

ESTUDOS DECOLONIAIS E FILOSOFIA AFRICANA: POR UMA PERSPECTIVA OUTRA NO ENSINO DA FILOSOFIA

Ana Claudia Rozo Sandoval*
Luís Carlos Santos**

RESUMO

O artigo desenvolve-se no interesse de apresentar a discussão que teve lugar durante a realização da disciplina “Didática e Práxis Pedagógica em Filosofia”, no primeiro semestre de 2013, originada na problematização feita a partir da interpelação da *história do pensamento universal* – que representa uns dos universais filosóficos – e no debate proposto sobre a *naturalização do epistemicídio e semiocídio cultural* nas populações latino-americanas e africanas. As discussões foram emergindo diante do *corpus* de conhecimentos e reflexões que aportam os estudos sobre Modernidade/Colonialidade (na base dos estudos decoloniais) e as contribuições da filosofia africana como chaves para um pensar/atuar filosófico histórica e geopoliticamente localizado e para dialogar com as filosofias clássicas. O texto desenvolve-se em quatro partes: a introdução que faz um contexto da disciplina levantando as questões relevantes na disputa por um filosofar outro; apresentação das perspectivas que alimentaram o debate: a Decolonialidade e a filosofia africana; e uma parte final com algumas considerações sobre a filosofia contextualizada e a necessidade imperiosa que tem a filosofia de um pensar sobre si própria.

Palavras-chave: Ensino de filosofia; Estudos Decoloniais; Filosofia Africana.

* Doutoranda em Difusão de Conhecimento (UFBA), Mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade (U de Salamanca – Espanha), Especialista em Pedagogia (U.P.N. Col.) e Graduada em Comunicação Social (U. Libertadores Col.).

** Mestre em Educação (UFBA) e Graduado em Filosofia (UFBA).

**ESTUDIOS DECOLONIALES Y FILOSOFÍA AFRICANA:
POR UNA PERSPECTIVA OTRA EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA**

RESUMEN

El artículo se desarrolla con el interés de presentar la discusión que tuvo lugar durante la realización de la disciplina “Didáctica y práctica pedagógica en Filosofía”, en el primer semestre de 2013, originada sobre la problematización hecha a partir de la interpelación de la *historia del pensamiento universal* –que representa uno de los universales filosóficos– y del debate propuesto sobre la *naturalización del epistemicidio y semiocidio cultural* en las poblaciones Latino americanas y Africanas. Las discusiones fueron emergiendo ante el corpus de conocimiento y reflexiones que aportan los estudios sobre Modernidad/Colonialidad (en la base de los estudios decoloniales) y las contribuciones de la filosofía Africana como claves para un pensar/actuar filosófico histórica y geopolíticamente localizado y para dialogar con las filosofías clásicas. El texto se estructura en cuatro partes: la introducción que presenta un contexto de la disciplina levantando aspectos importantes ante la disputa por un filosofar otro; presentación de las perspectivas que alimentaron el debate: estudios decoloniales y filosofía Africana; y una parte final con algunas consideraciones sobre la filosofía contextualizada y la imperiosa necesidad que tiene la filosofía de un pensar sobre si propia.

Palabras clave: Enseñanza de la Filosofía; Estudios Decoloniales; Filosofía Africana.

1 INTRODUÇÃO: PROBLEMATIZANDO A FORMAÇÃO

Didática e Práxis Pedagógica em Filosofia I,¹ EDCA 17, como atividade curricular obrigatória na formação dos estudantes de graduação em Filosofia, foi o espaço de atuação do Estágio Docente que possibilitou o debate e a reflexão em torno da tradição filosófica instalada nos processos de formação de matriz eurocêntrica e unicultural, que contribuem no “encobrimento do outro” (DUSSEL) e continuam projetando a ideia de um ser moderno/ocidental, o que leva a relevar e insistir na importância de um filosofar arraigado no território.

¹ A disciplina é ministrada pelo professor da Faculdade de Educação da UFBA, Dr. Eduardo Oliveira.

A experiência realizou-se no primeiro semestre de 2013, como prática de estágio dos estudantes de doutorado e mestrado, a partir dos avanços teórico/filosóficos de seus trabalhos de pesquisa. A disciplina, EDCA 17, é ofertada aos discentes em licenciatura do curso de filosofia, com carga horária total de 136 horas, oito horas semanais (terças e quintas, pela manhã); realiza-se em dois semestres: no primeiro, EDCA17, o ensino de filosofia é problematizado metodologicamente; durante o segundo, Didática e Práxis Pedagógica em Filosofia II, os filósofos em formação realizam o seu estágio docente em instituições de ensino médio.

O interesse por avançar na discussão diante do que significa um pensar latino-americano – localizado histórica e geopoliticamente – incrementou-se com a pretensão de refletir em torno aos universais propostos pela filosofia, que serviram (e ainda hoje servem) como suporte do “encobrimento do outro” (DUSSEL), como formas de legitimar a racionalidade hegemônica, e como fundamento ao paradigma da modernidade que instalou maneiras de ser, pensar e dominar. Adicional ao anterior, a reflexão sobre as possibilidades de construção de uma perspectiva política e epistemológica para uma filosofia da educação antirracista baseada na filosofia africana constituiu os propósitos dos estagiários durante o desenvolvimento da disciplina.

Nos enfoques assumidos, evidenciou-se a importância de interpelar as pretensões universalistas da “história do pensamento” com a ideia de fazer visíveis outras formas de produção filosófica, epistemológica e política, afastadas da matriz filosófica e epistemológica instalada pela tradição moderna e na base do pensamento eurocêntrico.

Essa perspectiva e os propósitos da disciplina mantiveram-se no terreno da disputa e confronto manifesto na tensão entre conservar como legítimos e quase sacros os cânones da filosofia, unidos ao desejo de expulsar da filosofia as produções baseadas nas críticas feitas desde o subalterno, tentando trasladá-las aos terrenos da história, a sociologia, ou a cultura; diante da fundamentação dos modos como surgiram outras correntes filosóficas produzidas em e desde contextos históricos e geopoliticamente excluídos.

A experiência no estágio contribuiu para a constatação de “antigas certezas” e a possibilidade de colocá-las em crise também. Durante a

prática, verificou-se que o curso de filosofia, neste caso da UFBA, não dialoga com o seu próprio território, ou seja, não considera a produção da filosofia latino-americana, e também não a africana. Daí a relevância de uma análise crítica que permita a desconstrução da estrutura do modelo que tenta construir sujeitos enrijecidos à semelhança do grau zero, uma repetição constante do Uno Moderno/Ocidental.

O que se verifica nos institutos do curso de filosofia no Brasil é uma abordagem etnocêntrica, eurocentrada e unicultural, por meio da qual se privilegia uma ideia de humanidade e racionalidade afastada de contextos e histórias próprias. Na história do pensamento filosófico brasileiro, autores como Roberto Gomes (1984), *Crítica da razão tupiniquim*, Joaquim Severino, *A Filosofia Contemporânea no Brasil: Conhecimento, Política e Educação* (2011), Gonçalo Armijos Palácios (2000), *De como Fazer Filosofia sem Ser Grego, Estar Morto ou Ser Gênio*, levantam questões que problematizam o fato de não filosofar em e sobre territórios e questões próprias brasileiras.

Os contextos culturais, que traduzem os sentidos na filosofia brasileira, expressam-se em sua maioria apenas dos paradigmas indo-europeus. Antônio Joaquim Severino (2011), no livro *A Filosofia Contemporânea no Brasil: Conhecimento, Política e Educação*, elabora um mapa com o objetivo de apresentar as construções filosóficas significativas na atualidade brasileira.²

O autor elenca algumas escolas ou perspectivas filosóficas que influenciaram, ou ainda influenciam, o fazer filosófico brasileiro, dentro das que se encontram: o tomismo, neotomismo, positivismo, neopositivismo, a fenomenologia, o humanismo, o culturalismo, a dialética marxista. Um dos pontos que Severino chama a atenção é o modo como a filosofia contemporânea no Brasil vem construindo suas reflexões sem se desvincular das tradições e perspectivas da filosofia ocidental (SEVERINO, 2011, p. 241).

Nabordagens filosóficas, a construção metodológica/teórica dos filósofos se mantém como cópia da tradição da filosofia ocidental moderna. Os dados de realidades presentes nas narrativas filosóficas brasileiras são conteúdos históricos, culturais e sociológicos dos países de tradição europeia e, mais recentemente, norte-americana.

² É importante ressaltar que este trabalho foi publicado em 1999.

Diante deste contexto, durante a disciplina, optou-se por apresentar perspectivas filosófico/teóricas que relevam tradições outras do pensamento não universal, se localizado e construído desde um saber/pensar/ atuar subalterno.

2 DE MODERNIDADE/COLONIALIDADE AO ENSINO DE FILOSOFIA

As questões expostas levam-nos a interpelar o sentido da filosofia contemporânea nos espaços de formação no Brasil, levando em conta a força dos discursos que agenciam os cânones reproduzidos na matriz do pensamento moderno, eurocêntrico e na projeção mais recente dos Estados Unidos e Ocidente em geral; além da importância de repensar e interpelar o estatuto próprio da filosofia e sua incidência na construção de subjetividades individuais e coletivas.

Embora a filosofia na contemporaneidade seja produzida nos cinco continentes e com conceitos importantes em todos eles, o lócus privilegiado de enunciação da filosofia segue sendo eurocêntrico. A marca mais importante desse fenômeno se mostra no fato de que nos currículos dos cursos de Filosofia de todo o mundo aparece um cânone comum que é basicamente europeu (com poucas contribuições norte-americanas). A própria historiografia da filosofia é eurocentrada, o que acaba por invisibilizar as produções existentes fora da Europa e dos Estados Unidos.

Os argumentos de constituição dos currículos normalmente se ancoram nos critérios de “importância” (ou relevância), que estariam ligados com a possibilidade de que os conceitos estudados possam compreender realidades gerais, universais, e também com a contribuição das reflexões filosóficas ao desenvolvimento da ciência, na “potência” da epistemologia. Isso se converte em um critério de exclusão de publicização de produções. Muitas vezes, as filosofias “africanas”, “asiáticas”, “latino-americanas” aparecem como tópicos complementares, de importância menor, quando não exóticos, apresentando uma forma metafilosófica da diferença colonial, mostrando que essas filosofias precisam ainda ser desenvolvidas para alcançarem o status do pensamento euro-norte-americano (NASCIMENTO, 2009, 8, 9).

Na base da análise feita por Wanderson Flor do Nascimento encontra-se o foco da tensão experimentada durante a prática do estágio docente: uma defesa extrema à pureza da “história do pensamento uni-

versal”, configurada a partir dos dispositivos que são agenciados desde os currículos e contribuem com a naturalização da hegemonia dos universais filosóficos de humanidade, racionalidade, verdade, formas de construção de conhecimento, entre outros.

Nessa linha de reflexão, observa-se como no exercício dessa prática formativa são invisibilizadas, ou subalternizadas expressões locais de produção filosófica das chamadas regiões periféricas, no caso da América Latina e África.

A problematização apresentada constituiu o pano de fundo para problematizar o fazer filosófico e repensar a própria filosofia, levando em conta a relevância de identificar e reconhecer o conflito produzido pelo encobrimento do outro, as consequências na configuração de suas identidades e suas formas de produzir conhecimento.

Para os estudiosos da rede latino-americana Modernidade/Colonialidade, na base das análises encontram-se as reflexões sobre as formas como o poder se manifesta histórica, social e politicamente na “América Mestiça” até desvelar a colonialidade como a outra cara da modernidade (QUIJANO). Em consequência, revela-se a “colonialidade do saber” como suporte do sistema de exploração/dominação/conflito. Uma epistemologia que na base das ideias de raça/etnia mantém critérios de hegemonia e subordinação.

Embora o foco desses estudos não se centre na filosofia, seus aportes teóricos/filosóficos e epistemológicos contribuem na compreensão do projeto moderno para um pensar localizado na América Latina; para um repensar as epistemologias formuladas geopoliticamente desde o sul.

É na crise da modernidade – estudada por diversos autores (entre eles, Marx, Nietzsche, Lyotard) – que o grupo latino-americano dos estudos críticos desenvolve formas de interpelar as maneiras como o projeto moderno conecta-se com a nossa realidade, e desvelando como na estrutura do sistema-mundo (DUSSEL, 1977) na relação centro/periferia mantém o desconhecimento da diversidade epistêmica, cultural e ainda hoje projeta universais de humanidade, racionalidade e futuro.

Em palavras de Castro-Gómez “o desafio da teoria crítica é mostrar em que consiste a crise do projeto moderno e as novas condições do poder global” é preciso desvelar as relações que foram naturalizadas na história do pensamento e na prática de ampliação da indústria colonizadora.

A perspectiva crítica localiza-se na colonialidade em relação com a modernidade – como chave interpretativa – visando compreensões das estruturas de poder como caminho para entender o presente e construir espaços de projeção do futuro desde realidades concretas e diversas. Para o grupo dos estudos decoloniais, trata-se de um pensar localizado, que na compreensão da estrutura do poder da modernidade precisa entender a lógica colonial desde a qual foi montado.

A partir dessa lente observam-se as grandes narrativas do pensamento eurocêntrico, referidas por Escobar (2003) como construções da história, a sociologia, a cultura e a filosofia que agenciam a ideia de uma modernidade: originada na Europa do Norte iluminista (França, Alemanha e Inglaterra) no século XVII; onde o Estado-Nação configura-se como o ente ordenador e reitor dos indivíduos, as comunidades e as sociedades como um todo, a vida social afasta-se do contexto local e a relação espaço-tempo mostra-se desligada; com uma crescente racionalização do mundo traz compreensões universalistas imbricadas com o capital e o Estado; e o domínio da perspectiva antropocêntrica caracterizada pelo isolamento do homem da natureza atribuindo-lhe a virtualidade de seu controle.

Em palavras de NASCIMENTO:

Em um nível filosófico, a Modernidade tem sido pensada como a caracterização do desenvolvimento da noção de “Homem”, como fundamento da ordem e do conhecimento do mundo, encontrando na racionalidade o motor da ordem e das ideias de desenvolvimento, progresso, melhoramento, superação que se tornaria típica da presença dos seres humanos na ordem social.

Nesse desenho de mundo, de natureza, de homem, de sociedade e de cultura impulsionado por essa modernidade os relatos de homens e mulheres do “novo mundo”, sua cultura, seus conhecimentos e saberes, sua organização política, seu desenvolvimento e sua cosmovisão foram inexistentes para os olhos do poder eurocentrado/moderno, que consideraram as colônias como o passado da modernidade e não em conexão com ela.

Desvelar a conexão modernidade/colonialidade e fundamentar os terrenos da teoria decolonial permitiram a Aníbal Quijano desvendar a colonialidade do poder como padrão da indústria colonial que, com a ex-

pansão da Europa, a América instalou com a mundialização do capitalismo e das maneiras de dominação e exploração tanto do sistema de produção quanto do sistema cultural.

As revelações de Quijano marcaram os primeiros desafios ao pensamento eurocêntrico que referia o conceito de modernidade à Europa do Norte, no começo do Iluminismo (século XVII); simultaneamente evidenciava as diversas configurações ao interior da Europa definidas também por exercícios de autoridade econômica e domínio geográfico e epistêmico em vínculos diferenciados com um exterior; assim como *critérios de submissão e exploração baseados em raça e etnia* como legitimação de uma suposta superioridade de uns sobre outros “naturalmente” dos dominantes sobre os dominados.

Outro aspecto relevante das análises Modernidade/Colonialidade é a descoberta da imposição de um pensamento eurocêntrico, com fundamentos na filosofia e na ciência moderna, que desde seus inícios foi desenvolvido como o modo de racionalidade única, mantido como componente principal da matriz epistêmica da modernidade e parte dos dispositivos do poder mundial do capitalismo colonial moderno.

Nesse sentido, e seguindo as análises propostas, revela-se a importância de aproximar outras perspectivas que aportem na compreensão sobre as formas como o poder se instala e naturaliza sem considerar possibilidades outras, levando em conta que na colonialidade do poder o que está em jogo são os mecanismos de produção econômica, as formas de reprodução do sistema e as relações com o conhecimento subjetivas e intersubjetivas, as quais se expressam na construção de vínculos sociais de dominação/exploração/conflito.

A argumentação anterior manifesta-se no eurocentrismo por meio de expressões étnico-raciais agenciadas pela concepção da humanidade, da identidade (vinculada à colonialidade do ser) e da racionalidade única, como revelação da construção do conhecimento científico e legítimo (ligada à colonialidade do saber).

A classificação de raça-etnia, analisada por Quijano, cria novas identidades históricas: índio, negro, branco, mestiço, construídas como formas de dominação e exploração do conquistador sobre o subalternizado. A representação dos habitantes do novo continente, feita pelos europeus,

encontrou na ideia de raça o suposto de superioridade biológica estrutural que simultaneamente foi criando os fundamentos do racismo e etnicismo.

No parágrafo anterior, reflete as dimensões múltiplas em que o poder se manifesta e se articula, tendo como princípios estruturantes as ideias de raça/etnia para gerar as diferentes hierarquias do sistema mundo capitalista (GROSFUGUEL), criando identidades que se revelam não só na relação do trabalho, também nos vínculos de exploração/dominação, conquistador/subalterno, conectados com outras estruturas, que vivem em movimentos históricos simultâneos.³

O outro dispositivo forte da colonialidade do poder refere-se à imposição da racionalidade-modernidade eurocêntrica (sinalado em parágrafos anteriores) que manteve como estrutura de funcionamento a negação de todos os direitos dos povos colonizados menos a submissão, com heranças nas formas de produção de conhecimento imbricada na colonialidade do poder.

As implicações desse processo se manifestaram na negação total da racionalidade e da cultura indígena, negra, naturalizando a hegemonia do pensamento europeu, visível nas construções das representações que sobre os povos subalternos foram feitas e consignadas na história, na filosofia e na política, privilegiando a universalização de conhecimentos e saberes.

Contudo, uma revisão sobre o sentido e significado de um pensar em contexto, localizado, com história, desde o outro silenciado, subalterno, permite ressignificar a transferência dos padrões de produção de conhecimento e do valor hierarquizado sobre as ideias de humanidade, entre outros.

3 A FILOSOFIA AFRICANA NO CONTEXTO DO ENSINO DE FILOSOFIA

Essa perspectiva no curso de filosofia no modo de filosofar evidencia a estrutura do modelo que violenta o Outro por meio de uma lógica. Ou seja, irracionaliza o outro através de uma racionalidade. É um discurso de pulsão de morte, sem beleza, e preso à arbitrariedade da unidade. É de fundamental importância atacar o que sustenta a estrutura, e uma dessas fontes de diminuição de liberdades e fundamentação das injustiças é a epistemologia do racismo fundamentada pela lógica da representação.

³ À maneira de exemplo, refere-se aos fenômenos do mundo colonial americano, ibero ou britânico (QUIJANO, WALLERSTEIN).

A representação como tudo que existe outorga o Uno-Universal a ser paradigma de Beleza, de Verdade e do Bem. Nesse sentido, trazemos a imagem de um “beco sem saída” para o modelo de filosofia no Brasil. A qual ela é contextualizada apenas em um território, ou seja, filosofa apenas sendo “grego, estando morto ou sendo gênio” (PALÁCIOS, 2000). A imagem do “beco sem saída” tem como metáfora a uniculturalidade do fazer/pensar filosófico, sem nenhuma crítica e construção de fractais acerca dele.

Na contramão do “beco sem saída”, onde tolhe as liberdades, a qual, de maneira sistemática (no discurso moderno), não tem negado apenas aos negros, índios, mulheres, latino-americanos e africanos, mas combatido sistematicamente. O que existe é uma construção com tentativa de mutilar as liberdades dos sujeitos encobertos pelo “paradigma racializado-moderno ocidental”.⁴ A violência racionalizada, contra os corpos dos sujeitos elencados, tem sua não constatação, no que chamamos neste texto, de beco sem saída. O qual atua a representação, a linearidade, a origem, e verdade.

Sem a construção de entendimento do que sustenta o modelo de injustiça, o qual perpetua o racismo, assim como o machismo, a exploração do latino e africano, isto é, dos sujeitos fora do Uno (ocidental), recai no risco de afirmar outras lógicas que combatam certas injustiças, que roubam as liberdades, mas à luz dos modelos de pulsão de morte que justificam as injustiças. Isto é, objetiva-se decodificar o que sustenta, para não recair na armadilha. Pretende-se um discurso ético.

Objetiva-se dialogar com possibilidades de filosofar na qual construa identidades sem refundar na lógica arbitrária, mas também não deixar de fazê-la para não recair no relativismo. Nem pender ao “beco sem saída”, nem tampouco não saber quem se é, na afirmação de um relativismo cínico e cético.

Buscamos problematizar o fazer filosófico, chamado de “beco sem saída”, pois nesta paisagem (“beco sem saída”) encontram-se as características que sustentam o modelo de perpetuação que manipula as liberdades, na qual produzem injustiças. Para combater essa paisagem, pretendemos dialogar com as questões filosóficas desde a encruzilhada. Ou seja, dialogar desde as diversidades de caminhos, a complexidade dos caminhos que se cruzam, se tocam, híbridos. O Entre-lugar é próprio latino-americano.

⁴ Alusão ao livro *Encobrimento do Outro* de Enrique Dussel.

A discussão das filosofias africanas em território brasileiro busca implicar-se desde os legados das discussões da geocultura e da geopolítica, pois tem como proposição a descolonização do conhecimento.⁵ Busca também a cultura africana no Brasil como um espaço-tempo de produção de conhecimento e que este seja revestido para os sujeitos dessa cultura. Isto é, uma filosofia em face da justiça cultural e racial/social, e na lógica da solidariedade com os territórios de uma epistemologia outra, neste caso do sul.

O motivo de reivindicar a filosofia africana em território brasileiro advém do fato de seguir de uma relação interdisciplinar a produção das filosofias africanas, como: a história, literatura, antropologia, cinema e educação. São pensamentos que contribuem para o argumento da solidariedade entre a África e as suas diásporas. Uma solidariedade cultural e política, possibilitando que os símbolos africanos que constituíram o modo de fazer e pensar brasileiro construam significações no pensamento educacional-filosófico brasileiro. A saudade mobiliza a solidariedade entre os mares.

Segundo Carlos Moore (2010), a maneira de realizar a cooperação entre a África e sua diáspora, neste caso o Brasil, pode ser realizada pela solidariedade entre “a sociedade civil africana e aqueles indivíduos e organizações, dentro e fora da África, que efetivamente lutam pela consecução da justiça social e da democracia política no continente africano” (MOORE, 2010, p. 90).

As filosofias africanas trazem para o centro do debate filosófico problemas como: a violência, a escravidão, o racismo, o genocídio dos negros afrodescendentes, entre outras temáticas. O pensamento africano, as filosofias africanas como parte integrante deste, está imbricado com as questões teóricas presas por implicações críticas, vinculadas às asas das culturas africanas e suas formas de visão de mundo crioulizadas (GORDON, 2008). Uma das discussões presentes na filosofia africana é o debate acerca da justificativa do adjetivo africano. Procuramos apresentar, a partir das abordagens de Paulin Hountondji e Ives Mudimbe, a discussão das filosofias africanas, em interface com a questão de repor a justiça ao território africano.

⁵ A discussão da filosofia africana em interface com a geocultura e a geopolítica é uma discussão desde a perspectiva do Movimento da Filosofia da Ancestralidade. Ver tal discussão na dissertação “Justiça como ancestralidade: em torno de uma filosofia da educação brasileira”, defendida por Luis Carlos Santos.

O debate da filosofia africana amplia o estatuto ontológico do sujeito filosofante. Além disso, a crítica ao projeto colonialista é uma das ações discursivas dessa perspectiva filosófica. A questão da legitimidade do estudo da filosofia africana é um dos pontos que atravessam a discussão desses autores, Mudimbe e Hountondji.

A filosofia africana – do contexto dos anos 40 – busca criticar e superar a perspectiva do eu universal ocidental na obstinada vontade de afirmar como as coisas são. Para isso, tem na preocupação com a história reconstruir o passado dos povos africanos, para que, dessa maneira, reconstrua o passado e projete outro futuro. É uma busca por uma filosofia própria, em conexão com as questões e expressões do lugar.

A filosofia africana ganha destaque, em 1940, a partir da publicação do livro *Filosofia Bantu*, do padre belga Plácide Tempels. A primeira publicação desse livro foi em 1949 (publicado pela Présence Africaine, Paris, 1959 e republicado pela mesma, em 1969). E, a partir dessa produção, outras criações seguiram ampliando o debate, alterando algumas coisas sem uma crítica radical ou outras perspectivas, mais críticas ao trabalho de Tempels e aos seus discípulos, como Aléxis Kagamé, de Rwanda.

Nos anos 60, com as independências dos países africanos, nasce, com esse momento, a necessidade de uma construção da identidade dos povos africanos. E a problematização da identidade colocou em crise o sujeito da produção filosófica em território africano.

Paulin Houtondji, com outros intelectuais, como Eboussi Boulaga, Marcien Towa, colocaram em crise a perspectiva vigente da filosofia, a qual vigorou a partir dos anos 40 pelos etnólogos, missionários e antropólogos. O que foi feito pelo autor da filosofia Bantu não pode ser chamado de filosofia, mas etnofilosofia, segundo Boulaga, Towa e Hountondji.

Houtondji apresenta a crítica ao discurso ocidental na filosofia africana no livro *African Philosophy: Myth & Reality*. Segundo Ives Mudimbe (2013), esse livro é considerado a “bíblia” da etnofilosofia. Nessa abordagem, Hountondji (2010) apresenta duas perspectivas sobre os estudos africanos. Primeiro, se tem o conhecimento da África, e segundo o conhecimento de africanos. O objetivo comum dessas duas abordagens é a África. O conhecimento da África seria os intelectuais da etnofilosofia. Estes representam a reconstituição da visão comum dos antepassados ou

as finalidades coletivas das sociedades africanas. A etnofilosofia tem uma ideia presente de uma total unanimidade, na qual todas as pessoas presentes na sociedade concordavam mutuamente.

As filosofias africanas, na abordagem do conhecimento de africanos, defendem a ideia de que a filosofia é um discurso histórico desde o continente africano ou produzido por africanos. Essa distinção, conhecimento de africano *versus* conhecimento de África, problematizada dentro da discussão da filosofia africana, criou a diferença entre africanistas e africanos no campo da filosofia.

Os africanistas são a representação dos antropólogos, missionários e etnólogos ocidentais e os africanos são os filósofos africanos, que têm como característica a responsabilidade em, segundo Houtondji:

...repor a justiça para o continente negro, fazendo com que todo o conhecimento acumulado ao longo do século sobre diferentes aspectos da sua vida, seja partilhado com a gente que lá vive (HOUNTONDJI, 2010, p. 141).

A discussão horizontal, proposta pelo beninense, entre os africanos, tem o objetivo de responder a própria questão de seu contexto, em responder e dar conta da problematização advinda das sociedades africanas. A justiça para o continente africano seria horizontalizar a produção de conhecimento. E que esse desenvolvimento seja em todas as disciplinas e com ênfase em África, e para que esse conhecimento seja reposto no continente africano, o que propõe o beninense é que a agenda das pesquisas seja desde as sociedades africanas sugeridas e que esse conhecimento seja retornado aos sujeitos dessa sociedade.

A distinção posta pela filosofia africana a partir do beninense surge através da frase que ele escreve no livro de 1977: “Por filosofia africana entendo um conjunto de textos”. Os antropólogos e etnólogos deixaram, pois, de ser considerados filósofos africanos a partir dessa determinação, que distinguiu o sujeito de saber. Outra questão importante que surge dessa afirmação é a pluralidade que pode ser considerada na tradição filosófica africana. A visão coletiva comum é colocada em crise com essa questão.

A fundamentação para a marginalidade do continente africano, a justificativa para inventar a exploração e manter as injustiças, contempo-

raneamente, do continente e dos arquipélagos além-mar, marcados pela negritude, têm suas ações representadas pelo sistema político (colonização) e ciência (Iluminismo), mas fundamentada pela estética, pelo fato de ser um fenômeno subjetivo (sensível), justificado racionalmente. Mudimbe (2013) oferece essa argumentação, ao apresentar a pintura do século XV, em que vê o outro como um exercício de negação. A filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor contestou o estatuto ontológico dos seres humanos africanos.

A pintura, como foi colocado com Mudimbe (2013), atuava como uma dupla representação na negação do outro, pois assimilava as informações de dois atores: os viajantes – colonizadores, e os antropólogos – consultores científicos. As pinturas assimilavam as duas tendências, as quais podem ser ditas ideológicas e científicas. As ciências naturais, em suas representações, produziram a redução e neutralização das diferenças. Tanto o ideologismo quanto o discurso científico têm uma unidade epistemológica marcada pelo etnocentrismo, este tem como fundamento de sua paisagem, o poder fundante do mesmo.

O poder do discurso na conversão africana é marcado pela salvação dos africanos, pela fé e razão. Entretanto, a inversão com a diferença, enquanto negro, tendo no movimento da negritude uma ação crítica e de perspectiva filosófica contra a lógica do colonialismo. A atitude da negritude, enquanto discurso político, na lógica da alteridade, luta por direitos sócio-políticos.

Observa-se, a partir da leitura de Hountondji e Mudimbe sobre a filosofia africana, que não é apenas uma crítica da representação como percepção e das marcas da colonização, mas da representação como sistema político e epistemológico. É a crítica à representação das lógicas de poder e da estruturação do conhecimento.

A compreensão da crítica da filosofia africana contemporânea acerca desse modelo é percebida pela diversidade dos aspectos da filosofia africana, nomenclatura utilizada por Mudimbe (2013), em *A invenção da África*. Primeiro, tem-se uma “filosofia primitiva”, que tem, em Lévy Bruhl, a representação desta etapa: é a marca da colonização na fonte epistemológica acerca de África. Em seguida, surgem, na etnofilosofia, nomes como o de Tempels e Kagamé. É onde se dá a junção da lógica

cristã, a evangelização com a civilização tradicional africana. E, por fim, o discurso que amplia essa perspectiva, a antietnofilosofia, a personalidade africana⁶ e a perspectiva hermenêutica e semiologia.

O aspecto hermenêutico da filosofia africana tem, no diálogo com Mudimbe, a filosofia de Gadamer e Ricoeur, com a qual se deseja o surgimento do sujeito na construção filosófica. A constituição do sujeito da ação como um intérprete da sua realidade, e não apenas aquele que revela a realidade ou a verdade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DO ESTÁGIO DE FILOSOFIA

O estágio do ensino de filosofia em interface com a teoria decolonial e as filosofias africanas reivindicam o contexto cultural e histórico como questão para o exercício filosófico. A filosofia contextualizada, com os seus contornos e linhas delimitadas pela cultura, é uma possibilidade de fugir ao ideologismo do universal totalizante. E a discussão da filosofia no ensino partindo da problematização dessa questão é um passo importante para se iniciar com a disciplina como problematizadora de si própria. A questão problema que surge nos debates do ensino de filosofia é o descompasso da forma e conteúdo com as questões brasileiras.

A importância de outros olhares na abordagem filosófica e a socialização delas é algo urgente e necessário na formação do professor de filosofia. Então, nesse sentido, a atividade do estágio serviu como um espaço de troca de muita riqueza para questionar o estagiário e ao mesmo tempo evidenciar o cuidado de como conduzir a discussão em sala de aula.

⁶ Entre os aspectos da personalidade africana é trabalhado por Mudimbe a filosofia política de Blyden. A perspectiva de Blyden não tem como ser entendida sem considerar o conceito de nação africana, a ideia de unidade do continente africano e a comunidade organizada sobre a liderança do islamismo. Blyden considerava o islamismo como um significado político excelente de promoção da consciência africana e de organização da comunidade. Porém, não desconsiderava o cristianismo africano, pois, no processo de libertação, as duas forças religiosas e políticas devem atuar. Entretanto, mesmo com o romantismo e inconsistência da visão política de Blyden, segundo Mudimbe (1989), esta é, provavelmente, a primeira proposta do homem negro para elaborar a independência e a estrutura política moderna para o continente.

Uma das questões fortes que apareceram no debate foi: o que seria um problema filosófico? A partir do momento em que se colocam questões como opressão, racismo, machismo, colonialidade, epistemicídio, o recurso utilizado para deslegitimar a discussão é afirmá-lo como não filosófico, o que desvela o incômodo por trair os cânones do pensamento universal.

O debate acerca do racismo, por exemplo, as práticas segregacionistas de hierarquizar um grupo em detrimento do outro são discussões de extrema importância que interpelam a construção de identidades formuladas com critérios eurocentrados, hoje ocidentalizados, e prioritariamente antropocêntricos. O que se quer tencionar, e colocar em crise, são os regimes de signos que foram construídos para justificar a segregação.

Nesse sentido, o exercício de qualificar a discussão como filosófica atingiu o objetivo. Pois para além de fazer a formação, enquanto futuros professores de filosofia, foram situadas questões pertinentes do nosso cotidiano e dos imaginários que estão naturalizadas.

A tríade dominação/exploração/conflito, apresentada pelos estudos decoloniais, explode a univocidade discursiva no estágio em ensino de filosofia. A disputa pela realidade é um traço comum dos filósofos, seja ele interpretando, desconstruindo, criando conceitos, mas o que se quer é disputar a realidade. E para isso colocamos em crise o solo em que se pisa, como um lugar produzido à imagem e semelhança da produção de um discurso que legitimou historicamente a exploração e dominação, e o conflito estabelecido ao buscar filosofar-se caiu na armadilha da representação.

Este é um dos primeiros elementos que precisam ser descortinados, a representação. Pois a imagem que se traduziu nos discursos era apenas a europeia. O exercício de pensar-se, o que é próprio da filosofia encontra-se no poço sem fundo, no beco sem saída da armadilha da representação europeia moderna, ocidentalizada na contemporaneidade.

A perspectiva decolonial (ou estudos Modernidade/colonialidade) e as filosofias africanas colocam em discussão o epistemicídio e o semio-cídio cultural. O conhecimento, e as formas de acessá-lo, e a diversidade cultural no fazer filosófico colocam em evidência outros modos de ser e fazer filosofia. Problemas não considerados filosóficos começam a ser problemas de interesse de outros sujeitos que foram negados pelo sistema mundo eurocentrado.

Contudo, aproximar ao debate da filosofia contemporânea visões que contribuam a repensar o que fazer filosófico, assim como debates permanentes sobre as questões denominadas “propriamente filosóficas”, parece uma linha que exige hoje autocríticas a debates considerados já fechados.

REFERÊNCIAS

CASTRO – GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. **Estudos Subalternos: Uma introdução**. Raído, Dourados, MS, 2010.

GORDON, Lewis. **An Introduction to African Philosophy**. Cambridge University Press, 2008.

HOUNTONDJI, Paulin. **African Philosophy: Myth & Reality**. Library of Congress. cataloging – in-Publication data. First published in English 1983.

_____. **Conhecimento de África, Conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos**. In: Epistemologia do Sul. Orgs. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la Colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de um concepto**. Carolina do Norte, 2003.

MASOLO, DIAMAS A. **Filosofia e Conhecimento indígena: uma perspectiva africana**. In: Epistemologia do Sul. Orgs. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF, 2008.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MUDIMBE, Ives. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge**. Indiana University Press – Bloomington and Indianapolis, 1988.

_____. **The Idea of Africa**. Indiana University Press, 1994.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **A modernidade vista desde o sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade**. Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. Brasília. V. 1, n. 1/2, p. 1-19, 2009.

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

_____. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder e classificação social**. In: Epistemologia do Sul. Orgs. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, Gislene Aparecida dos Santos. **A Invenção do Ser Negro: Um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educq Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguelapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

TEMPELS, Placide. **Philosophy Bantu**. Présence Africaine, 1969.