroadas no racismo do estado, da sociedade, da educação e do projeto capitalista *para o Brasil*, azeitando com sangue negro e indígena o maquinário que se arrojou do engenho à indústria, irrigando com esse mesmo sangue todas as culturas que, ao longo dos últimos cinco séculos, se assentaram em solo brasileiro.

Em decorrência disso, torna-se também indispensável individualizar quais são as mais recentes estratégias de manutenção dos privilégios da elite (pós) colonial branca, fazendo vir à tona – nos espaços atuais de decisão, controle, visibilidade e poder – as novas performances racistas de sua branquitude: não mais espontânea ou automaticamente biunívocas à luz, à pureza, à luminescente razão e à divina evicção do erro, mas então de exteriorizações inclusivas, com roupagens democráticas e tendências progressistas. De fato, a repaginação da brancura *aceita* hoje compor a mesa e pousar em registros oficiais ao lado *dos/as que não são brancos/as*, abre-se *de boamente ao diálogo e à composição* com as lideranças e representações de negras/os e indígenas, matizando com colorismo, floreando com culturalismo, envolvendo com ritmo e saborizando com tempero as pautas da última edição *da diversidade em branco*.

No enleio atualíssimo de toda a desfaçatez racista, os discursos da branquitude seguem, portanto, encegucendo e obnubilando os tolos com esperança. Indagar que tipo de branquitude vem se construindo ainda hoje na sociedade brasileira – sob o pálio da razão, do bom senso, do desenvolvimento científico-tecnológico e mesmo do pensamento dito progressista, coadunando os mais atuais processos de produção e validação do conhecimento à repetição das diferenças – é das tarefas talvez a mais pungente ao trabalho filosófico no Brasil.

Nessa encruzilhada, na conjuntura de tantos desafios e potencialidades, as filosofias de bases ancestrais *amefricanas* dispõem-se, sobremaneira, como devires antirracistas e agências de pensamento e atitudes decoloniais complexas. Como proposta contrahegemônica aos modelos exclusivistas do racionalismo/racismo colonial, as amefricanidades:

(...) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo que se insurge contra o racismo e o colonialismo (González, 1988, p. 76-77, grifos do original).

Os signos das memórias, oralidades e corporeidades ancestrais *amefricanas*, além dos seus significados interculturais, apresentam-se – por sua vez – numa relação umbilical com os próprios princípios que regem um conjunto bastante amplo de sentidos, percepções, ações éticas, políticas, estéticas e epistêmicas: em prol da descolonização das instituições e dos demais dispositivos de fundamentos racistas e *ocidentocêntricos*, ora ainda tenazmente vigentes e *a nortear* nossa educação, vida pública, nossas relações produtivas e sociabilidades em geral – conformes a critérios que nos envergonham, desumanizam e que seguem mitigando as nossas melhores potências de vida.

Além do heredograma ancestral-familiar negro e indígena, as afinidades pluridiversas ante as tradições, os registros e os rituais de palavras e invocações *amefricanas* (*ofós, mandingas, benditos e orikís*) também se convertem em reflexões e práticas filosóficas cotidianas – de ativação de força, poder, magia e resistência! –: de modo a que se evitem historicamente as reedições de quaisquer mais narrativas de segregação, maldição e degredo das populações negras e indígenas brasileiras de nosso chão.

Porquanto readmitidos/as nos mitos, nos ritos e em sua encantada fecundidade amefricana, descendentes de negros/as e indígenas sobrepor-se-ão definitivamente a todas as escravizações da *luminescente razão*, da *clareza do branco entendimento* – e poderão então recompor a sua condição própria e vital, do ser e do agir humanos *não mais corrompidos diante do mundo*. Na dimensão em que rememoremos e comemoremos a nossa história de luta contra o racismo, nos fortaleceremos também – *nos transe e rituais sagrados das macumbas!* – para além de todas as mazelas do ocidente... e saberemos reiniciar, indefinidamente – a despeito dos feixes e relhos das coerções senhoris –, a ativação de diversas agências e devires filosóficos: de resistência que se levanta contra a imissão de quaisquer novas hegemonias, das mais últimas tecnologias de acomodação à morte, de todas as epistemologias sob encomenda – as quais historicamente insistam em nos matar, em nos remeter a mais desumanização e subalternidade.

Sempre mediante a insurgência catiça de Exu – a não se fazer jamais submisso a nenhuma *sentença em branco* –, que não nos entreguemos mais, *indenes*, a nenhuma condenação *a priori* do entendimento; que todas as vezes que nos acusem – de sermos *ou não* aquilo que esperam de nós – que renovemos as forças e capacidades criativas... de iniciativa e afirmação de nossa enérgica liberdade! Haveremos, por conseguinte, de resistir *a todos os golpes* desfeitos à nossa humanidade: enquanto vivos/as e *juntos/as aos/às nossos/as defuntos/as* estivermos! Afinal de contas, poder nenhum “nunca está completamente confiscado (...) ninguém escapa desta lei (...) governantes e governados se encontram, *por último*, sob o governo de Deus, Olorum, e neste aspecto eles não são mais diferentes nem são mais repartidos em categorias *de dominação e subordinação*” (Domingos, 2019a, p. 27, *grifos nossos*).

Nesse sentido, *ao mesmo tempo de um lado e do outro*, opondo-se *na medida da insensatez* a toda a ordem estabelecida pelos códigos da razão, as filosofias de bases *amefricanas* hão de vir nos investir *no governo de nós mesmos/as*: a fim de que – *autodeterminados/as*, na alça das setas dos/as Caboclos/as, no fio da *idà d’Ogum!* – ninguém mais de nossas cabeças venha indebitamente querer apropriar-se, *sem que saia confundido, abatido e derrotado*. De um modo corajoso e total, que doravante *suleemos a nossa escura senda* – na compreensão ambivalente de nós mesmos/as, de nossos domínios ancestrais e de nossas próprias origens: a fim de que *independentemente* nos questionemos a propósito de quem somos e do que *de fato* temos feito – como povo – de nossas vidas até o tempo presente.

Conclusão

A educação, de fato, não pode inconsequentemente continuar a se fazer no Brasil sob a ótica exterior de parâmetros universais e formais, como instituição que atravessa – indiferente – a materialidade das injustiças, desigualdades e conflitos históricos racistas. À conta de frias versões oficiais, acusações *em branco* e mistificadoras composições didáticas, a nossa educação tem antes concorrido a esconder o fato de que o *Brasil é racismo!* É racismo anti-negro/a e racismo anti-indígena! A isso não equivale dizer que o país é, *em alguma medida*, racista... ou ainda menos... que *só em alguns lugares, regiões... apenas cá ou acolá... em eventuais situações... entre alguns grupos e indivíduos é que, talvez, ainda persista algum racismo residual ou episódico.*

Não unicamente como efeito lateral e secundário, as narrativas e as personificações de nossa história *sobre os racismos - anti-negro/a e anti-indígena* - hão de interpelar a nossa consciência: quanto às reais causas da massiva pobreza e marginalização da população brasileira, condizentes ao fato de que o nosso país existiu e continua existindo *a partir dos seus, dos meus, dos nossos racismos* estruturantes de cada dia. Diante disso, a insensibilidade, a presunção de um currículo – que não evidencia que *a nossa pobreza e a nossa marginalidade* assumem uma cor, *um espectro específico* – endossam a impossibilidade material da população brasileira (*na média!*) em realizar os padrões distintivos de classe do individualismo ocidental, e fazem com que tal currículo cumpra a prerrogativa racista de nossas escolas e universidades: a manutenção da ordem das diferenças *essenciais* e distinções *meritocráticas da branquitude* a serviço do capital.

A reprodução de diretrizes hierárquicas, conforme o mérito de realização dessas distinções, segue inferiorizando – em nossa formação – os marcadores de ancestralidades *amefricanas*: à condição de arremedos, de caricaturas civilizacionais colonizadas, de fantasmas exotismos culturais... trabalha em contra, *não em favor*, da humanização e do desenvolvimento de nossa gente, de nossa vida. Por mais ilustrados, eruditos, diversificados e assimilados que sejam os seus conteúdos, os currículos oficiais seguem assim – cabotinos – homologando a violência das opressões, das desigualdades e injustiças sociais *que nos convertem em um povo horrendo.*

Nesse sentido, filha do iluminismo e do evolucionismo, a educação ocidental, *no meio de nós*, há de adejar e se agitar... posto que alheia ao chão de nossa terra, ao sangue que sobre ela foi e ainda é vertido... derivando dos problemas estruturais ou das relações de poder malmente distribuídas em nossa formação desde há cinco séculos. Sem ousar questionar a realidade de suas próprias contradições e bases

coloniais... essa educação nos humilha e, a contrassenso de nossas próprias forças – como compulsão neurótica –, ela nos molda à pele as *suas máscaras brancas* (Fanon, 2008).

Contra as propostas e as diretrizes *de uma educação assim*, que desvela seu caráter doutrinário e impositivo (racista, patriarcal e colonial), devemos insistir na ampliação do diagnóstico crítico, em nós mesmos – segundo Lélia González (1988) –, acerca de nossos próprios racismos: localizando-os em espaços e situações complexos, *aderentes ao que somos e ao que, de fato, temos feito de nossas vidas até aqui*. Os agenciamentos – em devires à *amefricanização* de nossa educação *e de nós mesmos* – exigem, contudo, reflexões e atitudes éticas, estéticas e políticas *de uma coragem total*: a propósito de se infirmar os conteúdos, as práticas e os valores institucionalizados nos processos pedagógicos *da escola ocidentocêntrica*.

Não obstante todos os contratempos e contrassensos, conquanto se pretenda efetivamente descolonizar e democratizar o processo de formação, garantindo reflexividade e autonomia ao ensino brasileiro, deve-se proporcionar meios ao diálogo e à práxis social – que nos permitam reconhecer oportunamente quando um conteúdo, com as suas metodologias, esteja discriminando e/ou marginalizando minorias históricas, em manutenção das representações de privilégios de uma maioria ideológica, mas não demográfica.

Referências

BRASIL. Lei 9394/96 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em mar. de 2024.

_____, Legislação. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em mar. de 2024.

_____, Legislação. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Indígena”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em mar. de 2024.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Abril Cultural: São Paulo, 1999.

DOMINGOS, L.T. A visão africana com relação à natureza. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em mar. de 2024.

_____. *Elegbara, Legba no universo religioso africano: princípio de ordem e desordem na cosmovisão africana*. Neadst: São Paulo, 2019 a.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA: Salvador, 2008.

FLORES, L. *O Sorrido do coração, o amanhecer da consciência. Mística andina*. 32ª Ed. Editorial Pachamama: São Paulo, 2019.

GONZÁLEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.

HOUNTONDJI, P. J. *African philosophy: Myth and reality*. Indiana University Press: Indianapolis, 2002.

KI-ZERBO, Joseph et al. *História Geral da África* – Vol. I – Metodologia e pré-história da África. UNESCO, 2010.

LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: BSAS, 2005.

MACHADO, A. F. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. # *Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia*, Canoas, v. 3, n. 1. p. 01-16, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Melusina, 2020.

NGOENHA, S. E.; CASTIANO, J. P. *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Editora Educar: Maputo, 2010.

NOGUERA, R. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Pallas: Rio de Janeiro, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005, 1 v.

QUIJANO, Aníbal. *América Latina: hacia un nuevo sentido histórico. Sumak kawsay/buen vivir y cambios civilizatorios*: Lima, 2010.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

SANTOS, B. de S. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: *Revista crítica de ciências sociais*, n. 78, p. 3-46, 2008.

SANTOS, B. de S.; MENESES, P. M. *Epistemologias do sul*. Cortez Editora: São Paulo, 2009.



PEREIRA, Francisco Vítor Macêdo. Ancestralidades Amefricanas em Proposição às Bases da Educação Filosófica Brasileira. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.2, 2024, eK24044, p. 01-26.

Recebido: 04/2024

Aprovado: 06/2024