

## A ECONOMIA POLÍTICA DO CÂNONE FILOSÓFICO: UMA CRÍTICA AFRICANISTA

M. John Lamola<sup>1</sup>

LAMOLA, M. John. The political economy of the philosophical canon: An africanist critique. *Philosophia Africana*, vol. 17, n. 2, p. 87-98, 2016. Tradução para uso didático por Matheus Almeida Souza.

### Introdução

A herança intelectual Ocidental é ubíqua na autorrealização intelectual da África moderna e está intrinsecamente tecida nos programas acadêmicos pós-coloniais do continente. O conhecimento próprio da África e a exploração da complexidade do significado e da realidade de vida ainda é conduzida através do prisma intelectual dos seus antigos colonizadores. Resguardado por um sistema admirável e por uma herança intelectual registrada, o eurocentrismo contempla sobre uma variedade de críticas que ocorreram no decorrer das últimas décadas com uma postura triunfante e desafiadora de “Olhai para as minhas obras, ó Poderosos, e desesperai!”<sup>2</sup> Este artigo procura introduzir um antídoto contra este desespero e contribuir para a desestabilização do complexo de superioridade da filosofia Ocidental.

Estando dentro da disciplina filosofia, este artigo emana de uma proposição *a priori* de que o *casus bellum* entre a teoria crítica pós-colonial e o eurocentrismo na filosofia surge do fato de que esta última se manifesta como a formuladora e árbitra do cânone filosófico universal. O inventário filosófico Ocidental define as regras sobre o que passa como filosófica correta, o que constitui as fontes legítimas ou clássicas da educação filosófica, e a quem deve ser concedido o título de “um filósofo”.

---

<sup>1</sup> Pesquisador do Departamento de Filosofia da Universidade de Fort Hare, África do Sul.

<sup>2</sup> Verso de um poema de Percy Bysshe Shelley, repetindo uma inscrição encontrada nas ruínas da estátua gigante do Faraó Ramsés II (*apud* Meredith 2014, p. 18).

Um cânone, como demonstrável em seu uso no estabelecimento de textos das religiões institucionais, como um consenso sobre uma lista de textos ou personagens icônicos, ou seja, um corpo de conhecimento, determinado judicialmente por uma autoridade aclamada como a medida do que é aceitável ou inaceitável, ortodoxo ou herege, pede princípios que são manifestamente políticos. Como ocorre o estabelecimento da autoridade adjuvante? O que privilegia esta autoridade para a posição de ser tal juiz? Como são formulados os critérios de medida? Para quais fins tais determinações são feitas?

Uma crítica do “Ocidente que etnocentricamente ostenta estas prioridades filosóficas da cultura como coisas que devem ser universais” (Hallen, 2009, p. 50) e normativas e, ao mesmo tempo, fora do alcance das mentes africanas<sup>3</sup>, tem sido construída na filosofia africana e em estudos pós-coloniais em geral (Mazrui, 1997; Serequeberhan, 2002). Contra esta tendência, que nós isolamos como uma abordagem histórico-cultural em que, no melhor dos casos, meramente lamenta os modos esmagadores em que o aparato cultural Euro-estadunidense suprime e sufoca as formas de pensamento e fontes de conhecimentos que são orgânicos para o meio sociopolítico dos (“anteriormente”) colonizados, este artigo argumenta a favor de um paradigma marxiano<sup>4</sup> ativista como uma alternativa de ferramenta crítica contra o eurocentrismo.

Assim, este artigo expõe o processo teórico e os mecanismos ideológicos pelo qual o eurocentrismo na filosofia ganhou e continua por manter o seu manto de normatividade nas regras da produção, distribuição e consumo do conhecimento. Além da crítica ao etnocentrismo e historicismo, nosso propósito é o de explorar e delinear ramificações estratégicas de relações econômicas e políticas pós-coloniais internacionais no surgimento de hegemonias epistêmicas, um fenômeno que o filósofo latino-americano da Libertação Enrique Dussel chama de “geopolítica do conhecimento” (*apud* Grosfoguel 2011, p. 5). Esta análise político-

---

<sup>3</sup> Por exemplo, a política de “Desenvolvimento Separado” na educação do Apartheid Sul Africano, onde um programa educacional ocidental inferior, que foi ostensivamente adequado para mobilidade social esperada dos negros, foi institucionalizado.

<sup>4</sup> A abordagem marxista empregada aqui é a hermenêutica social, uma ciência da interpretação da práxis humana na história e não um dogma político. Exposto em Lamola, 2013.

econômica automaticamente se traduz em uma resposta de contra valorização para essas ramificações do desequilíbrio na regulação da produção e controle do conhecimento.

Em uma introdução de *The Age of Transition: Trajectory of the World System, 1945-2025*, Hopkins e Wallerstein (1996) demonstram de forma seminal que o sistema capitalista do mundo moderno tem, desde sua origem no século XVI, sido estruturado em torno de seis vetores mutualmente dependentes. O importante para nós é que, juntamente com a produção, o trabalho global, e a coesão social, estão listadas as “estruturas do conhecimento” (p.3). A regulação dos meios e modos da produção e uso do conhecimento tem sido decisivo no triunfo do capitalismo. A filosofia cristã, em parentesco com a filosofia Ocidental moderna, tem sido um componente crítico para o complexo de conhecimento capitalista.

Em um nível epistemológico, nossa investigação acrescenta-se à geopolítica do conhecimento de Dussel, uma abordagem que trata o conhecimento em suas formas metafilosóficas e sócio-hipotética. Aqui o conhecimento é um compromisso que forma as instituições culturais, enquanto, ao mesmo tempo, é moldado pelos mesmos fatores culturais e materiais que estão relacionados. *Mutatis mutandis*, a filosofia, sendo o resultado da epistemologia, é tratada como um sistema intelectual que é simultaneamente molda e é moldado pelas instituições culturais. De fato, a filosofia em si, considerando como ela se manifesta como vinculada a tradições culturais (filosofia chinesa, filosofia ocidental, filosofia islâmica etc.), é uma instituição cultural. Uma reivindicação argumentada aqui é que esses processos epistêmicos, que resultam em formas culturais, são dominados, controlados e regulados pela academia euro-estadunidense devido à localização da classe material-econômica desta última, a implicação sendo a que é necessariamente devido para induzir uma postura epistêmica anti-hegemonista pela África, dada a sua localização como classe subalterna como entidade geo-cultural.

Nos moldes deste projeto, encontramos um artigo instrutivo apresentado por Anke Graness (Universidade de Viena) na recente Conferência anual da ISAPS<sup>5</sup>, intitulada *Writing the History of Philosophy in Africa: The Marginalization of Traditions or How Does a Canon Emerge? Inter alia*, Graness elabora sobre como o privilégio da academia europeia é nutrido pelos sistemas econômicos e políticos globais, que são organizados e gerenciados contra os interesses das regiões “não ocidentais” do mundo. Ela chama a atenção para as implicações da localização geográfica e o controle das editoras acadêmicas; a tradição da ordem de prioridade das faculdades de filosofia em que um sistema que se perpetua define de saída as Oxbridges e das universidades da Liga Ivy estadunidense como referências de filosofia, enquanto as escolas do “Terceiro mundo” ficam suscetíveis à marginalização e até mesmo à difamação.

O ponto da mercantilização do conhecimento sob o capitalismo é pungente para nossa análise. No entanto, em um nível superior, essa linha de investigação é sobre a *regulação* da produção e distribuição do conhecimento, o “mercado do conhecimento”. Ela foca sobre como o que é produzido, o conhecido como conhecimento acadêmico comercializado, é declarado como adequado ou não para o mercado (aceitabilidade acadêmica) com base em um padrão eurocêntrico. A localização social da academia europeia na matriz do poder global, apoiada por uma vantagem econômica devida à história da exploração colonial, predispõe esta academia a ser composta por criadores de mercado, determinantes de canonicidade na filosofia.

De modo similar, um grande e recente estudo do historiador e economista, Sampie Terreblanche (2014), *Western Empires, Christianity and the Inequalities between the West and the Rest 1500-2010*, que detalha como a conglomeração de poderes econômicos e militares foi acumulado através dos séculos pelas potências ocidentais através da exploração do trabalho e subsequente dominação cultural sobre o resto da população do sul global, também apresenta uma corroboração

---

<sup>5</sup> A 20ª Conferência Anual da Sociedade Internacional para Estudos e Filosofia Africanos (International Society for African Philosophy and Studies - ISAPS), na Universidade de Fort Hare, junho de 2014.

esclarecedora da estrutura teórica ao argumento deste artigo. O trabalho de Terreblanche demonstra a sequência lógica na história da produção das ideias e a evolução econômica e política que levaram a hegemonia dessas ideias, partindo de uma perspectiva não marxiana. Ele demonstra que a disseminação do Cristianismo desde os anos 1500 fora da Europa como o sistema ético-cultural da “Europa como cristandade” (p.199), não apenas foi o instigador e a sucursal da industrialização exploradora da Europa<sup>6</sup>, mas também foi o epifenômeno da ascensão material dela ao poder. Ele também, de modo útil, aponta como a divisão centro-periférica do trabalho no sistema global sobrepõe-se com a hierarquia racial-étnica global dos europeus/não europeus (p. xiii). Ao relato econômico e político padrão do crescimento da acumulação de capital na Europa, ele, proveitosamente, adiciona o papel central que a guerra e o militarismo desempenham e como eles continuam a ser componentes cruciais do imperialismo euro-estadunidense (p.103).

O relato histórico de Terreblanche sobre a matriz atual do poder global e o concomitante crescimento da dominância global do sistema ético-religioso do Ocidente está relacionado com as reflexões de Graness sobre a relação entre poder socioeconômico e poder acadêmico. No entanto, de interesse básico para nós, é como o impacto dessas relações internacionais essencialmente pós-coloniais traduz-se em um conflito entre a missão epistêmica do que foi colonizado e do que colonizava.

A principal descoberta apresentada aqui na forma de uma agitação é que um paradigma crítico que é apoiado em uma estrutura teórica quase marxiana que incorpora as particularidades da experiência colonial africana produz uma abordagem teórica cuja irrefutabilidade valida a si mesma, pelo tipo de ação contra-sistema em que ela traduz. Que essa “ação de contra-sistema” é necessário e legítimo, nascido do isolamento inaugural da *opressão epistêmica* de Miranda Fricker como uma consequência possível de como a sociedade é estruturada (1999). Ela escreve, “[o]s poderosos tem uma vantagem em ‘estruturar’ nosso *entendimento* do mundo social... os poderosos podem ter um tipo de vantagem epistêmica que

---

<sup>6</sup> Implicitamente, a tese de Terreblanche contradiz a tese de Max Weber, de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905).

significa que os sem poder são epistemicamente oprimidos” (1999, p. 191). Opressão epistêmica deve induzir uma *luta por libertação epistêmica* pelo oprimido.

Nessa direção, o artigo começa com uma explicação de sua motivação e das premissas e abordagem metodológicas que serão adotadas. Isso é seguido por uma delimitação do paradigma político-econômico detalhando as incorporações do trabalho de Walter Mignolo à concepção marxista clássica das dinâmicas entre base e superestrutura. A conclusão elabora sobre como nossa discussão logicamente se transforma em um chamado de uma luta de classes epistêmica entre as tradições intelectuais euro-estadunidense e africanas.

## **Objetivo e Abordagem**

A motivação da investigação desse artigo é uma busca pela resposta teórica mais convincente ao ocidentalismo filosófico por parte da academia africana. Consequentemente, procura ser uma crítica exortativa baseada em teorias, ao invés de uma análise abstrata das relações de produção e consumo de conhecimento entre o economicamente dominante norte global e o sul global neocolonialmente subordinado.

Esta abordagem é influenciada em igual medida por três fatores. Primeiramente, na sua busca desesperada por uma resposta africana teoricamente robusta para o eurocentrismo acadêmico, ela é inspirada pela obsessão de Kwame Nkrumah com a busca por um socialismo científico africano teoricamente autêntico, que leva a sua crítica feita a Leopold Senghor em sua famosa conferência de 1967, no Cairo, intitulada “O Socialismo Africano Revisitado”. Nkrumah lamenta que o apelo antropológico ao comunalismo africano inato, ao qual Senghor (e Julius Nyerere) reprimiram, não era a base suficiente na qual um modelo viável de socialismo para África pudesse ser formulado (Nkrumah, 1967). Nossa subscrição da busca de Nkrumah por uma eficácia teórica africanista nos levou a uma teoria crítica pós-colonial que fora produzida em torno do pensamento de Walter Mignolo (2011, 2012). Isso constitui a segunda influência para nossa abordagem. A

terceira, que não pede nenhuma justificativa, é a subjetividade das nossas experiências e observação da filosofia acadêmica na África do Sul pós-apartheid.

Tomando a experiência acadêmica africana da filosofia como nosso ponto de partida, e notando como a situação macroeconômica atual veio a estar contra a África, como registrado nos trabalhos como os de Terreblanche, procuramos sublinhar como a matriz do poder internacional pós-colonial, em não ser apenas política e econômica, mas essencialmente cultural e intelectual, serve para determinar a canonicidade na filosofia. Devemos nossa articulação a da primeira parte da observação anterior de Mignolo, quem famosamente afirmou que o “eurocentrismo não é um problema geográfico, mas sim um problema epistemológico.” (2013) A última parte da observação – o efeito dessa hegemonia determinada de maneira materialista no estabelecimento da canonicidade – é a premissa primária do argumento deste artigo.

Para o presente propósito, o vínculo entre nossas preocupações filosóficas africanas, Mignolo e Marx, é bem abarcado na admiração de Mignolo por Partha Chatterjee (autor de *A Possible India*, 1998) quem, ao dizer que “nós – na Índia – construímos uma estrutura intrinsecamente diferenciada de autoridades a qual especifica quem tem o direito de dizer o que sobre quais assuntos” como uma reação contra uma observação que:

O terceiro mundo é o consumidor da pesquisa e conhecimento do primeiro mundo... Dada a proximidade entre o conhecimento moderno e os regimes de poder modernos, seríamos sempre consumidores da modernidade universal; nunca seríamos tomados como produtores sérios<sup>7</sup>.

Argumentamos que a África ainda tem que assimilar essa realidade sombria e trabalhar em uma resposta nos moldes que Chatterjee afirma que a Índia fez. Em direção a essa missão, esse artigo demonstra que uma indulgência e um fatalismo epistêmico que toma o consumo da civilização Ocidental como um dado acadêmico, e a paralisia política que pode emanar de um paradigma marxista que

---

<sup>7</sup> MIGNOLO, Walter. Coloniality: The Darker Side of Modernity. In: MIGNOLO, Walter et al (orgs.). *Modernologies*. Contemporary Artists Researching Modernity and Modernism. [https://img.macba.cat/public/PDFs/walter\\_mignolo\\_modernologies\\_eng.pdf](https://img.macba.cat/public/PDFs/walter_mignolo_modernologies_eng.pdf), p. 45. Acesso em 08/06/2023. (N.R).

é baseado em um determinismo econômico, pode ser prevenido pela introdução de um senso de urgência africanista que julga útil a contextualização de Mignolo da análise marxista em torno de uma luta de classes do “Terceiro Mundo”.

Repudiamos uma perspectiva de reducionismo econômico do sistema mundial e reconhecemos os múltiplos aspectos do arsenal arranjado pelo colonialismo europeu para alcançar o epistemicídio na África, com o papel do poder militar sendo apenas um dos fatores que é frequentemente ignorado pelos relatos marxianos do sucesso do colonialismo europeu na África. Igualmente, estamos conscientes do fator do racismo antinegro que acionou o tráfico transatlântico de escravizados e o saque colonial que alimentou a industrialização da Europa e dos Estados Unidos, um fator não suficientemente destacado nos relatos marxistas padrões das estruturas do poder colonial. A respeito disso, notamos racismo epistêmico na filosofia (Eze (ed.) 1997 Bernasconi; Cook (eds.) 2003) e tratamos isso como sintoma da persistência da tradição colonial na disciplina de filosofia (neocolonialismo epistêmico, ou o que Mignolo chama de “colonialidade”), que, por sua vez, é simultaneamente causa e resultado da hegemonia do Norte Global.

Portanto, enquanto argumentamos por um deslocamento analítico de paradigma que vai da crítica histórico-cultural do eurocentrismo para uma que é político-econômica, fazemos isso enquanto sujeitamos esse próprio paradigma teórico essencialmente marxiano a uma reconstrução africanista que utiliza o trabalho de Mignolo para realizar uma filosofia emancipatória interventiva. Nossa descoberta, que é desenvolvida abaixo, é a que esta alternativa crítica marxiana-mignolista se realize em uma luta de classe acadêmica consciente pela pluralidade, inclusividade, e igualdade que garanta espaço para o desabrochar da autorrealização intelectual africana. É uma integração clássica de teoria e ação.

### **Para uma crítica convincente do eurocentrismo**

Uma típica crítica histórico-cultural do eurocentrismo na filosofia africana anticolonial falha em destacar o fato de o imperialismo cultural que se manifesta

na autoimposição da tradição filosófica ocidental como o ápice da evolução da razão humana e, como um corolário, o padrão de tendência de uma epistemologia universal, fluxos das estruturas econômicas globais que são historicamente enviesadas em favor dos Estados Unidos e da Europa.

Este artigo propõe um novo quadro de crítica, uma mudança de paradigma. Isto consistiria em uma injeção de um quadro analítico marxiano na grande fúria anticolonial típica e estaria, assim, levando a um estabelecimento de uma base “científica” (teoricamente convincente) de resposta para a imanência debilitante da filosofia ocidental como o modelo do intelecto humano que se impôs.

Essa defesa de um paradigma de economia política orientado para a transformação emana de uma convicção empírica, melhor articulada por Ramon Grosfoguel, para quem “todo conhecimento é epistemicamente localizado ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder... A neutralidade e objetividade desencarnada e deslocalizada do conhecimento é um mito ocidental.” (2011, p.6)

Foi Karl Marx quem seminalmente discerniu e afirmou sucintamente no seu projeto d'*A Ideologia Alemã* (1845/46) que “as ideias dominantes da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias governantes, ou seja, a classe que é a força *material* dominante da sociedade, é ao mesmo tempo a força *intelectual* dominante” (1972, p. 44). Assim, a localização geopolítica e o poder econômico, histórico e atual, da academia filosófica europeia e estadunidense torna pensadores nessa geosfera como “força intelectual” do nosso mundo. Eles são uma classe dominante da academia determinada etnocraticamente e economicamente. Marx explica melhor isso:

Os indivíduos que compõem a classe dominante têm, entre outras coisas, consciência e, portanto, pensam. Na medida que eles governam como uma classe e determinam a extensão e o compasso de uma época, é autoevidente que eles fazem isso em toda sua gama, portanto, entre outras coisas, governam também como pensadores, como produtores de ideias e *regulam a produção e distribuição* das ideias do seu tempo: assim suas ideias são as ideias dominantes da época. (1972, p. 44)

É digno de nota que a ênfase no texto citado acima é do próprio Marx. De fato, essa elucidação do *modus vivendi* das hegemonias culturais na história é

inigualável. É um delineamento compreensivo do processo da regulação da produção, da validação e da distribuição das ideias; a política da formação do cânone. Também é um registro convincente da predisposição do Norte global privilegiado em uma posição de privilégio que facilita sua proclividade de se impor como o esquema arquitetônico universal de todo conhecimento; ao mesmo tempo, nos informa que, em última análise, a definição do cânone é um ato de regulação do conhecimento, no qual deve-se passar como a verdade que, em última instância, informa as normas culturais e as estruturas sociais.

Através dessa apreciação da análise de Marx, nossa contribuição para o paradigma anti-eurocêntrico é, portanto, o de assinalar como as relações de poder material-econômicas em uma sociedade e no mundo manifestam-se (ou deveriam se manifestar) como uma contestação para hegemonia intelectual. Uma postura epistêmica hegemônica necessariamente induzirá a sua própria autonegação. Uma estrutura conceitual anticolonial, afrocêntrica, contra hegemônica, emancipatória necessariamente deve se levantar contra a proclividade das tradições epistêmicas dos economicamente privilegiados de se instalar como superiores, normativa e como controladora do monopólio do estabelecimento da verdade. É nesse sentido que a luta de classes no campo da formação e institucionalização das ideias, a luta de classe epistêmica, é sugerida. Isso faz lembrar a famosa afirmação de Louis Althusser que “a filosofia marxista é luta de classes no nível teórico”. (Althusser, 1976, p. 46)

Dadas as suas raízes teóricas, a vantagem da abordagem defendida por nós é que ela informa imediatamente o tipo de resposta que é requerida. Ela transforma o debate exaltado sobre o eurocentrismo em um campo de atividade, uma luta de classe no domínio das ideias, que é uma luta epistêmica entre epistemologia da conquista e epistemologia liberadora.

Dialeticamente, a aparente dominância esmagadora e generalizada dos inventários epistêmicos ocidentais (por exemplo, a língua) sendo tratados como *tese* deve instigar uma revolução epistêmica das tradições intelectuais não-ocidentais, como a *antítese* lógica. Dentro deste estado de consciência, o complexo

de superioridade do primeiro irá, ao menos, ser tratado com uma suspeita hermenêutica em todos os momentos, isto é, criticamente. No pior dos casos, ele será desestabilizado e subvertido em toda oportunidade possível (desenvolvimentos conscientes e subconscientes no uso não ortodoxo e alterações das línguas coloniais).

Essa abrangência consciente de um esquema crítico estabelecido seria uma alternativa “científica” para o tipo de fatalismo emotivo expresso na seguinte declaração de Ndlovu-Gatsheni:

Transcender o edifício da modernidade euro-estadunidense, particularmente sua gramática e retórica globalizada, tem provado ser um dos maiores desafios para os africanos, que têm respirado modernidade e colonialidade todos os dias. As instituições que foram legadas pela modernidade no mundo... de alguma forma, têm sido naturalizadas. A euro normatividade se rotinizou e se naturalizou. A epistemologia euro-estadunidense tem sido globalizada. As mentes africanas têm sido colonizadas (2014:36).

Como um antídoto para tal pessimismo, devemos completar a tríade dialética. A *síntese*, na qual o objetivo, a atualidade, da luta de classes epistêmica, esse artigo propõe, é encontrada na cunhagem do *pluriversalismo*. Mignolo sustenta que nesta era onde a humanidade está mais interconectada em uma única comunidade global, uma sensibilidade da pluralidade dos sistemas de conhecimento é imperativa. Ao invés do *universalismo* do Ocidente, onde uma tradição epistêmica demanda sua veneração como o padrão universal, deveria haver um *pluriversalismo*, onde todos os sistemas de conhecimento emergentes de diversas regiões geoculturais do mundo são reconhecidos e respeitados igualmente (Mignolo, 2009, p. 1-23).

Essa mudança na estrutura conceitual evita proposições de respostas emotivas ao ocidentalismo ou um fundamentalismo antiocidental (Grosfoguel, 2011, p. 4) como o paradigma da “desimperialização”<sup>8</sup> de Ndlovu-Gatsheni, que apenas apela aos filósofos ocidentais para que eles abandonem sua arrogância

---

<sup>8</sup> “A desimperialização implica abandonar o eurocentrismo e o espírito da dominação imperial. Ela implica o abandono da arrogância ocidental que gera e perpetua um sentimento que a Europa e os Estados Unidos têm tudo para ensinar aos não-Europeus e nada a aprender das outras pessoas e suas civilizações.” (Ndlovu-Gatsheni, 2014, p.39)

cultural ou, alternativamente, pede para uma rejeição radical *in toto* da herança intelectual europeia. Nós achamos esta última posição irrealista, inalcançável e inadequada em uma disciplina como a filosofia, na qual o método essencial consiste no debate e diálogo. Daí a nossa análise da alternativa para a aplicação de um reconhecimento da pluralidade e igualdade de todas as tradições epistêmicas elaborada por Mignolo.

### **O valor estratégico de Mignolo para a luta africana**

Enquanto essa perspectiva marxiana indica que, por conta de seu ponto de vista econômico, os antigos mestres coloniais podem continuar a regular a canonicidade na filosofia, por causa da suscetibilidade autônoma dos processos do conhecimento para os efeitos das relações materiais do poder social, a concepção estrutural do pluriversalismo de Mignolo apresenta uma intervenção oportuna. De um ponto de vista africanista, esse paradigma da igualdade inclusiva de todas as tradições epistêmicas é estrategicamente valioso, pois ele permite um espaço acadêmico para o lançamento de programas de descoberta, redescoberta, pesquisa e debate sobre soluções autóctones para todo o espectro dos problemas existenciais e numéricos que cercam a África.

Portanto, a síntese localizada no pluriversalismo de Mignolo deve ser avaliada como uma ferramenta que mobiliza a intelectualidade africana para expandir e defender espaços que promovam a experimentação intelectual africana independente e o seu desenvolvimento. Assim, o pluriversalismo é abraçado nos termos da dinâmica da localização da classe material da academia africana, em que academia africana se tornou o terreno da luta contra o sistema ocidental monopolista e dominador.

A síntese (tese-antítese-síntese), corretamente, transforma-se em uma tese revolucionada de uma práxis realista da luta de classes no campo das epistemologias. Isso significa que a única modalidade real ou autêntica do discurso e trabalho filosóficos em uma academia africana, no continente africano, será o de uma tensão dialética, por meio do qual a filosofia africana antissistema reprimida

luta pelo reconhecimento como parceira igualitária na comunidade filosófica global transcultural; uma rejeição da *injustiça epistêmica* (Fricker, 2008, p. 17). A relação permanente entre a filosofia europeia dominante e a filosofia africana deve, então, ser uma luta de classes no domínio das ideias. Isso é a produção máxima do nosso paradigma marxiano-mignolístico induzido por um senso de urgência africanista.

Um paradigma político-econômico alerta que, por conta da localização social dominante deles, os antigos colonizadores defenderão arranjos institucionais e promoverão uma tradição epistemológica que procura preservar o *status quo* da epistemologia da *conquista* enquanto, inversamente, os formalmente colonizados procurariam uma epistemologia emancipatória.

A tradição epistêmica ocidental hegemônica é premeditada nos interesses de classes que são diferentes das aspirações dos súditos coloniais. Os colonizados procuram libertação; conseqüentemente, seus interesses epistêmicos são de uma natureza emancipatória. A linha principal do *status quo* acadêmico tem interesses históricos em preservar os atuais laços culturais e econômicos europeus e, conseqüentemente, seus interesses são, no melhor dos casos, o de meramente reformar a expressão institucional do paradigma epistêmico prevaiente da dominação. Os dois paradigmas epistemológicos e missões são distintos e irreconciliáveis. O primeiro é realizado em um sistema ético que promove e aclama a conduta revolucionária, enquanto o último pode, de forma inexorável, apenas gerar uma conduta menos do que revolucionária. Por meio de ilustração, o primeiro seria tipificado pelo ativismo anticolonial radical de Frantz Fanon e o último pelo assimilacionismo de Leopold Senghor (Irele, 2002).

Este artigo utilizou as expressões “anticolonial” e “pós-colonial” de forma intercambiável para denotar o que Mignolo chama de decolonialidade, isto é, um estado mental revolucionário em reação à constatação de que, mesmo após o fim do regime jurídico-político de uma colônia pelos poderes coloniais, a matriz do poder global continua sendo colonial. Correspondentemente, em um nível epistêmico, há também uma colonialidade epistêmica persistente (2011, p. 18-23).

Portanto, nesta fase da discussão, três reivindicações inter-relacionadas podem ser afirmadas, nomeadamente, que (1) a aceitação acrítica do eurocentrismo, que é uma função da opressão epistêmica sobre a academia africana pós-colonial, é uma manifestação da colonialidade epistêmica; (2) um afrocentrismo que é ciente da localização da África no sistema mundial do poder é um projeto em epistemologia de-colonial; e (3) um *modus vivendi* apropriado desse projeto decolonial é travar uma luta de classes anti-hegemonista ao redor do controle da produção, da distribuição e do consumo de ideias. Este conflito epistêmico com o sistema intelectual ocidental hegemônico emerge, portanto, autonomamente como o local mais apropriado de uma práxis filosófica pós-colonial (de-colonial).

### **Conclusão: O Imperativo da Revolução**

Observações críticas e protestos aprendidos contra a euro-normatividade e uma agenda filosófica eurocêntrica não são suficientes se elas não são derivadas de uma análise teórica que provê ou instiga uma solução. Uma estrutura político-econômica crítica, dada sua lógica anticapitalista e, portanto, compulsão para mudança, naturalmente gera a questão “O que deve ser feito?” Ela imediatamente demanda sua própria mutação de uma mera estrutura teórica abstrata para ser uma *práxis*, uma consciência – orientada para objetivos – da necessidade de transformação do objeto da consciência (Marx, *Teses sobre Feuerbach*). Nos termos de Mignolo, que nos ajudam a situar essa estrutura marxiana em um contexto anticolonial, como nos vimos, ela permite uma atitude decolonial que resiste à colonialidade gerada pelas classes existentes. Ela revela os motivos baseados em interesses e expõe os processos históricos pelos quais o inventário intelectual Ocidental tem assumido um caráter universal e um manto de normatividade cultural.

Portanto, nossa discussão buscou ir além das conclusões como as que foram alcançadas por Tsenay Serequeberhan no ensaio, *The Critique of Eurocentrism and the practice of African Philosophy* (2002). Citando Kwame Anthony Appiah em apoio, Serequeberhan afirma que uma crítica do eurocentrismo é necessária para

filósofos africanos, pois faz parte da aceitação de que pensadores africanos profissionais estejam intrinsecamente fundamentados na herança intelectual europeia e que, portanto, uma crítica da última é meramente “uma precondição necessária para criticamente se apropriar dela [herança intelectual europeia]” (p. 74).

Nós fomos além e mantivemos a teoria de que a dominância da infraestrutura epistêmica<sup>9</sup> euro-estadunidense na África moderna é uma função das dinâmicas de “as ideias dominantes... das classes dominantes” e é, portanto, imperialista; devemos resistir a essa dominância através de uma insistência em um ambiente intelectual geoculturalmente inclusivo que encorajará o florescimento, na África, de uma tradição epistemológica africana contemporânea. É nesse sentido que nossa perspectiva crítica é africanista em seu paradigma. É uma argumentação em serviço da causa da África.

Alinhado com o conjunto de ferramentas analíticas marxianas que temos empregado, essa resistência do aparato intelectual eurocêntrico constitui uma luta de classes no campo da produção e gerenciamento do conhecimento. Dada a localização social da África no sistema mundial atual, sua expressão filosófica pode apenas ser de resistência à dependência intelectual e humilhações empreendidas pela tradição epistêmica europeia hegemônica. Essa atitude de suspeita, desestabilização e uma demanda por espaço intelectual é proposta como a expressão lógica de uma práxis pós-colonial da filosofia africana; essa luta epistêmica é o lugar da práxis filosófica pós-colonial.

### **Obras Citadas**

ALTHUSSER, L. **Essays in Self-Criticism**. London: NLB, 1976.

BERNASCONI, R.; COOK, S. (Eds.). **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

---

<sup>9</sup> Por “infraestrutura epistêmica” entendemos um sistema educacional, igrejas, editoras, meios de comunicação públicos, indústria do entretenimento etc.

EZE, E. (Ed.). **Race and the Enlightenment: A Reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.

EZE, E. The Colour of Reason: The Idea of Race in Kant's Anthropology. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. **Philosophy from Africa: A Text with Readings**. Cape Town: Oxford University Press, 2002. p. 430-56.

FRICKER, M. Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. **Canadian Journal of Philosophy**, 29, n. 1, 1999. 191-210.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GROSGOUEL, R. Decolonising Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. **Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, 1, n. 1, 2011. 12-38.

HALLEN, B. **A Short History of African Philosophy**. 2nd. ed. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Lectures on the Philosophy of World History**. Tradução de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, [1805] 1975.

HOPKINS, T. The World Systems: Is There a Crisis? In: HOPKINS, T.; WALLERSTEIN, I. **The Age of Transition: Trajectory of the World System, 1945-2025**. London: Zed Books, 1996. p. 1-10.

IRELE, A. F. Francophone African Philosophy. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. **Philosophy from Africa: A Text with Readings**. Cape Town: Oxford University Press, 2002. p. 112-19.

KANT, I. **Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View**. Tradução de Lewis W. Beck. New York: The Bobbs-Merrill Co., [1784] 1963.

LAMOLA, M. J. Marxism as a Science of Interpretation: Beyond Louis Althusser. **South African Journal of Philosophy**, 32, n. 2, 2013. 187-96.

LEE, C. "Modernity and the Plural Vision." (Interview with Walter D. Mignolo). **Mail & Guardian**, Johannesburg, p. 16, 30 Aug. 2013.

MARX, K. **The German Ideology**. Moscow: Progress Publishers, [1845] 1972.

MAZRUI, A. The Study of Africa: Genesis, Substance, and Cultural Boundaries. In: MIDDLETON, J.; ET AL. **Encyclopedia of Africa South of the Sahara**. New York: Charles Scribner and Sons, 1997.

MEREDITH, M. **The Fortunes of Africa: A 5000-year history of Wealth, Greed and Endeavour**. London: Simon & Schuster, 2014.

MIGNOLO, W. D. **Coloniality: The Darker Side of Modernity**. Disponível em: <[http://www.macba.cat/PDFs/walter\\_mignolo\\_modernologies\\_eng.pdf](http://www.macba.cat/PDFs/walter_mignolo_modernologies_eng.pdf)>. Acesso em: Dec. 2014.

MIGNOLO, W. D. "Geopolitics of Sensing and Knowing: On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience. **European Institute for Progressive Cultural Policies**. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>>. Acesso em: Oct. 2014.

MIGNOLO, W. D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. **Theory, Culture and Society**, 26, n. 7-8, 2009. 1-23.

MIGNOLO, W. D. **The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options**. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, W. D. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2012.

NDLOVU-GATSHENI, S. Eurocentrism, Coloniality and the Myths of Decolonisation of Africa. **The Thinker**, n. Q1, 2014. 39-42.

NKRUMAH, K. **African Socialism Revisited**. [S.l.]: [s.n.], 1967. Disponível em: <<http://www.marxists.org/subject/africa/nkrumah/1967/african-socialism-revisited.htm>>. Acesso em: Nov 2014.

OKEJA, U. Space Contestations and the Teaching of African Philosophy in African Universities. **South African Journal of Philosophy**, 31, n. 4, 2012. 664-76.

SEREQUEBERHAN, T. The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. **Philosophy from Africa: A Text with Readings**. Cape Town: Oxford University Press SA, 2002. p. 64-78.