



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

LUIS CARLOS SANTOS

**JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE: EM TORNO DE UMA
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

Salvador
2014

LUIS CARLOS SANTOS

**JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE: EM TORNO DE UMA
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientador (a): Teresinha Fróes Burnham
Co-orientador: Eduardo David de Oliveira

Salvador
2014

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Santos, Luis Carlos.

Justiça como ancestralidade [recurso eletrônico] : em torno de uma filosofia da educação brasileira / Luis Carlos Santos. - 2014.

1 CD-ROM : il. ; 4 ¼

Orientadora: Profa. Dra. Teresinha Fróes Burnham.

Coorientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

I. Educação – Filosofia. 2. Filosofia africana. 3. Justiça. 4. Cultura afro-brasileira - Filosofia. 5. Antirracismo. I. Burnham, Teresinha Fróes. II. Oliveira, Eduardo David de. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. IV. Título.

CDD 370.1 - 23. ed.

LUIS CARLOS SANTOS

**JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE: EM TORNO DE UMA
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Educação, da Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Aprovada em 06 de Março de 2014.

Banca Examinadora

Teresinha Fróes Burnham – Orientadora

Pós-Doutora pela University of London, UL, Inglaterra.
Universidade Federal da Bahia

Eduardo David de Oliveira – Co-orientador

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará.
Universidade Federal da Bahia

Daniel Pansarelli

Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo.
Universidade Federal do ABC

Wilson Nascimento Santos

Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia.
Universidade Federal da Bahia

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos são o reconhecimento da participação de cada um como co-autor do trabalho. A caminhada é coletiva e solitária (necessária). E as duas mobilizam o desejo por um bem comum. A imagem que tenho das pessoas que passaram por mim é sempre a de mãos dadas comigo, por isso, agradeço:

À minha família. À minha mãe, Cremilda, dona de uma força intensa como os ventos dos redemoinhos, e ao mesmo tempo querida e cuidadosa; ao meu pai, Antônio, por ter despertado em mim, ainda na infância, a responsabilidade de ser o que se é; à minha Avó, Lizete, a regente e mestra das forças que circulam em minha vida; aos meus irmãos, Júnior e Carla (muito obrigado pela correção), e à Luise, pelo companheirismo, paciência e solidariedade, principalmente na etapa de correção do texto;

Ao amigo Eduardo Oliveira, que me ajudou a descobrir que o aprendizado é uma imersão radical no enfrentamento de si-mesmo, sem abrir mão da qualidade, e mostrando que o afeto, as lágrimas e o suor são partes integrantes na imersão de uma pesquisa. O encontro potencializou a busca pela pesquisa acerca da Filosofia Africana. Agradeço ao destino por ter feito cruzar em meu caminho o professor e irmão, Duda;

À querida orientadora, Teresinha Fróes Burmanh, Teca, como gosta de ser carinhosamente chamada, obrigado pela grandeza do encontro. O contato e a riqueza dos diálogos são marcas para a vida pessoal e acadêmica. O meu muito obrigado;

Ao grupo de pesquisa Redpect, aos amigos e colegas que tive a felicidade de agenciar alegrias, alinhamento político e frustrações. Agradeço ao grupo pela formação agenciada desde 2009;

Ao grupo de pesquisa Griô: Cultura Popular, Ancestralidade Africana e Educação;

Às bolsistas do Programa de Extensão *A Arte-Cultura de (Com)Viver em (Com)Unidades*: educação em equidade sócio-cognitiva e étnico-racial, os diálogos tanto nas discussões dos textos ou atuando na comunidade foram enriquecedores;

Ao professor Daniel Pansarelli, pela leitura do trabalho na qualificação, atenta e solidária;

Aos colegas da disciplina Tradição e Diversidade no Pensamento Social Brasileiro, turma de 2012.1, por termos vivenciado a alegria e o desafio de pensar o Brasil.

Aos amigos: Adilbênia Machado, pela caminhada, o companheirismo, o intenso aprendizado e a amizade; Marise Sanches, que disponibilizou, na semana em que me preparava para o concurso da prova do mestrado, seus arquivos online; Cláudia Rozzo, pela amizade, fortalecida na troca da disciplina estágio docente; Dimaura, pessoa de ação e companheira; Carlos Eduardo, um amigo, que nas atividades com as comunidades quilombolas tive a felicidade de conhecer; Suely Noronha, Flávia Damião, Daiana Santos, Adilson Paz, Adelmo Xavier, Ísis Nery, Jaqueline Meire e Emanuel Monteiro, pessoas fraternas, solidárias e sempre cuidadosas;

À Eliene, Márcia, Kátia, Graça;

Ao Conexões de Saberes, por ter fortalecido em mim, nos anos iniciais da graduação, a perspectiva política de que é necessário afirmar o que se é no espaço acadêmico;

Aos Amigos da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, muito obrigado por em onze anos me mostrarem a importância da amizade: Paulo Roberto, Adriana Boa Morte, Mileide Souza, Carlos Alberto e Tassara Moreira.

Disperso-me por aí
Feito brisa
Depois
Me rejunto e chego como ventania
Derrubo coisas
Varro a casa
Safadamente
Devasso a monotonia

Lande Onawale, 2008

SANTOS, Luis Carlos. *Justiça como Ancestralidade: em torno de uma filosofia da educação no Brasil*. 192 f. il. 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

RESUMO

Este trabalho investiga questões acerca da Filosofia da Educação antirracista, a partir da Filosofia da Ancestralidade, tematizando a perspectiva de uma justiça como ancestralidade. Discute o combate, as filosofias africanas e os temas que esta filosofia problematizam (como o enfrentamento do racismo anti-negro), nas imagens e cenários das filosofias da educação brasileira. A partir de análise da ementa da disciplina Filosofia da Educação Brasileira (UFBA) e a cartografia realizada nas construções da filosofia da educação apontam o semiocídio cultural e o epistemicídio da filosofia no Brasil. O tímido diálogo da educação para as relações etnicorracial e a cosmovisão africana na filosofia da educação brasileira é a expressão do combate ao negro-africano-descendente no projeto político e epistemológico na filosofia no Brasil. No intuito de enfrentar a problemática retratada, utilizou-se a metodologia da cartografia na encruzilhada, tendo a justiça como conceito centralizador de ancestralidades das filosofias africanas (Mudimbe, Hountondji, Ramose) e latino-americana da libertação (Dussel). No diálogo com as filosofias do Sul, compreende-se a justiça sendo enfrentada a partir da categoria política (raça) e desde a ética: o outro que teve sua exterioridade negada é o móvel de ação. E na encruzilhada da justiça como ancestralidade, o redemoinho movimentava as imagens dos contextos de discurso presente na tessitura do Seminário Ancestralidade e Educação. Portanto, a saudade, a poética, a deriva e a atitude são categorias que dinamizam, singularizam e coletivizam a possibilidade de uma justiça que não recaia na armadilha de privilegiar a forma, mas sem conteúdo, ou dela dar ênfase ao conteúdo e desprivilegiar a forma.

PALAVRA-CHAVE: Educação, Filosofia, Filosofia Africana, Justiça, Cultura afro-brasileira, Antirracismo.

SANTOS, Luis Carlos. *Justice as Ancestry: around a philosophy of education in Brazil*. 192 f. il. 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

ABSTRACT

This dissertation investigates questions about the philosophy of anti-racist education, from the Philosophy of Ancestry, thematising the prospect of justice as ancestry. Discusses the combat, African philosophies and themes that problematize this philosophy (such as coping with anti-black racism), the images and scenarios of the philosophies of Brazilian education. From analysis of the topic list of discipline of Philosophy Brazilian Education (UFBA) and mapping carried out in the buildings of educational philosophy point to the cultural and semiocídiopistemicide philosophy in Brazil. The shy dialogue of education for ethnicracial relations and African worldview philosophy of Brazilian education is an expression of black african combat descent in political philosophy and epistemological project in Brazil. In order to face the problems portrayed, we used the methodology of cartography at the crossroads, and the concept of justice as centralizing ancestries of Latin American African philosophies (Mudimbe, Hountondji, Ramose) and liberation (Dussel). In dialogue with the philosophies of the South, we understand justice being approached from the political category (race) and from ethics: the other who had been denied externality is the mobile action. And at the crossroads of justice as ancestry, the swirl moves the images of the contexts of this discourse in the fabric of the Ancestry and Education Seminar. Therefore, longing, poetic, drift and attitude are categories that streamline, individualize and collectivize the possibility of a justice that does not fall into the trap of privileging form but without content, or her emphasis the content and doesn't to privilege the form.

Keys words: Education, Philosophy, African Philosophy, Justice, African-Brazilian culture African, Anti-racism

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa Conceitual 1	Justiça e Ancestralidade.....	15
Mapa Conceitual 2	Cartografia na encruzilhada: um estilo interpretativo.....	27
Mapa Conceitual 3	Filosofia da Educação – Joaquim Severino.....	37
Mapa Conceitual 4	Mudimbe: Personalidade Africana – Blyden.....	47
Mapa Conceitual 5	FA – Solidariedade e Saudade.....	49
Mapa Conceitual 6	Identidade, Raça e Justiça na Encruzilhada.....	57
Mapa Conceitual 7	Saudade como Fonte da Justiça.....	61
Mapa Conceitual 8	FA – O corpo como condição do filosofar.....	66
Mapa Conceitual 9	FA – Simulacro na Filosofia da Ancestralidade.....	70
Mapa Conceitual 10	FA: Semiótica do Encantamento.....	75
Mapa Conceitual 11	FA: Filosofia da Terra.....	79
Mapa Conceitual 12	FA: Forma Cultural Dogon, Banto e Nagô.....	83
Mapa Conceitual 13	FA: Pedagogia em Movimento: raça, sabedoria e graça.....	87
Mapa Conceitual 14	FA: Pedagogia do Baobá.....	93
Mapa Conceitual 15	FA: Saudade e Potência de Ação.....	96
Mapa Conceitual 16	FA: Saudade, Mito, Filosofia, Cultura e Cosmovisão.....	101
Mapa Conceitual 17	Seminário: Ancestralidade e Educação.....	104
Mapa Conceitual 18	Justiça como centralidade da filosofia.....	111
Mapa Conceitual 19	Hountondji: duas perspectivas sobre os estudos africanos.....	131
Mapa Conceitual 20	Mudimbe: estrutura da colonização e marginalidade.....	135
Mapa Conceitual 21	Mudimbe: poder do discurso na conversão africana.....	138
Mapa Conceitual 22	Mudimbe: aspectos da filosofia africana.....	140
Mapa Conceitual 23	Ramose: sobre a Legitimidade e o Estado da Filosofia Africana.....	144
Mapa Conceitual 24	Ramose: globalização e ubuntu.....	146
Mapa Conceitual 25	Ramose: o enfraquecimento da soberania.....	148
Mapa Conceitual 26	Glissant: arquipélagos e continente.....	150
Mapa Conceitual 27	Ancestralidade no redemoinho da justiça.....	164

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

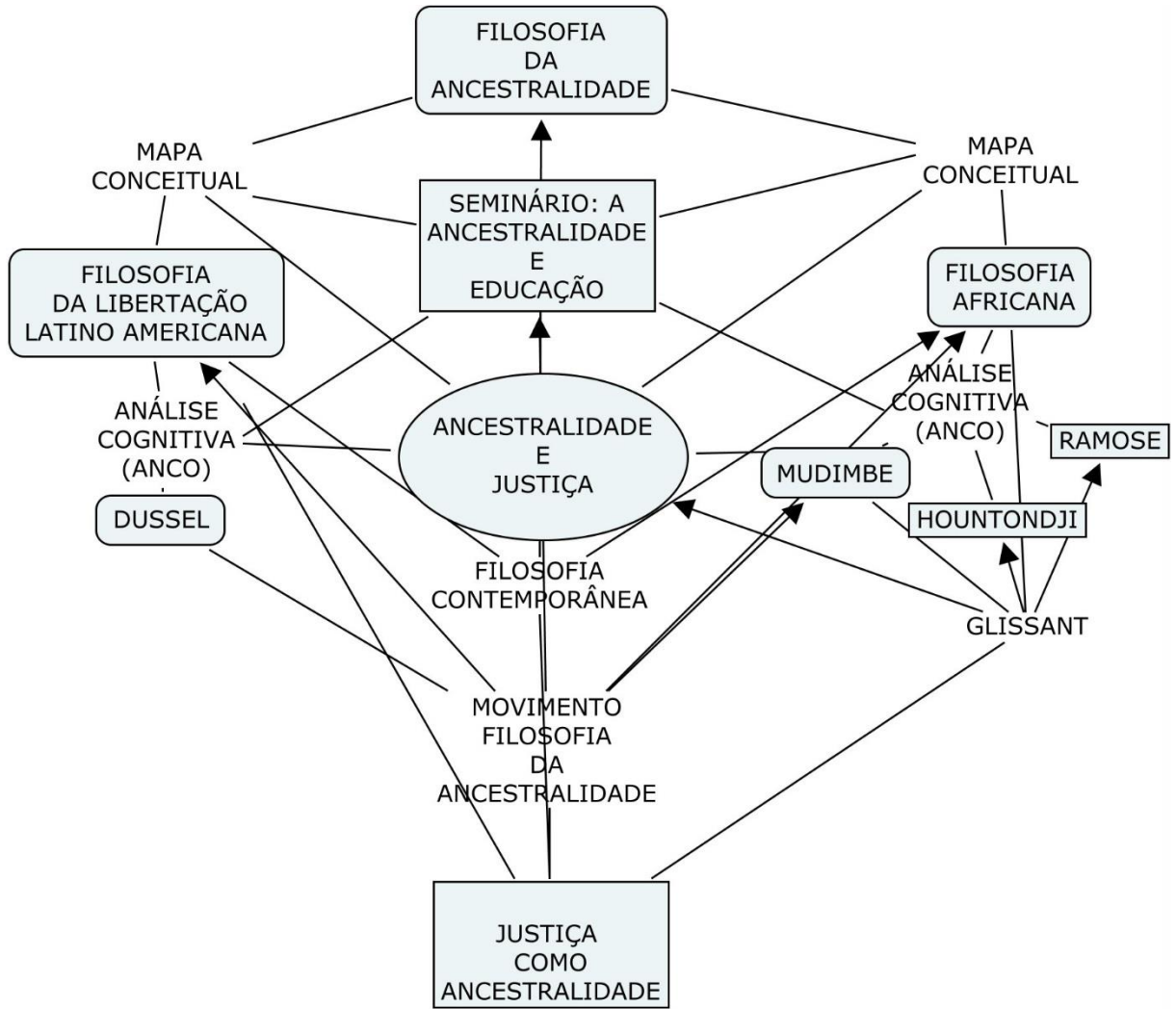
FA	Filosofia da Ancestralidade
MFA	Movimento da Filosofia da Ancestralidade
REDPECT	Rede Cooperativa e Intervenção em (in) Formação, Currículo e Trabalho
Achei	Africanidades, Corpo, História, Educação e (In) Formação
Caos	Conhecimento, Análise Cognitiva, Ontologia e Socialização

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	CARTOGRAFIA NA ENCRUZILHADA: UM ESTILO INTERPRETATIVO.....	27
2.1.	PESQUISA IMPLICADA.....	28
2.2.	CARTOGRAFIACOMO ESTILO NA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO.....	29
2.2.1.	Epistemicídio e Semiocídio: no Combate à Filosofia não-europeia no Brasil.....	32
2.2.2	Cartografia da Filosofia da Ancestralidade: uma inspiração metodológica.....	39
2.3	SOFTWARE.....	58
3	SAUDADE COMO LEITMOTIV DA JUSTIÇA NA FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE.....	61
3.1	UM DIÁLOGO COMA FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: CORPO E MITO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA.....	62
3.2	CORPO NA FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE.....	64
3.3	REDEMOINHOS: EXU <i>VERSUS</i> TOTALIDADE ARBITRÁRIA.....	69
3.4	A MÁSCARA COMO INVÓLUCRO DO ROSTO.....	77
3.5	AS FORMAS CULTURAIS QUE ENGENDRAM O PENSAMENTO BRASILEIRO DESDE A PERSPECTIVA CULTURAL AFRICANA.....	80
3.6	PEDAGOGIADO BAOBÁ: MOVIMENTAR-SEENTRE RAÇA, SABEDORIA E GRAÇA.....	87
3.7	SAUDADE CONTRAO PEITO: SAUDADE COMO LEITMOTIV DA JUSTIÇA NA ANCESTRALIDADE.....	95
3.8	SEMINÁRIO ANCESTRALIDADE E EDUCAÇÃO – 2013.....	103
4	O REDEMOINHO NOS MARESAFRO-LATINO-AMERICANO.....	111
4.1	FILOSOFIA AFRO-LATINA CONTEMPORÂNEA.....	115
4.2	AS ASAS DO COLIBRI EM TERRAS AMERÍNDIAS:	

	A EXTERIORIDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE DUSSEL.....	118
4.2.1	A Legitimidade em Interpretar-se.....	124
4.3	FILOSOFIA AFRICANA: ETNOFILOSOFIA, HERMENÊUTICA/ SEMIOLOGIA, JUSTIÇA UBUNTUE PLURIVERSIDADE.....	129
4.3.1	Pluriversalidade versus Universalidade: Hermenêutica e Simbologia.....	143
4.4	INTER-RELACIONANDO PAISAGENS-MARESDO CARIBE E DO BRASIL.....	148
5	JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE.....	157
5.1	ANTÍGONAE ARIADNE ENFORCARAM-SE NOS FIOS QUE FUNDAMENTAM O RACISMO: LINEARIDADE, MESMIDADE E A HOMOGENEIDADE.....	158
5.1.1	Identidade –Ancestralidade.....	161
5.2	REDEMOINHO NA LAMA DE NANÃ.....	164
5.3	FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO COMO ANCESTRALIDADE.....	169
5.3.1	Filosofia, Literatura e Cultura/Religiões de Matriz Africana.....	171
5.3.2	“Eu Não Quero Falar Sobre a Lei mais. Eu não falo mais sobre a lei”.....	177
6	CONCLUSÃO	180
	REFERÊNCIAS.....	187

1 INTRODUÇÃO



Mapa Conceitual 1: Justiça e Ancestralidade

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

[...] os tambores calaram
do outro lado do mar
o que esperar? [...]

Dú Oliveira

A proposta da pesquisa *Justiça como Ancestralidade*: em torno de uma filosofia da educação Brasileira, parte da inquietação em investigar de que modo a filosofia da educação, a partir do Movimento da Filosofia da Ancestralidade (MFA)¹, compreende o debate em torno da justiça, na condução da educação antirracista. E, através desta discussão, apontar as contribuições conceituais que a filosofia da educação brasileira tem dado ao enfrentamento do epistemicídio (TORRES, 2010, RAMOSE, 2011, e CARNEIRO, 2005) e semiocídio cultural (SODRÉ, 1983) desde a cultura africana reinventada no Brasil, com o recorte filosófico.

Em suma, a proposta: investigar e apontar o modo como a justiça como ancestralidade vem contribuindo e/ou poderá contribuir na luta antirracista, a partir da filosofia da educação brasileira, e no enfrentamento do epistemicídio e semiocídio cultural.

A questão da justiça como ancestralidade torna-se a problematização de um enfrentamento do racismo anti-negro, a partir da filosofia no Brasil, por isso, verifico a disciplina Filosofia da Educação², oferecida pela Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA). No objetivo de atingir o desejado, a cartografia foi utilizada como metodologia, na encruzilhada das filosofias africanas (Mudimbe, Hountondji e Ramose) e a filosofia da libertação latino-americana (Dussel), no diálogo com a obra *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na educação brasileira*, de Eduardo Oliveira. Os discursos

¹ O Movimento da Filosofia da Ancestralidade teve seu diálogo intenso no seminário intitulado *Ancestralidade e Educação*, realizado na Faculdade de Educação, da Universidade Federal da Bahia, nos dias 16 e 17 de Maio de 2013, organizado pelos grupos de pesquisa: Rede Cooperativa e Intervenção em (In) Formação, Currículo e Trabalho (Redpect) e Griô: Cultura Popular, Ancestralidade Africana e Educação. Um dos pontos de destaque na discussão foi o conceito de ancestralidade como articulador das questões do enfrentamento à epistemologia do racismo. O pensamento de raça não apareceu nos discursos como um modelo epistemológico, mas o pensamento de ancestralidade, articulando os temas e dando a melodia, a cor e o movimento das discussões. É uma educação antirracista a partir de uma ancestralidade africana, que parte dos mitos e dos símbolos culturais africanos e afrodescendentes. E por travar um debate a partir desses símbolos, os problemas e as questões urgentes da afrodescendência rompem com a imagem silenciosa da opressão e da violência. É “difícil fotografar o silêncio”, disse Manoel de Barros, e fazer uma imagem em movimento é uma arte. Neste caso, visto a dificuldade de fotografar o silêncio e as imagens discursarem, o que se percebeu no evento foi uma crítica e superação da perspectiva do totalitarismo-essência e do relativismo-aparência, mas operando desde o movimento. O intuito é navegar na deriva do movimento. E nessa dinâmica, temas como geração (infância e juventude afrodescendente), gênero (feminismo negro), capoeira angola, maracatu, literatura, filosofia e religiões de matriz africana e afro-brasileira foram geradas a partir da ancestralidade africana.

² A informação acerca do curso de filosofia da UFBA foi retirada do site da SUPAC. Disponível em: <https://alunoweb.ufba.br/SiacWWW/ConsultarDisciplinasObrigatoriasPublico.do>. Acesso em: 15 de Maio 2012.

presentes no *Seminário Ancestralidade e Educação* (2013) foram analisados, e dão forma ao que vem a ser a construção do MFA. Na interface desses elementos levantados e analisados, constato a ausência das filosofias africanas e latino-americanas da libertação, na ementa já citada, é a expressão do semiocídio cultural e do epistemicídio na filosofia brasileira. É o combate ao pertencimento negro-africano-descendente no Brasil.

A perspectiva do MFA é um modo de filosofar desde os símbolos e das problemáticas do contexto, ele parte desde a cultura e a política na encruzilhada. É um movimento que tem na educação um dos seus lugares de ação mais urgentes e privilegiados. A ancestralidade é o conceito regulador do movimento, o que dinamiza a cultura africana reinventada no contexto brasileiro. O movimento da ancestralidade tem como finalidade uma perspectiva de justiça na filosofia da educação antirracista, mas sem reificar o conceito de raça como um projeto epistemológico, buscando na ancestralidade a explosão desse fio labiríntico – racalista – na encruzilhada brasileira.

O MFA tem como enfoque o tema da educação antirracista, a partir do entendimento da ancestralidade africana como práxis aglutinadora. A ação base do movimento é promover justiça racial/social e cultural, a fim de ampliar e manter as liberdades dos afrodescendentes. É um movimento acadêmico/ativista – na atuação com os movimentos sociais, visto que, na perspectiva do Movimento, essa esquizofrenia da distinção entre estas ações já está superada. A ação integrada dá-se pelo fato deste movimento buscar combater as cosmovisões presentes nos espaços institucionais que visam não promover ações éticas e políticas para as populações afrodescendentes, que sofreram e sofrem sistematicamente diante da ação do racismo, seja ele mascarado nos discursos totalitários ou nos progressistas, traduzidos por uma perspectiva relativista cética e cínica.

A referência às perspectivas totalitárias e progressistas é uma alusão às discussões de raça. A defesa epistemológica, a partir do modelo racalista que vigorou na construção científica do século XIX, tinha a raça como fundamento e construção do discurso. Neste caso, esse discurso é fortemente combatido. E as ideias progressistas seriam os discursos que vigoram na contemporaneidade, que buscam negar o sentido de raça, inclusive para promover justiça. Porém, não trazer o sentido político do pensamento de raça para promover justiça fará com que se recaia no universalismo, pelo fato de não perceber as especificidades, promovendo um relativismo exacerbado.

O contexto de uma filosofia da educação antirracista coloca algumas questões basilares para o seu incremento. A partir do destaque feito por Nilma Lino Gomes, no texto *Diversidade étnico-racial e Educação no contexto brasileiro*: algumas reflexões, pode-se

perceber alguns desafios para o sucesso da educação antirracista. E um dos pontos em destaque é a “necessidade de maior sistematização e divulgação do pensamento negro-brasileiro nos meios acadêmicos e para profissionais da educação básica” (2007, p. 108). O diálogo filosófico de uma educação antirracista brasileira é um dos pontos que esta pesquisa busca trazer para o debate da filosofia contemporânea. Tendo o combate acerca dela como uma tradução do epistemicídio e do semiocídio cultural.

Por isso, além dos procedimentos metodológicos e das fontes de pesquisa anteriormente citadas, realizei buscas no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), e dos programas de pós-graduação em educação da UFBA e na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), com o recorte temporal de 2003 a 2012, em trabalhos com temas ligados tanto à história e cultura africana e afrodescendente, quanto à educação para as relações étnicorraciais, com o recorte da filosofia da educação. Nesse ínterim, percebi um número significativo de pesquisas realizadas com o tema da História e Cultura Africana e Afro-brasileira e da Educação para as Relações étnicorraciais, a partir de abordagens diversas, tais como religiões de matiz africana, história, sociologia, pedagogia, antropologia. A discussão da filosofia da educação desde os signos culturais africanos e enfrentando questões ligadas ao enfrentamento do racismo anti-negro aparece interseccionalizada com as áreas citadas, entretanto, não é visibilizada no recorte filosófico.

Iniciei em 2011³, a busca por informações nos bancos de dados, no objetivo de construção do texto, *Filosofias Africanas no Contexto Brasileiro*: pan africanismo, négritude e cultura africana tradicional, a ser apresentado em seminário, no grupo de pesquisa Rede Cooperativa de Pesquisa e Intervenção em (In)formação, Currículo e Trabalho (Redpect), na linha Africanidades, Corpo, História, Educação e (In) formação (Achei). Para construção do texto debruçei em três programas de pós-graduação de filosofia, de universidades federais do país –UFBA, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, a Universidade de

³ Iniciei a pesquisa acerca das filosofias africanas de maneira institucionalizada, na UFBA, em 2009, no grupo de pesquisa Redpect, na linha de pesquisa Achei. Neste grupo, concretizou-se um desejo que me acompanhava desde 2006, ao ingressar na graduação em Filosofia, na UFBA. Além da atividade da cartografia, participei de duas atividades ligadas ao grupo de pesquisa que contribuíram para o amadurecimento da escolha da pesquisa: o trabalho coordenado pela professora Jenifer Crawford, intitulado *Pesquisa sobre as Relações Raciais na Escola*, e a atuação, como assistente, na equipe de consultoria contratada pela Secretária do Estado da Bahia para a construção do texto-base das Diretrizes da Educação Quilombola do Estado da Bahia, coordenado pelo professor Eduardo David de Oliveira.

Brasília – UNB e a Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Após 2012⁴, esse recorte é direcionado para a filosofia da educação.

A busca no banco de dados tinha como um dos objetivos verificar se filósofos africanos, afrodescendentes ou temas referentes são pesquisados nos respectivos institutos. Os contextos culturais que traduzem os sentidos na filosofia da educação brasileira, a partir da experiência acadêmica nos institutos de filosofia no Brasil, evidenciam que estes se expressam, em sua maioria, a partir da cosmovisão indo-europeia.

Signos míticos como Sísifo, Leviatã, Édipo, Ariadne, Dionísio, Apolo criam sentidos na epistemologia, na ética, política e na estética da educação brasileira. Outras criações no instituto de filosofia não são consideradas “tradicionalistas” no fazer filosófico instituído. O paradoxo está no fato dessas outras construções filosóficas não serem visibilizadas, visto que são agenciadas por outras áreas do conhecimento, como a literatura, história, antropologia. Exemplo disso é a filosofia da libertação latino-americana, assim como a filosofia africana contemporânea.

É nesse sentido que busco compreender a perspectiva de justiça como ancestralidade na luta de uma filosofia da educação antirracista. Essa questão é orientadora para o desenvolvimento desta dissertação. No intuito de respondê-la tenho por objetivo partir da minha condição existencial como um fato. Por isso, é uma tentativa de resposta do entre-lugar: afro-latino-soteropolitano. Localizado em um espaço para além da condição geográfica, porque é também político-cultural. É uma busca em diálogo, por um discurso filosófico-brasileiro (soteropolitano) em diálogo com “todo-mundo” – termo construído pelo martinicano, filósofo, poeta e romancista Édouard Glissant, que em suas obras trabalha este conceito entrelaçado com outras categorias, tais como: opacidade, relação, continente, arquipélago, criouliização, errância, no intuito de argumentar a sua poética e filosofia da relação. A perspectiva poética-filosófica deste autor, a partir do conceito de Relação, discursa acerca dos temas da cultura, identidade e língua, desde a contextualização histórica, política e ideológica do Caribe. Essa teoria, junto com a Ancestralidade, é uma das maneiras possíveis para pensarmos sobre o contexto dialógico da filosofia da ancestralidade como uma filosofia africana no Brasil.

O todo-mundo é uma aventura possível, arrisco dizer que necessária. O todo-mundo é a facticidade do diverso do mundo. Mais do que nunca, o tempo de agora vive seu momento

⁴ Em 2012, no mestrado, continuo na Redpect e amplio a participação no grupo de pesquisa, além de participar da Achei, começo a participar da linha de pesquisa Conhecimento, Análise Cognitiva, Ontologia e Socialização (Caos).

pleno das relações e dos contatos necessários. Por isso, o reconhecer-se é de fundamental importância. Não há condição para um diálogo franco com o todo-mundo sem saber em que chão se pisa, as condições se constroem somente tendo a percepção que esse chão se transmuta em derivas constantes com o outro e em si-mesmo. É como a metáfora do mar. Um fenômeno do já dado, mas carregado de mistérios. Traz uma superfície profunda. Isso é o que traduz esse chão que se pisa, soteropolitano. Ao mesmo tempo em que é superfície, é profundidade. É um mistério revelado.

Salvador é a capital brasileira onde a expressão cultural afrodescendente é um símbolo que sustenta a memória, a história e a economia da cidade. Os movimentos de libertação contra o sistema político-econômico escravista tiveram construções de sentidos de muita força na constituição da história da cidade⁵. A cultura afrodescendente é um dos movimentos do cenário do cotidiano de nós soteropolitanos. Isto em vários aspectos, seja no sentido de exploração dos símbolos culturais ou na realização de sujeitos que se constituíram e se constituem a partir do regime cultural negro-africano-descendente.

O paladar, o cheiro, os sons, as imagens, tudo isso em movimento na capital baiana traduz-se num só instante, no mistério da cultura soteropolitana, no grande enigma. O dendê, a alfazema, a maresia, o berimbau, atabaque, o mar, os dendezeiros, o Abaeté, todos eles são, também, expressões da cultura afrodescendente. Como já dito, um dos símbolos e signos culturais que formam e dão conteúdo ao território da capital baiana é a cultura negro-descendente.

Entretanto, os índices do mapa da violência no Brasil e na cidade de Salvador, denunciam a cor do homicídio⁶. A violência contra a população negra, precisamente a juventude negra, demonstram que os sujeitos deste pertencimento político e cultural, em sua maioria, sofrem sistematicamente a lógica injusta do genocídio. A “hegemonia” cultural se traduziu em um discurso cínico, mas ao mesmo tempo, paradoxalmente, libertador do afrodescendente baiano, porque por intermédio dos movimentos culturais que as transformações foram sendo conquistadas. O solo soteropolitano é uma dimensão micro-macro do que é o Brasil.

⁵ Um exemplo disso foi a Revolta dos Malês, ver no livro *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, de João José Reis. O artigo *Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás-Bahia*, de Stuart B. Schwartz, presente no livro *Liberdade por um fio: História dos quilombos No Brasil*, organização de: João José Reis e Flávio dos Santos Gomes. E o livro *Negros Contra a Ordem: Astúcias, Resistências e Liberdades possíveis* (Salvador- BA 1850-1888), de Wilson Roberto de Matos.

⁶ Fonte: Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil 2012.

http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf. Acesso em: 23/04/2013

O paradoxo do solo baiano-brasileiro é uma das questões centrais que fundamentam o racismo brasileiro. O discurso culturalista busca não recair na armadilha teórica do pensamento de raça, o qual justifica a inferioridade negro-africano-descendente nos cenários do pensamento brasileiro. Todavia, a crítica culturalista, a força do discurso, não transformou as ações políticas de modo que promovesse libertações aos afrodescendentes no cenário político, social baiano-brasileiro.

O contexto, o cenário, as paisagens, as histórias soteropolitanas, em alguma medida, parecem não dialogar com as estruturas institucionais brasileiras, e, no caso baiano, não é diferente. Os números de afrodescendentes assassinados pelas mãos e aos olhos abertos do Estado, seja de forma direta ou indireta, são justificados racionalmente pelas instituições, seja jurídica, educacional ou médica.

As transformações estéticas que os afrodescendentes são exigidos a fazer para se inserir no mercado econômico não traduzem o símbolo cultural como constitutivo do território em destaque. Se percebe a instauração do enigma: justiça social/racial e justiça cultural tiveram respostas de um contexto epistemológico e político que tentou alienar a maioria da população que é afrodescendente de suas liberdades efetivas, justificando as injustiças e produzindo ilegalidades racionais.

Os territórios carregam em suas constituições vários relevos, superfícies e profundidades e estas características vão movimentando-se de acordo com as posições de quem vê. A exemplo da fotografia, cujo olhar do fotógrafo determina a posição da luz. E podemos dizer que os espaços soteropolitanos derivam relevos que se complementam e, também, autodestroem-se.

O entendimento dos espaços que se complementam e se autodestroem advém da vivência na graduação. O curso de filosofia, na instituição em que fui formado, passa alheio aos símbolos, signos e problemas filosóficos soteropolitanos e brasileiros. A filosofia não prescinde dos problemas, nem dos contextos culturais. O que seria da filosofia Hegeliana e Nietzscheana sem o problema que enfrentaram da unificação alemã? O que seria de Nietzsche sem o seu Dionísio e Hobbes sem o seu Leviatã?

Na itinerância da formação na graduação, as paisagens, as questões- problemas, os cenários, os contextos e personagens, que pululavam na epiderme latino-afro-soteropolitano, eram apenas indo-europeia. O cheiro, o sabor, a cor, as imagens do chão que pisava não eram colocados como problema, como questões. O espaço e o tempo, atravessados pelos corpos que passavam por aquele maravilhoso lugar chamado São Lázaro, não existiram no curso de formação. Esses relevos se autodestruíam, os corpos eram exigidos a serem dobrados ao

discurso europeu, e não o contrário. A autodestruição materializava-se pelo fato de ter um território pulsante pela intervenção filosófica e, no entanto, uma filosofia que rememora questões-problemas de apenas um espaço territorial. Uma perspectiva de pensamento conservadora, sem o ato crítico e criativo.

Não quero dizer que Soren Kierkegaard, Albert Camus, La Boétie, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur não interessam à “epiderme afro-latino-soteropolitano”, interessa e me constituem, todos estes. Mas, as paisagens, as questões e as respostas encontradas por Enrique Dussel, Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, Muniz Sodré, Milton Santos, Ives Mudimbe, Paulin Hountondji, Cheikh Anta Diop, Aimé Césaire, Chinua Achebe, Amos Tutuola, Édouard Glissant, Eduardo Oliveira também constituem o problema-questão deste território. Na encruzilhada em que estou é libertador compreender a proposição criativa de Amos Tutuola com o *Vinho da Palmeira*, a crítica ao processo de colonização inglês de Chinua Achebe, a leitura contemporânea do processo de colonização no *Quarto Século*, de Édouard Glissant. As ações dessas literaturas têm vínculo direto com questões problemas semelhantes aos do Brasil. Isto é, a busca por solução aos efeitos do colonialismo, à lógica permanente do racismo nas instituições e ações injustas de sujeitos “livres” são alguns desses problemas semelhantes.

A escolha de não filosofar-se, ou seja, em não colocar-se como questão, tropeça na armadilha de alojar-se nas asas do outro, que nega a sua alteridade. Um processo formativo-filosófico que não dialogue com o reconhecimento e a deriva de si-mesmo não cria possibilidade de enfrentamento de suas questões, e neste caso específico, desta dissertação, de compreender como é possível constituir uma perspectiva de justiça desde o MFA, dialogando com uma abordagem filosófica que não seja da “essência, nem da aparência, mas do movimento” (OLIVEIRA, 2007), visto que este “não é o que se vê”⁷.

O diálogo parte desde o MFA, este traz o legado político da raça para a elaboração do discurso, mas sem recair no erro de tê-lo como uma epistemologia. O projeto racista é o inimigo do movimento. O pensamento de raça é substituído pelo de ancestralidade e, neste caso, os eixos articuladores que perpassam o Movimento, tais como: geração (infância e juventude afrodescendente), gênero (feminismo negro), capoeira angola, maracatu, literatura, filosofia e religiões de matriz africana e afro-brasileira, foram sendo tecidos e enredados a partir da ancestralidade africana. Estes são articulados em torno do enfrentamento do racismo, não pelo pensamento de raça, mas de ancestralidade. Compreendendo o enfrentamento do

⁷ Faço alusão a João Cabral de Melo Neto (1983), *Morte e Vida Severina*, quando ele diz o que é o movimento.

racismo como ação base do filosofar-se. No MFA, percebe-se que as discussões acerca do enfrentamento do racismo nas áreas da Educação, História, Antropologia, Literatura estão com passos longos em relação à da filosofia (no que se refere ao Brasil). Verifica-se que o combate às filosofias africanas no Brasil é a expressão do epistemicídio e do semiocídio cultural.

Busco o diálogo com movimentos filosóficos que trazem em suas abordagens outros territórios e questões-problemas que abarcam os sujeitos brasileiros. A dissertação está em relação, desde o MFA, com a filosofia da libertação latino-americana e as filosofias africanas contemporânea.

No diálogo com a *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*, parto nos rastros de alguns conceitos-chave para este trabalho. Como o conceito de saudade, presente na obra, a qual se materializa no corpo e no mito. A saudade tem o sentido de reconstrução de pertencimento dos afrodescendentes espalhados pela diáspora forçada dos sistemas políticos e econômicos escravagistas. A saudade da ancestralidade africana é o sentimento de ter sido arrancado de sua terra e dos seus pelo discurso da razão e da fé moderna. É uma saudade guerreira prenhe de luta, pelo fato de ter sido arrancado de sua terra e ter que se reinventar em terras alheias.

E além da saudade, o corpo e o mito. “O corpo é o ser”, diz Oliveira (2007), nesse sentido, o corpo é a ontologia, pois não existiria ontologia sem corpo. O mito é anterior a filosofia, entretanto, a filosofia não surge em contraponto ao mito. O tempo do mito é eternizado. Segundo Oliveira, o mito atualiza o tempo da ancestralidade, e esta eterniza o mito. O diálogo da saudade com o corpo e mito é material e simbólico, visto que é uma luta pela ressignificação das identidades em território que tem a legalidade da injustiça como construção racional pela ordem política e epistemológica historicamente dominante. Esta dinâmica histórica é eivada de solidariedade e a compreensão de como estas categorias se desdobram no entendimento de justiça é o objetivo pretendido.

A Filosofia da Ancestralidade – FA⁸ é uma perspectiva de pensamento que parte de seu contexto, brasileiro, interseccionalizado com todo-mundo (africano, latino-americano, europeu). É uma filosofia brasileira em diálogo com a filosofia da libertação latino-americana, seja na perspectiva política (Dussel) ou cultural (Kusch) e africana, ao partir dos signos culturais africanos reinventados no Brasil, assim como a capoeira Angola, Religiões de Matrizes Africana e a experiência na Tempo Livre. O objetivo da Tempo Livre é a de ampliar

⁸ A sigla FA refere-se de agora em diante, quando aparecer na dissertação, à expressão Filosofia da Ancestralidade.

a consciência corporal e potencializar o pertencimento da ancestralidade africana⁹. A FA é uma filosofia contemporânea que pretende enfrentar o racismo não apenas por meio da política, mas através da ética e da estética.

A partir do diálogo com a FA foi realizada a cartografia na encruzilhada da filosofia latino-americana da libertação, no diálogo com a filosofia política de Enrique Dussel. Nesse mapa, encontro em Paul Ricoeur, com a hermenêutica da ação, uma das influências da construção ético-política dusseliana¹⁰. Nele também a hermenêutica é um ponto de intersecção com a filosofia africana, apresentada por Ives Mudimbe, ao caracterizar a hermenêutica como uma das perspectivas filosóficas africanas.

A construção da identidade é um dos temas de muita força na discussão da justiça na hermenêutica da ação. O problema da justiça é um problema de identidade. Nesse mesmo caminho da identidade, como um problema filosófico para a construção da justiça, percebe-se o enfrentamento do racismo com muita ênfase nas filosofias africanas, o racismo como um problema de identidade. A justiça, o racismo e a identidade como categorias que articulam os espaços e tempos na construção argumentativa em que a cartografia movimenta-se. Seguindo esse entendimento, o surgimento do sujeito coletivo torna-se uma lente de interpretação para a compreensão da justiça como ancestralidade.

O epistemicídio e o semiocídio cultural são produções da negação das construções de outras paisagens, atores e contextos filosóficos, e a filosofia da educação brasileira é a expressão dessa ação. Os trabalhos na área da educação para as relações etnicorraciais e da história e cultura africana, que tem um volume extenso de trabalhos, tem dialogado de maneira tímida com a filosofia da educação brasileira. Identifico que o campo da filosofia não se ocupou do combate ao racismo no Brasil.

O combate aos outros sujeitos e filosofias tem como fundamento os conceitos de totalidade, representação e raça, sendo fundamentais para a compreensão da racionalização da injustiça construída desde a aniquilação das liberdades e justificação das injustiças. A liberdade subjugada, na perspectiva da totalidade, é a condição para o não enfrentamento das injustiças. A totalidade aniquila a alteridade, sendo este um dos fundamentos da injustiça.

A escolha de movimentar-se pelo caminho da filosofia é pelo fato dela ter sido um dos pensamentos responsáveis pela fundamentação da construção da negação do ser negro-

⁹ Sobre Tempo Livre ver: *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na educação brasileira*, na Parte I – Do Movimento, de Eduardo Oliveira, e *Corporalidade e Ancestralidade africana*, de Norval Cruz.

¹⁰Leitura realizada a partir da reflexão de Daniel Pansarelli. Esta questão será desenvolvida no capítulo III, no tópico *As Asas do Colibri em Terras Ameríndias: a exterioridade na filosofia política de Dussel*.

africano-descendente na legitimidade da injustiça. Segundo Gislene dos Santos, “se à filosofia cabe questionar as ilusões presentes no senso comum, talvez seja fundamental recorrer a ela para desmontar as ideias que ela própria ajudou a engendrar e que permitiram inventar o ser negro como negatividade”. (2002, p.167).

E a negatividade negro-africana-descendente foi construída a partir da perspectiva da identidade, fundamentada a partir da filosofia do centro. E esta é uma das questões enfrentadas pela justiça como ancestralidade: a identidade engendrada pelo pensamento de raça, o racismo como um problema de identidade. E a justiça está atrelada a identidade, à pergunta: quem é o sujeito da justiça? A justiça como ancestralidade, parte do entendimento da ancestralidade na construção e desconstrução da identidade. Tomando o simulacro, a imagem de Exu, como “paradigma” na fundamentação das identidades, chegando, deste modo, ao entendimento de derivas de justiças e a justiça sendo construída desde a ancestralidade, não sendo compreendida a partir da identidade (arbitrária).

O pensamento de centro, o mesmo, a cópia é a finalidade da crítica das filosofias contemporâneas, enfatizando as suas tragédias, como o totalitarismo nazista, o escravismo empreendido sobre os negros-africanos-descendentes. Utilizarei como metáfora desse fracasso o suicídio de Ariadne. Foucault (2013), em referência ao livro *Diferença e Repetição*, de Gilles Deleuze, escreveu “Ariadne Enforcou-se”, significando a morte do projeto moderno da linearidade, representação e da homogeneidade. Ariadne realmente enforcou-se, e nesta perspectiva, enforcou-se no redemoinho da lama de Nanã. O redemoinho é uma referência a Exu, o lugar da multiplicidade e dos movimentos intensos e constantes; Nanã, divindade da Religião da Matiz Africana. Segundo Luz (2003, p. 68),

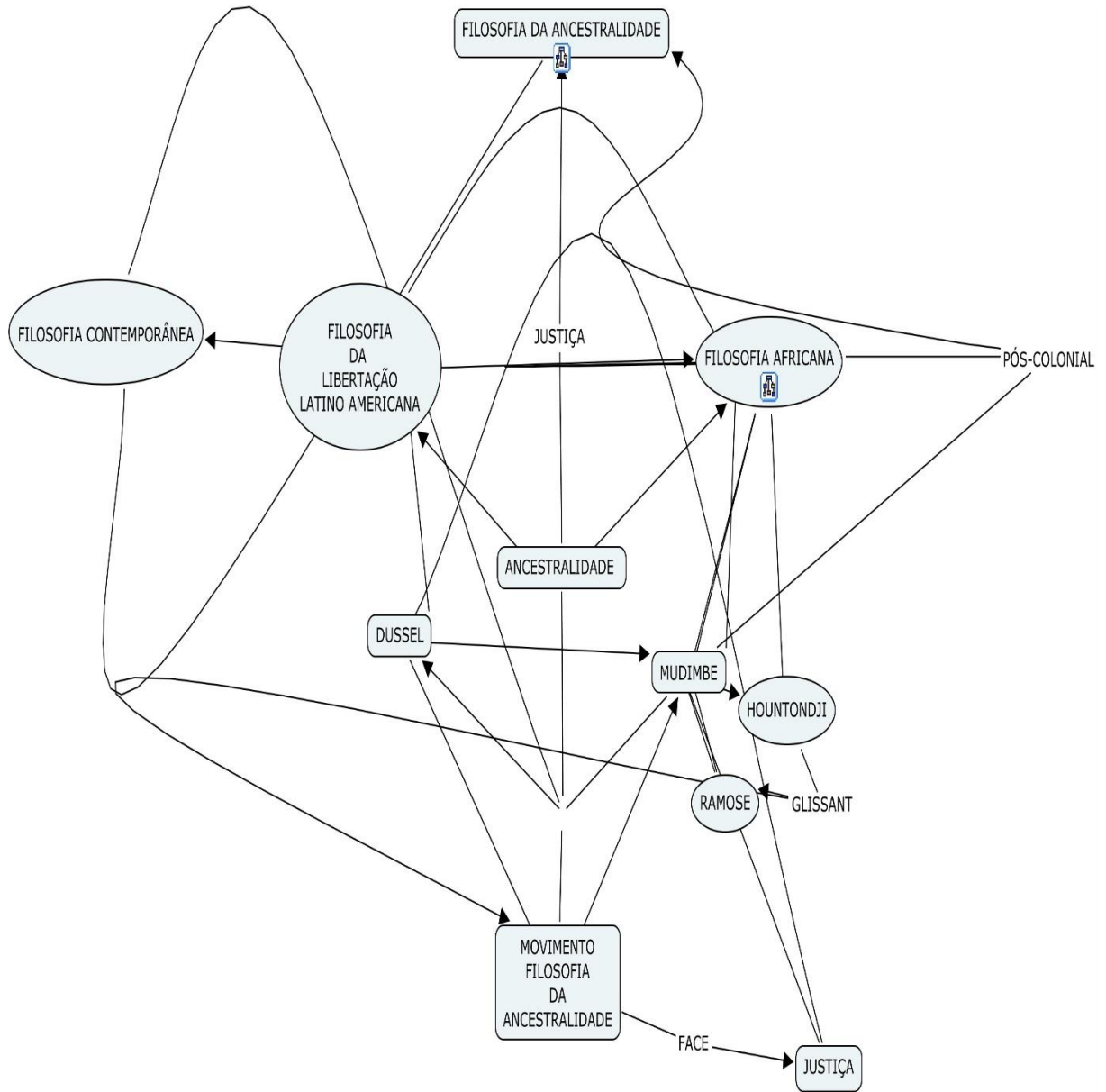
Naná e seus dois filhos míticos, Obaluaiê e Oxumaré, são orixás que regem os princípios do renascimento, do poder e mistérios interior da terra. O culto desses orixá se estende por vastas regiões na África, e no ex-Dahomé, atual Benin, Nanã é sincretizada com *Mawu*, Ser Supremo, princípio feminino que criou todos os voduns do *panteon* Fon e *Ewe*, juntamente com Lisa, Ser supremo, princípio masculino.

Desta maneira, a dissertação está disposta da seguinte forma: No capítulo I, CARTOGRAFIA NA ENCRUZILHADA: como uma inspiração metodológica, descrevo e problematizo a perspectiva do estilo para o desenvolvimento da pesquisa, esta é uma abordagem cartográfica, por isso, ao apresentar os aspectos de escolha metodológica, no mesmo momento, enfatizo as questões problemas a qual surgiram; no capítulo II, SAUDADE COMO LEITMOTIV DA JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE, é realizada a cartografia

da *Filosofia da Ancestralidade*: corpo e mito na educação brasileira, com o intuito de estabelecer diálogos com a filosofia da educação brasileira que parta desde a cosmovisão africana no Brasil, no combate ao semiocídio cultural e ao epistemicídio na filosofia da educação brasileira. Objetiva também a partir deste capítulo, estender o diálogo com a filosofia da libertação latino-americana e as filosofias africanas. Aqui, o conceito de saudade surge como potencializador das relações (Latino-América e África) e como fundamentação da justiça como ancestralidade.

No capítulo III, O REDEMOINHO NOS MARES AFRO-LATINO-AMERICANO, é realizada a cartografia das filosofias africanas (Ives Mudimbe, Magobe Ramose e Paulin Hountondji) e diaspórica (Édouard Glissant) e da filosofia da libertação latino-americana (Enrique Dussel). Neste capítulo, a discussão da identidade, do pensamento de raça e a justiça como uma questão que perpassa as filosofias da libertação africana e latino-americana são especificidades que compõem a argumentação da pesquisa; no capítulo IV, JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE, busco entender a justiça a partir do diálogo com o MFA e as cartografias realizadas na construção da pesquisa. E, por fim, chego às (in)conclusões provisórias, cujo caminho se projeta, primeiro, sendo a saudade um dos eixos que mobiliza a solidariedade, desencadeando numa noção de justiça. Segundo, a poética, a afirmação do si-mesmo: “por-se-a-si-mesmo-como-valioso”, como defendeu Arturo Andrés Roig. Terceiro, o entendimento da deriva, como uma construção de uma perspectiva de justiça que não se encerra em uma identidade totalitária, que tem a mudança como uma facticidade na perspectiva defendida. Por último, a atitude como uma dimensão ética, pelo fato de compreender que a justiça como ancestralidade, no intuito de enfrentar o racismo, é um enfrentamento das ações.

2 CARTOGRAFIA NA ENCRUZILHADA: UM ESTILO INTERPRETATIVO



Mapa Conceitual 2: Cartografia na encruzilhada: um estilo interpretativo
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Exu é um ser que desvela o que é para ser desvelado. Ele é livre como o ar que o representa no espiral dos redemoinhos. Ele se movimenta com flexibilidade e mutabilidade constantes, jaculando o seu transformante em qualquer direção.

Vanda Machado, 2010

A cartografia é como um espiral do redemoinho, tem os movimentos dinâmicos e intensos. A cartografia tem a mesma produção de sentidos de Exu, como bem disse Vanda Machado (2010), ele se “movimenta com flexibilidade e mutabilidade constantes”. Esta é uma análise conceitual da problematização da filosofia da educação brasileira na perspectiva da filosofia da ancestralidade, a partir da pesquisa implicada e da cartografia, com o objetivo de compreender a justiça como ancestralidade: em torno de uma filosofia da educação brasileira.

2.1 PESQUISA IMPLICADA

A pesquisa implicada segue no diálogo com a posição epistemológica e política, apresentada no livro *A etnopesquisa Implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação*, de Roberto de Macedo (2012). A pauta política segue no fato da posição de meu pertencimento. Neste caso, afrodescendente, marcada por uma sociedade (institucionalmente, culturalmente e moralmente) racializada. Antes de educador, estudante, cidadão, tenho a negritude inscrita em meus movimentos. Mas trago a negritude para além do fato biológico (ser preto), na minha posição política (ser negro). E este pertencimento é político porque “narrar é resistir”, como nos lembra Riobaldo, em *Grandes Sertões Veredas* (ROSA, 1984).

O conflito é uma das marcas que caracteriza uma pesquisa. E quando esta entra no campo de disputa, que traduz muita tensão na estrutura política brasileira, estas pesquisas são chamadas de pesquisas militantes (MACEDO, 2012). As chamadas pesquisas militantes são caracterizadas por diversos adjetivos, sendo os mais comuns de pesquisas que não produzem conhecimento, por serem deveras ideológicas.

As pesquisas tomadas por uma epistemologia militante são realizadas, em sua maioria, por sujeito-objeto implicado e engajado nas questões.

A epistemologia de perspectiva militante, segundo Macedo (2012), tem como característica a implicação dos pesquisadores e pesquisados e engajamento político e cultural, que potencializa a criticidade diante dos fenômenos, qualificando, deste modo, o rigor da pesquisa.

A etnopesquisa implicada não é apenas uma participação enquanto sujeito de pesquisa, mas uma implicação “ontoepistemológica” (MACEDO, p.41, 2012). É um pertencimento cultural, político e histórico, que se traduz no fazer da itinerância da pesquisa.

As encruzilhadas da vida, tanto pessoal quanto profissional, implicam numa responsabilidade “ontoepistemológica” no fazer da pesquisa tensionada pelas práticas sociais de busca por justiça nos contextos de atuação.

A implicação, neste sentido, tem o entendimento para além de um psicologismo epistemológico, a implicação e o pertencimento “como modo de criação de saberes” (MACEDO, 2012, p. 23).

A encruzilhada da pesquisa como implicação coloca a atividade implicada com a agenda necessariamente de disputa por significações. E que o traduz esta implicação é o pertencimento sociocultural, pela disputa por compreensão de mundo, que tem conseqüências políticas e epistemológicas.

A pesquisa implicada tem como desdobramentos a criação de saberes. E este é um dos pontos de busca a partir da discussão da justiça como ancestralidade, desde a FA. Após o movimento pela inserção dos conteúdos africanos e afro-brasileiro, o objetivo é pensar a justiça no Brasil desde a ancestralidade afrodescendente.

A FA caracteriza-se em produzir seus sentidos com as possibilidades de difundir outros referenciais (dinâmicos, inclusivos e criativos): a construção de outros imaginários que não sejam apenas fundamentados na tese de que o “Ser é”. Posto que a perspectiva ético-estética defendida na filosofia da ancestralidade prima pela diversidade.

2.2 CARTOGRAFIA COMO ESTILO NA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

A cartografia realizada na disciplina Filosofia da Educação, ministrada na Faculdade de Educação da UFBA, teve como intuito apresentar e problematizar como funciona os agenciamentos destes componentes curriculares com a dinâmica da cultura brasileira. A filosofia e a educação são áreas de muitas trocas na constituição de seus campos, nesse caso, para efeito de como compreendemos essas áreas neste trabalho, entendemos que a filosofia (corpo) está para a educação, assim como a fotografia está para a luz (espaço), como o cinema para a imagem-movimento (tempo). A filosofia parte de seu contexto, da cultura, e a educação precisa de seus cenários.

A cartografia da filosofia da ancestralidade possibilita o diálogo da educação para as relações etnicorraciais com a filosofia de modo que os caminhos sinuosos entre elas produzam

relações constantes. A multiplicidade de abordagens de possibilidade de linguagens são variadas, neste sentido, a cartografia, de acordo com Thiago Oliveira (2012), converte o método em problema.

A cartografia como estilo transforma uma das questões interessantes na pesquisa, o método como característica de criação de problema. A cada encontro de dados e informações, é surgido um problema, seja ele epistemológico ou político.

No texto “*Mapas, dança, desenhos: a cartografia como método de pesquisa em educação*”, Thiago Oliveira afirma que a cartografia é um incêndio, pois ela destrói e (re)constrói. Como já dito, a partir da concepção de cartografia deleuziana e guattariana, a cartografia (esquizoanálise, filosofia das multiplicidades, filosofia rizomática) constrói mapas sempre incompletos, compostos de várias possibilidades e com fluxos.

A metodologia da cartografia contribui na educação com o recorte da africanidade, no sentido de reforçar a questão dos processos. A cartografia trabalha com os processos. O meio pelo qual se faz é mais interessante que os resultados. As regras, os protocolos perdem a funcionalidade na metodologia. Visto que a performance, como diz Deleuze e Guattari (1995) tem mais importância do que a competência.

Na problematização de uma filosofia da educação antirracista, auto-referente, busca-se um movimento ético-estético (latino-afro-soteropolitano), no qual tenha a filosofia, a cultura e a educação como saberes interseccionais. Como é necessário fazer escolhas, essa sendo um fato existencial, pretende-se movimentar-se nos mares abertos da filosofia. Navegar em deriva rumo à filosofia africana contemporânea e seus possíveis diálogos com a produção filosófica brasileira.

Antes de buscar de que modo a ementa da disciplina Filosofia da Educação é constituída em educação, é plausível o diálogo com a perspectiva do curso de Filosofia na UFBA¹¹, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FCH). Uma das primeiras características presentes no curso de filosofia é a perspectiva comum da defesa de uma única origem para a filosofia. Na disciplina FCHB42- História da Filosofia Antiga I, a proposta do curso segue com: “a origem da filosofia na Grécia e os problemas fundamentais do pensamento grego. Os filósofos Pré-socráticos. Sócrates. A filosofia de Platão. A filosofia de Aristóteles. Epicurismo. O período helenista.” A presença da origem apenas da filosofia na Grécia expõe a perspectiva linear e evolutiva do processo filosófico-metodológico. A outra

¹¹Informação retirada do endereço:

<https://alunoweb.ufba.br/SiacWWW/CurriculoCursoGradePublico.do?cdCurso=309120&nuPerCursoInicial=20092>. Acesso: 25 Abr. 2013.

característica que se apresenta é a abordagem unicultural. Os outros territórios são alijados da construção filosófica. As paisagens que se vê ao horizonte e o chão que se pisa no diálogo filosófico são majoritariamente europeu - moderno.

A disciplina FCHC33- Ética, traduz esses dois exemplos dados anteriormente, de uma origem única e da ausência da diversidade cultural no fazer filosófico. A discussão segue de Aristóteles em direção a Kant, desdobrando-se em Nietzsche:

FCHC33 - ÉTICA I – A: Apresentação e análise das questões clássicas relativas à reflexão filosófica sobre a ética, de forma histórica e/ou sistemática. Aristóteles e Kant. Virtude, prudência e felicidade. Ética e Moral. O conceito de dever. A lei moral. Hume e a dissolução da razão prática. A crítica nietzscheana.

Os espaços e tempos culturais apenas europeus seguem nas demais disciplinas como FCHB45 e FCHB46- História da Filosofia Moderna I e II, respectivamente, com os territórios culturais franceses, ingleses e alemães, representada na figura de Descartes, Hume, Kant. Na análise da ementa, compreendem-se alguns territórios culturais filosóficos de muita força na produção filosófica brasileira: Grécia, França, Alemanha e mais recentemente os Estados Unidos.

A estrutura das disciplinas do curso de filosofia não difere da ementa da disciplina Filosofia da Educação na UFBA. Um dos pontos que diferencia é a possibilidade de agenciamentos em que a ementa deixa em construção. Como por exemplo: “concepções contemporâneas da filosofia da educação com ênfase nos aspectos éticos, antropológicos e epistemológicos¹²”. Não existe uma determinação, ou fixidez acerca dos contextos, entretanto, ao avaliar as bibliografias, se percebe de que lugar a ementa parte e para onde é destinado.

Não se percebe na referência bibliográfica filósofos africanos e temas que estão presentes no pensamento da educação brasileira: o agenciamento com outros saberes e fazeres como o diálogo com a história e cultura africana e afro-brasileira, e o enfrentamento do racismo a partir da filosofia da educação. A ementa da disciplina não indica nenhum autor relacionando a outros territórios, sem ser representados pelo contexto europeu, ou a pedagogia etnicorraciais e da história e cultura negro africana descendente.

O paradoxo da ação de como se constitui institucionalmente o curso de filosofia, a partir da ementa trazida, é o des-compasso entre os tons, o desajuste do olhar em relação à

¹²Fonte: <http://www.faced.ufba.br/departamento-2/metodologia-da-pratica-do-ensino-de-filosofia-i>. Acesso em: 22/04/2013.

luz, o de-sabor de insistir na busca de filosofar em um voo de asas alheias. Não há reconhecimento de si, autoconhecimento, nem autonomia. É necessário dialogar com outras filosofias que problematizem o semiocídio cultural brasileiro em ação na área do discurso filosófico educacional brasileiro.

Georg W.F. Hegel, Immanuel Kant, John Rawls, Paul Ricoeur filosofaram em “língua própria”, como diria Martin Heidegger. Colocando suas questões e buscando respostas para elas em seu tempo. O fato de insistir em dar continuidade aos projetos europeu-moderno ou contemporâneo, justificam duas características presentes na filosofia no Brasil: o epistemicídio e o semiocídio cultural.

2.2.1. Epistemicídio e Semiocídio: no Combate a Filosofia não-europeia no Brasil

A perspectiva da ementa apresentada evidencia não a negação aos saberes e conhecimentos africanos e latino-americanos, mas o combate à estes sujeitos e seus símbolos culturais como não lugar de construção de conhecimento e permanência. É um combate ontológico ao pertencimento, sendo esta uma expressão do epistemicídio (TORRES, 2010, RAMOSE, 2011, e CARNEIRO, 2005) e semiocídio cultural (SODRÉ, 1983).

As disciplinas traduzem duas características que dão forma e conteúdo para a justificativa do epistemicídio e do semiocídio cultural, apenas uma origem e um território cultural para o filosofar em território soteropolitano.

O objetivo em dialogar desde a discussão da justiça como ancestralidade de uma produção que parta de suas criações filosóficas desde os saberes, conhecimentos, signos e símbolos presentes a partir da cosmovisão africana no Brasil tem a finalidade de transgredir a armadilha do etnocentrismo epistemológico europeu-moderno e o relativismo cínico contemporâneo. O objetivo deste trabalho não é se ater à falta, mas problematizá-la no intuito de construir a argumentação da necessidade do combate ao epistemicídio e semiocídio cultural na área da filosofia da educação brasileira. Para isto, busca o diálogo com a filosofia da educação brasileira, a partir do MFA. Tal diálogo é estabelecido no sentido de fortalecer o enfrentamento do racismo anti-negro, da crítica à usurpação das liberdades como justificativa das injustiças.

O combate ao racismo epistêmico e ao semiocídio cultural objetiva problematizar e fortalecer a discussão da filosofia da educação brasileira, na perspectiva do MFA, buscando a ampliação e manutenção das liberdades no combate ao racismo, não apenas a partir da política, mas da ética, com abordagem epistemológica.

A construção filosófica a partir da perspectiva que estabelece o diálogo apenas com a ideia de identidade (totalitária) tem mostrado a lacuna, a ausência de outras cosmovisões na construção de conhecimento. Por isso, trava-se um diálogo entre a filosofia da educação e a cultura brasileira, de modo que “transborde as fronteiras do Si-Mesmo para encontrar a Alteridade” (OLIVEIRA, 2006, p. 160). Isto é, partindo de sua singularidade, mas fundamentado em derivas de justiça, uma filosofia que estabelece os encontros entre a cultura e a política.

O objetivo de trazer a discussão da cultura é o de produzir sentidos na filosofia da educação brasileira de modo que não negue as especificidades, mas também não recaia no relativismo exacerbado. O ponto é o de coadunar as duas perspectivas: partir desde si próprio – lê-se: território – mas sem perder o ponto de vista das interações externas, globalizadas, das encruzilhadas. Ao trazer o debate da cultura pode possibilitar tanto o recuo ao universalismo arbitrário quanto à totalidade. É preciso entender a cultura como um livro aberto em movimento, como uma das possibilidades de caminhos.

Muniz Sodré (1988) apresenta um conceito de cultura produzido desde a cosmogonia dos afrodescendentes no Brasil. E, segundo o autor, a palavra cultura é um campo muito explicativo do “semicídio”. Este é entendido como o genocídio cultural cometido por algumas tradições europeias que colonizaram o continente africano e americano.

Para escapar do “semicídio”, Sodré (1988) dialoga com os conceitos de sentido e representação e defende a ideia de que o entendimento de trabalhar com a categoria do sentido na interpretação do real tem como objetivo retirar o entendimento da significação, destruir, enquanto valores de representação, escapar da compreensão absoluta da identidade.

O sentido fundamenta a diferença, enquanto a representação dá ênfase ao genocídio do universal. Para escapar do conceito de cultura de um sentido abstrato e idealista, a perspectiva de *arkhé* é defendida, mas Sodré (1988) faz uma ressalva, porque postular um *arkhé*, um simbólico como vetores da apropriação do real (cultura) leva à questão de se saber se não está em jogo um conceito idealista que faz da cultura uma essência separada do real histórico. Para Sodré, a cultura não é nenhum sistema, nenhuma estrutura, mas o sedutor vazio que nos indetermina.

O conceito de cultura como um sedutor que indetermina é apresentado desde o terreiro de candomblé, que é entendido como o *continuum* africano no Brasil e um impulso de resistência à ideologia dominante. O terreiro é a *arkhé* negra, de acordo com Sodré, pois a partir do candomblé, da capoeira e da literatura de cordel apresenta o conceito de cultura no Brasil. Sodré (1988) apresenta no livro *A Verdade Seduzida*, conceitos desde o diálogo com o

candomblé, capoeira e a literatura de cordel, como: segredo, luta, vazio, aparências, sedução, feitiço, mandinga, simbólico, diferença, aproximação, descontinuidade, heterogeneidade, concreto, corpo, mito negro, pós-moderno.

O epistemicídio e o semiocídio são fortemente traduzidos no fazer filosófico epistêmico e cultural dos territórios africano e latino-americano, que se reinventaram a partir da lógica injusta do colonialismo. O epistemicídio comete o semiocídio cultural negando o que é manifesto, o revelado: “o continente latino-americano é uma indústria indígena (em primeiro lugar!) e africana (a *posteriori*)” (OLIVEIRA, 2007, p. 185).

A perspectiva dos projetos político-ideológicos presentes nas ementas analisada, não fez a devida crítica ao projeto moderno filosófico. O etnocentrismo, neste caso, o eurocentrismo e a questão da dominação por meio da política e do conhecimento, apenas recentemente na filosofia contemporânea tem feito críticas e superações. Isto na discussão pertinente ao campo da filosofia. Entretanto, como se observa na ementa analisada, a presença da perspectiva contemporânea europeia ainda é tímida.

As duas categorias apresentadas, após a análise crítica da ementa, epistemicídio e semiocídio cultural, são traduções da parca reflexão acerca do projeto político que, historicamente, os filósofos ocidentais modernos (e a maioria dos contemporâneos) buscaram colocar a Europa em um lugar de destaque na epistemologia.

Torres (2010), trazendo para o debate a perspectiva da colonialidade, busca ultrapassar e combater o imperialismo colonial, pois não foi esforço argumentativo dos filósofos ocidentais modernos colocar em crise o projeto da colonialidade. Existe um apagamento deste fato histórico em suas elaborações, tanto na ontologia quanto na ética, segundo Torres.

Um dos pontos que Torres (2010) e os críticos do projeto colonial abordam é a crítica ao projeto epistemológico, político e cultural eurocentrado. Autores decoloniais, como o que acabo de citar, que buscam descolonizar a epistemologia, problematizam o colonialismo/racismo, compreendendo que o enfrentamento do racismo não deve ser apenas pela via cultural, mas epistêmica. O racismo epistêmico tem como finalidade política o não reconhecimento do outro como humano. Aqueles fora da totalidade do humano não são apenas negados, mas combatidos a serem sujeitos de justiça. Segundo Torres (2010):

O racismo epistêmico descarta a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos. (TORRES, 2010, p. 405)

O epistemicídio e o semiocídio cultural problematizam a espacialidade unicultural na abordagem filosófica. Outros sujeitos antes “condenados da terra¹³”, agora dono de seu próprio movimento em sua terra e em terras alheias. Mas, sem esquecer que terra alheia não é morada. A relação dos efeitos da colonialidade na América Latina tem seus desdobramentos entre a política (poder), a epistemologia (saber) e a ontologia- ética (ser). A diferença apontada por Torres para os filósofos ocidentais é acerca da busca das raízes da Europa, não constituindo um mundo diverso, desde o ponto de vista epistêmico. Para Torres (2010), “no mundo, há muito para aprender com aqueles outros que a modernidade tornou invisíveis” (TORRES, 2010, p.437).

O epistemicídio e o semiocídio na negação das filosofias africanas é a tradução do combate aos africanos (em seu continente ou nos arquipélagos) e dos seus descendentes nos arquipélagos (espalhados pela diáspora forçada) em se afirmar como ser humano. O racismo epistemológico é uma ação estrutural e sistemática aos africanos e seus descendentes e aos latinos americanos. Neste caso, as filosofias africanas são a tradução da luta de afirmação ontológica dos afrodescendentes.

Ramose (2001) afirma que: “os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados”. (RAMOSE, 2011, p. 5 e 6). A luta pela legitimidade e a dúvida da existência da filosofia africana é uma metáfora da afirmação do ser humano africano. A existência do ser humano está implicada com a existência de sua experiência. A experiência humana é o que assegura a sabedoria, ou seja, é o chão. Entretanto, o pensamento moderno europeu, fundamentado desde a religião cristã (fé) e o conhecimento (razão), questionou “o estatuto ontológico de seres humanos africanos” (RAMOSE, 2011, p.7). A partir desta construção argumentativa foi defendida a partir do “ideologismo” que a filosofia não existia na África, pelo fato de sua população não ser de seres humanos e nem possuir experiência.

Os filósofos africanos problematizaram a não legitimidade da filosofia, no intuito de buscar responder tal pergunta: “O que é a África no pensamento e na vida internacional de hoje?” (NGOENHA, 1994, p. 83). A reivindicação pela filosofia tinha como finalidade buscar justiça social e racial para o continente.

O epistemicídio teve sua fundamentação através da razão e da fé. Tendo como objetivo a conquista do poder, através de um argumento pretensamente universal,

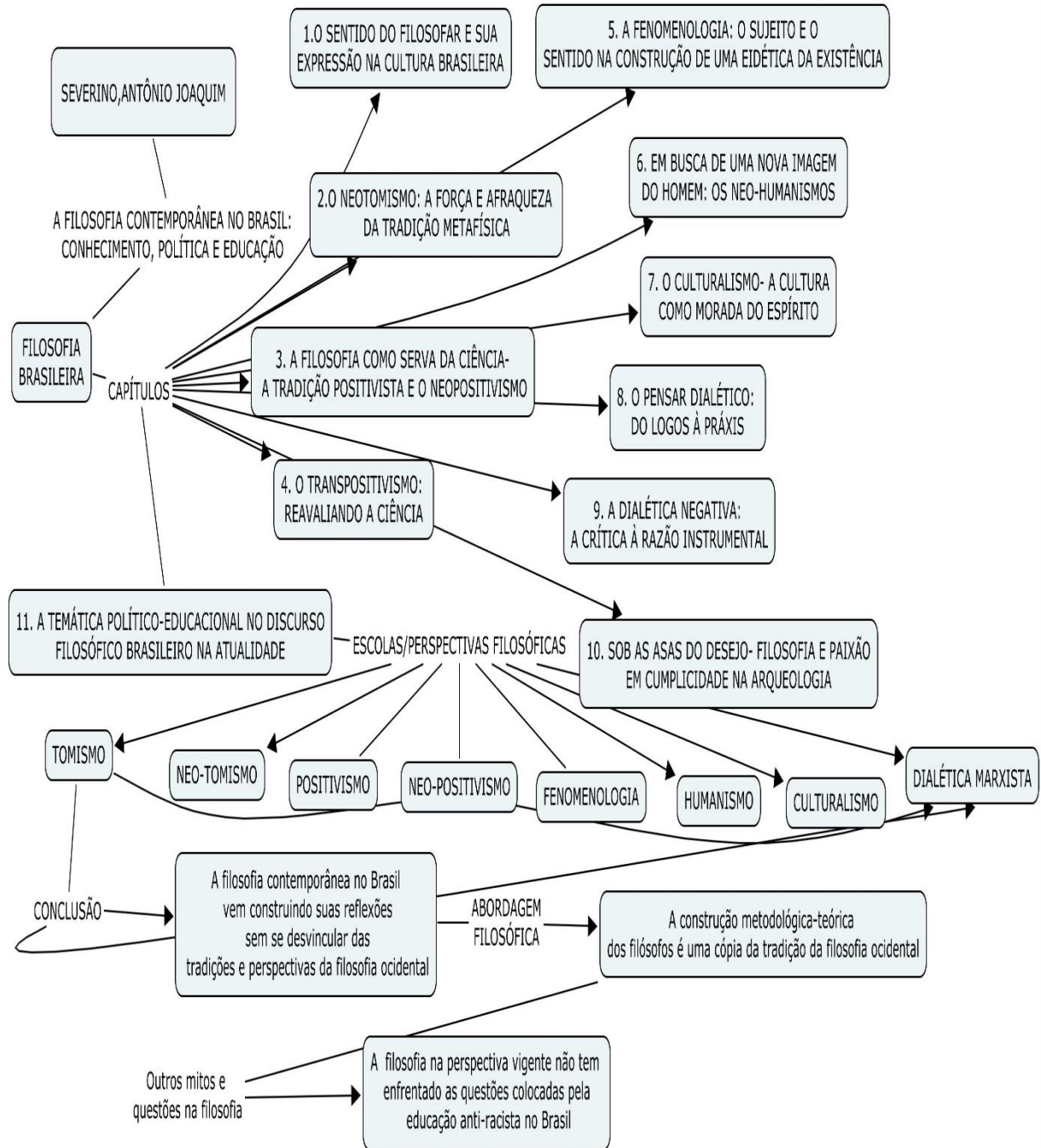
¹³ Alusão ao livro *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon (2010).

fundamentado pelo giro da mesmidade e da totalização. Um outro argumento é a reivindicação da filosofia “universal”, sem ponto de partida. Entretanto, na esteira da argumentação de Ramose (2011), a particularidade é um ponto de partida, mesmo quando a filosofia ocidental moderna busca uma filosofia sem cultura, sexo, cor, ancestralidades, ou seja, universalizante, ainda assim, é uma perspectiva. Nesse sentido, a fundamentação do epistemicídio é contraditória, o ponto de partida é um “paradigma”.

A partir da chave de leitura do epistemicídio e do semiocídio justifico a importância do diálogo da justiça como ancestralidade: em torno de uma filosofia da educação brasileira, no debate filosófico brasileiro. A modernidade encobriu outros sujeitos e conhecimentos. O epistemicídio e o semiocídio cultural são ferramentas políticas e epistemológicas que tecem seus sentidos a fim de tornar invisíveis outras práticas e saberes. A filosofia marcada pelo projeto epistemológico da linearidade, essência e homogeneidade é uma representação desse silêncio nos institutos de filosofia no Brasil.

A ausência ou a tentativa de negar as filosofias africanas no Brasil são a negação do estatuto ontológico dos seres humanos afrodescendentes neste território. Os contextos, cenários, as representações simbólicas, que expressam as significações na filosofia da educação brasileira, expressam-se, em sua maioria, a partir apenas dos paradigmas indo-europeus. Assim é apresentado no mapa realizado por Antônio Joaquim Severino (2011), no livro *A filosofia Contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*, no qual o autor tem como objetivo apresentar as construções filosóficas significativas na atualidade brasileira. É importante ressaltar que este trabalho foi publicado em 1999¹⁴.

¹⁴Nos institutos de filosofia no Brasil, a Universidade que tem trabalhado com a filosofia africana em sua formação, para além da filosofia indo-europeia, é a Universidade Federal do Recôncavo.



Mapa Conceitual 3: Filosofia da Educação – Joaquim Severino

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Através do mapa realizado por Antônio Joaquim Severino (2011), identifica-se que as teorias pedagógicas, a partir do olhar da filosofia da educação, têm sua construção de conhecimento fundamentada desde a monoculturalidade. A filosofia tem um tímido diálogo com a multirreferencialidade, pelo fato de dialogar com o cinema, literatura, teatro, mas os signos culturais não fogem da totalidade indo-europeia. A interculturalidade, na perspectiva do mapa apresentado, ainda não se evidencia na filosofia produzida no Brasil.

Severino (2001) elenca algumas escolas ou perspectivas filosóficas que influenciaram ou ainda influenciam o fazer filosófico na educação brasileira, tais como, o tomismo, neotomismo, positivismo, neo-positivismo, a fenomenologia, o humanismo, o culturalismo, a dialética marxista. Severino chega à conclusão de que a filosofia contemporânea no Brasil vem construindo suas reflexões, sem se desvincular das tradições e perspectivas da filosofia ocidental (SEVERINO, 2001, p.241).

A partir da leitura de que a filosofia da educação brasileira tem pautado suas reflexões e seu fazer desde a cultura ocidental, Severino elenca algumas características que determinaram e ainda fundamentam a educação no Brasil. Uma dessas características é denominada de tradição metafísica clássica. Severino chega à essa conclusão pelo fato da ética, a política e a filosofia da educação, construídas a partir dessa perspectiva, serem essencialistas, visto “que os valores que norteiam a ação humana estão inscritos na própria essência do homem” (SEVERINO, 2011, pag.242).

A crítica que Severino apresenta acerca do pensamento filosófico brasileiro, de respirar culturalmente apenas a perspectiva ocidental, é percebida nas críticas de outros filósofos, tais como: Roberto Gomes (1984) na *Crítica da Razão Tupiniquim*, Armijos Palácios (1998) *De como Fazer Filosofia sem ser Grego, Estar Morto ou Ser Gênio* e Emanuel Roque Soares(2008) *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas*.

Gomes (1984) chama atenção para a importância do discurso filosófico brasileiro ocupar-se com as questões problemas do Brasil. Na mesma perspectiva segue Palácios (1998), chama atenção para o fato de filosofar-se a partir dos outros, neste caso, da filosofia europeia. A conclusão é de uma obstinada vontade de tratar dos problemas alheios, sem trazer para a reflexão filosófica as próprias questões. E, por fim, Soares (2008) defende a possibilidade da multiplicidade de uma filosofia da educação brasileira, a partir da perspectiva de Exu. A importância da filosofia em Exu existe pelo fato da necessidade de rever o conhecimento africano no Brasil por meio de outros paradigmas. Existe a necessidade de rever os mitos africanos para reconstruí-los, tomando como referência o ponto de vista africano-negro-afrodescendente. E, nesta perspectiva, recompondo sua estética e restabelecendo sua ética, compreendendo, assim, a sua existência a partir de si mesmo, resgatando a dignidade e autoestima negra. E presumindo um conhecimento complexo como o mundo cultural africano, que tem uma cosmologia própria, no qual o mundo ocidental não basta para explicar, por desconhecê-lo.

O pensamento filosófico brasileiro é colocado em crise, a partir da crítica ao epistemicídio e ao semiocídio cultural, anteriormente citado. A crítica e a criação tecem outras perspectivas para a ideia presente no “panorama da filosofia no Brasil”, no qual apenas o sistema de pensamento europeu produziu sentidos acerca da filosofia. No panorama levantado pelo autor, Luis Washington Vita (1969), no livro, *Panorama da Filosofia no Brasil*, se percebe que a filosofia no Brasil tem sua origem no pensamento colonial, com os jesuítas. E esta filosofia é um prolongamento da tradição que nasceu na Grécia. A outra influência seria o iluminismo, seguida do romantismo, ecletismo, positivismo, monismo e evolucionismo.

A cartografia na encruzilhada, no exercício de relacionar uma fronteira à outra, trazendo a necessidade do olhar multirreferencial, diante da complexidade de problemas uma diversidade de linguagens. A cartografia da justiça como ancestralidade tem direção, mesmo que inverta a ideia do fio condutor linear e homogêneo. O redemoinho é esta paisagem que movimenta o trajeto da pesquisa, o movimento circular (redemoinho) dessa produção de subjetividade diversa retira da margem a imprevisibilidade e a errância como possibilidade do caminho da pesquisa.

Ariadne enforcou-se no redemoinho da lama de Nanã. O símbolo da lama é a transmutação dessa produção de subjetividade suicida totalitária, com caminhos unívocos, para um movimento do redemoinho. Entretanto, uma diversidade sem relações recaem no relativismo que não se conecta à projetos políticos de justiça social, filosóficos e políticos. A lama é o renascimento, inclusive de Ariadne, Nanã “recebe os mortos que tornarão possíveis os renascimentos”. (LUZ, 2003, p.69). É a inversão do eu totalitário para o reconhecimento de si no outro. A lama, como esse lugar que possibilita uma unidade diferenciadora, é o elemento do princípio da existência. É o elemento simbólico da unidade e diferença da humanidade.

2.2.2 Cartografia da Filosofia da Ancestralidade: uma inspiração metodológica

O primeiro contato com a metodologia da cartografia deu-se no grupo de pesquisa Redpect. Neste grupo, iniciei a pesquisa da filosofia africana, utilizando a cartografia como lente de aproximação e distanciamento para a discussão.

No começo, utilizamos papel metro para decodificar e codificar as escolas, conceitos, autores, países e perspectivas. Encontramos, à época¹⁵, algumas dificuldades de visualização,

¹⁵A atividade foi realizada em 2009. O nome da linha de pesquisa que iniciou as atividades com o mapa foi Cartografia do Pensamento Contemporâneo: perspectiva latino-americana e africana. Inicialmente era uma linha de pesquisa da Redpect e se transformou, em seguida, em um projeto de pesquisa da Redpect e, por fim, na construção dos mapas da perspectiva da filosofia latino-americana e africana.

devido à complexidade diante das informações encontradas, pois determinados autores achavam-se em duas ou mais perspectivas, isto é, presentes na categorização das filosofias africanas e da libertação latino-americana.

Nesse processo, compreendemos a necessidade de uma chave de leitura que fosse aberta, que não reproduzisse uma perspectiva fechada, mas que construísse uma lente interpretativa que fosse desmontável, para dialogar com os fenômenos que buscávamos enfrentar e interpretar.

O entendimento da teoria problematizava-se o tempo inteiro na prática. Enfatiza na cartografia o reconhecimento da aprendizagem sem dicotomia de prática e teoria. Na dissertação o estilo escolhido não compreende a teoria desapegada de uma prática.

As categorias explicativas são criadas pelo próprio fenômeno. Ao categorizar autores e perspectivas, se percebeu a necessidade de ter uma leitura a qual possibilitasse um olhar de múltiplas entradas. E a cartografia possibilita essa perspectiva metodológica mediante desses elementos.

A cartografia, segundo Deleuze e Guattari (1995), busca o acompanhamento dos processos, potencializando as suas conexões. A lógica da estrutura é descartada, posto que a cartografia fundamentada por meio do rizoma não pode ser justificada por hierarquias de conceitos e sentidos. No mapa, é possível a multiplicidade de entradas. A construção é o princípio do mapa, não a reprodução decalcada.

A metodologia dos mapas possibilita, na pesquisa, diferentes perspectivas em diálogos, como a filosofia contemporânea francesa, a filosofia da libertação latino-americana e africana, a partir da cartografia da FA. Segundo Deleuze e Guattari:

[...] diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muitos diferentes, inclusive estados de não-signos [...] (DELEUZE; GUATTARI, p.43, 1995)

Neste caso, utiliza-se das ferramentas dos mapas, cartografando a pesquisa. Assim é possível categorizar autor, conceito, período, escola de pensamento e temas. A cartografia, enquanto método, coloca como uma das características centrais, a pergunta de como esta perspectiva funciona. A pergunta “o que é”, é transferida para “como funciona”. A conexão entre as teorias, teses, buscam determinar a sua intensidade. A pergunta “como funciona” tem como tentativa não cair nas armadilhas das totalidades fechadas, nas perspectivas/teorias que caem em uma leitura limitante, sem a possibilidade de fluxos contínuos e conexões.

A perspectiva defendida pelo método possibilita perceber a importância da experimentação e da interpretação. As cartografias, além da pergunta da funcionalidade, trazem outras características, como os princípios de conexão e heterogeneidade. A escolha a partir de qualquer ponto, desde as relações, coloca em crise a ideia de identidade linear por meio de raízes. As relações instauram outra característica: a multiplicidade. Essa característica age com uma ruptura epistemológica a perspectiva de raiz, cuja busca por um princípio, origem, determina tudo o que existe.

A cartografia na encruzilhada estabelece a compreensão da tentativa de entender a multiplicidade de lógicas de lugares que compõem o universo epistemológico, ético e estético das filosofias africanas, afrodescendentes e da libertação latino-americana, que interessam ao Brasil.

A busca por uma lente enraizada desde o território alheio não produz possibilidades de encontros necessários, que se metamorfoseiam em uma possibilidade de uma filosofia própria, mas que não negam a produção de sentidos das outras.

A outra característica presente nesta metodologia é a multiplicidade. As linhas de contatos entre as várias perspectivas filosóficas africanas e afrodescendentes põem a ideia de uma origem do pensamento filosófico em crise, posto que a ruptura explode a totalidade absoluta e transforma a multiplicidade como senha para interpretar e produzir sentidos no território a qual interessa. O fio enforçou-se no redemoinho da cartografia da encruzilhada.

A cartografia possibilita a problematização, questões tais como “quem é o sujeito do discurso?”, “qual o contexto do discurso?”, e “qual o sentido da funcionalidade do discurso?” emergem o tempo inteiro, a cada cartografia realizada na perspectiva desta filosofia.

Os questionamentos, invariavelmente, colocam a ruptura como uma produção necessária e suficiente do fazer filosofia nos espaços negados ontológicos e epistemológicos. A ruptura no sentido de Deleuze e Guattari (1992, 1995, 2010) é do mesmo entendimento das linhas de fuga, no sentido de desterritorialização. O pensamento nesse processo de ruptura foge do sistema, quebra as raízes de forma rizomática. As rupturas na cartografia da FA servem como quebra de modelos (neo)coloniais e (neo)imperialistas que trazem em suas faces o racismo, a injustiça, disfarçados de vários truques e armadilhas.

A metodologia vem mostrando que, a cada mapeamento, o fazer mapas de um livro é a própria reescrita do livro. A cartografia nos demonstra que mesmo a cópia utilizada nessa ferramenta transforma-se. É outro, não mais o mesmo. A volta ao estático, àquilo que não se transforma, é impossível nesse processo de criação.

O mapa é essa possibilidade que tenta fugir ao que é estruturado, gerado por uma lógica do início, meio e fim. Nesse caso, diferente do decalque, o mapa é o inverso. A reprodução sistemática é o objetivo do decalque, ao que é estático, hierarquizado, ponto fixo, ou seja, a centralidade do sujeito e do discurso. A centralidade é marca do decalque. Existe a imagem real, o simulacro, a cópia. A reprodução é lugar da interpretação no decalque. As linhas, por mais que tremidas, rugosas, dobradas, devem seguir o mesmo caminho e chegar ao mesmo lugar.

A cartografia, em contraponto ao decalque, impõe a experimentação como regra e a reprodução. Nesse sentido, perde o lugar na criação do conhecimento. A reprodução constrói um inconsciente fechado sobre si mesmo, diferente do mapa.

A cartografia tenta não cair na armadilha do entendimento do todo sem conexão com as partes, com compreensões totalitárias, fechadas, sem a possibilidade de mudanças. O que os mapas têm demonstrado é a abertura para a outra lente interpretativa a todo instante. E a abertura presente nos mapas possibilitam as conexões que provavelmente não se dariam desde um olhar linear fundamentado na homogeneidade. A cartografia trabalha com o que é desmontável, não mais com a irreversibilidade, mas com o reversível. As mudanças são necessárias para as zonas que não dialogam se encontrarem nas linhas e conectores das cartografias.

A modificação constante como característica do estilo utilizado pode ser visualizada na metodologia realizada pela pesquisa ao constatar as múltiplas entradas possíveis desde a cartografia. O mapa nunca volta ao mesmo, por mais que seja feito o mesmo mapa, ele tem as suas rugosidades dessemelhantes, com linhas e conectores que passam e levam para uma construção discursiva diferente. Não existe mapa errado, mas que funciona. A cartografia da justiça como ancestralidade vem demonstrando isso. Sendo assim, o entendimento de competência perde o sentido na metodologia escolhida. Não se quer ser “competente” com a metodologia, mas que ela funcione. A construção do mapa está mais ligada à performance do que à competência, segundo Deleuze e Guattari (1995).

A metodologia de entradas múltiplas e variadas em contraposição ao decalque que sempre volta ao mesmo, coloca a FA nesse projeto como uma inspiração epistemológica que busca tratar de questões dos territórios, as temáticas do lugar e qual o sujeito do discurso. As filosofias africanas, cartografadas em diálogo com a FA, evidenciam que o contexto e o sujeito determinam, em grande medida, a funcionalidade do projeto epistêmico e ético-estético.

Mas mesmo com a crítica ao decalque é necessário projetar o que se deseja com inspiração no decalque sobre o mapa. O criador é aquele que cria seu mundo e o recria. O decalque tem a função de buscar uma tradução possível do mapa em imagem.

O decalque (a reprodução) na cartografia apresenta os conflitos, as zonas de tensões estruturantes do mapa. Os decalques e os mapas produzem sentidos dessemelhantes. Enquanto os decalques precisam se referir aos mapas, o inverso não é verdadeiro. Segundo Deleuze e Guattari (1995):

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para a sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ela faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p.30)

O decalque constrói um discurso estático, com imagens sem movimento. Os mapas trabalham com a imagem em movimento. É a própria linguagem do cinema que constrói sentidos com as fotos em movimento. As fotos produzem uma intensidade da relação entre o mundo (realidade), o livro (representação) e o autor (subjetividade), de maneira que desmonte um mundo e construa outro.

A cartografia dialoga de maneira relacional, a partir do seu contexto em que se encontra, é entendida de um espaço-tempo que as intensidades confrontadas na dinâmica de compreensão são a de ligar-se em certa medida com várias perspectivas cartografadas, mas mantendo um distanciamento, por conta dos contextos, do tempo e da proposição ético-estética. Pode-se dizer que o lugar da cartografia apresentada por Deleuze e Guattari (1992, 1995) seja o rizoma, a multiplicidade.

Uma das imagens desta pesquisa é o suicídio de Ariadne no redemoinho da lama de Nanã. O suicídio de Ariadne é o enforcamento no projeto político-epistemológico do ocidente (linear, homogêneo e totalitário), sendo tomado na diversidade do redemoinho, que traz a mesma perspectiva da encruzilhada, ela liga todos os pontos, é o encontro, mas com os limites das especificidades, das diferenças. “[...] A fronteira denota o limite de um território e outro; a encruzilhada é o lugar mesmo em que se cruzam as fronteiras. Aqui, mesmo os limites se cruzam e confundem-se uns nos outros.” (OLIVEIRA, 2007, p.116). A lama é a paisagem que dá unidade à diversidade, sendo ela o princípio primordial da criação do homem, no mito da tradição ioruba. A imagem de Ariadne enforcando-se nos fios movimentados pelo

redemoinho da lama de Nanã é a significação das viradas epistemológicas presentes na cartografia da encruzilhada.

A justiça como ancestralidade, enquanto cartografia, produz um efeito acerca do fenômeno analisado de uma fragmentação da totalidade, mas enfatizando as partes, que não perdem o sentido do todo no sistema. É a ênfase nas partes, mas sem perder a importância da dimensão do todo. É o todo e as partes conectados.

Suely Rolnik¹⁶ (1989) afirma que o cartógrafo antes de tudo é um antropófago. Inspiro-me nela para afirmar: o cartógrafo do MFA é um sujeito coletivo da encruzilhada. A cartografia na ancestralidade leva para caminhos múltiplos. A tecnologia da ancestralidade explode o caminho unívoco como possibilidade centrada, a multiplicidade de caminhos é um “paradigma”. Os caminhos são múltiplos, por isso, também são os conflitos, as dobras e as possíveis conclusões.

O olhar da encruzilhada na cartografia constrói as intersecções necessárias para os mapas produzirem sentidos entre si, pois esta é uma metodologia instigante, porque possibilita a travessia de uma perspectiva política, epistemológica e ética-estética, diferentes, mas que necessariamente dialogam, sem perder suas especificidades e evidenciando seus projetos políticos. E a lente interpretativa, não da antropofagia, posto o perigo da perda das singularidades, mas da encruzilhada, possibilita o encontro sem estas perdas (das teorias e perspectivas).

A cartografia tem como característica a anti-genealogia (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 29). O entendimento de uma multiplicidade de caminhos; e a possibilidade do mapa ser decodificado explode a ideia da origem. E essa origem atua como algo determinante nos programas de pensamento que tem como conclusão a unidade ao invés da multiplicidade.

Os caminhos conectam-se, mas não determinam a origem. É o pensamento imagem da encruzilhada. A origem na encruzilhada é uma escolha. Ela busca fundamentação em constante movimento.

A perspectiva genealógica de uma origem única explode as possibilidades de desmontagens e montagens dos mapas. A cartografia, na perspectiva da encruzilhada, traz a funcionalidade da discussão do pensamento contemporâneo em sua tradição epistêmica.

¹⁶Suely Rolnik, traduziu algumas obras de Deleuze e Guattari, a exemplo de *Mil Platôs* volume 1, e também trabalhou no desenvolvimento da discussão acerca da cartografia. Entre suas publicações estão: *Micropolítica: Cartografias do desejo*, produzido com Guattari, e *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Rolnik dialoga com o trabalho cartográfico a partir das atividades do esquizoanalista, do analista do desejo, do psicólogo social e do micropolítico. Cada uma dessas cartografias citadas terá um cartógrafo, realizará cartografia na medida em que criar sentidos, não revelá-los.

A encruzilhada como conceituada foge do entendimento apenas do uno e do múltiplo. Busca fugir do perigo de apenas compreender a unidade, visto que vários caminhos se entrecruzam, mas também fogem ao entendimento de afirmar o múltiplo de cair em uma generalização arbitrária. A encruzilhada cruza os caminhos e encontra a multiplicidade da filosofia contemporânea.

A partir da cartografia, partindo da FA, perceberam-se dois grandes eixos que aglutinavam as perspectivas filosóficas enredadas na construção argumentativa do texto: a filosofia contemporânea e a filosofia pós-colonial. A filosofia contemporânea dialoga em torno das perspectivas da filosofia africana, da ancestralidade, latina americana da libertação e o diálogo da hermenêutica da ação que coloca em relação a filosofia política de Dussel e a hermenêutica presente na filosofia contemporânea de Ives Mudimbe.

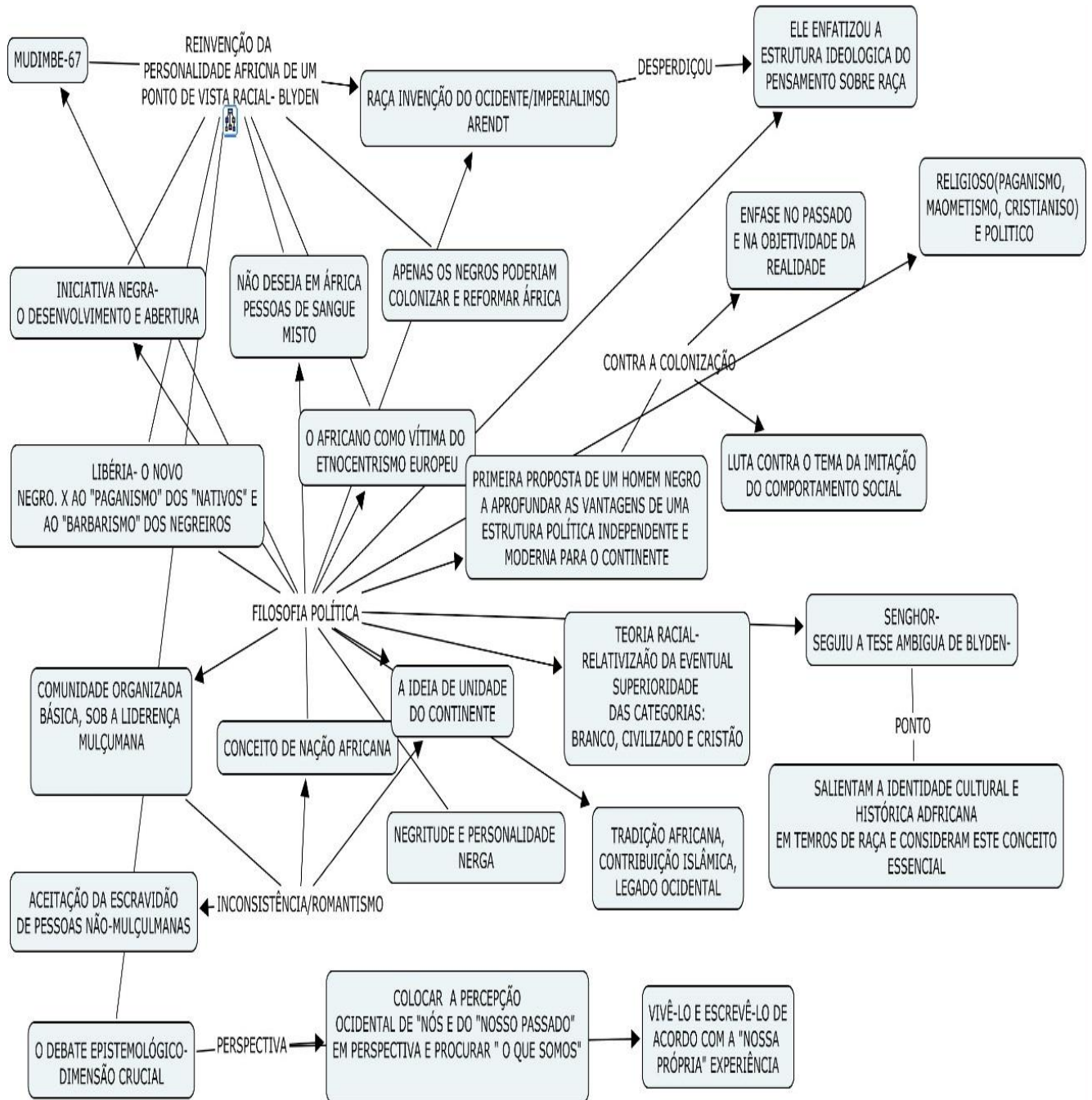
Navegar nas especificidades da FA na busca da compreensão da justiça, em face do diálogo com as filosofias africanas e da libertação latino americana, pode ser constatado a ênfase na questão da justiça no movimento das filosofias, africanas e da libertação, que buscam promover processos de libertação.

A justiça tem sido um tema recorrente nas produções das filosofias cartografadas. A justiça nas filosofias africanas surge como uma crítica ao não reconhecimento dos africanos, na filosofia do mesmo, a condição de humanidade e, deste modo, exige esta legitimidade nas esferas políticas. Inicialmente as filosofias africanas estiveram debruçadas por questões particulares do mundo negro, tais como: o combate ao escravismo, luta contra o racismo e a pobreza, a luta civil, independência políticas dos países africanos. Um outro ponto que perpassa as questões travadas por: Hountondji, Mudimbe, Ramose, Ngoenha, é a utilização dos recursos africanos em prol do desenvolvimento do próprio continente. Segundo Ngoenha (1994):

A prioridade africana é hoje lutar pela sobrevivência e contra a sua marginalização internacional. Isto pressupõe uma vitória no sector da produtividade e de uma relação positiva com o mercado internacional. Porém, estes objetivos não podem ser alcançados no quadro das políticas de ajustamento estrutural. O conflito com o mercado internacional não pode ter uma sentença em favor do continente se ele continua a ser negociado no quadro dos programas de ajustamento estrutural, a partir dos postulados definidos e impostos pela Banca Mundial e pelo fundo monetário internacional. (NGOENHA, 1994, p. 68).

As filosofias africanas, por meio da cartografia, evidenciam a luta contra o racismo como uma questão de muita ênfase, e isso é o que torna diferente a perspectiva de justiça apresentada pela filosofia da libertação latino americana dusseliana, que é marcadamente uma justiça social. A justiça racial é um dos elementos que tem muita força na construção argumentativa dos embates em torno desta filosofia, seja ela no continente ou nos arquipélagos.

Na filosofia afro-americana, na personalidade negra, Du Bois e Blyden, por exemplo, problematizam a questão política, a partir de um ponto de vista racial. A questão racial é um problema filosófico que perpassa as discussões de justiça.



Mapa Conceitual 4: Mudimbe – Personalidade Africana-Blyden.

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Em Blyden, a partir da leitura de Mudimbe (2013), é possível perceber a personalidade africana de um ponto de vista racial dos negros norte-americanos. O debate em torno da identidade, da história e da cultura é considerado em termos de raça, e esta perspectiva é compreendida como essencial. Segundo Mudimbe (2013), Senghor segue a argumentação de Blyden. Entretanto, no contexto da construção da filosofia política de Blyden, século 19, é

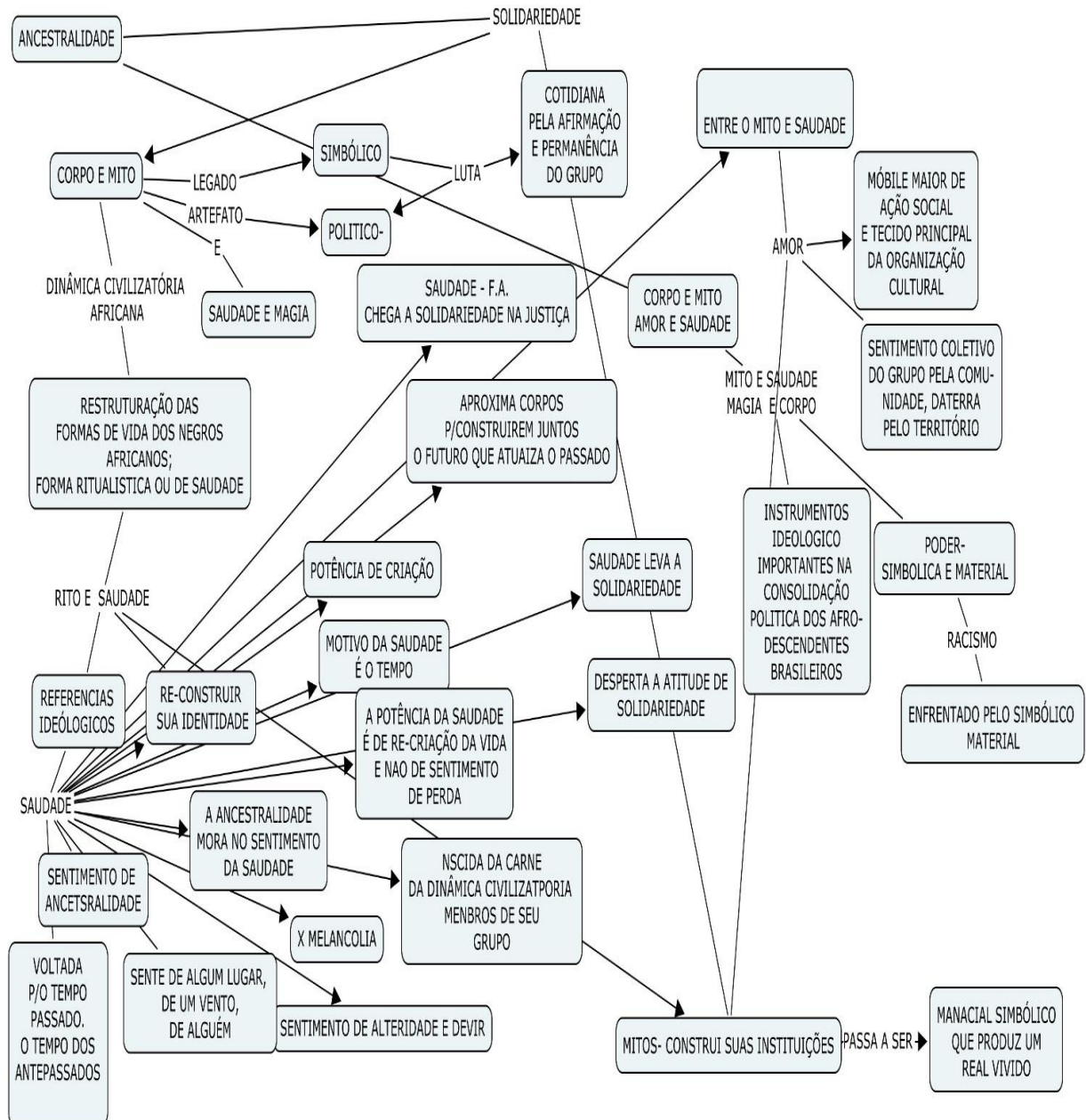
possível encontrar “as ambiguidades de uma alternativa ideológica”¹⁷, pelo fato da raça ser uma construção epistemológica, o pensamento de raça era uma mentalidade.

A filosofia política em Blyden trazia algumas características de muita importância para o debate do enfrentamento do racismo, mesmo enfatizando a mentalidade ideológica do pensamento de raça. Blyden relativizou a superioridade das categorias, tais como cristão, civilizado e branco. O civilizado passou a ser uma iniciativa negra, o desenvolvimento da Libéria, por exemplo, seria construído pelo novo negro. Mas não era qualquer negro, os “nativos” eram considerados pagãos e os que sofreram o jugo do escravismo bárbaro. Nesse sentido, percebem-se os graus de hierarquias no pensamento de Blyden, que mesmo fazendo uma crítica ao racismo anti-negro cai na armadilha da superioridade religiosa. Ele compreendia como inferior as pessoas não-mulçumanas, mesmo defendendo que somente os negros teriam legitimidade em colonizar e reformar a África. Não era qualquer negro, mas as comunidades seriam organizadas, à luz da liderança mulçumana.

A filosofia política de Blyden tinha como ponto de partida o entendimento que o africano foi uma vítima do etnocentrismo europeu, e este ponto era uma máxima da sua luta contra a opressão da colonização. Mas recaiu em alguns aspectos na armadilha do pensamento de raça e reinventou o ocidente com suas ambiguidades e contradições.

A FA traz este legado político, pois tem como ação base a luta por processos de libertações, e o combate ao racismo é o que coloca em encruzilhada essas filosofias. O conceito de raça não aparece como um projeto epistemológico, mas um legado político a ser combatido e reconstruído. A reconstrução dá-se pelo fato de ser necessário construir identidades para “corpos mutilados”. A construção de identidades, segundo Oliveira (2007), para índios, negros, mulheres, quilombolas, que sofreram a consequência do racismo. Nessa perspectiva, seria uma justiça da ancestralidade, tendo como ponto de partida o enfrentamento do racismo. É um enfrentamento do racismo pela perspectiva simbólica e material.

¹⁷Sub-título do capítulo IV- O Legado e as questões de E. W. Blyden, do livro *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e Ordem do Conhecimento*, de Ives Mudimbe.



Mapa Conceitual 5: FA – Solidariedade e Saudade

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Na FA, o mito é quem traz esta perspectiva simbólica, pois ele reconstrói as instituições, como as Religiões de Matriz Africana, a Capoeira Angola, os Quilombos. E o mito reconstrói o real e atualiza o passado, nesse sentido, o mito tem duas características: ele é um legado simbólico e um artefato político, que tem, na luta, a afirmação do sujeito individual e coletivo. E esta afirmação é construída a partir de corpos que sofreram a forçada dominação e que se solidarizam, e se chega na solidariedade com o intuito da justiça.

E a solidariedade aproxima os corpos, e esta aproximação é antes um sentimento de tomada de saudade. A saudade de ter sido retirado da sua terra, do seu lugar, em ter viajado no

navio negreiro legitimado pelo sistema-econômico e histórico da escravidão. A saudade, nesse sentido, leva a solidariedade, por despertar a atitude filosófica ancestral de sentimento de justiça.

A deriva que possibilitou a cartografia da ancestralidade demonstra tal efeito dos encontros de perspectivas que são eivados de solidariedade. O que se solidariza na luta pela consolidação das políticas dos negros afrodescendentes. A atitude da saudade, na justiça como ancestralidade, é entendida como um instrumento ideológico de promoção do “bem-viver”. No giro da leitura de Euclides Mance, o “bem-viver” é um instrumento ideológico, com pretensão ética. A perspectiva do “bem viver”, neste trabalho, parte do diálogo com o filósofo da libertação latino-americana, Euclides André Mance¹⁸ (2008, 2002). Ele observa, desde o “bem-viver”, que o modelo de desenvolvimento vigente não promove o desenvolvimento assegurando as liberdades públicas e privadas. Ao contrário, o que se vê é a alienação desta liberdade com o enfraquecimento democrático frente ao capital financeiro, a destruição do ecossistema. O bem-viver não é sinônimo de desenvolvimento, ou de crescimento econômico. O desenvolvimento a partir do bem-viver seria compreendido pelos seguintes pontos: pelo crescimento da economia solidária, pela democratização das relações de produção (à luz da autogestão), havendo uma distribuição dos bens e serviços, a fim de suprir às necessidades privadas e públicas, à reorganização dos fluxos econômicos, no intuito de atender à todos e à uma produção solidária com o meio ambiente. O bem-viver é este entendimento de que a redistribuição de riqueza é um dos pontos molares para o crescimento das redes solidárias, a fim de ampliar e manter as liberdades, segundo Mance (2008, p.191):

Movidas sob a lógica intrínseca de que somente a distribuição de riqueza possibilita às redes de economia solidária crescerem sustentavelmente, estas contribuem para o bem-viver das pessoas, integrando-as ao tecido solidário de produção, comercialização, consumo, finanças, desenvolvimento tecnológico, da arte, da ciência, do lazer e da interculturalidade.

O bem-viver não se confunde com posse de bens materiais, entretanto, os bens materiais são pontos importantes para assegurar o bem-viver das pessoas, povos. A efetivação desta perspectiva seria feita pela multiplicação de redes de economia solidária em integração com redes autogestionárias, que tendo como finalidade, segundo Mance (2008) a “defesa de

¹⁸Euclides André Mance, mestre, é filósofo, pós-graduado em Antropologia Filosófica e Educação pela UFPR. Foi professor de Lógica e Filosofia da Ciência nessa mesma universidade, sendo membro do núcleo de estudos Latino-Americanos do Setor de Ciências Humanas dessa instituição. Leciona Filosofia da Linguagem e Filosofia Latino-Americana em instituições de ensino superior em Curitiba. Sócio-fundador do Instituto de Filosofia da Libertação- IFIL, presidiu essa entidade no período de 1995 a 1998.

direitos eticamente fundados, tende a gerar espaços de diálogo e de concentração social, nacionais e internacionais, voltados à promoção do bem-viver das pessoas e da paz entre os povos” (p. 191 e 192). O desenvolvimento da economia solidária explica o que seria o bem-viver nesta perspectiva, defende como horizonte, à luz de Mance (2008) “a vivência de valores éticos, relacionados à promoção do próprio bem-viver de cada pessoa e de todas as coletividades” (p. 192). A promoção do bem-viver para a ampliação das liberdades privadas e públicas, na defesa da democracia participativa, na crítica ao projeto de desenvolvimento sem ética, é o que se quer neste diálogo com Mance. A crítica da filosofia da libertação ao entendimento dos processos políticos-filosóficos da afirmação da promoção das liberdades públicas privadas, promovendo justiça, coloca em crise a filosofia eurocentrada.

A metodologia evidenciou que a centralidade da justiça nas filosofias cartografadas dá o sentido, tanto geral (mapa) quanto específico (cartografia) da justiça como fundamento da liberdade, tanto nas filosofias africanas (Ramose, Hountondji, Mudimbe), quanto na filosofia dusseliana. Os processos de libertação (dos ameríndios, pobres, africanos, afrodescendentes, ciganos, quilombolas, mulheres negras, crianças e juventude afrodescendente) como um eixo aglutinador dessas perspectivas em face da justiça. As categorias apresentadas estão em diálogo com o MFA, as vítimas do sistema mundo apresentados por Dussel e os sujeitos das filosofias africanas estão na encruzilhada de uma saudade solidária ancestral em vista do “bem-viver”.

A saudade solidária ancestral é o redemoinho entre o mapa da personalidade africana de Blyden, à luz da leitura de Mudimbe (2013) e, o mapa Solidariedade e Saudade, que é um mapa da saudade presente na FA. A saudade solidária ancestral, parte da luta, contra a colonização e o racismo (tendo o legado de raça como o alvo a ser acertado, mas não reificando como um projeto epistemológico). Partindo da ancestralidade como essa virada epistemológica de não trazer a raça como uma construção de mentalidade, mas a ancestralidade como um modo de interpretar e combater o racismo anti-negro na filosofia da educação brasileira. No redemoinho das perspectivas filosóficas, encontram-se em uma solidariedade ancestral no enfrentamento do racismo.

Um dos problemas no enfrentamento do racismo é combater um dos seus fundamentos, a construção epistemológica da identidade (arbitrária). O racismo é um problema de identidade. O pensamento de raça tem sua construção interligada com o entendimento de identidade. E a justiça é ligada à identidade. Na cartografia da filosofia da libertação latino americana, à luz da perspectiva dusseliana, se compreende a questão da

identidade como um problema da justiça. E a justiça como uma questão de identidade que perpassa a construção argumentativa da hermenêutica da justiça de Paul Ricoeur.

A perspectiva da exterioridade em Dussel é o que possibilita o ultrapassamento da justiça fundamentada pela perspectiva filosófica do centro. A exterioridade é o outro que contaria a justiça apenas fundamentada pela mesmidade e pelo eu totalitário. A identidade na perspectiva da ontologia do centro é um problema para a promoção do bem-viver, ou seja, a justiça e a ampliação das liberdades.

A identidade do centro surge como um problema para a promoção da justiça e como o fundamento “ontoepistemológico” no racismo. A perspectiva de raça como um problema de identidade. A cartografia da FA em interface com a filosofia da libertação latino-americana e as filosofias africanas contemporâneas, com o recorte da justiça, traz a dimensão da identidade como um eixo de muita importância para o entendimento da raça como um projeto político e epistemológico, nesse sentido, a justiça aparece em interface como um problema de identidade.

A identidade é um dos pontos de destaque tanto nas filosofias africanas contemporânea, quanto na filosofia da libertação latino americana. A afirmação da identidade em vista do projeto de colonização e, mais recentemente, dos sistemas econômicos e políticos universalistas neoliberais em frente dos sujeitos de discurso (índios, negros, pobres, mulheres e negras, quilombolas) exigem a construção e desconstrução de identidades. Sendo assim, a categoria ancestralidade tenciona a identidade, no sentido da construção de identidade e da desconstrução desta a partir da perspectiva do mesmo.

A justiça no pensamento ocidental moderno tem sua construção de uma ordem na qual o outro subjetivado foi colocado fora da lei e tendo a ação da ilegalidade da injustiça, pensamos no efeito histórico da colonização e subjugação do território fora do espaço europeu.

A injustiça é uma ação que se dá por meio de um projeto naturalizado e universalisante. A injustiça é o mal, é a negação do reconhecimento da identidade do outro. E, conseqüentemente, a uma racionalidade da não distribuição de liberdades para os sujeitos fora da ordem da totalidade.

A ação injusta foi racionalizada pela filosofia dita do centro, a expressão filosofia do centro está em diálogo com o filósofo argentino Enrique Dussel, na obra *Filosofia da Libertação na América Latina (1997)*. A exploração dos recursos naturais e humanos na América Latina, o processo de escravidão no continente africano foram “justos”, sob a ótica

de ações justificadas a partir de uma lógica fundamentada no “mesmo”, na representação, num dizer o outro desde uma totalidade arbitrária do eu absoluto.

A lógica do mesmo condenou a alteridade à alienação. A discussão da justiça é um problema de identidade. No caso latino-americano e africano, o combate à identidade dos povos do território. A negação da identidade, o movimento da totalidade ontológica para *o outro como outro* é uma das discussões que o filósofo argentino Enrique Dussel traz em sua filosofia da libertação. No intuito de escapar da injustiça, o caminho é interpretar o outro a partir dele mesmo. Esse é um ponto hermenêutico presente na metodologia dusseliana. A interpretação do outro como outro é uma posição ética. É imprescindível afirmar-se ontologicamente como justo, para isso, negar-se enquanto totalidade, e não defender o argumento como identidade arbitrária. A revelação do rosto das vítimas, a existência do oprimido é o processo de justiça.

A discussão, presente em Dussel, da crítica ao encobrimento do outro traz um diálogo com a discussão de Justiça, em Paul Ricoeur. A filosofia contemporânea da tradição ocidental precisou justificar a ação dos efeitos da Segunda Guerra Mundial e, entre seus pensadores, destacam-se os trabalhos de Paul Ricoeur (1991) e Hannah Arendt (2011). Ricoeur afirma: “para nós, que atravessamos os acontecimentos monstruosos do século XX ligados ao fenômeno totalitário, temos razões de ouvir o veredicto inverso, muito mais sobrecarregado, pronunciado pela própria história através da boca das vítimas.” (RICOEUR, 1991, p.300). São nessas circunstâncias dos acontecimentos contemporâneos que a discussão da identidade, em interface com a justiça, está presente em Ricoeur. A discussão da justiça em Ricoeur apresenta a questão de ênfase com o *quem?* E este tem diferente forma de abordagem do sujeito: a mesmidade, do indivíduo como o mesmo de si; a ipseidade, do indivíduo como o outro de si mesmo, daquele que é capaz de atestar a si mesmo seu próprio caráter; e a alteridade, a do indivíduo como outro totalmente distinto de si, como um terceiro. O *quem* é articulador no sistema filosófico de Ricoeur, é ele que busca saber como se colocar na atividade do pensamento. O *quem* não é apenas um narrador, mas um sujeito de reflexão, alguém capaz de falar acerca de e dar ênfase à filosofia da alteridade. Seu aparecimento demarca o si-mesmo.

Um das questões que se observa de importante na compreensão de justiça na hermenêutica da justiça e que faz dialogar com ele é sua tentativa de superação da filosofia moderna hegeliana da filosofia do direito. A crítica ricoueriana acerca da ação do Ocidente pelo mal feito ao outro aparece nesse autor como uma construção argumentativa:

Legitimam a realidade da nova ordem liberal-capitalista global, que seria “menos pior” por ter superado a tragédia dos totalitarismos nazistas e comunista; por outro, é um insatisfeito e crítico dos poderes atuais, pois quer sobretudo contribuir para a construção da “Comunidade Europeia”, a “Nova Europa”, que, para ele, levará a história universal ao próximo patamar superior de liberdade. A tese do esquecimento, da justa memória, serviria, portanto, à difícil construção da Unidade Europeia, já que as guerras entre as nações daquele continente, durante séculos, foram de uma “civilização violência”. Contudo, será que os europeus conseguirão esquecer tantos horrores e iniquidades e se perdoarem uns aos outros para “viverem-juntos-na-diferença”? E o que dizer do planeta: se o perdão só pode ser um dom da vítima, será que indígenas, africanos, sul-americanos e asiáticos poderão esquecer e perdoar o ocidente? Os crimes ocidentais possuem uma dimensão onipotente, uma crueldade divina, “bíblica”! Então, pode-se interpelar o eurocêntrico Ricoeur: o desafio da história seria o perdão ou a justiça? (REIS, 2011, p.346)

A conquista europeia do todo-mundo, um projeto hegeliano fundamentado pela busca por liberdade, que, necessariamente, transforma-se no fundamento da justiça. Seria uma trapaça responder a pergunta, “O desafio da história seria o perdão ou a justiça?” à luz de Ricoeur, que busca regenerar a Europa diante do todo-mundo. Mas buscamos compreender a justiça, e não o perdão, na perspectiva de quem tem a marca da injustiça da modernidade no corpo e a responsabilidade contemporânea nas mãos de partir desde outra perspectiva tradicional de justiça para disputar a realidade.

Um dos pontos que Ricoeur traz em sua obra é o bem-viver, diálogo com Aristóteles, e o outro nas instituições, diálogo com Rawls. O viver bem não vai se limitar às relações interpessoais, mas a algo geral, às instituições. Este é o ponto da aplicação da justiça. A discussão da justiça em Ricoeur, no diálogo com Rawls, evidencia a ideia de justiça com os componentes das instituições, problematizando a dimensão da área jurídica, da filosofia do direito. Além da discussão ética e política a jurídica também é enfatizada. A lei é a grande questão da discussão da justiça na hermenêutica da justiça. Ele segue a tradição ocidental do direito como a mediação dos conflitos perante a lei.

A justiça como mediadora de conflitos e aplicação da lei, normas. Nesse ponto, percebe-se a herança kantiana com o princípio deontológico, da qual Rawls é herdeiro. Segundo Ricoeur, sua teoria só é dirigida explicitamente contra uma versão teleológica particular da justiça, o utilitarismo. A justiça como equidade: esse é o ponto de defesa de Rawls. A partir da herança de Aristóteles, Ricoeur defende a justiça como “o bem viver com e para outrem nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 385).

Utilizo o suicídio de Ariadne, do ocidente, como a crise da filosofia eurocentrada. Ariadne é a representação do pensamento ocidental moderno que não tem condições políticas

e epistemológicas de se sustentar diante da realidade do tempo e do espaço contemporâneo. E, na interseccionalidade do espaço e tempo, há o corpo, aquele que clama por justiça. Por isso, a partir desse corpo ancestral africano-negro-descendente, nessa perspectiva, o redemoinho e a lama, que acolhem o fio e o corpo de Ariadne, são as filosofias africanas no Brasil, que tem como perspectiva, nessa dissertação, a ampliação do discurso da justiça. É uma filosofia que parte desde as categorias de dominação de quem sofreu o jugo do colonialismo, que parte desde a crítica do processo de dominação da colonialidade com sua ação racialista e que reinventou outros regimes de signos com “raça, sabedoria e graça”. Os conceitos, raça, sabedoria e graça, estão presente na FA, no qual Oliveira (2007) dialoga com a educação, no sentido que foi preciso educar com raça, depois com sabedoria e com graça. Não sendo raça, sabedoria e graça algo linear. Às vezes sendo uma e não outra, em certos momentos as três.

O processo de descolonização do conhecimento, da ressignificação do conceito de raça, da passagem do conceito de raça para ancestralidade, problematiza outras relações dialógicas, com outras práticas e saberes que esta dissertação busca travar. Nesse sentido, coloca-se em movimento dialógico produções filosóficas não visibilizadas no cenário de debate da filosofia no Brasil. Por isso, desde o MFA, posso dialogar com a filosofia africana e diaspórica e com autores e perspectivas do outro lado do mar: na Filosofia Africana, com o congolês Ives Mudimbe, o beninense Paulin Hountondji, o sul africano Magobe Ramose. E, também, os do lado de cá (América Latina, Caribe): o martinicano Édouard Glissant e sua filosofia da relação, o argentino Enrique Dussel e o pensamento da Filosofia da Libertação Latina americana, o brasileiro Eduardo Oliveira, que através da Filosofia da Ancestralidade chama (ou põe) estas perspectivas para a (ou na) encruzilhada.

Para se compreender como a liberdade é construída desde o MFA como um fundamento da justiça pretendo utilizar a justiça como ancestralidade, como a flecha, esta é um dos emblemas que caracteriza a simbologia litúrgica do culto a Oxóssi e é presente nas narrativas de seus mitos. A flecha é o *ofá*, segundo Luz (2003) “o poder do *ofá* é que ele possui infalibilidade”. (LUZ,2003, p.55). Um alvo a ser acertado, a justiça como ancestralidade combate, o racismo anti-negro, sem se furtar ao diálogo necessário da filosofia com a literatura, educação, antropologia. A filosofia da ancestralidade (Oliveira, 2007) encantando-se com a educação, a antropologia, a capoeira angola, as religiões de matiz africana e afro-brasileira, a literatura. A filosofia da relação (Glissant, 2010) crioulizando-se com a literatura. Os diálogos, a interseccionalidade, são questões que este trabalho não pode se furtar. Mas a flecha a ser usada para atingir a sabedoria desejada é a filosofia.

A ancestralidade é entendida como aquela que constrói identidades para os “condenados da terra” e desconstrói, no sentido de seguir na estrutura ideológica do pensamento eurocentrado, seja em defender uma legitimidade absoluta (totalizadora) ou relativista, em que não se reconhece as suas perspectivas culturais. A justiça não sendo compreendida a partir da identidade, mas por ancestralidades. O que é este compromisso ético-político, com quem está no horizonte das injustiças.

A filosofia ocidental, na perspectiva da hermenêutica da justiça ricoeurina, trata o problema da justiça como uma questão de identidade. Na tradição ocidental, a justiça tem algumas perspectivas que determinam seu sentido. Existem duas fortes tradições: a teleológica e a deontológica. A tradição teleológica tem a ética de Aristóteles como forte referencial, tendo em vista a compreensão da ideia de vida boa. Já a deontológica tem a filosofia crítica de Kant com forte referência. John Rawls compartilha dessa perspectiva kantiana e visa compreender o papel da norma e da obediência no contexto da prescrição de condutas eticamente almejadas à pequena ética. A discussão da pequena ética é presente na obra de Paul Ricoeur, no livro *O si mesmo com um outro*, nos capítulos 7,8 e 9, reflexão à luz da leitura de Ricardo Rosseti¹⁹.

A discussão da justiça em Ricoeur tem importância significativa na crítica à identidade do mesmo. A discussão tem por base a questão de como sair da esfera de um indivíduo qualquer, de um indivíduo como ficção, para uma singularização, mas que essa singularização não recaia na ausência de perceber a pessoa como indivíduo. A perspectiva de Ricoeur é a de compreender a pessoa como base particular, como indivíduo. O indivíduo é uma ficção e, por isso, fragmentado. O indivíduo é compreendido como uma “entidade” universal, pois ele aparece sem cultura, sexo, corpo, religião, despersonalizado de linguagem. Entretanto, na FA o indivíduo é localizado culturalmente e historicamente.

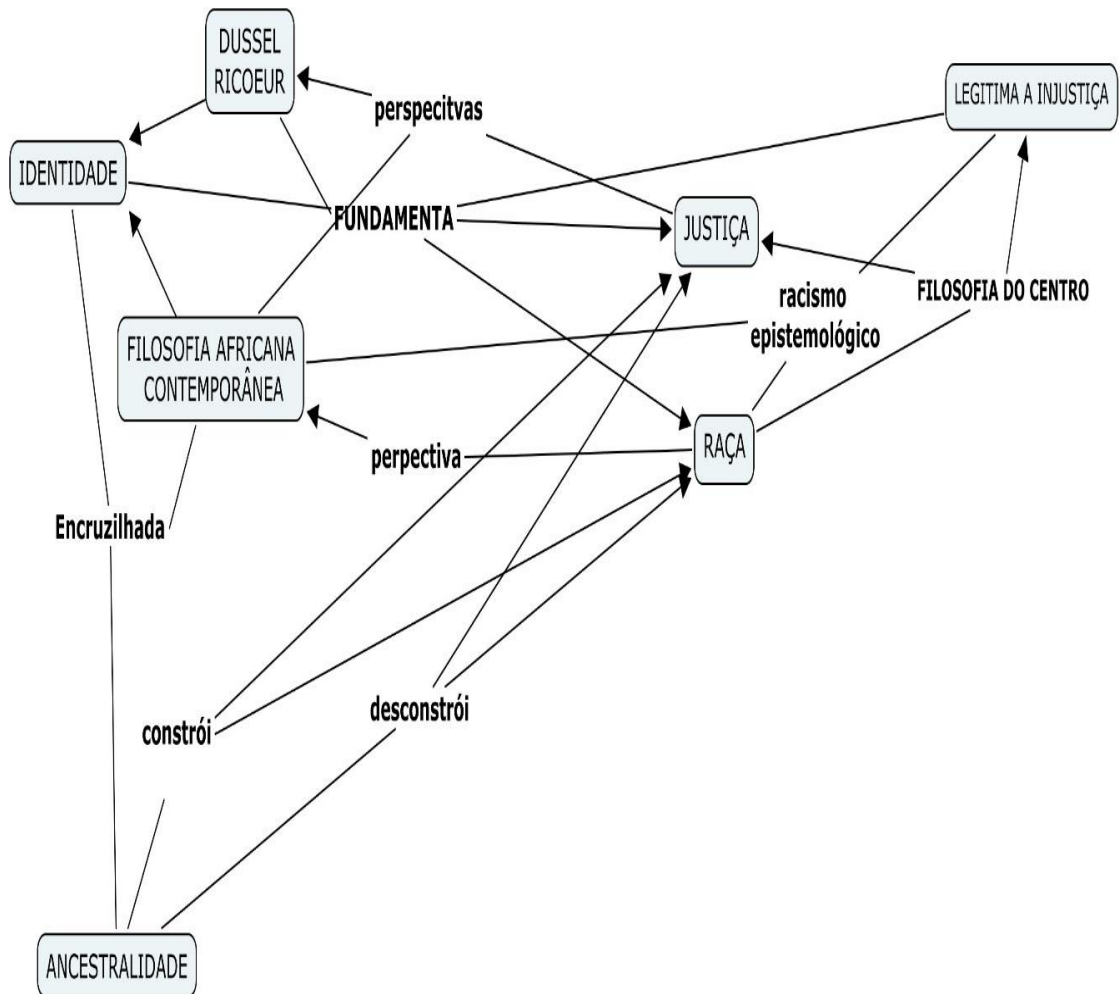
Enquanto a filosofia ocidental compreende o problema da justiça como uma questão de identidade, o MFA entende o problema da justiça, problematizada como ancestralidade. A FA, por sua vez, explode o entendimento de raça, para o de ancestralidade.

Justiça como ancestralidade, buscando ampliar as liberdades dos afrodescendentes, a partir da raça/ancestralidade, das construções e desconstruções das identidades, buscando não criar categorias totalitárias, mas de relações entre as ancestralidades/identidades.

¹⁹Tese defendida com o título: *Justiça em Paul Ricoeur, uma hermenêutica do homem justo*. A partir da teoria da justiça na filosofia de Paul Ricoeur. O autor busca compreender a questão da justiça, tais como: qual o conceito de justiça? Como defini-la? Qual seu campo de questão de aplicação?

A direção da flecha está centrada na justiça. Iansã e Xangô dialogam com Oxossi. A justiça como fundamento da liberdade, Oxossi como signo da liberdade e Iansã e Xangô como signos da justiça. A liberdade está em face com a justiça. A liberdade é o rosto e a justiça, a máscara. O Rosto e a máscara estão em diálogo com a *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira* (2007). No próximo capítulo discutiremos isso mais detalhadamente. Mas o rosto está para a filosofia, ponto em que Eduardo Oliveira dialoga com Emmanuel Lévinas e a máscara seria a cultura.

Mas é importante e necessário direcionar a flecha, neste caso, direciona-se na justiça. A flecha (liberdade) segue a direção do vento (justiça). O ar em movimento direciona-se para matar o pássaro que trouxe o não-movimento e a aniquilação da vida, o racismo.



Mapa Conceitual 6: Identidade, Raça e Justiça na Encruzilhada

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

2.3 SOFTWARE

O mapa conceitual é utilizado para organizar e representar o conhecimento. Os mapas são uma representação gráfica bidimensional acerca de um conjunto de conceitos categorizados em relação uns com os outros. Os conceitos representados nos mapas são apresentados em caixas no gráfico, e as setas unem os conceitos construindo a relação entre eles. A ligação entre os conceitos, onde constroem uma frase, ao criar um sentido semântico, transforma-se em uma proposição.

A partir da leitura do texto *Uma proposta de uso dos mapas conceituais para um paradigma construtivista da formação de professores a distância*, no qual os autores Italo Dutra, Lea Fagundes e Alberto J. Caña (2004) entendem a representação mediante os mapas conceituais como uma maneira de possibilitar a organização conceitual, pois essa estrutura possibilita o reconhecimento dos conceitos mais gerais e os conceitos específicos. E os mapas conceituais contribuem para esta organização de aprendizagem, pois possibilitam a entrada de novos conceitos na estrutura de estudo.

Para isso, utiliza-se a ferramenta dos mapas conceituais, a discussão sobre mapas conceituais tem forte influência a partir do conceito de teoria de aprendizagem significativa de Ausubel, com a tecnologia do *CmapTools*. Este é um *software* para autoria de mapas conceituais. É disponível na *internet*, gratuitamente, e foi desenvolvido pelo *Institute for Human Machine Cognition, da University of West Florida*. O coordenador deste projeto foi Alberto J. Cañas²⁰.

O *CmapTools* possibilita ao estudante/pesquisador construir, compartilhar, criticar e reforçar seus referenciais, a partir da ferramenta do mapa. Esta tecnologia possibilita realizar uma estratégia cognitiva para a construção de conhecimento através dos mapas conceituais, como já dito, o qual pode ser compartilhado e, desse modo, ser construído de maneira conjunta, de qualquer lugar na rede.

Esta ferramenta possibilita a construção de páginas que atuam como hipertextos, conceitos que estão implicados entre si e, assim, ao selecionar um conceito e clicar neste, o autor é direcionado para outra página. É possível construir vários mapas intercalados e organizado como um hipertexto. No *cmap* é possível inserir fotos, músicas, links, arquivos de

²⁰Informação sobre o *CmapTools* ver em: CABRAL, A.R.Y. *Como criar Mapas Conceituais utilizando o CmapTools Versão 3.x*. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/lpd/ferramentas/cmaptools.pdf>. Acesso em: 10 Out. 2012.

power point, word, excel. A interatividade do programa torna a construção do conhecimento dinâmica e criativa.

Se o programa estiver hospedado em algum servidor e os autores estiverem conectados no mesmo servidor possibilita a construção dos mapas de modo que dois usuários ou mais modifiquem o mapa ao mesmo instante. A construção colaborativa e compartilhada é uma das características do *software*.

O compartilhamento é realizado por meio de servidores públicos em qualquer lugar na rede: com esta perspectiva, o programa permite que os envolvidos publiquem os mapas, possibilitando a difusão do conhecimento. Os *cmap* potencializa a cooperação, existe um espaço mútuo de colaboração e cada um tem que compartilhar sua contribuição para o andamento da construção coletiva. É um processo solitário e coletivo, pois ao mesmo tempo que cada um faz sua pesquisa de maneira isolada, essa mesma pesquisa alimenta a rede.

Outra característica que os mapas inserem no processo de pesquisa é o tempo. O tempo linear, o entendimento de progresso e evolução têm espaço no processo, mas estas características também perdem o sentido, na medida em que os participantes podem voltar à construção já realizada e colocar novas informações e dados.

Todo o sentido do mapa pode ser mudado, a depender do que seja inserido, obrigando a releitura das informações e, deste modo, a reconstrução de outro significado. A dinâmica é possível por causa da lógica de compartilhamento feita por meio de canal da internet, onde os mapas podem estar abrigados.

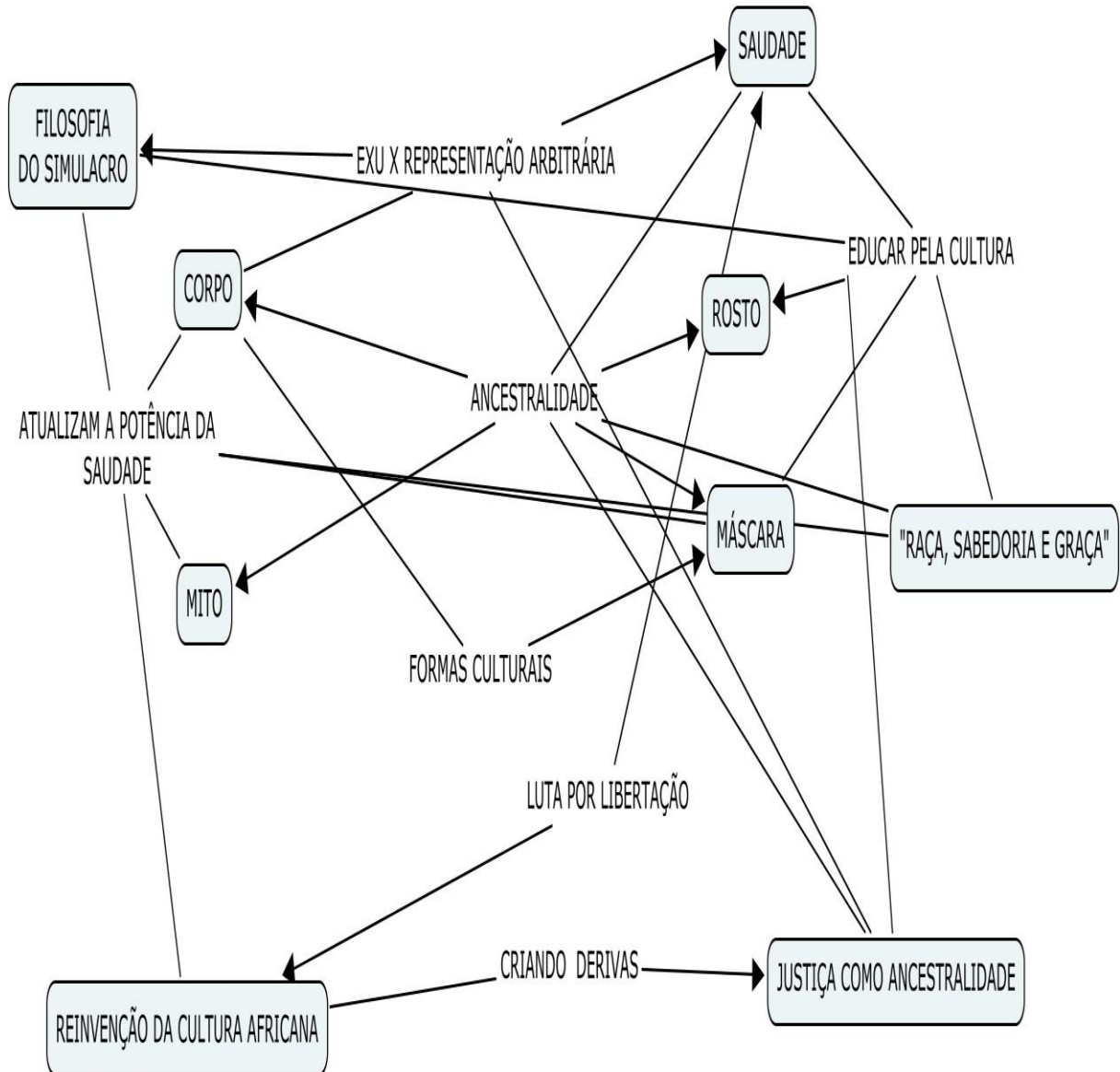
Os mapas conceituais, em resumo, podem ser construídos com *softwares*, estes, por sua vez, representam relações entre conceitos e, por último, agem como difusor de conhecimentos. Os *softwares* permitem inserção de imagens, documentos, *links* e vídeos. Os conceitos são conectados por frases de ligação e formam proposições. Os conceitos são representados por verbos e proposições. Os conhecimentos têm a representação gráfica através dos sistemas de significação.

A possibilidade de conhecimento mais apropriado pode ser percebido a partir da perspectiva de mergulhar de maneira superficial e profunda. É como realizar decalques e cartografias. Apenas conhecer o geral, sem especificar algumas ações, pode-se levar a cair no abstrato sem nenhuma concretude com o que se diz. E o contrário também é verdadeiro.

O *freemind*, diferente do *cmap tools*, tem sua linguagem, o grafismo construído de maneira diferente. O *freemind* tem como estrutura a criação de mapas, desde um tema central e com estruturas hierárquicas. Entretanto, o *cmap* tem como característica o fazer dos mapas sem a necessidade da hierarquia entre seus conceitos e conectores. A perspectiva de centro

definido perde sentido quando um mesmo objeto pode ter várias setas. Essa diferença é traçada para perceber a rugosidade que existe entre os *softwares* e a teoria da cartografia travada nesta pesquisa. As ideias de desmontagem, de heterogêneses e de encruzilhadas conflitam com o fazer dos mapas através das linguagens desenvolvidas pela tecnologia.

3 SAUDADE COMO LEITMOTIV DA JUSTIÇA NA FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE



Mapa Conceitual 7: Saudade como fonte da justiça

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Na busca de tentar responder de que modo a filosofia da educação, a partir do MFA, entende a discussão em torno da justiça na condução da luta da educação antirracista, dialogo desde a FA. Neste capítulo, apresento as impressões acerca da obra e a justificativa do porque do diálogo com esta.

Eduardo Oliveira (2007) traz seus movimentos vividos para o empreendimento do seu discurso filosófico. Apresenta suas itinerâncias de ativista e acadêmico, sem hierarquizar o filósofo, o antropólogo e o educador com o pertencimento no ativismo político nos movimentos negros (IPAD) e na economia solidária (Filosofia da Libertação Latino-Americana).

Na *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira* (2007), a ação é o empreendimento enquanto discurso. Na obra, a forma ganha destaque, o como fazer, o estilo, ganha ênfase. Para isto, corpo e mito são eleitos como meios de filosofar desde a ancestralidade africana no Brasil.

3.1 UM DIÁLOGO COM A FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: CORPO E MITO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Uma das questões mobilizadoras do livro é descortinar o racismo e a legitimidade da violência inventada por uma tradição que tem como condição fundante a perspectiva totalizante, a linearidade e a homogeneidade.

O intuito de trazer a discussão da FA é de buscar, por meio da filosofia, um enfrentamento ao racismo anti-negro, a partir não somente do discurso político, mas ético-estético. E, diante disso, perceber a liberdade fundamentada no sistema de justiça como uma questão de identidade, ou da negação dela, e como a ancestralidade, na perspectiva filosófica, reinventa categorias analíticas de combate ao racismo travestido de um discurso arbitrário (totalitário) e relativista, o qual justifica as ações injustas.

O racismo é um fenômeno subjetivo (sensível), justificado racionalmente. É uma via de mão dupla, um racismo epistêmico que produz sensibilidades distorcidas. Nesse ponto, é salutar uma crítica e uma criação para a superação do racismo. Apenas a crítica não dinamiza outros olhares acerca desse fenômeno. É imprescindível a criação de outras interpretações na discussão da filosofia da educação brasileira.

A escolha por fazer uma filosofia desde as experiências africanas no Brasil é um movimento de coragem e luta por sobrevivência²¹, pelo fato de ser o contexto cultural afrodescendente marcado em sua itinerância, em solo brasileiro, por uma negação sistemática, jurídica e política.

Um dos pontos cruciais que a FA coloca como questão é a suspensão do que sustenta o modelo do racismo epistêmico no Brasil. Não é atacar apenas o modelo, mas o que fundamenta. O que interessa a este trabalho é compreender como as liberdades são mantidas e ampliadas nesta perspectiva, como a liberdade é fundamentada nas derivas da justiça como ancestralidade.

A justiça e ancestralidade são categorias que tecem os argumentos desta dissertação. O projeto epistemológico moderno europeu tem como fundamento uma origem, uma verdade e a finalidade²². É um movimento linear e homogêneo, no sentido epistemológico. Este modelo construído na imagem da fixidez da ideia do Ser (homogêneo e imutável), que é sempre igual a si-próprio, não promove justiça. A totalidade arbitrária é fundamento da identidade-universal e arbitrária. Quanto mais longe desta pretensa “universalidade”, mais distante dos sistemas de justiça, e das promoções das liberdades.

O intuito de disputar no terreno epistemológico e ético-filosófico as ampliações e manutenções das liberdades, de grupos sociais, históricos e culturais, os quais tiveram seus direitos e, conseqüentemente, suas liberdades dilaceradas, é uma disputa política, estabelecendo a filosofia como aquela que possibilita, segundo Oliveira (2007), “criar identidades para corpos mutilados: índios, negros, mulheres” (2007, p.109). Essa é uma das primeiras questões da justificativa e da importância de outros modelos epistemológicos, éticos e estéticos dos diversos sujeitos filosofantes.

A FA navega no solo das complexidades, pois é um pensamento de um tempo que explode as identidades, mas as reinventa. Neste caso, os termos para pensar identidades não seriam mais com a fundamentação epistemológica eurocentrada, mas ancestral africana: ancestralidade como aquela que cria identidades na perspectiva ética, de afirmação para aquele é negado sistematicamente.

A proposta filosófica assume este lugar, com a crítica as representações arbitrárias, mas ao mesmo tempo, assume a perspectiva da urgência de re-criar identidades para os

²¹Eboussi Boulaga, segundo Mudimbe (2013), em *A Invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, afirma que filosofar é uma forma de sobrevivência. A perspectiva apontada por Boulaga nos coloca em uma inter-relação da filosofia produzida em África e a de solo brasileiro, a partir do contexto cultural afrodescendente.

²²Os termos *origem*, *verdade* e *finalidade* são aqui compreendidos tal como o filósofo Gilles Deleuze (1992) os concebem, no seu percurso de elaboração do pensamento rizoma, uma crítica à noção moderna de raiz.

“corpos mutilados”. É um tempo contemporâneo, com as explosões arbitrárias, mas com a perversidade política ainda de subjugar o outro (negro, mulher, criança) de maneira mais sofisticada. É salutar uma potencialidade de filosofar que pise no chão de seu tempo, mas com os problemas cronológicos de seus espaços. E que este corpo pense no seu tempo, sentindo seu espaço, sem trair as cicatrizes que teceram os nossos corpos. Por isso, uma filosofia que explode a identidade, mas as reinventa, nesse sentido, pensa identidade em termos de ancestralidade. Esse não é um raciocínio contraditório, mas complexo. Os “corpos mutilados” reclamam por uma outra justiça “que ser”.²³

A questão anterior faz emergir uma possibilidade conceitual de muita importância na obra, da encruzilhada. A filosofia assume o lugar do entre-meio, não é do não-lugar, de um vazio que indetermina, mas das relações entre eles. E, a partir disso, assume posições, escolhendo os caminhos e estilos a seguir. A perspectiva filosófica contemporânea francesa está em diálogo no desenvolvimento da ancestralidade como filosofia. Autores como Félix Guattari, Gilles Deleuze, Michel Foucault influenciam e contribuem para o enriquecimento da crítica à representação, à totalidade e à identidade. Neste sentido, a filosofia da diferença, assim como a semiótica, problematiza a representação universal do sujeito europeu-moderno e o perigo das totalidades das identidades. Mas sendo construída por outros sujeitos, a partir de suas paisagens, existe uma crítica e ampliação no diálogo com estes autores.

3.2 CORPO NA FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE

A FA parte do movimento, da ruptura como início. É rasura em constante costura, tecendo a tradição e reinventando-a. É um pensamento em relações, Eduardo Oliveira (2007), no capítulo Semiótica do Encantamento, ao abordar a capoeira angola como uma lente interpretativa que dá sentido à realidade, afirma que os movimentos da capoeira angola o levou a compreender que “pensamento é movimento”, no qual o próprio contexto reelabora seu regime de significações.

Para tratar da justiça como ancestralidade, a perspectiva da saudade é problematizada na FA, como ela é um acontecimento que movimenta ação ancestral²⁴ na construção da justiça, no contexto filosófico africano-brasileiro.

O estilo, a forma estética da obra, partem de duas categorias: corpo e mito. O corpo e o mito partem de um contexto, um lugar, e esse lugar é o território brasileiro tecido pelas

²³ Esta expressão tem aqui o mesmo sentido do “outro modo que ser”, de Emanuel Lévinas.

²⁴ O sentido de ancestral, dado nesse parágrafo, tem o mesmo sentido que o conceito de rastro/resíduo, apresentado por Édouard Glissant. Esta discussão será melhor desenvolvida no capítulo seguinte.

cicatrizes e paisagens africanas no Brasil. A paisagem do corpo tem como caracterização a construção e desconstrução de identidades do afrodescendente no Brasil.

A dinamicidade da FA elenca o lugar com ponto de partida e parte da cultura africana reinventada no Brasil, que é entendida como um lugar desterritorializado, a FA tem como características na ancestralidade africana “a horizontalidade, as dobras, o baixo corporal e o movimento”. (OLIVEIRA, 2007, p.119). Na contramão da racionalidade moderna ocidental que segue como modelo epistemológico: “vertical, estático, linear, rígido, teleológico; que privilegia o cognitivo”, (OLIVEIRA, 2007, p.118) apenas, como fundantes. O objetivo de combate a esse modelo epistemológico, político e estético dá-se no fato desse regime de signo ser a fonte da justificativa da violência do racismo cometido contra o sendo afrodescendente.

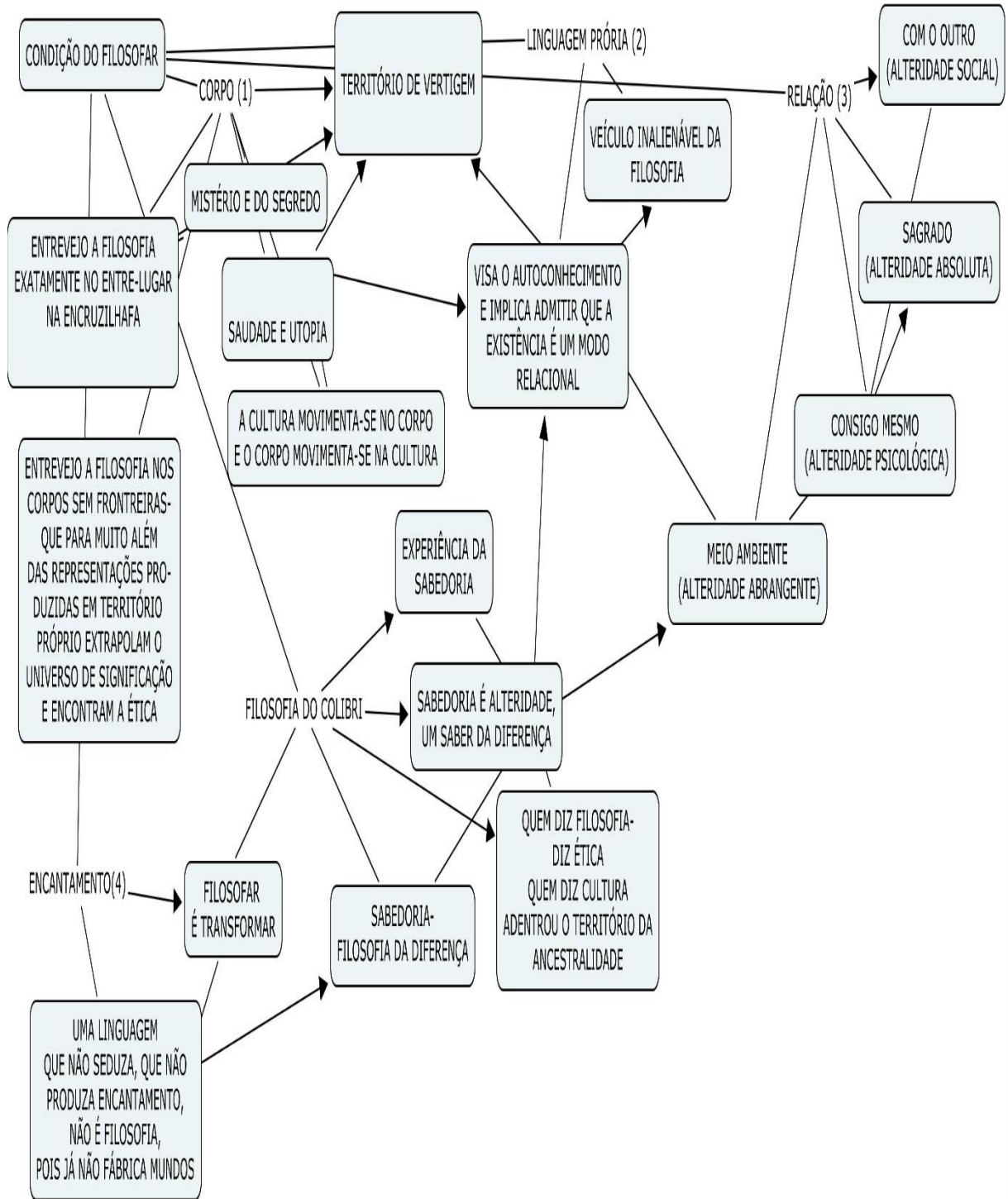
A filosofia como ancestralidade é uma reinvenção, uma redescoberta e uma rememoração. Oliveira, no capítulo “Corpo”, traz a discussão da filosofia com o corpo, e problematiza a construção do corpo, a partir de uma ordem filosófica moderna que verticalizou e totalizou o corpo e desconstrói este argumento, sobre o corpo, com a perspectiva desse de maneira horizontal construída a partir de processos criativos. Oliveira (2007):

A filosofia é algo que se inventa, mas também que se descobre, e também que se rememora. O corpo é inventado, descoberto e rememorável. Dessa forma, a filosofia é esse acompanhar os processos de descobrimento do corpo. O corpo não se descobre apenas pelo cérebro. Mas também pelas mãos, pela terra, pela água, areia, sol, suor, força, leveza, flexibilidade, velocidade, lentidão etc. O corpo é uma filosofia, mas não está pronto. O corpo é o lugar privilegiado do entre-lugar, pois é ele que habita o entre-lugar em qualquer lugar que se esteja. (p.106-107)

A cultura africana entendida neste trabalho é um entre-lugar. Esta é uma das condições do conhecimento filosófico no Brasil, pois caracteriza-se como a própria deriva, uma ruptura que se configura como o início. E uma das características de muito destaque utilizada por Eduardo Oliveira (2007) é o diálogo com o mito e corpo, marcando essa condição da encruzilhada. Na relação entre o corpo e a filosofia, compreendemos que o “corpo é já uma filosofia” (OLIVEIRA, 2007, p.104).

A filosofia é uma atitude, visto que o corpo é potência para ação. Não é o espaço e o tempo a condição de potência para o ato, mas o corpo, no entendimento desta atitude filosofante. O corpo como condição do filosofar concebe a facticidade da imanência, pois, segundo Oliveira, o “corpo é imanência” (2007, p.102), ele tem suas marcas cindidas pelas circunstâncias e no contexto em que está inserido. Entretanto, paradoxalmente, o corpo

também se apresenta como transcendência. Ele é um território e desterritorialização, sendo assim, tem delimitado seus limites, mas transmuta para o encontro de outras demarcações.



Mapa Conceitual 8: FA- O corpo como condição do filosofar
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A condição para filosofar é o corpo, como diz Oliveira, na FA. O corpo segue como território revelado e detentor dos mistérios e segredos. No corpo está a encruzilhada da natureza e da cultura, não se tem a dicotomia. Ele é este lugar em que a cultura se movimenta, e, paralelamente, o corpo movimenta-se na cultura. Esta compreensão é importante para a construção do entendimento da justiça como ancestralidade, pois é compreender o corpo como um veículo inalienável, como a própria linguagem, da condução da justiça. O corpo como este lugar que guarda e atualiza a saudade e a utopia na luta por processos de libertação, pelo fato do corpo, negro-africano-descendente e ameríndio, ter uma construção histórica de estar legitimado desde fora dos “sistemas de justiça”.

As lutas de libertação, a busca por justiça cultural e social/ancestral, tendo o corpo como condição, dá-se em relação com o outro, em uma radicalidade da alteridade social, é uma imersão em si-mesmo e o corpo como a condução para a linguagem do sagrado e com o meio ambiente.

A justiça como ancestralidade, neste sentido, no diálogo que se estabelece, tem a diferença como modo de estabelecer alteridades afetivas e efetivas. Pensar no corpo, nesses termos, é ser colocado na categoria da ética, e ela, nesse sentido, é a ancestralidade, e não se tem como mergulhar na ancestralidade sem adentrar no território da cultura.

A ética é a experiência da ampliação das liberdades, e o corpo seria o produto desse processo. O processo ético é uma opção, mas pode ser também modelizado sob a perspectiva da destruição do corpo próprio e do corpo alheio. A destruição dos corpos (do homem, mulher, da terra, do social, as culturas) é um projeto anti-ético porque limita a expansão e a experiência da liberdade. (OLIVEIRA, 2007, p.107).

O corpo é esta possibilidade de singularizar e criar estruturas, é o entre-lugar que possibilita, por sua vez, uma condição ética do exercício do filosofar. A singularidade do corpo coloca como ênfase o contexto, o chão, a terra, a máscara e o rosto.

A FA, no bojo das discussões das filosofias contemporâneas, enfatiza a dimensão da lógica do lugar próprio, do diálogo, do contexto. Isto é, a posição do sujeito como um fator que traduz uma experiência.

O contexto traz a categoria do reconhecimento do sujeito que fala. O corpo do filósofo, é uma das perspectivas de muita importância da perspectiva do sujeito que filosofa. É a mesma coisa como a luz, para a referência do olhar do fotógrafo, pois este a determina. Uma mesma foto com posições diferentes determina uma leitura dessemelhante da mesma imagem. O corpo é um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que singulariza, também é

estrutura. É como um chão, posto que territorializa a ética e a ontologia e possibilita as condições para uma epistemologia. Ele é o chão da condição para a ética, porque é o corpo que chama para a ética. E não existiria ontologia sem corpo. “O corpo é o ser” (OLIVEIRA, 2007, p.111).

O corpo, na obra em questão, não é o universal, mas aquele construído pela experiência de matriz africana no Brasil. É uma filosofia de corpo inteiro, sem a armadilha da dicotomia corpo *versus* mente. O corpo é o chão e o chão é um “absoluto”. O corpo é a regra do filosofar, posto que é um texto que traveste o movimento da cultura. Ele reveste o sagrado e age como uma anterioridade da ação.

O corpo é uma regra que perpassa a cultura, mas ele se traveste com a pele da cultura. O corpo não existe sem a cultura. O corpo na ancestralidade como filosofia é entendido na dinamicidade da complexidade, do processo, da tradição de matiz africana.

A perspectiva filosófica moderna acerca do corpo tem forte inclinação para o controle deste. A disciplina do corpo é uma das marcas da história da educação. A educação dos corpos não é negada pela filosofia da ancestralidade, muito pelo contrário, “uma educação dos corpos é já um projeto ético, mas pode ser também um processo de dominação” (OLIVEIRA, 2007, p.107). E esta experiência da redução das liberdades educada desde o corpo é traduzida por meio dos corpos negros, indígenas e das mulheres, sendo que ocorreram tentativas de destruições sistemáticas de pertencimento. A dominação fundamentada em uma construção injusta buscou criar identidades mutiladas para africanos, latino-americanos, crianças e mulheres.

O corpo como uma categoria filosófica contribui no projeto da ancestralidade como filosofia, ao fazer a dobra e uma dobra da dobra. Porque, ao mesmo tempo em que constrói identidades também desconstrói, e isso não desde o corpo, mas do pensamento do corpo.

Na FA, dois espaços marcados pela matiz cultural africana no Brasil apresentam a chave de leitura da importância de construir e desconstruir: Capoeira Angola e Tempo Livre: espaço de consciência corporal e ancestralidade africana.

A desconstrução do corpo é dialogada a partir da *Capoeira Angola*, enquanto a construção do corpo (subjetividade/identidade) foi estabelecida no espaço *Tempo Livre: espaço de consciência corporal e ancestralidade africana*, coordenado por Norval Cruz. O objetivo da *Tempo Livre* é a de ampliar a consciência corporal e potencializar o pertencimento da ancestralidade africana. A construção de como se deu a concepção da casa com sua história e concepção filosófica e pedagógica está presente no livro *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na educação brasileira*, na Parte I Do Movimento. E no livro, de

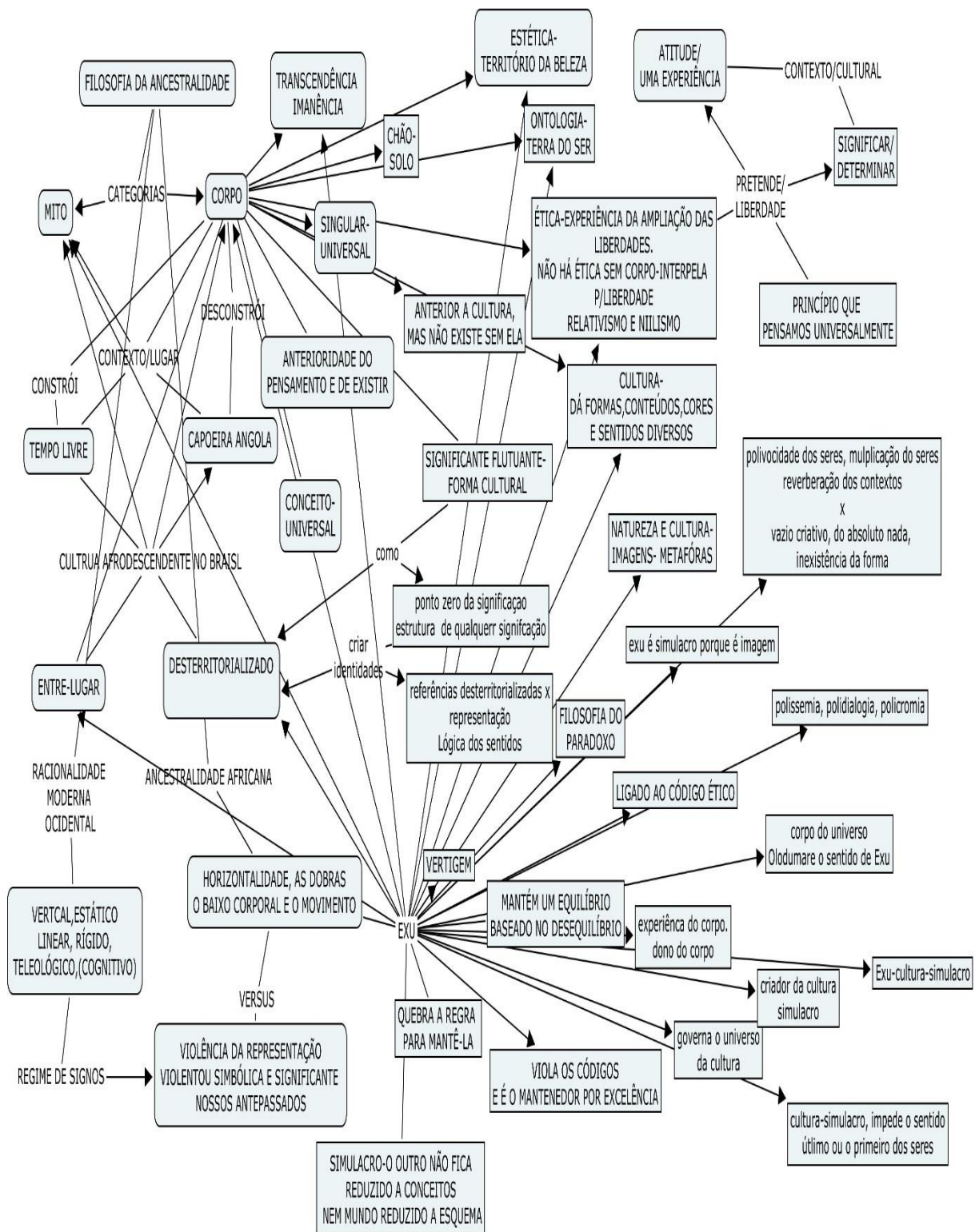
Norval Cruz, Corporalidade e Ancestralidade africana. Tanto a *Capoeira Angola* quanto a *Tempo Livre* são duas chaves de leituras importantes no processo de construção do entendimento das identidades/subjetividades presente e que são movimentos interessantes para a compreensão da justiça (a construção e a desconstrução). E, neste sentido, o problema da justiça é de identidades, da violência simbólica e material delas, e de uma identidade/subjetividade por renascer.

3.3 REDEMOINHOS: EXU *VERSUS* TOTALIDADE ARBITRÁRIA

A construção filosófica contra o racismo, na proposta da FA, mira a projeção política de um corpo educado contra as variadas formas de opressão, o racismo, o modelo neoliberal, a dominação e usurpação da natureza, objetivando-a. A construção do corpo realizada pela *Tempo Livre: espaço de consciência corporal e ancestralidade africana* promove uma experiência de re-ligação com a natureza. É o sujeito compreendido dentro de uma totalidade, sem a dicotomia pessoa *versus* natureza, corpo *versus* mente, saber tradicional *versus* saber contemporâneo, espaço urbano *versus* espaço rural. É uma compreensão complexa dos processos humanos.

A desconstrução é uma crítica ao corpo das representações, uma vez que movimentase na experiência da capoeira angola e segue como o próprio método. A desconstrução a ser feita a representação, aquela como imitação da realidade; a que fundamenta a lógica da repetição, sendo esta uma defesa da singularidade como movimento único para todos os contextos e tempo.

O que fundamenta a singularidade da imagem representativa é a ideia de essência dos fenômenos. É esse conceito que faz a distinção entre a ideia verdadeira e a falsa, as coisas perfeitas das imperfeitas, o justo do injusto. O simulacro, na perspectiva da FA, é utilizado como uma ferramenta política, contra o pensamento da representação.



Mapa Conceitual 9: FA – Simulacro na Filosofia da Ancestralidade
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A narrativa de si próprio de Oliveira, dando um sentido coletivo a essa experiência de construção e desconstrução do corpo, tanto na Tempo Livre como na Capoeira Angola, evidencia a trajetória da ancestralidade africana no Brasil como um entre-lugar. O entre lugar, neste caso, ocupado pelo corpo: construído e em processo de desconstrução, que atua como uma transcendência na imanência.

A experiência do corpo é utilizada para entendimento da construção de identidade. O jogo de sedução produzido pela ginga da capoeira angola é o móbil de construção e desconstrução de identidades. A identidade/ancestralidade é compreendida desde uma lógica do simulacro. O simulacro na FA tem a intenção de não reduzir a alteridade a conceitos e nem recair na lógica dos esquemas. A imagem que movimenta o simulacro na FA é de Exu. É aquele que mobiliza e dinamiza a cultura, pelo fato de ser simulacro e não a cópia, pelo fato dele interiorizar a dessemelhança como máxima. Segundo Oliveira (2007):

Exu é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitante, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la. Exu é assim o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yoruba. Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos é o mantenedor, por excelência, do código. É assim, que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo. (p. 130)

A filosofia do paradoxo, tendo Exu como pensamento-imagem, dialoga a partir da multiplicidade. Os seres e os contextos são diversos. Não se tem mais a ideia de um sentido estático para a existência, visto que o outro não é mais compreendido apenas através de conceitos, mas através das experiências.

O simulacro-Exu, como dono corpo, a estrutura e singularidade- é aquele que unifica e fragmenta. O corpo é cultural e biológico. A cultura fragmenta o sentido do corpo e a biologia unifica. A partir da filosofia em contraposição à representação, que nesse caso se encontra no simulacro travestido em Exu, como a filosofia do paradoxo, uma filosofia que por ser contingente explode em diversidade.

O movimento linear e homogêneo no entendimento da justiça e na compreensão da identidade fixa um único modelo. O sentido de simulacro ultrapassa o modelo. A perspectiva do simulacro como a imagem construtora de identidade interessa ao entendimento da justiça como ancestralidade.

A construção do simulacro, como entendimento da filosofia do paradoxo, a partir da ideia do “Paradigma Exu”, capítulo do livro FA, traz a preocupação de não cair na armadilha do modelo, do paradigma. O chiste utilizado no capítulo “Paradigma Exu” é exatamente essa ambigüidade: entre a representação (o modelo) e Exu (o simulacro). O “modelo” de Exu é a dessemelhança, o simulacro. A justiça como ancestralidade pensa a justiça como um simulacro, não sistemas. No intuito de não recair nas totalidades fechadas (identidade arbitrária).

A filosofia do paradoxo - Exu - é uma totalidade aberta, é um pensamento preche de alteridades. E tem na sua tessitura, a estrutura e a metodologia ancoradas na ancestralidade africana. Na ancestralidade africana, a partir da cultura do simulacro, torna-se sem sentido buscar a “Verdade do mundo”. “O jogo entre as sombras e luzes é uma constante sem verdade” (OLIVEIRA, 2007, pag. 147). E essa ideia movediça da verdade é que se coloca como uma outra possibilidade de ver. A outra alternativa de ver, no qual Oliveira coloca em dialogo para responder o que é ver? o cientista Humberto Maturana (2002) e o poeta Alberto Caeiro (1983) – heterônimo de Fernando Pessoa. Eduardo Oliveira (2007) dialoga com Maturana (2002) para responder a pergunta: “o que é ver?” A partir do conceito de acoplamento estrutural, o entendimento de sujeito e objeto e subjetividade e mundo passam a possuir uma relação de interdependência. A linguagem não está separada do mundo e ela também não é senhora do mundo. Segundo Oliveira:

[..] Há uma relação estrutural de interdependência dos fenômenos de percepção e dos fenômenos percebidos, dos receptores e dos afetores. Maturana sustenta que é impossível fazer ciência objetiva se não considerar a subjetividade do observador, visto que é sua percepção que constrói os objetos fora dele (OLIVEIRA, 2007, p.152)

O observador e suas experiências são fundamentais para a resposta do que é ver em Maturana, a não dicotomia ou caracterização de hierarquia entre o que se observa e o observador, a linguagem e o mundo, o objetivo do subjetivo. Entretanto, Oliveira (2007) chama atenção para a não abordagem em sua obra do reino dos sentidos, visto que Maturana não extrapola a lógica da representação. Por não abordar o sentido, a representação ganha destaque na construção argumentativa do discurso filosófico da ancestralidade.

O ver foi compreendido, até o momento, pelo dito, através do cientista. Já com o poeta Fernando Pessoa, o esforço é de ver, simplesmente ver. Assim como na capoeira angola há o esforço da desconstrução, na abordagem do poeta, para responder o que é ver, surge um

desafio para o olhar: “É preciso, então, desaprender do aprendido para aprender a desaprender. Ver, neste caso, requer certo esforço. Diria mesmo, uma ciência” (OLIVEIRA, 2007, p.154). O objetivo é ver as coisas sem significação. É ver sem o intuito de interpretar o que está por trás da coisa, visto que não tem o por detrás da coisa. A coisa vista é o que é. E isso se dá em ver só com os sentidos. Segundo Oliveira (2007):

A ideia é aquela de ‘ver’ desprovidos de qualquer pensamento ou emoção. É ver só com os sentidos. Ver as coisas como elas são. Nada mais. Ver como que está livre de afecção. Ver simplesmente. Apenas ver, e ver simplesmente é ver as coisas sem significação; é enxerga-las livres da cultura e das civilizações que revestiram as coisas de significados (p. 154)

O poeta não pensa o mundo, ele apenas vê. O problema como um todo não é ver, mas desaprender a ver. E fazer o passo seguinte: o de aprender a ver sem a armadilha da representação, sendo este um grande e delicioso desafio.

O simplesmente ver do poeta é alegoricamente apresentado pela interpretação de José Gil, por meio da ontologia da diferença. As coisas que existem são diferentes. O que há é a coisa, e Caeiro prefere ver, segundo Oliveira (2007). O “divorciar sentido de visão é um recurso para se ter acesso às coisas sem a mediação dos signos” (OLIVEIRA, 2007, p.156). Será que isso é possível? A imagem já vem carregada de signos, então o divórcio entre o sentido e a visão é de fato verdadeiro? O que sabemos até agora é que ver já é saber, ver já é pensar.

O divórcio entre o sentido e a visão é o que escaparia da representação (que atua como totalidade arbitrária), é o desejo de se libertar dos signos que estabelecem a relação entre o sujeito e o objeto. E isso acontece por meio da exterioridade que acontece entre o sujeito e o objeto. Sobre isso, Oliveira comenta:

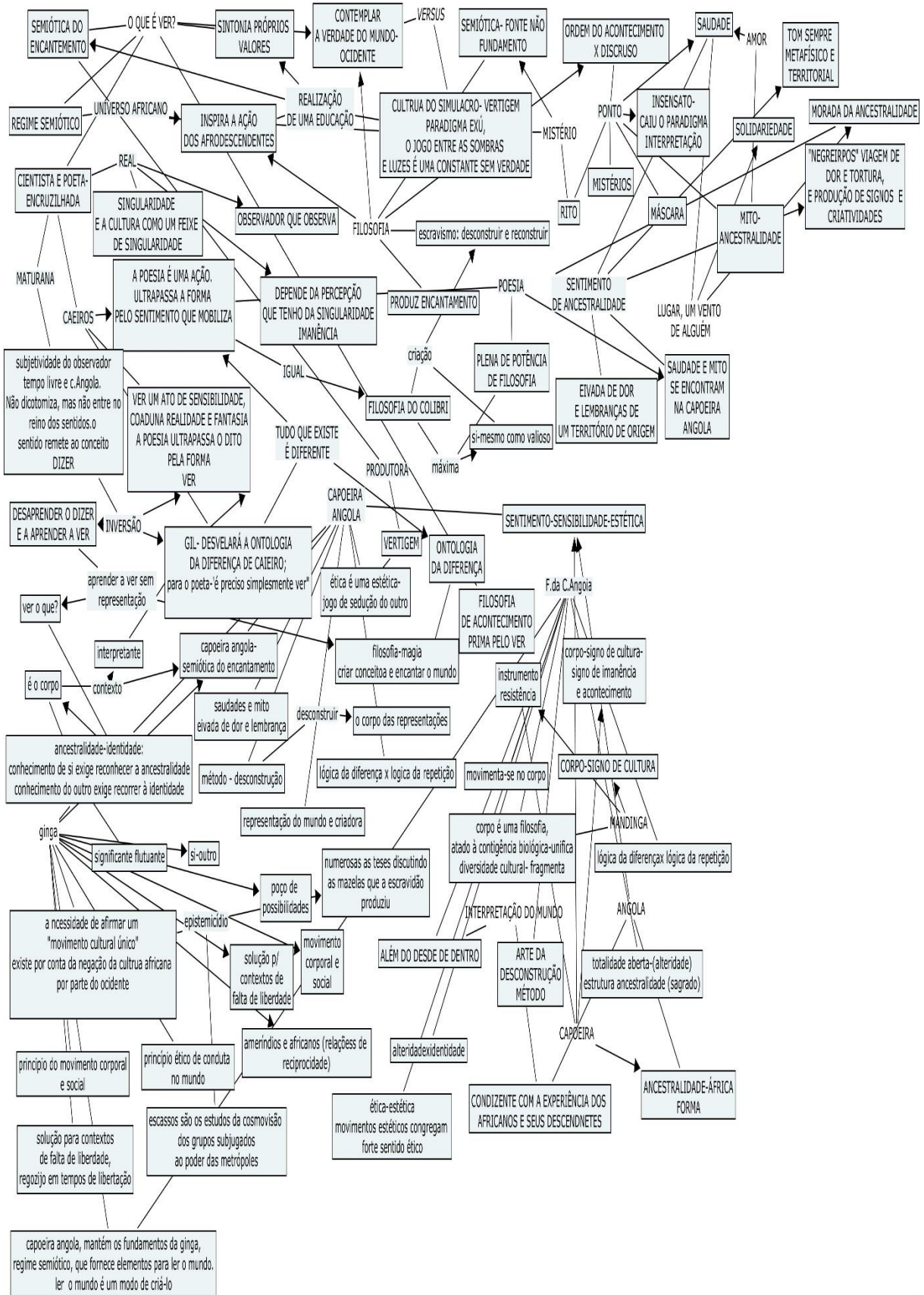
Essa pura exterioridade é o que leva Caeiro a habitar o plano natural, a desvincular-se das teias de significação da cultura e da civilização. A absoluta diferença não é um abismo entre eu e as coisas. É apenas um dado. Tudo que existe é diferente, e nisto reside a ontologia da diferença (OLIVEIRA, 2007, p. 157)

Na poesia de Fernando Pessoa, o dito é transferido pela ação e esta extrapola a forma. Existe uma “fórmula sem fórmula” que coaduna estrutura e singularidade na operação de ver. Na questão de ver, tem-se a singularidade das coisas e a diversidade delas, assim, tem-se o

todo. O que marca a univocidade da coisa é o que singulariza e produz a diferença. Nesse sentido, um ente não é reduzido ao outro, marcando a ontologia da diferença.

A fórmula do poeta, diferente do cientista, contribui para não dizer sobre as coisas, mas ver, o que se dá em relação a “ensinar a desaprender o dizer e a aprender a ver” (OLIVEIRA, 2007, p.158). Através do paradigma Exu, a fantasia ficou cabendo ao cientista e a realidade dura ao poeta mais um chiste de Exu. O poeta transforma-se em cientista e esse em poeta. O poeta transporta a ciência para a arte, e o cientista transporta a arte para a ciência. Jogos de inversões, desconstruções; métodos presentes na *Capoeira Angola*.

Ver é participar do acontecimento. É ver as coisas sendo. A ideia de ser transmuta-se para o sendo. A resposta de Oliveira (2007) para o que vê é engendrada pela desconstrução realizada pela *Capoeira Angola*, a construção feita pela *Tempo Livre* e explodida pelo paradigma Exu, na contramão da representação arbitrária e totalitária, o que se dá através da semiótica do encantamento, em que o primeiro a ser visto é o corpo. Ele é a estrutura e a singularidade, constitui uma unidade e explode em diversidades.



Mapa Conceitual 10: FA – Semiótica do Encantamento
Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A resposta dada pela pergunta “o que é ver?” é que ver é um movimento de sensibilidade. E nesse acontecimento se faz algumas inversões, o de desaprender a dizer e aprender a ver. A engenharia argumentativa é semelhante com a construção do corpo e a desconstrução dele. O objetivo é aprender a ver sem representação. Para isso, pretende-se ver, e ver o corpo como um significante flutuante. Este pode ser entendido como uma forma cultural. É um suporte de significação que não se reduz ao significado. Vendo o corpo como contexto e interpretante.

E, nesse sentido, está a importância de desaprender a ver, de “desconstruir e aprender a ver sem representações o mundo que há” (OLIVEIRA, 2007, p. 159), pois, o mundo que há é construído pela racionalidade racista, que fundamenta a violência do racismo, justificando as injustiças, sendo, com isso, necessário desaprender a dizer sobre as representações vigentes.

O corpo é a morada da construção da sabedoria e da experimentação, é o signo da cultura e da imanência, lugar do acontecimento. Saber ver o corpo já é o saber. Ver o corpo já é o pensar. Em Immanuel Kant, o conhecimento não prescinde as categorias tempo e espaço. Antes dessas duas categorias, existe o corpo, defende Oliveira:

O corpo é a condição da experiência, razão pela qual a sabedoria não se constrói sem corpo uma vez que a sabedoria é experimentação. É impossível pensar sem um corpo e sem o corpo. É impossível pensamento sem corpo, assim como é impossível linguagem sem ele. O corpo é tanto uma condição fenomenológica quanto ontológica para o empreendimento de qualquer discurso ou ação. (OLIVEIRA, 2007, p. 160)

O corpo é a condição para o empreendimento discursivo, para a elaboração do conhecimento. Entretanto, o corpo sem contexto pode vir a ser uma totalidade arbitrária. Corpo apenas na transcendência, sem imanência, perde a potência da territorialização do lugar, abrindo-se em desterritorialização necessária. O contexto tem a função de ser o “interpretante e o corpo o significante flutuante” (Oliveira, 2007, p.161).

O significante flutuante tem o sentido de ser um suporte de significações que não é reduzido ao próprio significado. Por exemplo, a ideia de africanidade como sinônimo de significante flutuante, ela pode ser um recurso de significação para interpretar as formas culturais, como a cultura bantu, dogon e nagô. O termo africanidade é utilizada como base de significação dessas culturas, mas ele não é reduzido ao que está sendo significado.

O interpretante tem seu contexto na ancestralidade africana. O contexto apresenta os signos e símbolos a serem preenchidos no lugar. E o contexto é a capoeira angola, a cosmovisão africana reinventada no Brasil. Nesse caso, a construção (Tempo Livre) e a

desconstrução (Capoeira Angola) são corpos ancestrais “de uma epistemologia de origem africana” (OLIVEIRA, 2007, p. 161).

O contexto é uma arma política contra a representação universal do discurso filosófico. A filosofia dita do centro construiu racionalmente um discurso despersonalizado, sem corpo, sem linguagem, sem território, sem justiça, sem liberdade do outro (africano e Latino-Americano).

O corpo como significante flutuante tem o mesmo sentido do contexto, de explodir a representação universal. Ele tem o valor zero de significação. Atua como uma estrutura de qualquer significação. É um modo de significação que não fica submetido de maneira totalitária ao significado.

3.4 A MÁSCARACOMO INVÓLUCRODO ROSTO

O contexto como interpretante traz a importância de reconhecer o lugar e buscar desde onde se fala. Na filosofia da ancestralidade, o solo Latino-Americano voa nas asas do colibri e “por se a si mesmo como valioso” (ROIG, Apud OLIVEIRA, 2007). O contexto cultural é um movimento de muita força presente no empreendimento discursivo da filosofia da ancestralidade.

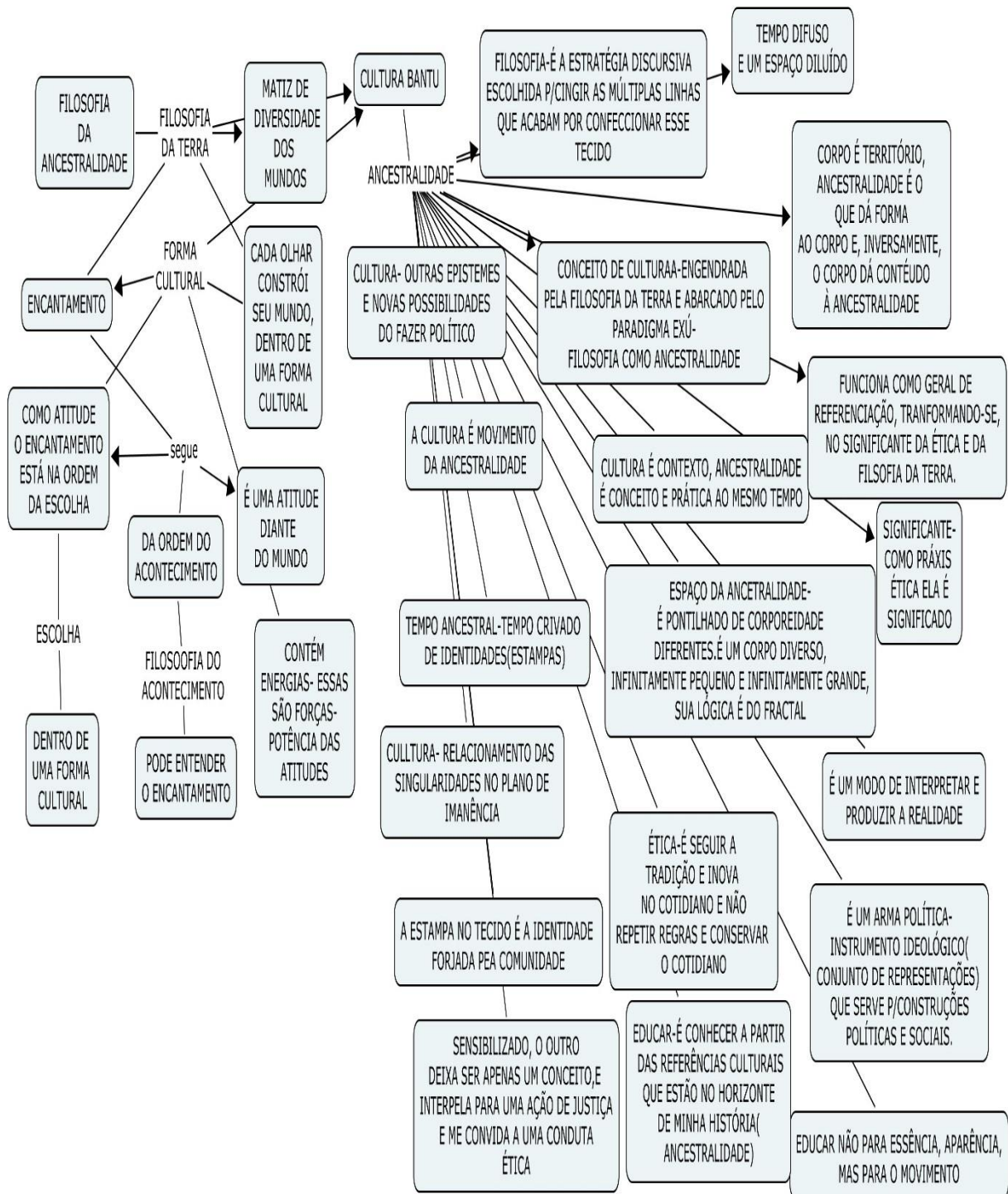
A cultura é uma máscara e a filosofia o rosto. A cultura é a estética e a filosofia a ética. Esse é um dos desenhos da Filosofia como Ancestralidade. A cultura guarda o segredo e delineia a forma dos rostos. Ela seduz e, com seu mistério, esconde o contexto. Na máscara estão os signos dos mistérios. A cultura atua como um tecido onde encobre a face com um signo, com uma máscara. Entretanto, a filosofia preocupa-se com a face do outro.

Nos jogos discursivos entre a máscara e o rosto, acontece mais um ritual de inversão. É o paradigma Exu em ação. A cultura que contextualiza, singulariza, nessa construção argumentativa, é a malha que cria a estrutura, e a filosofia tem o papel de universalizar o discurso, singularizar a partir do rosto do outro. Mas, nos jogos paradoxais, a filosofia, por ser uma “rostidade”, é uma ética. Neste sentido, também é uma universalidade-estrutura.

A máscara e o rosto dançam e se transmutam como estrutura e singularidade. A máscara é a fonte de cada rosto. Anterior ao face a face, anterior a todo mundo, da relação pessoa a pessoa, há a relação máscara-rosto. A proximidade originária é com aquilo que vê, com a cultura. Na FA, a cultura é entendida como aquela que guarda o segredo e as formas de cada rosto. Nos rostos surgem os caminhos de uma cultura.

Nesse caso, a filosofia tem seu caminho marcado por uma ou várias culturas. Na fonte da ação de justiça como ancestralidade está a máscara. Isso porque ela traveste todas as faces. A imagem que a máscara traz consigo é prenhe de significação. Ela “desenha cada rosto”, sem o sentido da verdade totalitária do que é, mas a verdade de cada rosto. E essa verdade é possível seja pela estrutura ou pela singularidade.

A cultura demarca o rosto como determinada por suas marcas, itinerâncias, caminhos singulares. A máscara que cobre o rosto faz surgir a filosofia da terra. E essa filosofia tem sua construção dentro de uma forma, no que tem o nome de forma cultural.



Mapa Conceitual 11: FA – Filosofia da Terra

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A filosofia da terra tem como máxima a construção da singularidade. Ela dá-se dentro de uma forma cultural. Cada perspectiva constrói sua argumentação dentro de uma forma cultural. A terra tem o sentido na FA de uma filosofia que surge do solo. “Este solo, no entanto, não é simplesmente um território geográfico. Ele se configura como uma unidade cultural de ancestralidade. (OLIVEIRA, 2007, p.283).

A “unidade cultural da ancestralidade” ultrapassa o entendimento da afirmação da identidade política, ela traz o entendimento de buscar compreender o sujeito inserido no contexto. “Antes de pensar o pensamento é preciso pensar o sujeito que pensa” (OLIVEIRA, 2007, p.283). O entendimento da construção argumentativa filosófica do discurso de uma cultura que se relaciona ao seu sujeito é tecido na FA com a filosofia da geocultura do argentino Kusch.

A ancestralidade, nesses termos no diálogo com a geocultura, é compreendida como uma categoria feita da terra. Ela pode ser entendida como trajetória, pois traz os resíduos dos territórios de lutas e ação de justiças dos povos ameríndios e africanos. A ancestralidade enredada no movimento da cultura traz outras epistemes para os redemoinhos da ação política. O corpo como condição do horizonte do fazer justiça, a cultura em sua rede de possibilitar significações produzindo encantamentos. O encantamento é uma atitude diante das questões que aparecem.

A perspectiva do encantamento na FA é de muita importância para o entendimento da justiça como ancestralidade. O sujeito encantado é chamado para uma atitude de justiça. O encantamento opera na ordem política, do engajamento político-social. É uma ação frente ao mundo. O encantamento traduz a ancestralidade como conceito e prática, ao mesmo tempo.

O encantamento dá-se na ordem do acontecimento. É o aqui-agora que mobiliza para ação de justiça, que é solicitado para uma conduta ética. O sujeito encantado é tomado pela saudade ancestral, que mobiliza para as construções sociais e políticas.

3.5 AS FORMAS CULTURAIS QUE ENGENDRAMO PENSAMENTO BRASILEIRO DESDE A PERSPECTIVA CULTURAL AFRICANA

O rosto tem sua singularidade marcada por suas máscaras. E esta é a fonte das multiplicidades dos mundos. A filosofia da terra, com suas marcas, histórias, significações, marca a diversidade do olhar acerca do mundo. E a compreensão desta visada se dá a partir de uma forma cultural. Esta é entendida na FA, segundo Oliveira, (2007) “a existência sem predicado, daí sua máxima desterritorialização e conseqüentemente sua potência de criar identidades. Não é uma essência ao modo clássico, mas uma referência desterritorializada.” (OLIVEIRA, 2007, p.114). A significação não é reduzida ao significado.

Na filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira são apresentadas as formas culturais: Bantus, Jejes, Nagôs e Dogons. A cultura é forjada pela filosofia da terra abarcada pelo paradigma Exu, o que resulta na filosofia da ancestralidade.

Enquanto a cultura marca o contexto, a ancestralidade, como empreendimento filosófico, atua como conceito e ação.

A ancestralidade tem um tempo-difuso e um espaço-diverso de territorialidade, diluída. O tempo da ancestralidade é difuso porque não age na lógica da linearidade nem da verticalidade. O tempo passado atualiza-se em narrativas do presente, e o futuro já foi vivido. O que se chama de tempo contemporâneo, hoje, muito já tem imbricações no passado do tempo da ancestralidade africana. Segundo Oliveira (2007):

O tempo ancestral é um tempo crivado de identidades (estampas). Em cada uma de suas dobras abriga-se um sem número de identidades flutuantes, colorindo de matizes a estampa impressa no tecido da existência. Por isso não é um tempo linear, por isso não é um tempo retilíneo. [...] (p.246)

Enquanto o tempo é difuso, o espaço é diverso e tem o fractal como condição fundante. Seguindo na argumentação de Oliveira (2007), sobre o espaço na ancestralidade:

O espaço da ancestralidade é pontilhado de corporeidades diferentes. É um corpo diverso, infinitamente pequeno e infinitamente grande, sua lógica é a do fractal. Pele de elefante redobrada de tempos ancestrais. Rugosidade de troncos. Antiguidade de rizomas. Itinerário de ibins. (OLIVEIRA, 2007, p. 246)

O espaço é construído por uma diversidade de linhas. E o que faz o espaço e o tempo serem diluídos e difusos, respectivamente, é o fato da cultura africana ser um movimento da ancestralidade. Se existe alguma totalidade na FA, é o movimento.

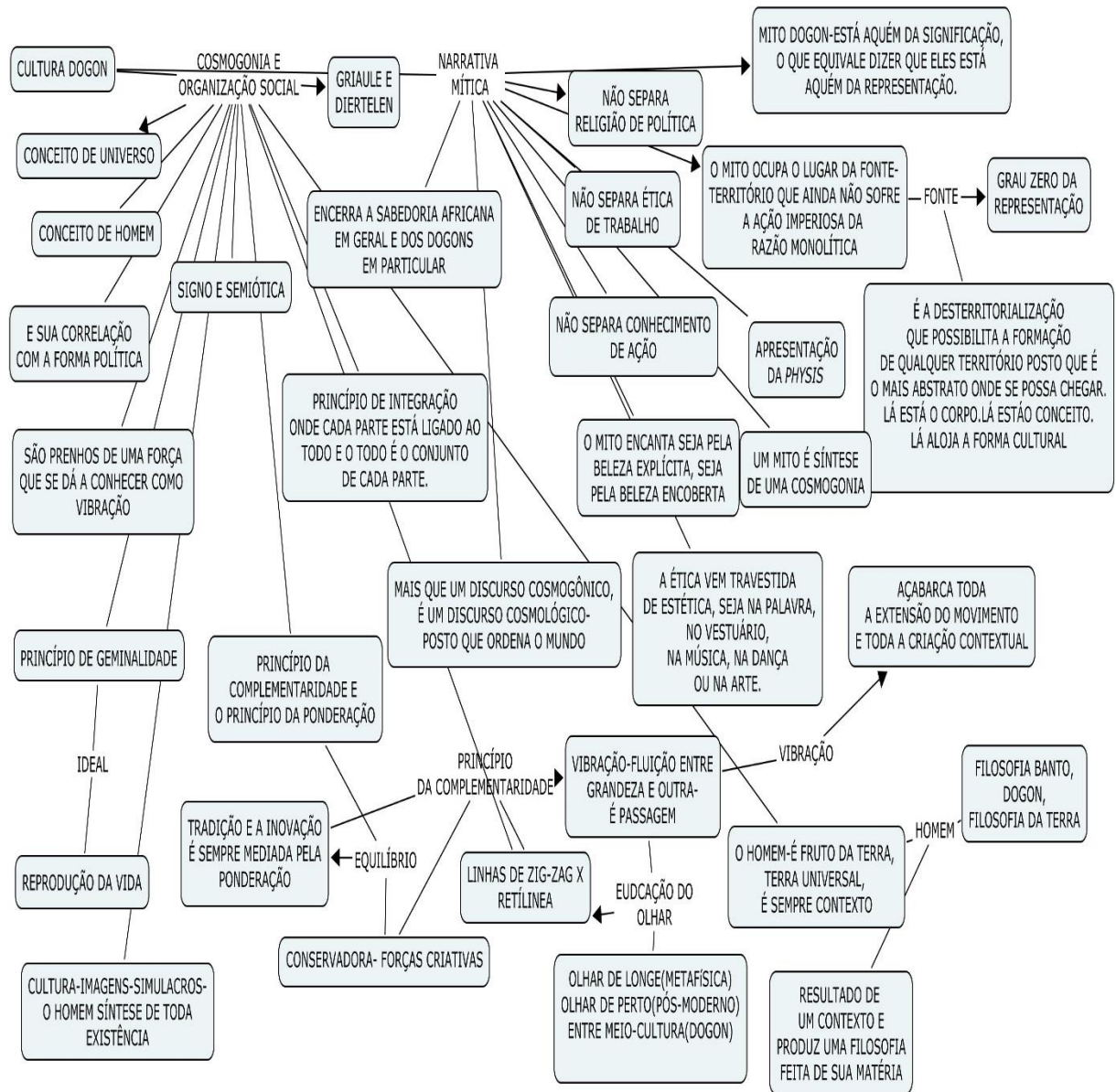
O movimento livra de se reduzir apenas ao contexto ou de se reduzir o universal apenas à um único contexto. Nesse caso, a forma cultural é este lugar zero da significação, onde não recaem apenas as singularidades ou somente as estruturas. A forma cultural é o mesmo que o significante flutuante, por analogia pode ser compreendida como o corpo e a ancestralidade. O território é o corpo, já a ancestralidade é o entorno, é quem dá a forma.

A forma, a ancestralidade, “é um modo de interpretar e produzir realidade”, a filosofia, nesse caso, seria uma forma que pensa. O rosto é a forma e a máscara preenche, é o conteúdo. O corpo (contexto, máscara, cultura) é o que contribui para a dinamicidade da ancestralidade. Ela movimenta-se como experiência do que significam as culturas Bantus, Jejes, Nagôs, Dogons: “a cultura é o movimento da ancestralidade” (OLIVEIRA, 2007, p.245).

A máscara como marca da trajetória da cultura é a singularidade. É o que enquadra o plano de imanência. O primeiro plano que se dá no acontecimento é a cultura. É a imagem da

identidade. A forma cultural ocupa a posição da encruzilhada, os limites dão-se entre as formas. Nesse sentido, no jogo de ir na contramão da representação, a forma cultural torna-se uma mediação de signo contrária à representação totalitária.

A forma é aquilo que dá a distinção ao contexto, mas é o contexto que define a direção do vento. As regras são dadas a partir do contexto, e a forma delinea este. A cultura produz o sentido diverso do uno. A diversidade é dada logo no que vê, pela máscara que encobre o rosto. A cultura é este conteúdo sempre em aberto, o que seria chamado de significante flutuante, a forma cultural.



Mapa Conceitual 12: FA - Forma Cultural Dogon, Banto e Nagô

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A forma cultural “é um suporte de significação que não se reduz ao significado, é uma condição para o que existe existir de determinado modo, já que a existência é sempre determinada por um predicado.” (OLIVEIRA, 2007, p.114). A forma cultural seria o ponto zero da significação, a desterritorialização. Nem a ênfase na essência, nem na aparência, mas no que se movimenta naquilo que vê. É a ideia do simulacro, a imagem, Exu. Este entendimento atua contra o modelo epistemológico da representação. A forma cultural é a morada do movimento. As formas são dinâmicas e, conseqüentemente, as culturas também.

A desterritorialização é a responsável pela construção de outros modos de ser, ou seja, de outros cenários (educação), contextos (filosofia), e, nesta, encontra-se a ancestralidade (conceito e estilo) e a cultura (corpo). Na FA, Oliveira (2007), ao se referir aos cenários, está na discussão da pedagogia do baobá, no diálogo intenso com a educação. Ao se referir ao território ou ao contexto, o diálogo é com a filosofia. Isto é, na desterritorialização, reterritorializa-se outra forma cultural. E, nesta outra imagem, há, subjacentemente, um regime de signo próprio que constrói sua interpretação e produz significações.

A desterritorialização é evidente no corpo da capoeira angola e no mito da cultura afrodescendente no Brasil. A metodologia que atua sobre o corpo é dá construção e desconstrução, como já dito. O mito é uma peça estética, ética e política. Ele não se estrutura como o contraponto da filosofia. O mito é a “reestruturação das formas dos negros africanos” (OLIVEIRA, 2007, p. 228).

Tanto o mito, quanto o corpo estruturam-se como uma criação “simbólica” e “material” para a afirmação de pertencimento e construção de identidades em territórios desterritorializados. Neste caso, o mito tem sua característica definida como o grau zero da representação, ele está “aquém da significação”. Ele seria a fonte, assim como a máscara é para o rosto.

A narrativa mítica aparece na sabedoria africana de maneira estrutural, na forma cultural: Bantu, Jeje, Dogon, Nagô. A construção mitológica ordena o mundo, visto que é um discurso cosmológico. Esta construção narrativa não dicotomiza religião de política, ética de trabalho, conhecimento de ação.

A narrativa mítica não separa esses saberes, porque ela está aquém da significação, ou seja, ela está aquém da representação. Outro ponto argumentativo dá-se a partir dos jogos de inversão de Oliveira, quando problematiza a filosofia e o mito. A ideologia ocidental defende a perspectiva que o mito é mágico e a filosofia ligada à racionalidade. Segundo Oliveira:

[...] Se eu desloco a vista deste ponto para outro ponto de vista, caberia indagar se a filosofia não foi a encantadora de mundos e o mito a explicação estrutural da vida, caberia perguntar, ainda, ao invés de pensar o sentido da trilha vetor mito-filosofia, se o caminho inverso não faria mais sentido, a saber: ir da filosofia ao mito, uma vez que a razão mitificou o mundo e o mito perdeu sua magia. (OLIVEIRA, 2007, p.211)

No mito, o paradigma ético-estético é explícito. A ética já vem traduzida na estética, isto dá-se através das danças, das palavras. O mito é alegoria de um tempo e espaço, diluídos e difusos, que atualiza uma ação presente.

O mito atualiza o tempo da ancestralidade e, concomitantemente, a ancestralidade eterniza o mito. E este movimento é dado no corpo, o corpo da capoeira angola atualiza o mito. O corpo e o mito na tessitura da obra em questão tornam-se inseparáveis. O corpo da capoeira angola, assim como a narrativa mitológica, tem como desdobramento o encantamento.

O encantamento coloca como condição a luta por sobrevivência. Filosofar-se é uma questão de “sobrevivência”. A filosofia mobiliza a ação da pessoa maravilhada. O encantamento dá-se por via do mito e do corpo em sintonia com a saudade, que, são representações de manutenção das comunidades, pelo fato de reestruturar as identidades dos “corpos mutilados”. Os corpos mutilados para sobreviverem necessitam “construir mundos”. E as identidades reconstruídas são compreendidas pela lógica dos sentidos. O sentido segue na contra mão da representação, pois esta segue combatendo a diferença. A possibilidade da reconstrução das identidades acontece por meio das referências desterritorializadas na negativa da representação, por via dos sentidos, que afirmam a diferença.

Exu é a imagem do sentido, pelo fato deste ser o simulacro. O sentido não é a cópia (repetição), mas a diferença. E Exu, por ser o simulacro, é o sentido. É possível uma multiplicidade de imagens, que mesmo contraditórias são simultâneas.

Nos territórios violentados – latino-americanos ou nos territórios brasileiros, marcados pelas africanidades –, é uma atitude política de sobrevivência colocar-se “a si mesmo como valioso”. Esse movimento possibilita explodir os discursos totalitários e recair na diferença absoluta. Neste momento, apresenta na tessitura da FA o personagem Colibri²⁵.

A filosofia do colibri, assim como a filosofia do paradoxo (Exu), é a mensageira, guarda o mistério, nasce do solo Latino-Americano e configura-se como uma filosofia da ação, construída e prene das bandeiras dos movimentos sociais. É uma filosofia que tem como ação primeira os pobres, oprimidos, negros, mulheres, crianças abandonadas, os negados da totalidade arbitrária.

A filosofia do colibri é um pensamento seminal: ela surge do solo onde se vive, colocando em crise os universais totalitários. É uma ação, ela ultrapassa a forma pela sensibilidade. A ação é o regulador da forma, por assim dizer.

²⁵O colibri é o símbolo de representação do grupo IFIL (Instituto de Filosofia da Libertação). Ele acorda com o nascer do sol e acompanha as ações dos sujeitos no decorrer do dia, contrária à imagem da coruja de Minerva hegeliana, que espera a noite chegar para assim fazer uma leitura de totalidade. O colibri realiza uma leitura no acontecimento.

A ação do colibri é uma filosofia da terra, por isso é uma ética, visto que tem a atitude como movimento fundante e busca, em seu voo, a sabedoria. O sábio é um ser carregado de atitude.

As ações, da filosofia do colibri e da filosofia do paradoxo (Exu), estão assentadas na sabedoria. O movimento negro buscou “educar o Brasil com raça”, a filosofia da ancestralidade, a partir do paradigma Exu, em interface com a filosofia do colibri, chega à pedagogia do Baobá, e busca educar o “Brasil com Raça”, mas com sabedoria para assim “Educar com Graça”.

No capítulo Pedagogia do Baobá, Oliveira (2007) traz as discussões da Filosofia da Educação Brasileira no enfrentamento ao racismo no Brasil, desde a cultura africana no Brasil, nesse ponto, atacando o semiocídio cultural e o epistemicídio, na filosofia da educação brasileira. Para isto, ele busca fazer a discussão com o sub capítulo “Educar o Brasil com Sabedoria”, que parte das lutas e culturas africanas no Brasil. Oliveira (2007):

A sabedoria é uma produção ancestral; um conhecimento coletivo! Ela brota da terra - da experiência dos antepassados, e nutre a vida comunitária, dela se nutrindo. A sabedoria é fruto de uma experiência coletiva e é tributária de uma cosmovisão, que no caso da africana, é telúrica, circular, diversa e inclusiva. Foi essa sabedoria que atravessou oceano junto com os negreiros. Foi ela que soube fazer do corpo e do mito referência da reconstrução da cultura africana em solo canarinho. Essa sabedoria é quem engendrou o Paradigma Exu e inaugurou uma Semiótica do Encantamento Sendo produto de uma Filosofia da Ancestralidade essa sabedoria levou a uma Pedagogia do Baobá. (p.280)

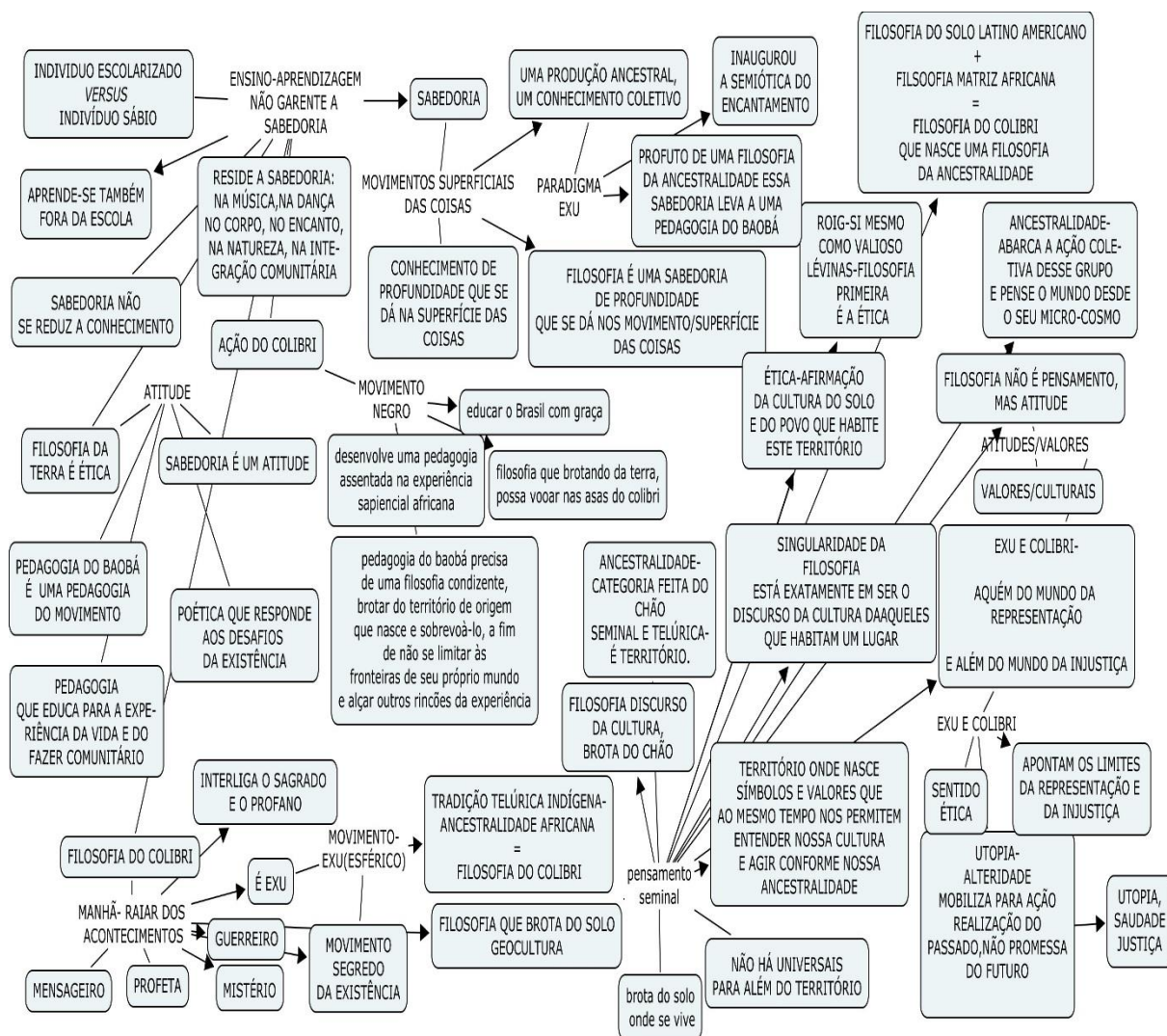
O paradigma Exu é esta imagem da diferença no pensamento brasileiro desde a ancestralidade cultural africana. E a filosofia do colibri é a experiência da filosofia da libertação latino americana na construção da filosofia da educação brasileira, chamada de Pedagogia do Baobá. E toda essa discussão, tendo como legado a educação dos afrodescendentes na base da raça, “Educar o Brasil com Raça”, artigo de Oliveira (2008).

A pedagogia do Baobá é uma filosofia da educação brasileira. Ela desenvolve uma pedagogia a partir da experiência ancestral africana, mas como não se limita às fronteiras do local de origem, visto que está na encruzilhada, dialoga com a experiência do território. É uma pedagogia literalmente em movimento. E desliza-se em educar o “Brasil com Graça”, outro sub título do livro FA, o qual busca educar as sensibilidades. Educar, a partir da estética.

Os fundamentos filosóficos da pedagogia do baobá estão em diálogo com a experiência negro-africana descendente. “Uma pedagogia do baobá, entretanto, precisa de

uma filosofia condizente, brotar do território de origem que nasce e sobrevoá-la, a fim de não se limitar as fronteiras de seu próprio mundo e alçar outros rincões da experiência” (OLIVEIRA, 2007, p.280).

3.6 PEDAGOGIA EM MOVIMENTO: RAÇA, SABEDORIA E GRAÇA



Mapa Conceitual 13: FA – Pedagogia em Movimento: raça, sabedoria e graça.

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

O sentido de raça é entendido como legado político na arquitetura argumentativa da FA. O movimento social negro tratou de educar o Brasil com raça, no intuito de combater uma ideologia que se apresentou durante muito tempo no contexto brasileiro como uma perspectiva política-teórica, a democracia racial.

A democracia racial é uma ideologia que justificou e ocultou as relações de injustiças entre negros e brancos no Brasil. Ela é “uma ideologia que obscurece as relações raciais,

ocultando a relação de injustiça social em que se encontram negros e brancos no Brasil”. (OLIVEIRA, 2008, p.268).

A raça, em “educar o Brasil com raça”, tem um duplo sentido, como o próprio Oliveira (2008) esclarece no texto que leva tal expressão como título. O sentido é de uma difícil construção de ação que contribuísse para outro modelo de educação, a qual não fosse de negação do corpo, da cultura, dos sujeitos afrodescendentes. A outra questão é o entendimento que a sentença traz de que o conceito regulador que dinamizou as construções teóricas foi raça.

[...] Primeiramente, porque foi uma árdua luta do movimento negro para promover ações na educação que contemplem aos afro-brasileiros; secundamente, porque o conceito que articulou – e ainda articula – a produção teórica do tempo foi exatamente o de raça. (OLIVEIRA, 2008, p. 267)

A perspectiva raça esteve relacionada diretamente ao conceito de identidade. Raça e identidade constituíram a ideologia do branqueamento e a democracia racial. O movimento operado do branqueamento para a democracia racial buscou fortalecer o conceito de raça, a partir do conceito social. O racismo fundamentado no sentido biológico é transferido para o conceito social de raça.

A ideologia do branqueamento e a democracia racial operaram teoricamente buscando fundamentar a unidade nas ações, sejam elas nas derivas da justiça ou na educação. O problema do racismo brasileiro foi apagado pela categoria social, que passa a ser, por muito tempo, utilizada para interpretar os conflitos raciais.

Outra inversão é a democracia racial luso-tropicalista, onde a categoria de raça é submetida à de cultura. O termo biológico perde força na interpretação do negro no Brasil. O sentido, nesse período, é o cultural²⁶.

Nesse caso, a raça atua como um paradoxo nas alternativas ideológicas. Embora seja necessário abandonar a categoria de raça como modo teórico, não se pode prescindir-la enquanto horizonte de ação da dimensão política e ideológica. A dimensão de não esquecimento do conceito de raça está no sentido de que a estrutura ideológica do pensamento

²⁶Sobre a discussão do percurso histórico das ideias que negativaram o afrodescendente no Brasil, ver Gisleine dos Santos, *A Invenção do Negro no Brasil: percursos de Ideias que naturalizaram a condição do Negro no Brasil*. Um outro autor importante é Kabengele Munanga, em *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. E também Eduardo Oliveira, em *Cosmovisão africana Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* e o artigo *Educar o Brasil com Raça*, publicado no livro *Educação e Afrodescendência no Brasil*, organizado por Ana Beatriz Souza Gomes e Henrique Cunha Júnior.

de raça persiste não mais como uma conseqüência biológica, de hierarquização racial, mas permanece na hierarquização social.

O legado do conceito de raça na FA não tem o mesmo sentido para os teóricos do pensamento racista do século XIX, que, a partir do pensamento de raça, naturalizaram uma suposta inferioridade negra e indígena. A ação de “educar o Brasil com raça” vai na contramão do acontecimento natural do momento sócio-histórico do século XIX, no qual esses acontecimentos legitimavam as ações de violência contra o dessemelhante.

A ação com sabedoria, aquela na qual nos tornamos responsáveis pelos atos, colocando em questão os acontecimentos naturais. Os acontecimentos sócio-históricos, os fatos naturalizados de cada tempo injustos, não pode ser justificativa dos filósofos e pensadores para legitimar as ações e discursos que fundamentem os projetos políticos epistemológicos de destruição do outro. A desculpa retórica de justificar pensadores, ou de justificar-se apenas pela lógica dos acontecimentos naturalizados, não é argumento válido para legitimar a ação, por ter feito uma escolha involuntária e não-consciente (sem sabedoria) por um projeto racista.

O racismo é de fato irracional, então quais seriam as estratégias para não seguir com ações nas quais as decisões são tomadas sem motivos? ações racionais, mas com finalidades de destruição do outro, como é o caso do pensamento racista. É diferente do movimento da FA, que traz como legado a discussão ideológica e política da categoria raça, para FA esta é uma luta por sobrevivência, mas que busca criar outros conceitos dos eixos articuladores da ação na educação, por uma educação antirracista e de justiça.

O outro conceito que se reinventa na filosofia em destaque é o de ancestralidade. Este busca criar um repertório conceitual e prático mais dinâmico, integrador e ético. Busca traduzir uma experiência, uma cultura, singular, sem se perder nos reducionismos relativistas e arbitrários. Para isso, traz como legado político “educar o Brasil com raça”, mas busca criar outros conceitos, sem perder o horizonte do movimento ideológico, mas construindo outro referencial epistemológico.

O movimento de transição de “educar o Brasil com raça”, a “educar com sabedoria”, presente na filosofia da educação da FA, é o exemplo da dinamicidade de outros referenciais epistemológicos. A ação do colibri é o contexto de argumentação para este movimento. A filosofia do colibri é um modo de filosofar desde o contexto, trazendo para o debate outro referencial filosófico. E, por tratar de ação, fala-se de uma ética. A filosofia da terra é ética.

A filosofia do colibri é a união da tradição indígena com a ancestralidade africana. É uma geocultura e uma geopolítica, uma filosofia que brota do solo. E por ser solo é um

pensamento seminal. O pensamento seminal traz a ideia de que a filosofia do colibri surge do solo onde se constrói seu itinerário. O seu plano de ação é dialogado desde seu território, entretanto, ele cria categorias de ação para interpretar a si próprio. Não fala apenas “desde”, mas faz o movimento de criar lentes interpretativas de seu próprio repertório cultural. Um dos filósofos presente nos diálogos da FA, para aprofundar a discussão do que se chama de filosofia do chão, é o argentino Rodolfo Kusch.

Os universais não são abandonados, mas eles são compreendidos a partir dos territórios. Os universais são submetidos aos territórios. Estes são os contextos de onde surgem os símbolos e as regras morais que possibilitam a construção de fontes da cultura e, deste modo, por falar em valores, de ter uma ação sem distanciamento com a ancestralidade de território em disputa.

A filosofia é singular no momento em que incorpora a cultura como forma discursiva dos que têm um contexto cultural demarcado. A FA é uma filosofia singular, visto que os territórios que a compõem são filosofias que brotam da terra e movimentam-se sejam pelas asas (colibri) ou pelo modelo esférico (Exu). Da filosofia da libertação Latino-Americana, com o seu solo mais delimitado para a filosofia de matiz africana, surge a filosofia do colibri, que se desdobra na FA.

É uma filosofia que carrega o legado da raça, mas reinventa com sabedoria essa experiência, sem cair na armadilha política do pensamento de raça. A filosofia do colibri é uma afirmação da diferença. Primeiro, porque dialoga desde um solo, como condição do filosofar. A linguagem própria, como um veículo do filosofar, busca o autoconhecimento, como ação primeira, por “a si mesmo como valioso”. E essa máxima implica uma relação entre os corpos. “É no movimento do corpo que vislumbro a possibilidade de uma leitura do mundo a partir da matriz africana, o que implica em decodificar uma filosofia que se movimenta no corpo e um corpo que se movimenta como cultura.” (OLIVEIRA, 2007, p.101)

A filosofia, na perspectiva de Oliveira (2007), está nos corpos, mas nos corpos sem fronteiras²⁷, os corpos são prenes de poética e de sabedorias. Corpos e sabedorias construídas de uma cultura do “entre lugar”, das encruzilhadas. O movimento desses corpos extrapola a representação do seu próprio contexto, por ser uma construção de além-mar que explode o universo de significação e produz sentidos em face da ética. O significante é condição para o significado.

²⁷Os corpos sem fronteiras é um conceito o qual Oliveira, na *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na educação brasileira*, dialoga com a perspectiva cunhada por Maria Antonieta Antonacci (2002).

A ética coloca como condição a relação, nesse sentido, apresenta, como condição do filosofar, a linguagem própria. O corpo como movimento da cultura, lugar do mistério, da vertigem, da encruzilhada. E a relação, como condição que coloca em contato com o outro os lugares sociais, sagrados, psicológicos e o meio ambiente (natureza). A relação é o que possibilita a interação com a alteridade.

A ética ganha um valor universal e coletivo. É uma sabedoria que se singulariza nos contextos culturais e ganha a forma cultural de cada comunidade específica. É uma sabedoria ética, uma experiência da sabedoria, que, por ser experiência, é uma alteridade, um saber da diferença. Filosofia, na perspectiva apresentada, quer dizer ética, e, ao problematizar a filosofia desde a cultura, entrou no contexto da ancestralidade. Segundo Oliveira (2007, p.289), “quem diz filosofia diz ética, quem diz cultura adentrou o território da ancestralidade”. A ética movimenta-se na filosofia, a cultura possibilita a dinâmica da ancestralidade. A ancestralidade é ética, a cultura é filosofia. O que se dá é a cultura como movimento da ética e a filosofia como ancestralidade. A filosofia da terra (do solo), nesse contexto, marca a sabedoria da filosofia do colibri e do paradigma Exu. A perspectiva de uma ontologia da diferença, na FA, está em diálogo constante com Gilles Deleuze e Félix Guattari. Assim como a ética dialoga com o filósofo lituano Emmanuel Lévinas. No solo Latino-Americano desde o regime de signo brasileiro, na filosofia da ancestralidade, Oliveira coloca-se na encruzilhada de uma perspectiva da singularidade e da estrutura, dos contextos e dos universais, da ontologia e da ética.

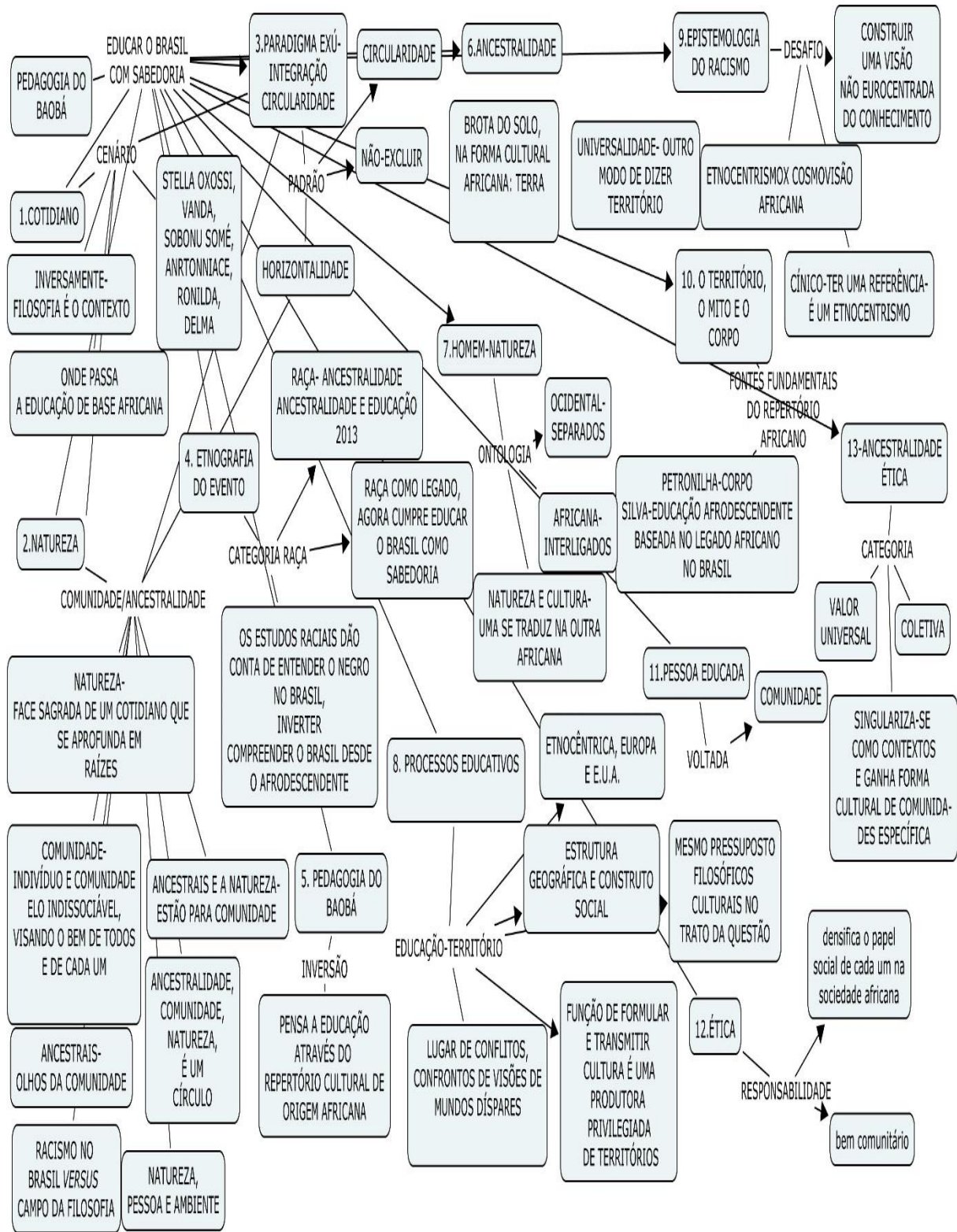
A educação como sabedoria não se reduz apenas ao conhecimento, ela reside no conhecimento coletivo, pois busca educar as sensibilidades da itinerância vivida e das (para) relações comunitárias. A ação é uma atitude, e, como foi dito, a filosofia do colibri é uma filosofia da ação, e a atitude é uma sabedoria.

A sabedoria é uma condução levada pelo caminho das experiências. A educação para a diferença é “educar o Brasil com sabedoria” e “educar o Brasil com graça”. O “educar o Brasil com graça” é educar apostando na atitude ética e política de colocar “a si mesmo como valioso”. É educar na itinerância de Exu, visto que ele é a ética do universo africano (yorubá).

A abordagem acerca do racismo é ética, a violência contra os corpos afrodescendentes requer uma abordagem ética. A perspectiva da justiça como ancestralidade busca problematizar o racismo, a partir do paradigma ético-estético, visto que o racismo é uma peça estética.

A sabedoria é uma abordagem que explode com os fundamentos do racismo, pois pretende problematizá-lo de maneira não linear, e olhando os vários lados da questão. A

sabedoria, na perspectiva filosófica da ancestralidade, coloca em crise o senso comum. Exu é um grande sábio e, por isso, rompe com o senso comum. O senso comum trata as questões apenas com uma perspectiva, um único plano totaliza o sentido. E, por ver as questões a partir de um único plano, torna-se parcial. Por ver apenas um lado das coisas, não problematiza as coisas do mundo.



Mapa Conceitual 14: FA – Pedagogia do Baobá

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

O entendimento de uma filosofia da educação, neste caso em diálogo com a Pedagogia do Baobá, a partir dos símbolos africanos no Brasil, tem como característica a diferença, e Exu é o olho da câmera que se movimenta, produzindo sentidos desde uma perspectiva da “polissemia, polidialogia e policromia” (OLIVEIRA, 2007, p. 143). A multiplicidade de significados (polissemia), a diversidade de atividade humana da linguagem (polidialogia) e as várias cores (policromia) são um dos sentidos de Exu presente na FA.

A ancestralidade, enquanto conceito explicativo na educação brasileira como uma filosofia, é um dos trabalhos que desloca uma perspectiva de “totalidade fechada” para o entendimento de encruzilhada. Ou seja, faz a crítica da filosofia brasileira, sendo realizada por “grego, estando morto ou sendo gênio” (PALÁCIOS, 2000), alusão ao livro *De como fazer filosofia sem ser Grego, Estar Morto ou Ser Gênio*, de Armijos Gonçalo Palácios (2000), e propõe uma filosofia, desde seu solo, como uma atitude ética diante das questões arbitrárias e injustas, tais como o racismo, machismo.

“Educar o Brasil com graça” parte da lógica da contingência, afirma a singularidade, por estar em toda parte, mas também está em tudo, porque é estrutura. Já em “educar o Brasil com sabedoria”, valoriza-se os ancestrais do lugar, remete-se à experiência dos antepassados e movimenta a cultura dos mais jovens. Os movimentos de educar com graça, sabedoria e graça são necessários para não cometer reducionismos.

A educação da FA é um movimento com vozes e fazeres femininos. A força da mulher é presente no referencial teórico do autor. Autoras como Vanda Machado, Maria Stella de Azevedo Santos, Maria Antonieta Antonniace, Ronilda Ribeiro são agenciadas na tessitura do fazer da argumentação da pedagogia do Baobá.

A questão de educar com graça é atuar com atitude. Estética e ética interligadas. A graça requer, conseqüentemente, algo que agrada e nisso confluem pessoas, grupos. Nesse sentido, há uma comunidade encantada que, necessariamente, atua. E agrada-se, a partir das atitudes e palavras. É uma ação que chama para um efeito de graça, contentamento, fruição.

A graça está ligada à elegância. Educar com graça é educar para a sensibilidade. É a estética. É o momento em que se inverte o paradigma de pensamento, “os estudos raciais dão conta de entender o negro no Brasil, inverter, compreender o Brasil desde o afrodescendente” (OLIVEIRA, 2007, pag. 270). É uma inversão ética, visto que o racismo no Brasil tem pouca problematização na visada da filosofia.

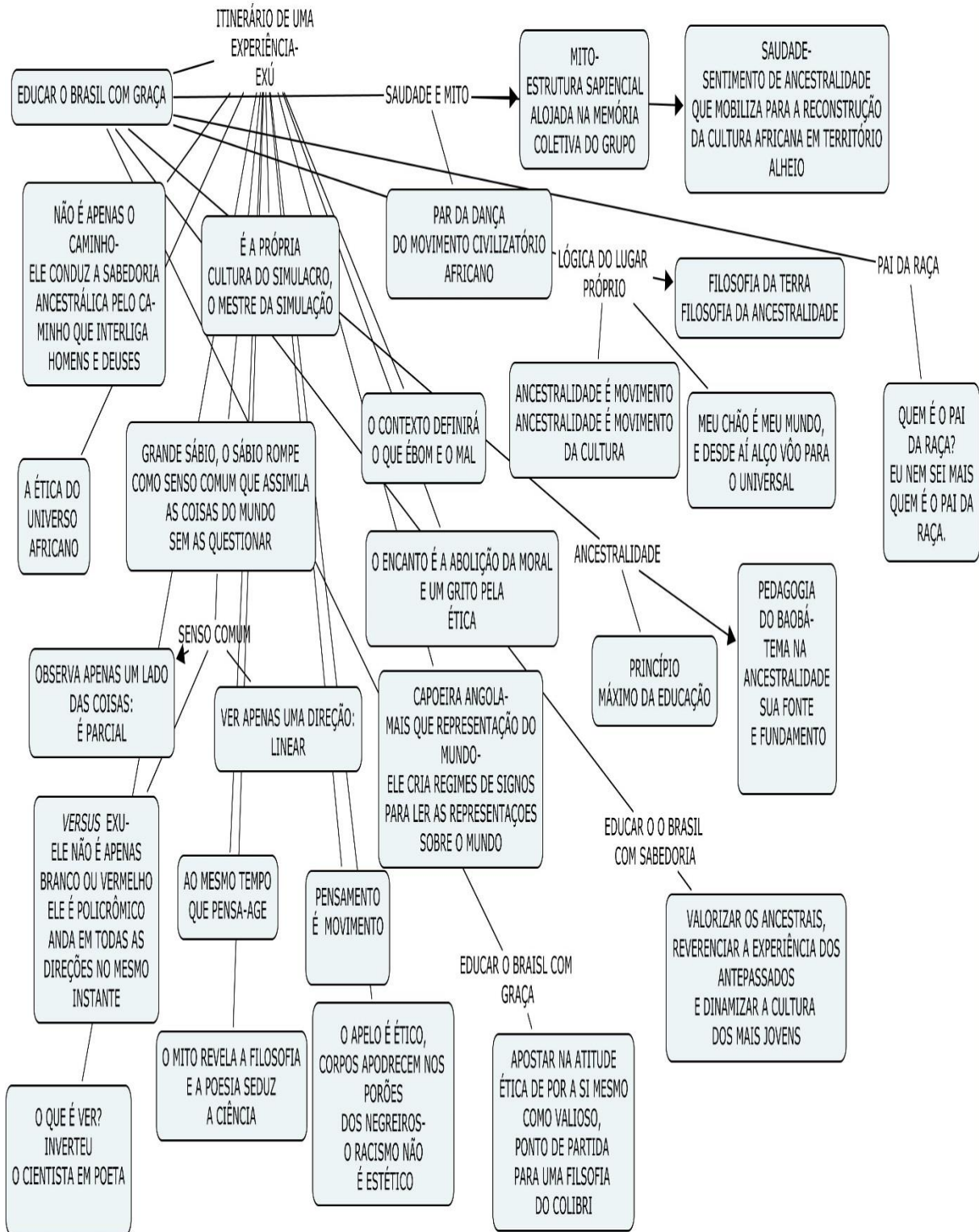
A pedagogia do Baobá produz um ritual de inversão, atua na educação através do repertório simbólico e cultural africano no Brasil. E enfrenta como desafio combater a epistemologia do racismo. Para isso busca duas coisas: não cair na redução do eurocentrismo

moderno nem no etnocentrismo. A cosmovisão africana é o legado que se tem como horizonte do filosofar. A crítica ao etnocentrismo e ao eurocentrismo não proíbe de ter posições epistemológicas e culturais, muito pelo contrário.

A escolha dos contextos e a facticidade dela é algo necessário. A filosofia tem seus pressupostos. A cultura é anterior a qualquer discurso cínico que queira retirar esses pressupostos da condição da existência. Os símbolos constituem os territórios (universo). O sujeito, o ser filosofante, está contextualizado, preñado de linguagem, e esta conduz para as problemáticas do lugar.

3.7 SAUDADE CONTRA O PEITO: SAUDADE COMO LEITMOTIV DA JUSTIÇA NA ANCESTRALIDADE

Os conceitos apresentados na FA interessam, porque levam para uma categoria que mobiliza a ação e movimentam a compreensão de justiça. A ancestralidade é um “sentimento de saudade”, diz Oliveira (2007). O conceito de saudade articula também os outros conceitos fontes da obra: o corpo e o mito. A saudade está entre a estrutura e a singularidade. Ela está para o tempo e o espaço dos antepassados, mas em direção ao futuro.



Mapa Conceitual 15: FA – Saúde e Potência de Ação
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A saudade é a “potência de criação”. A saudade como entendida na obra em questão é diferente de melancolia. A tradição indo-europeia, a cultura grega²⁸, considera a melancolia como produtora de conhecimento. A causa da construção seria a melancolia.

O nada, o não-sentido, impera sobre o melancólico, pois o mesmo não consegue definir a sua dor, a sua vertigem. O seu pesar não é nomeável, ou seja, ele é aquele que perdeu o seu próprio “eu” e essa perda não pode ser dita. O melancólico sofre com esse vazio infinito e, ao mesmo tempo, ele não consegue definir, nomear, ou trazer para sua racionalidade que dor é essa. O depressivo sabendo que foi deserdado de algo interior vai em busca de um sentido para a sua existência e sempre frustrando-se, mas o depressivo sabe qual foi a sua perda, já o melancólico não. De acordo com Júlia Kristeva, no livro *Sol Negro*, o ser melancólico desprende-se da coisa e não do objeto²⁹.

A saudade é diferente da melancolia, deste sentimento de deserdado e sem palavra para significar sua existência. A saudade é de ter sido arrancado de seu lugar de pertencimento, pelo sistema político econômico escravagista. Não é qualquer saudade, é uma saudade de trajetórias de luta por processos de libertação. A saudade, contraria este entendimento, ela recria a vida. A saudade requer um objeto, uma relação, uma pessoa, uma paisagem. Na saudade, está explícita a alteridade e o sendo, o devir. Saudade é movimento, o motivo dela é o tempo e o seu vínculo é com a justiça.

O “motivo da saudade é o tempo”, e se tem o sentimento da saudade de “algum lugar, de um vento, de alguém” (OLIVEIRA, 2007, p.228). A saudade leva à solidariedade, no contexto africano brasileiro, e chega à solidariedade na justiça. O vento é um símbolo de Iansã, que é o ar em movimento. A saudade é inscrita no tempo, na dinâmica do vento. Segundo Luz, “Oyá está relacionada ao vento, ao ar em movimento, ao relâmpago, ao fogo, à floresta e à terra. Xangô, com o raio, a chuva, o fogo e as árvores matéria individualizada de Oxalá, princípio masculino”. (SANTOS, 1976 Apud LUZ, 2000, pag. 62).

Tanto Iansã quanto Xangô são signos da justiça na cosmovisão africana no Brasil. E são fontes da reconstrução da identidade afrodescendente. A saudade é um sentimento que reconstrói a forma de vida dos africanos no Brasil. O movimento de ritualizar os mitos e atualizar no tempo as reconstruções das instituições africana no Brasil torna-se um conjunto

²⁸Nesse momento quando falo da cultura indo-europeia, refiro-me à obra de Aristóteles, *O Homem de gênio e a melancolia* (1998).

²⁹Julia Kristeva (1989, p.19) define assim o ser melancólico: “[...] tem o sentimento de ser deserdado de um bem supremo não-nomeável, de alguma coisa irrepresentável, que talvez só uma devoração pudesse representar, uma invocação pudesse indicar, mas eu nenhuma palavra poderia significar”.

simbólico que traz conceitos como liberdade, justiça, solidariedade e amor, como uma realidade conceitual, experimentada e vivida.

No legado africano no Brasil, não é possível pensar o conceito de justiça sem um manancial de experiência. O conceito já é uma tradução da realidade vivida. Não é possível pensar o conceito de justiça sem uma experiência coletiva. A peleja cotidiana pela permanência e reconhecimento do ser e nossos legados culturais e simbólicos deixam inscritas a solidariedade e as organizações coletivas (quilombos, movimento social negro), visando a justiça. E a coletividade regulada pelo sentimento de saudade que se atualiza no corpo e no mito.

O corpo e o mito são os veículos da saudade, o corpo como significação de construção e desconstrução, enquanto a saudade e o mito atualizam a ação de justiça. Ela é crivada de cicatrizes e memórias. Os movimentos são carregados simbolicamente de luta e graça. E o mito atualiza o tempo da ancestralidade que, por isso, é uma anterioridade em relação à filosofia.

A saudade é simbólica e política, ao partir dos signos: corpo e mito. O símbolo da saudade advém do legado e dos artefatos simbólicos e políticos da construção mitológica afrodescendente, que reconstrói e reestrutura as subjetividades/identidades. O sentimento de saudade faz aproximar corpos em luta por justiça e liberdade no contexto de opressão. Na violência do aniquilamento da existência física e simbólica dos africanos, afrodescendentes e ameríndios, a saudade possibilitou relações sociais afetivas e efetivas entre dessemelhantes. A saudade aproxima os corpos para a luta, porque restabelece a continuidade e diferença da ancestralidade africana no Brasil. A saudade negro-africana é atrelada a este sentido da negação da escravidão, pelo fato de se ter saudade da unidade ontológica. Tanto a violência do navio negreiro quanto a posição de escravizados legitimou o desarraigamento. E, nesse sentido, a saudade atua como mobilizadora de processos de libertação, vide o quilombo, as religiões de matizes africanas, a capoeira angola - estes expressam ações políticas culturais que se reconstróem a partir da vista do ponto da ancestralidade africana.

E a aproximação de ações requer construir em coletividade o que virá em horizonte com o que já foi. O futuro é pensado desde a ritualização do passado. A saudade leva à coletividade, pelo fato dela levar à solidariedade e despertar a atitude de bem comum, “bem viver”. Segundo Oliveira, acerca da saudade:

É saudade do futuro. Saudade de felicidade. Saudade de tempos que já não vigoram. Saudades de um tempo por vir que já existiram no tempo dos

ancestrais. É saudade que funciona como utopia. Melhor: é saudade como móbil de uma ação que se orienta para o tempo dos antepassados e que deseja recriar o “espírito” do tempo dos ancestrais. É saudade no sentido em que o negro-africano e descendentes mantêm um elo com sua tradição, mesmo que esse elo não se dê num vínculo institucional ou de pertencimento a uma nação, identidade ou religião. É saudade como um sentimento que ultrapassa apenas uma imagem, um lugar ou acontecimento. Que ultrapassa uma simples lembrança. Ultrapassa, pois a saudade mantêm o atavismo do vínculo entre ser e seu contexto, entre o que ele é e o que faz com que ele seja, entre existência e história, entre a magia e a vivência. (OLIVEIRA, 2007, p.228)

A saudade traz a ideia de uma imagem metafísica e, ao mesmo tempo, um tom de território. A saudade é estrutura e singularidade ao mesmo tempo, pelo fato de se movimentar nas paisagens do corpo e das narrativas míticas africanas.

O contexto decide a direção do vento. E o vento é levado e leva as ondas do mar: quem decide o movimento é o contexto. Ele é o interpretante, como já dito anteriormente. A saudade é contextualizada no corpo e no mito. O corpo dança com a saudade no movimento do mito. E a saudade dança com o mito no movimento do corpo. A saudade é a transformação da cultura africana em contexto da diáspora. E o mito é a sabedoria guardada na memória coletiva dos grupos sociais, sagrados, afrobrasileiro. Corpo, mito e rito, atualizam, por via do sentimento da saudade, a solidariedade. Segundo Vanda Machado (2010):

É preciso nos remeter à compreensão arcaica que envolve uma multitemporalidade numa perspectiva de transtemporalidade. Este é um aspecto onde a complexidade do tempo e do espaço mítico pode regar a ideia de um universo em construção. Este é um dos princípios da incerteza que são essenciais para a criação de possibilidades e transformações. Possibilidades que também incluem a lógica do arbítrio humano e a corporeidade como fundantes de infinitos caminhos para uma vida comunitariamente, solidária. (MACHADO, 2010, p.14)

O tempo e o espaço mítico, junto com o corpo (cultural e biológico), constroem possibilidades e estratégias do “Bem-viver”, pelo fato de ter o corpo como condição do filosofar. É uma ética de construções de corpos na encruzilhada da solidariedade do bem viver em comunidades justas. A solidariedade é despertada pela saudade e esta é fonte para a justiça, na FA. Ela afirma a alteridade e potencializa a criação.

A saudade é o lugar da afirmação da vida, visto que é a possibilidade da reinvenção do negro-africano descendente em território hostil, como no contexto da escravidão nos sistemas totalitários. É a fonte de criação de outros mundos. A saudade é um sentimento que trabalha

com a atitude e a partir desse fenômeno deixa o sujeito sensibilizado, nesse sentido, encantado.

O encantamento é uma atitude diante do acontecimento. E esta atitude dá-se dentro de um contexto. É o movimento que marca esta filosofia do acontecimento. O devir mobiliza a ação, e esta é determinada pela vontade da escolha. E a escolha acontece dentro de uma forma cultural. A FA é criação de mundos. Criar mundos é a função do filosofar.

Sou daqueles que acreditam em sonhos, não para fugir da realidade. Pelo contrário! Sonho para criar realidades! Isto implica em compromisso ético, pois como experiência da liberdade, haverá que se cuidar dos corpos. Amá-los. Embelezá-los. Movimentá-los. Mobilizá-los. (OLIVEIRA, 2007, p.109)

Apenas criar conceitos não é o caráter definitivo e provisório do filosofar. Para além da construção de conceitos, que é uma das funções da filosofia, é imprescindível a potencialização de criação de mundos.

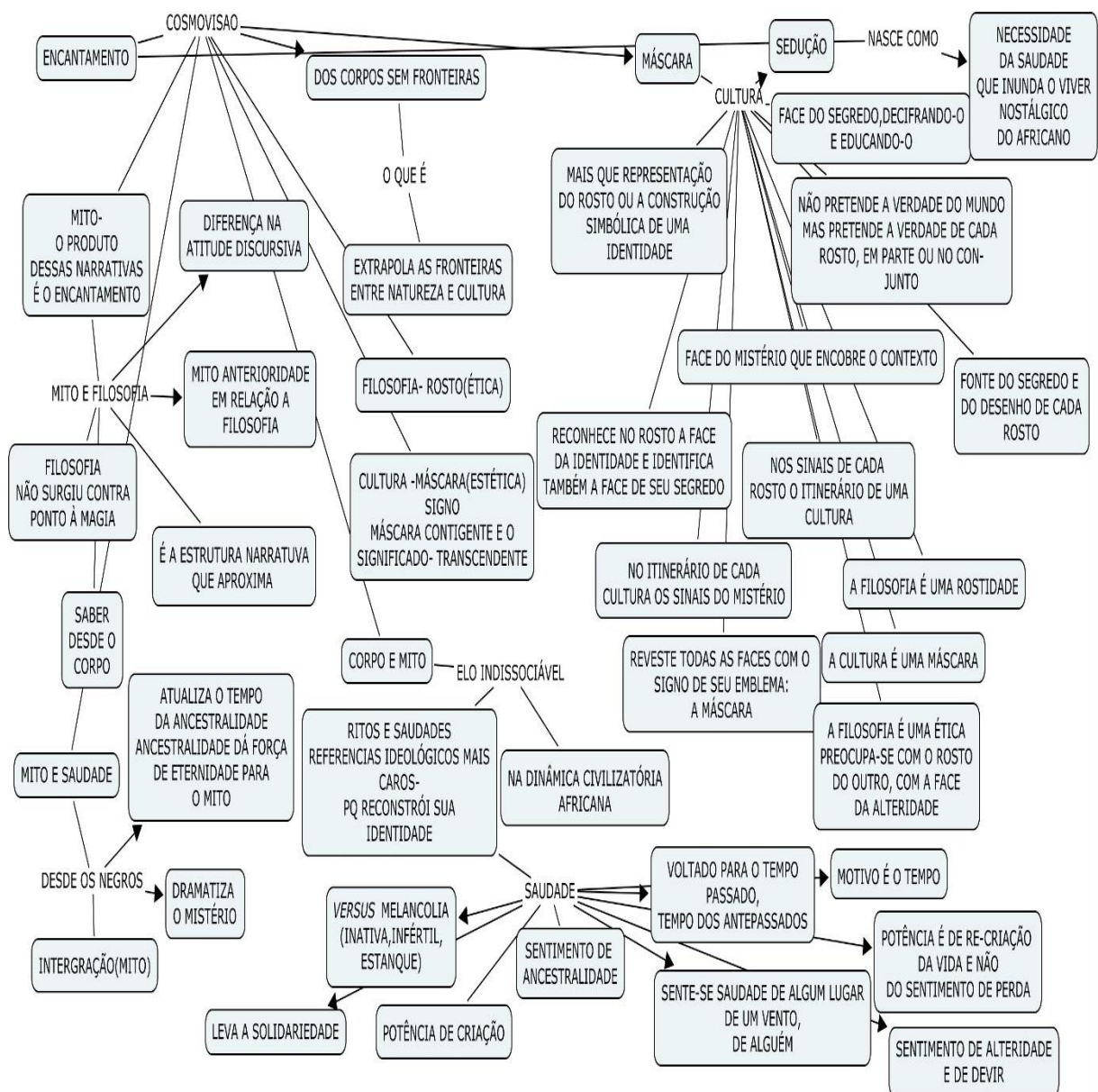
O movimento coloca ênfase na criação de mundos, de sonhos, visto que filosofar é transformar, esta é uma das máximas da filosofia do encantamento. A criação de mundos é um ato político libertador. Porque impera, neste processo, atitude consigo próprio (sua própria individualidade) e com o outro (individualidade alheia). A atitude é a palavra que vem junto com liberdade. Não se conquista liberdade sem atitude. Não se situa apenas no ponto de criar conceitos, mas tem como atitude criar mundos. Por isso, o referencial da FA é criativo.

Apenas criar conceitos para compreender a justiça não é o suficiente. Para além da construção de conceitos, que é próprio da filosofia, é imprescindível a potencialização de criar. Pois “sonhar e criar mundos é um ato político fundante do filosofar” (OLIVEIRA, 2007, p.110).

A potencialidade de outros espaços para se lançar é a condição da existência. E a filosofia da educação brasileira tem que potencializar os sonhos, o inventor/criador que, segundo o poeta³⁰, “inventa o cais”, “inventa o mar” e se lança no mundo cantando, como o colibri, e movimentando o mundo, como Exu. Uma vez que, movimentando-se no redemoinho com raça, sabedoria e graça, não é subsumido totalmente pelo redemoinho, por causa das asas do colibri e pela circularidade de Exu. É um redemoinho que explode o fio homogêneo, linear, totalizante.

³⁰NASCIMENTO, M.; BASTOS, R. Cais. Intérprete: M. Nascimento. In: *Clube da Esquina*. EMI, 1972. Faixa 2 (2 min 42 s).

A saude é compreendida como a fonte da justiça. O mito e o corpo são atualizados pelo sentimento de saude. A ancestralidade que é o conceito regulador tem a saude como um sentimento da própria ancestralidade. A saude dramatiza o mistério negro – africano descendente travestido e atualizado no mito. Ela também é integradora de mares. Amplia e mantém a liberdade como fundamento de justiça. Na FA essa máxima também vale, mas além dessa, a saude também é fonte de justiça. A saude é a estrutura e singularidade do movimento da solidariedade, que é a estrada para a transformação de territórios injustos em espaços de libertação.



Mapa Conceitual 16: FA – Saude, Mito, Filosofia, Cultura e Cosmvisão

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A saudade é um sentimento que articula a reconstrução da identidade e problematiza, no Brasil, um regime de signos africanos reelaborados em território afrodescendente, que por sua vez voa nas asas do colibri e nos ventos, da onda do mar, da filosofia africana. É uma filosofia africana pelo fato de estar em diálogo com os regimes da educação e da cultura afro-brasileira.

Em solo brasileiro, a Filosofia da Ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos – especialmente a tríade: nagô, jêje e banto-, como leitmotiv do filosofar. No entanto, seu contexto é latino americano. Tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consangüíneas ou de parentesco simbólico. A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. (OLIVEIRA, 2012, p.30)

É uma filosofia que tem como horizonte de contexto, o solo latino americano. Mas reivindica a dinâmica dos povos africanos em movimento pela diáspora, em solo brasileiro. É uma filosofia em processo, tendo como origem a ruptura como início.

A discussão da filosofia africana é muito complexa e abrangente, se faz necessária o face-a-face desta perspectiva para compreensão do porquê da defesa de uma filosofia africana em território político contrário a permanência negro - africana descendente.

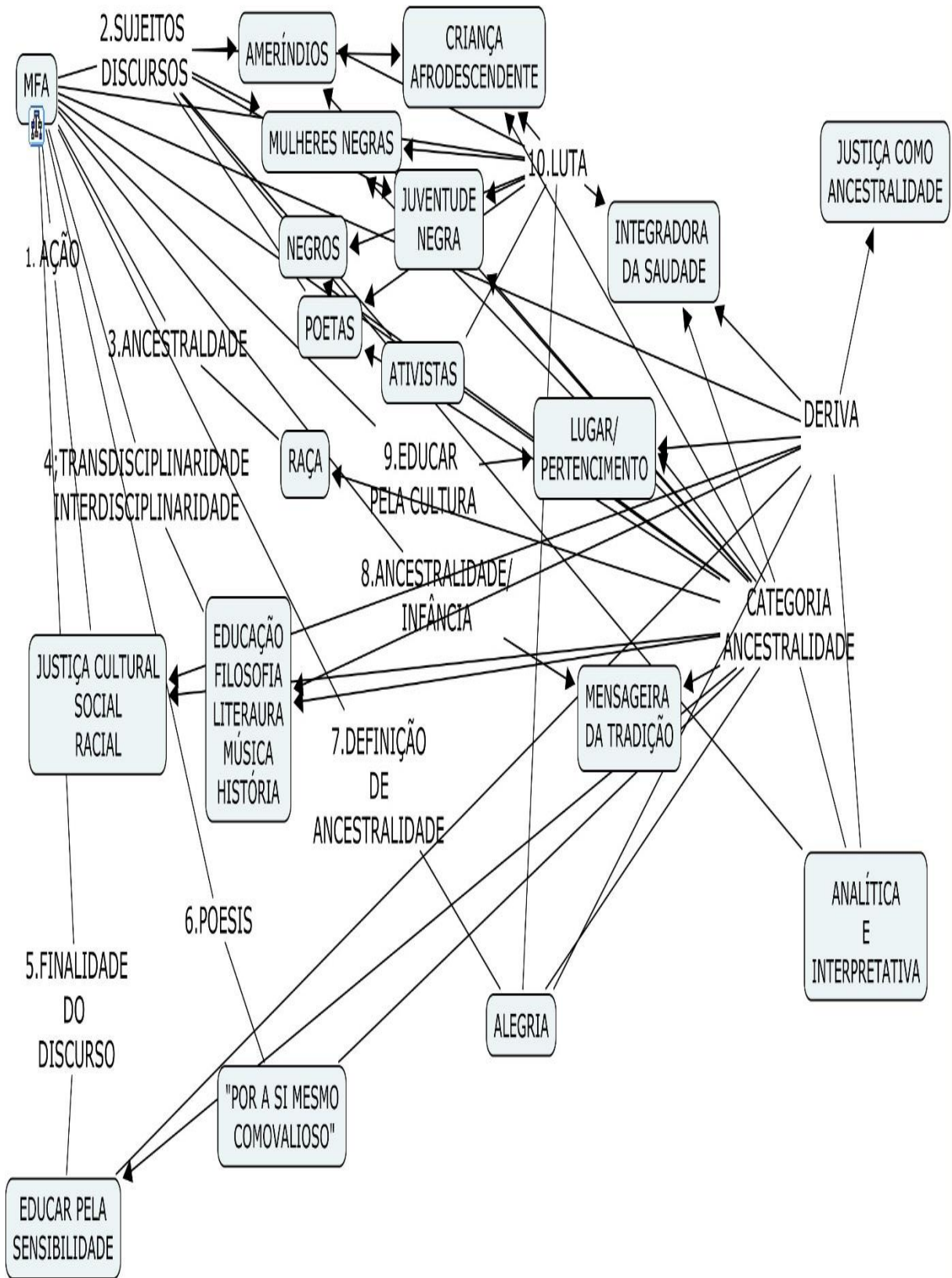
A cosmovisão africana dinamiza a filosofia da ancestralidade, assentada em solo latino americano, nesse sentido é uma filosofia brasileira, em diálogo com o todo mundo, visto que pretende não se reduzir a cultura que tece seu rosto e cria, nesse sentido, sua máscara. A cultura guarda o manancial de repertório da força de eternidade do mito e da potência de saudade do negro-africano descendente no Brasil.

A defesa de uma filosofia africana em território brasileiro advém do fato de que a epistemologia do racismo e o semiocídio cultural atuam na ordem de representação, que buscam não negar o afrodescendente, mas combatê-lo. Além de um combate no campo ontológico, busca deslegitimar o sentido da exigência de justiça aos sujeitos deste campo territorial e existencial.

3.8 SEMINÁRIO ANCESTRALIDADE E EDUCAÇÃO - 2013

A filosofia da ancestralidade como movimento é um acontecimento que se mobiliza para uma ação de justiça cultural e social/racial. A ancestralidade como conceito é o articulador do movimento. A educação e a cultura, articuladas pela ancestralidade, são eixos importantes. A cultura com a máscara que envolve o rosto, e a educação como mobilizadora desta máscara.

Em Maio de 2013, nos dias 16 e 17, ocorreu o seminário, intitulado *Ancestralidade e Educação*, na Faculdade de Educação, na Universidade Federal da Bahia. O Seminário foi realizado pelos grupos de pesquisa: Redpect (A Rede Cooperativa de Pesquisa e Intervenção em (In)formação, Currículo e Trabalho) e Griô: Cultura Popular, Ancestralidade Africana e Educação. Seminário que teve como propósito integrar e divulgar as pesquisas dos dois grupos. Este evento foi importante para perceber alguns acontecimentos deste tempo acerca dos estudos da história e cultura africana e afro-brasileira no combate à sistemática do racismo, gênero e ao problema em relação à geração.



Mapa Conceitual 17: Seminário Ancestralidade e Educação

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

O primeiro ponto que destaco nas análises dos discursos apresentadas no evento foi a ênfase ao conceito de ancestralidade ao invés do de raça. As discussões centraram-se na análise e discussão do combate ao racismo, sem reificar o conceito de raça, percebendo nos discursos a categoria ancestralidade como um movimento de superação do pensamento de raça. A perspectiva raça não aparece nos discursos como um modelo epistemológico, mas sim ancestralidade. O pensamento de raça aparece como problema a ser superado, combatido. Entretanto, o pensamento de raça aparece como legado aos discursos. Não se abandona a categoria raça, mas ela não é um projeto epistemológico, mas um enfrentamento político com abordagem epistemológica, ética-estética.

Outro aspecto são os sujeitos de discurso. A heterogeneidade de sujeitos sociais e culturais articulando-se através da categoria ancestralidade. Os sujeitos da capoeira angola reivindicando a ancestralidade como um conceito articulador, assim como o maracatu, o caboclo, a discussão no campo do gênero e da geração, na literatura, na filosofia africana, nas religiões de matriz africana (onde o conceito é originário). Os sujeitos de enunciação foram: negros, mulheres negras, ativistas, poetas, criança afrodescendente, juventude negra, ameríndias (representado por um tupinambá).

A ancestralidade articula-se entre essas temáticas e áreas do conhecimento, problematizando conhecimento e cultura. O movimento da ancestralidade tem a educação como seu campo de atuação. É para onde se destina a discussão. E um dos símbolos importantes foi o lugar de acontecimento do evento, a Faculdade de Educação (o campo de atuação e um dos destinos da discussão).

Outra perspectiva presente no encontro foi a tentativa de evidenciar a transdisciplinaridade e a interdisciplinaridade, evidenciados os eixos articuladores nos quais a ancestralidade dialoga.

Aspecto também presente no movimento da ancestralidade, que pode ser evidenciado na etnografia do evento, foi a finalidade dos discursos: educar para sensibilidade (educar pela beleza). A estética como arma política na educação da ancestralidade. Uma educação para justiça do outro em sua integridade e beleza. Percebemos nessa abordagem o lugar da ancestralidade, a contemporaneidade. A estética como abordagem filosófica.

A ancestralidade nos discursos deslizava como uma peça estética, uma poiesis. Não se tinha hierarquia entre a poética e a filosofia, a ciência e a sabedoria, o contador de história e o

filósofo. Na abertura da conferência³¹, a ancestralidade movimentou-se nas narrativas dos mitos africanos, e no imaginário da apresentação do livro: *O Menino do corpo reluzente*, palestra realizada por Vanda Machado. Nessa noite, com a apresentação do livro, surgiu uma máxima, em minha leitura: “Por se a si mesmo como valioso”. O reconhecimento de si apresentado como algo necessário e de muita leveza³².

A alegria seria uma definição em desenvolvimento e, ao mesmo tempo, conclusiva da ancestralidade. Um primeiro entendimento da ancestralidade é uma prática de luta em caminho da felicidade. O sentimento de admiração é o que leva à alegria. Educar pela cultura para maravilhar-se consigo mesmo e com o outro. O admirado transforma o cotidiano e faz o ordinário em extraordinário.

Educar pela cultura, marca um contexto, um território, e, neste caso, a perspectiva do lugar foi presente no evento. O lugar da capoeira, da criança negra, da juventude negra, do maracatu, da mulher negra. E a partir do pertencimento próprio embelezando a ação. Como afirmou Vanda Machado, no seminário: “o chão, o solo, o lugar, ele dá a vida a nossa cultura, ao nosso jeito de ser único, pensando a terra de um jeito humanizante, pode nos levar à paixão”. (MACHADO, Vanda, 2013).

A ancestralidade apareceu como uma continuidade, um presente, um passado, isto é, aquela que dá forma ao passado e produz sentidos para o futuro. A infância aparece, neste aspecto da ancestralidade, como a mensageira da tradição. O Seminário contou com uma mesa de discussão, no dia 17/05/2013, acerca da educação e infância, na qual a Prof^a. Flávia Damião apresentou seu trabalho intitulado *Infância e afrodescendência*. Este também foi um dos temas que percorreu o discurso do professor Wanderson Flor, ao falar da ancestralidade e trazer a infância como uns dos responsáveis pela dinâmica da tradição.

A ancestralidade aparece contrária à essência demarcada pela lógica do lugar e, assim, explodindo os universais arbitrários, mas potencializando os universais contextualizados.

Entretanto, emergiu no seminário, como um discurso uníssono, solitário, mas surgiu uma reivindicação da ancestralidade como essência, também reivindicando uma anterioridade desde os jesuítas. Mas este discurso tinha uma finalidade política uma vontade obstinada de

³¹A convidada, professora Vanda Machado, muito simpática, chamou de anti-conferência, cujo tema abordava como educar com “alegria, beleza e leveza”, três características que, segundo ela, devem ser acrescidas à educação.

³²Naquela noite saí da conferência da professora Vanda Machado e fui receber no aeroporto, junto com o camarada Prof. Adilson Paz, o Prof. Wanderson Flor, da Universidade de Brasília – UNB, que na manhã seguinte faria sua participação conosco no evento, falando sobre Lei 10.639/03 e Filosofia Ubuntu. O meu sentimento ao sair naquela noite da conferência de Vanda Machado, teve o mesmo sentido político do “por se a si mesmo como valioso”, ao ouvir a história do *Menino do Corpo Reluzente*.

transformação social, pelo fato de ir na contramão da ordem vigente do Estado. É uma ação política que coaduna com os demais discursos do evento, dos quais compartilho, mas com um desajuste epistemológico, ao reivindicar uma essência, de ordem epistemológica, que possibilita as relações e contatos, abertamente defendidos pela solidariedade e afeto nos demais discursos.

As perspectivas de luta surgem de maneira muito forte: a luta pelo espaço, por terra, pela criação do próprio corpo, o genocídio da juventude negra, a necessidade do reconhecimento da criança negra como sujeito político e epistemológico, a luta contra o racismo sistêmico, que se configura com o genocídio da população afrodescendente, o epistemicídio e o semiocídio cultural.

A defesa do entendimento de raça não apareceu nos discursos como um modelo epistemológico, em sua maioria, só tirando o caso relatado da ancestralidade como essência, mas que ficou isolado enquanto discurso no todo do seminário. O pensamento de ancestralidade articula os temas e dá o plano de ação, as cores e o movimento das discussões. A ancestralidade coloca à margem a raça como fundamento epistemológica e assume como um legado político, pois, em todos os discursos, a direção e preocupação é com uma educação antirracista, potencializadora de liberdades e, por isso, mobilizadora de justiça.

Ancestralidade, como uma lógica analítica e interpretativa, parte dos mitos, dos símbolos e da cultura (negro-africana descendente), da experiência de lutas e persistência, contra a opressão neo-colonial, liberal e neo-liberal. A discussão tem como sentido imobilizar as ações do silêncio da opressão e da violência.

As problematizações que perpassaram as mesas eram por discussões que se configuram como contrárias ao discurso hegemônico, que fundamentou a injustiça e tentou dar um caráter ético-estético à violência. A necessidade das rotas de fugas por dentro de um fluxo e refluxo de outros movimentos teóricos para dar conta do combate sistemático à cultura e aos sujeitos afrodescendentes foi a tentativa do seminário.

A ancestralidade foi a arquitetura do seminário: *Ancestralidade e Educação*, partindo desde a ancestralidade africana, como uma proposta Estética que eduque para a mobilização de uma pensar-fazer que não desintegre a política da ética, a educação da cultura e a filosofia da estética. A mesa: Capoeira Angola e Maracatu apresentou a necessidade de não segregar a educação da cultura e a filosofia da estética, por exemplo. São movimentos integrados que se complementam. E que a educação da sensibilidade se dá por sujeitos integrados na comunidade, seja da capoeira ou do maracatu. A mesa Capoeira Angola e Maracatu foi protagonizada pela Prof^a. Margarete Conrado falando de Maracatu. Prof. José Carneiro Leão

falando de Caboclo, a partir da experiência do Maracatu. Prof^a. Sara Abreu e Prof^a. Flávia Candusso falaram da Capoeira Angola. E tendo como ponto comum o corpo, como lugar da ação em educação. Uma educação que prima pelo desenvolvimento do corpo, e este potencializa o cognitivo. Não há a hierarquia corpo e cognitivo, pois entende que o cognitivo, pertence ao todo, que é o corpo.

O corpo cultural e biológico são fontes de discussão do movimento da filosofia da ancestralidade. A educação tem como responsabilidade mobilizar corpos culturais e biológicos. No caso de mobilizar corpo cultural e biológico afrodescendente requer uma descolonização desta ação. A cultura afrodescendente tem como forte marca a persistência pela invisibilidade nos espaços institucionais de produção de conhecimento.

A invisibilidade foi demonstrada pelos discursos acerca da filosofia africana, em que o agenciamento de autores, perspectivas, questões colocadas pelos filósofos que partem desde as questões africanas são combatidas em instituições de filosofia no Brasil. Além da invisibilidade da filosofia africana, na mesa de literatura africana foi feita uma crítica pela ausência de poetas e romancistas na feira de Frankfurt (2013). A crítica foi feita pela Prof^a. Lívia Natália, poeta e professora de teoria literária do Instituto de Letras da UFBA. O Ministério da Cultura do Brasil não inseriu na lista dos setenta convidados autores negros e/ou temas literários de uma perspectiva afrodescendente³³.

Na mesa de filosofia africana foi apresentado um trabalho realizado pelo grupo Redpect, coordenado pelo professor Eduardo Oliveira, que teve como metodologia realizar a cartografia da filosofia africana e latino-americana. Neste trabalho, foi pesquisado em torno de cem filósofos africanos, levantado nomes, livros e perspectivas. As perspectivas dos filósofos africanos e seus comentadores não ordenava a configuração da cartografia feita pelo grupo. As escolas ou perspectivas eram: Filosofia primitiva, etnofilosofia e filosofia profissional. Entretanto, ao abordar de maneira mais dedicada alguns autores, percebeu-se que essas classificações não seguravam a obra do autor por inteiro. Portanto, foram criadas duas categorias, por dentro da filosofia africana e latino americana da libertação: Geocultura e Geopolítica.

A geocultura e a geopolítica, ao pensarem o lugar em que se pisa o Brasil, percebia-se que a dicotomia geocultura e geopolítica não produziam sentidos, cultura e política na

³³O único negro na lista era Paulo Lins. O coletivo *Ogum's Toques* escreveu uma nota de repúdio pela ausência de escritores negros na feira de Frankfurt, 2013. Nota de repúdio: <http://mariafro.com/2013/10/13/nota-de-repudio-pela-ausencia-de-escritores-negros-na-feira-de-frankfurt/>. Acesso em: 20/10/2013.

encruzilhada, nesse caso, surge o terceiro movimento, o da ancestralidade. A ancestralidade coloca a ação do enfrentamento do racismo desde a cultura e a política.

A discussão presente em uma das correntes das filosofias africanas (etnofilosofia), a crítica que os filósofos africanos fizeram aos antropólogos, etnógrafos e missionários, em virtude destes darem ênfase à cultura e não a política, por isso, a crítica a etnofilosofia, essa foi uma produção discursiva realizada por antropólogos e missionários ocidentais, os quais trabalharam de maneira direta com as culturas tradicionais africanas. O padre Placide Tempels, com a filosofia Bantu, é o grande nome que seria essa perspectiva do pensamento africano. Outro nome é o de Alexis Kagamé, que deu seguimento à discussão da cultura bantu, mas dando o recorte na cultura rwandesa.

A cultura é vista como um empreendimento do neo-colonialismo, a partir da leitura destes filósofos, como Hountondji, Towa, Boulaga (me refiro aos trabalhos destes filósofos dos anos setenta). Entretanto, a cultura no solo Latino-Americano, brasileiro, com marca das africanidades, potencializou os processos de libertação, na discussão dos participantes do seminário: *Ancestralidade e Educação*. A crítica dos filósofos africanos ao projeto colonialista é importante para a compreensão da discussão da justiça como ancestralidade, mas para discussão de como entender a cultura é necessário partir da lógica da ancestralidade. O contexto é fundamental nesse empreendimento filosófico, texto sem desvincular do contexto. Os filósofos africanos tinham razões epistemológicas e políticas para a crítica no momento dos anos 70, época marcada pela independência dos países africanos. Nesse caso, a preocupação por um discurso próprio era a marca do tempo.

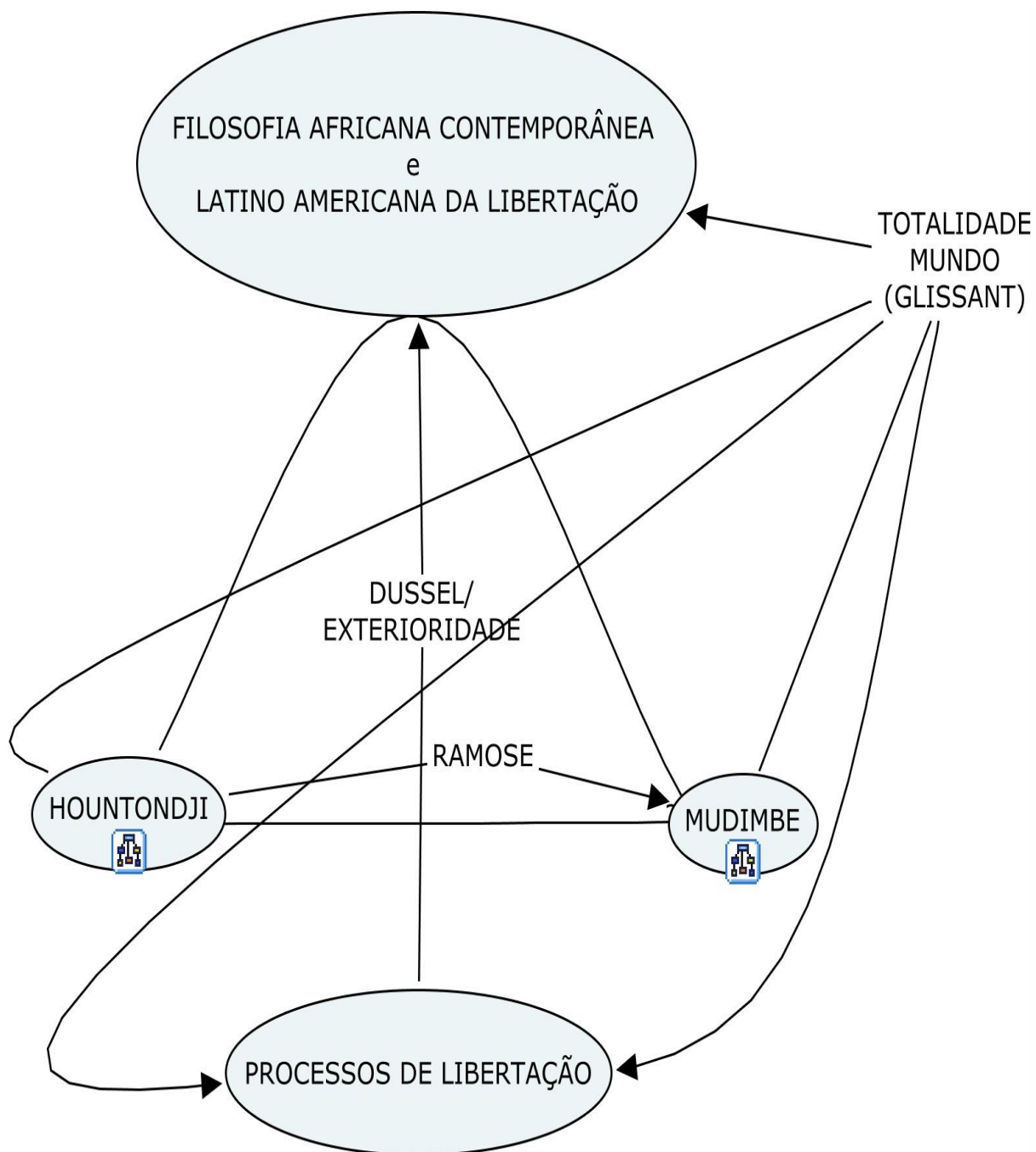
A outra cartografia, do pensamento Latino-Americano da libertação, evidenciou que os sentidos acerca do “pobre, índio, trabalhador” tinham ênfase na discussão dos autores categorizados. Entretanto, a questão da negritude, embora evidenciada, não era uma questão de ênfase entre os autores. A FA, partindo em franco diálogo com a filosofia Latino-Americano da libertação, Dussel e Kusch, dentre outros, pensa a Latino-América desde os arquipélagos africanos reinventados no Brasil. É uma filosofia africana partindo da política e da cultura dos afrodescendentes brasileiros em solo latino americano.

É “difícil fotografar o silêncio”, disse Manoel de Barros, e fazer uma imagem em movimento é uma arte. O MFA é uma perspectiva que busca problematizar as margens, pois estar à margem é uma questão ético-política que mobiliza a ação da ancestralidade. O que se percebeu no evento foi uma crítica e uma superação da perspectiva do totalitarismo, a ação da essência, e do relativismo-aparência, mas operando desde o movimento. A opressão não é o movimento, mas o acontecimento. O movimento é o que mobiliza este acontecimento, por

isso o intuito é problematizar a ação, tendo em vista, como imagem, o seu movimento. É a ação que faz acontecer. O acontecimento é depois do movimento.

O racismo é um problema de atitude, de ação, por isso é uma questão ética. Mas só se mobiliza se estiver maravilhado, admirado, como disse Vanda Machado, no evento. A estética, nesse sentido, é necessária para ressignificar, não os acontecimentos, estes já estão dados, mas o movimento. E, assim, reinventá-los, sem perder a perspectiva da justiça, mas uma justiça de alegria, com suor, lágrimas, no caminho da felicidade, do bem viver em comunidades justas.

4 O REDEMOINHO NOS MARES AFRO-LATINO-AMERICANO



Mapa Conceitual 18: Justiça como centralidade da filosofia
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A memória do mar me atravessa...
 está cravada em mim
 como os ferros da grande árvore inesquecível,
 são meus poros,
 são as voltas da muzenza contornando os cemitérios
 - e, é claro, são mistérios. (ONAWALE, Lande, 2011)

A busca por uma filosofia desde os símbolos e mitos africanos no Brasil é uma defesa de um campo de saber que tem suas zonas de encontro com outros saberes. A discussão da filosofia africana, ou de qualquer reivindicação pelo adjetivo africano, estabelece debates interessantes. Além da discussão presente da diversidade cultural, existem argumentações que defendem que seria uma ingenuidade a assertiva por buscar uma África tradicional, como por exemplo, que não existe no Brasil. Outro argumento com muita força política é o do surgimento da perspectiva de raça.

A problematização de como se estabelece a relação com o continente africano, através de uma abordagem racial ou cultural, é umas das questões problematizadoras para a possibilidade de uma filosofia africana no Brasil. Entretanto, a filosofia africana que se defende neste trabalho, como a FA, é tal que dialogue com referenciais africanos cosmológicos e cosmogônicos no Brasil. E a persistência de raça, não mais como um modelo epistemológico na produção de conhecimento, nem determinando os sujeitos justos e injustos, mas a raça entendida no sentido de desconstrução e construção: uma desconstrução no campo epistemológico, mas uma construção política.

Contrariamente à uma filosofia que tenha uma atitude de se movimentar “com raça, sabedoria e graça”, pelo fato de desconstruir a perspectiva de raça, de construir-desconstruindo na ação política, os intelectuais do discurso para *Inglês ver* e os das *Divisões perigosas*³⁴ não compreendem que o Brasil seja racista, mas que o racismo no Brasil “foi e continua sendo exercido informalmente pela sociedade no seu conjunto, mas não diretamente pelo Estado” (FRY, 2005, p.16). A perspectiva argumentativa destes teóricos segue no entendimento de que o racismo no Brasil foi criado pelos intelectuais que defendem a reconstrução das tradições africanas reinventadas no Brasil no agenciamento do saber³⁵, das perspectivas que

³⁴Alusão ao livro *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira* (1982), de Peter Fry e ao livro *Divisões Perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo* (2007), que tem por organizadores Peter Fry, Ivonne Maggie, Marcos Chor Maio, Simone Monteiro e Ricardo Ventura Santos.

³⁵As tradições africanas reinventadas no Brasil são as Religiões de Matriz Africana, a Capoeira, o Quilombo. São experiências e símbolos histórico-culturais brasileiros que mantêm uma relação de continuidade e descontinuidade com seu ancestral de origem, a África.

atuam na educação do olhar para as paisagens afrodescendentes, que compõem a política-estética do território brasileiro e são racionalmente negadas.

Peter Fry (2005) revisitou seu próprio texto “*Feijoada e soulfood*”, publicado em 1980, e, vinte e cinco anos depois, o reescreve com o título “*Feijoada e soul food*” 25 anos depois, no livro *Persistência das raças*. Enquanto, na primeira versão, Gilberto Freyre é criticado, em 2005, vinte e cinco anos depois, o autor, diante de todo o contexto brasileiro acerca do debate das políticas públicas de ações afirmativas, revê suas posições e argumenta que a categoria conceitual da democracia racial constrói uma sociedade híbrida, havendo uma integração de raças no Brasil.

Fry (2005) reconhece que a democracia racial não é um impedimento contra o racismo no Brasil, mas que mesmo assim é interessante pensá-la como uma ideia a ser alcançada. Deste modo, não existe *soul food* no Brasil, não há guetos no Brasil, entretanto, as políticas que buscam promover justiça racial, segundo eles, estariam criando uma “*divisão perigosa*” no território brasileiro (FRY, 2005; MAGGIE, 2007; MAGNOLI, 2009).

A reivindicação do *soul food*, isto é, pela especificidade, é, precisamente, a fundamentação de um gueto, que pode vir a ser chamado de discurso racial, de acordo com a base argumentativa, tanto de Fry (2005) quanto de Magnoli (2009). A lente interpretativa de Freyre em *Casa-Grande & Senzala* (2006)³⁶ é ressuscitada por Fry (2005), no que se refere à integração cultural brasileira, visto que essa unidade cultural foi criada mediante desigualdades, explorações e subalternizações dos afrodescendentes e indígenas. Deste modo, há uma atualização do sentimento do contexto de 1933, no sentido epistemológico da democracia racial de Freyre, que é utilizada por intelectuais não militantes, mas limitantes - de liberdades, como Fry (2005), Maggie (2007) e Magnoli (2009).

O racismo, no Brasil, fundamentado pelo truque semiótico da democracia racial, promove sistemas de injustiças, visto que impede a expressão da diferença cultural do Brasil nos sistemas de justiça. A radicalidade da diferença cultural e étnico-racial mediante a democracia racial *luso-brasileira* dissolve um código semiótico no outro, sem assegurar as diferenças definidoras para uma singularidade. Um dos problemas da democracia racial é a não tradução do projeto democrático cultural no sistema político brasileiro. As liberdades não foram traduzidas de maneira democrática como se fez com a democracia cultural.

A engenhosidade da insistência da não mudança da pirâmide social pode ser percebida na mudança argumentativa do “*soul food* no Brasil”, a partir do momento em que as

³⁶ Publicado inicialmente em 1933.

especificidades reconhecem sua ancestralidade e, desde esta perspectiva, não se percebe integrada no país (no sentido político e cultural). O discurso que antes agia na contramão da perspectiva da integração harmoniosa, com a mudança de mentalidade, volta atrás. Os regimes de significações no Brasil problematizaram os sistemas de justiça.

O conceito de cultura, empreendido pelos intelectuais das “Divisões Perigosas”, mantém o *status quo* da sociedade inalterável. A estrutura socioeconômica não se altera, apenas integra os afrodescendentes e indígenas na sociedade como sujeitos culturais. Todavia, isto não se altera em mudanças propositivas de maneira efetiva no que diz respeito à pirâmide social. A problemática político-ideológica acerca das questões raciais e sociais no Brasil aparece mascarada pela face da cultura.

Na virada do século XIX para o século XX, no Brasil, o problema social e econômico tinha como defesa a argumentação mediante à base biológica. Essa discussão é presente no embate entre Silvio Romero (1979) e Manuel Bonfim (1993), além de outros autores que utilizaram da base argumentativa biológica para naturalizar a condição do afrodescendente e indígena no Brasil, a exemplo de Tobias Barreto (1996, 1991), que dialogou com o evolucionismo de Herbert Spencer, transferindo o argumento biológico para as questões sociais e culturais. A cultura na base argumentativa em Barreto é mais importante que a natureza, mas este olha a cultura com a lente das teorias vigentes da época.

No início do século XX, a categoria analítica da mestiçagem era considerada degenerativa, no processo de progresso do país. As “raças inferiores”, como as africanas e indígenas, degeneravam o projeto de crescimento do país: a pureza era o desejado. A partir de 1930, esse argumento deixa de ser considerado em um sentido negativo e a mestiçagem começa a produzir realidades positivas. A inversão do mestiço de negativo para positivo é argumentada por Freyre (2006). As questões ligadas aos costumes, tais como comida e sexo, questões significativas no campo da cultura. Enquanto para Nina Rodrigues o mestiço degenerava o Brasil, para Freyre, era um sinal de positividade, segundo Munanga (2008).

Os conflitos raciais são harmonizados pela mestiçagem da *casa grande*. A mestiçagem, na lógica da democracia racial, possibilita a todos se reconhecerem como brasileiros e afastados das comunidades subalternas, bem como conscientizar-se com as suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria (MUNANGA, 2008, p.77). A ideia de que o Brasil é um país mestiço, que as três matrizes culturais que constituíram o país, sendo elas, indígenas, africanas e portuguesas, trouxeram uma tímida mudança na esfera econômica, ou seja, no sistema de justiça brasileiro.

O argumento que o Brasil é plural, mestiço, diverso não produziu uma diferença cultural traduzida no sistema de justiça. A mestiçagem configura-se como uma criação conceitual que inventa um lugar do negro brasileiro, que o nega em sua integridade e totalidade. “A invenção do ser negro” (SANTOS, 2002), a partir de um paradigma epistemológico alheio às questões culturais e políticas afrodescendentes, produziu “um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros” no Brasil³⁷.

A intenção dessa discussão de problematizar as causas da ausência do discurso contrário às afirmativas do adjetivo africano tem como agenda discursiva a problematização da crítica ao conflito dos que reivindicam pelos estudos das temáticas das africanidades no Brasil. O racismo epistemológico traduz a negação da ausência de conhecimento negro- afro descendente e ameríndio no Brasil.

Desta maneira, dá-se a discussão em torno das questões acerca das políticas públicas, para, assim, problematizar os signos culturais africanos aqui reelaborados. Uma afirmação de um paradigma epistemológico que combata o epistemicídio (TORRES, 2010, RAMOSE, 2001, e CARNEIRO, 2005) e o semiocídio cultural (SODRÉ, 1983), no intuito de uma criação argumentativa na área da filosofia da educação, que combata o racismo desde o paradigma ético-estético e não apenas no campo político.

4.1 FILOSOFIA AFRO-LATINA CONTEMPORÂNEA

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

O motivo de reivindicar a filosofia africana em território brasileiro advém do fato de seguir nas ondas do mar das outras áreas do conhecimento, tais como: a história, literatura, antropologia, cinema e educação. São pensamentos que contribuem para o argumento da solidariedade entre África e as suas diásporas. Uma solidariedade cultural e política, possibilitando que os símbolos africanos que constituíram o modo de fazer e pensar brasileiro

³⁷Referência ao livro, *A Invenção do Ser Negro: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*, de Gislene Aparecido dos Santos, 2002.

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).

A justiça social/racial, a luta política, dá-se de forma implicada com a cultura. Moore (2010) não enfatiza a questão cultural, mas dá ênfase à questão política, o que nos interessa muito para argumentar a importância da ligação política da filosofia africana em território brasileiro. Mas percebemos que a ligação da política com a cultura é fundamental para a justificativa da importância da filosofia africana na crítica ao combate aos símbolos culturais que dão o que pensar. Mas, seguindo na política, continuamos com os argumentos de Moore (2010):

[...] Devemos lembrar que o Pan-africanismo surgiu, na diáspora, em situações de escravidão para nós, africanos deste lado do Atlântico, ao tempo em que se dava o início da colonização de todo o continente africano. Assim, os escravos africanos das Américas foram condenados, ao mesmo tempo, a pensar o fim da escravidão e do colonialismo da África, de modo que o término da escravidão no continente americano coincidiu com o fim das independências dos países africanos.

Ou seja, a diáspora esteve condenada a pensar sua própria libertação e a pensar, paralelamente, a emancipação do continente africano; não havia outra via. Acredito que essa obrigatoriedade continue sendo vigente hoje. As diásporas africanas não somente deverão defender os seus próprios interesses nos novos contextos nacionais que são os seus, mas também estarão compelidos, política e moralmente, a defender os interesses dos povos africanos, expressos através das reivindicações específicas das sociedades civis desse continente. Mesmo além dessas reivindicações expressas, a diáspora deve defender princípios éticos e morais baseados na justiça e no respeito ao Outro- seja este um Outro no sentido da etnia, da religião, do gênero, da língua ou da cultura.

[...] O reforço da sociedade civil, de ambos os lados do Atlântico, se converte, assim, no eixo principal da expressão de solidariedade África-Diáspora. Isso equivale a dizer que a solidariedade com África- a verdadeira- passa predominantemente pela porta que conduz aos povos africanos e à defesa ativa dos seus interesses básicos. (MOORE, 2010, pag. 90-92)

Neste capítulo, buscamos estabelecer o diálogo da FA, iniciado no capítulo 2, com a filosofia africana e a filosofia da libertação latino-americana. E, neste caso, as intersecções dão-se pelas questões geocultural e geopolítica. Deste modo, construir as relações, sempre em

constantes derivas e desconstruir o cânone filosófico é uma questão de justiça, pois amplia as lentes interpretativas do Brasil.

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.

Neste capítulo, diálogo com o filósofo argentino Enrique Dussel, filósofo político da libertação, o congolês, Valetin Yves Mudimbe, que também é ensaísta e professor da universidade de Duke. Ele escreveu livros nas áreas da filosofia e literatura: *A invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do conhecimento* (2012) e *The Idea of Africa* (1994), além da literatura *O belo Imundo* (1981). É um intelectual de vasta obra tendo em seus livros um diálogo franco com a filosofia, história, história da arte, antropologia.

Outro filósofo que contribui na construção do argumento é Paulin Jidenou Hountondji, professor de filosofia da Universidade de Cotonou (Benin), nascido na mesma cidade. O livro de destaque é *African Philosophy: Myth & Reality*. É um dos principais articuladores da filosofia africana, conhecido por ter trazido para o debate a discussão acerca da etnofilosofia, o que, mais tarde, o mesmo problematiza como conhecimento de africanos e conhecimento de África.

Um quarto personagem filosófico que tece as argumentações na deriva crioula e ancestral, levada pela saudade da maré filosófica, é o Sul-Africano Magobe Ramose, professor na University of South Africa, Regional Learning Centre, Addis Ababa, *Ethiopia*. É filósofo e tem dedicado-se a pensar a questão da justiça, a partir de uma perspectiva filosófica desde a cultura Bantu.

E a quinta paisagem que contribui a tecer as relações além-mar da filosofia africana e da ancestralidade é a Martinica, a partir da problematização do filósofo martinicano, Édouard Glissant, também poeta, antropólogo e romancista.

As filosofias africanas, da relação e da ancestralidade, têm em comum o processo de descolonização e a luta pelo reconhecimento de si, problematizando uma ordem ontológica totalitária. A crítica à representação, à violência da invenção e por uma reinvenção e reinterpretção de uma lógica outra, a partir de territórios próprios em face com o todo-mundo (Glissant, 2005), é o que interliga essas atitudes filosóficas.

O que une em constantes derivas essas filosofias é a saudade, que coloca entre elas a união dos lugares pela solidariedade. A afirmação do lugar – o continente africano, pelos

filósofos africanos; o Caribe, pelo filósofo e poeta da relação; e o Brasil, da ancestralidade africana, pela filosofia e poética da ancestralidade – é o contexto, “isto é, talvez, a mais bem sucedida repetição”³⁸.

4.2 AS ASAS DO COLIBRI EM TERRAS AMERÍNDIAS: A EXTERIORIDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE DUSSEL

A discussão da justiça, nesse trabalho, passa por alguns símbolos, tais como: os ventos, a lama, as asas do colibri e o mar - este une o continente africano e latino-americano, agenciando paisagens do Caribe, Brasil, Benin, Congo. “A memória do mar me atravessa... está cravada em mim” (ONAWALE, Lande, 2011, p.47), como anuncia o poeta. A luta por liberdade e as ações cravadas na travessia forçada - será impossível precisar quantos corpos foram tragados nos negreiros no Atlântico – produzem o sentimento da memória do mar relacionando com a experiência cultural afro-latino-soteropolitano. A experiência da travessia forçada e o encobrimento dos ameríndios construíram um ritual de inversão, dos que foram subjugados pela lógica do centro, baseada na liberdade e na ação.

Nesse capítulo, experimentamos a deriva das asas do colibri sobre as discussões da justiça em Dussel. Esta é uma perspectiva importante para este trabalho, uma vez que a filosofia da libertação latino-americana, empreendida por Dussel, baseia-se também na crítica à ordem ontológica do mesmo e da totalidade ocidental moderna, figurando, portanto, na construção ético-política da FA.

A discussão política de Enrique Dussel tem influência na perspectiva da FA. A filosofia do colibri é símbolo na FA que evidencia tal diálogo, como apresentado no segundo capítulo, é um signo de identificação da FA com a filosofia dusseliana.

Os processos de libertação na FA são compreendidos como uma perspectiva ética desdobrada imediatamente na política. A política tem se tornado demais técnica e pragmática, deste modo, é importante produzir subjetividades que “coloca par-a-par a liberdade e a luta pela liberdade- movimento fundante da ética”. (OLIVEIRA, 2007, p.286).

A partir da discussão ético-política da FA, compreende-se o tema comum, processos de libertação, que entrecruzam com a filosofia política de Enrique Dussel, com a luta por

³⁸ Livre tradução do livro *Philosophie de la Relation: poésie em étendue* (2009). Édouard Glissant. “Ton lieu est incontournable (c’est peut-être là notre répétition la plus fructueuse), il n’est pas de lieu-dit qui ne signifie.” (GLISSANT, 2009, p.89).

justiça social/racial da FA. O filósofo argentino tem suas produções a partir de 1970 com forte dedicação para a construção de uma filosofia latino-americana. E uma de suas contribuições significativas é acerca da discussão da filosofia latino-americana como práxis de libertação.

Pretende-se com a discussão da justiça, desde a perspectiva da ancestralidade, em diálogo com a filosofia da libertação latino-americana, compreender a perspectiva da justiça que tem como ponto de partida a escolha ético-estética na luta contra o racismo anti-negro, mas partindo do diálogo dos oprimidos do sistema mundo, visto como o não-ser. A ética da filosofia da libertação latino-americana pretende ser uma ética da vida, uma “ética crítica a partir das vítimas” (DUSSEL, 2007, p.501). Essa inversão é um dos pontos que interessa a esse trabalho. Os sujeitos do discurso com legitimidade para interpretar-se.

A filosofia política é um dos temas de destaque na filosofia da libertação latino-americana. A política na filosofia de Dussel toma a justiça como filosofia primeira. A política é escolhida por ser o centro da ética. A exterioridade ético-metafísica traduz-se preferencialmente na política. Segundo Euclides Mance³⁹, um dos aspectos a ser compreendido na filosofia da libertação latino-americana é “a identidade do americano como não-ser”. Nesse ponto, a filosofia da libertação latino-americana tem como foco principal a vida e a liberdade como exterioridade. A política, na sua perspectiva ética, é o centro desta filosofia. É a política da periferia, do dominado, da exterioridade, e não do centro, do dominador.

A categoria exterioridade, em Enrique Dussel, é o conceito que irrompe a totalidade do centro. A exterioridade aproxima o caminho para a justiça, na sua tessitura argumentativa. Na cartografia, pode-se verificar a exterioridade, como ponto em destaque, que tece a argumentação do diálogo entre Dussel com a Justiça como ancestralidade. A dimensão da exterioridade (irrupção do outro), que leva a proximidade no face a face apresenta uma virada epistemológica de aproximação e distanciamento entre a FA e a filosofia política da libertação latino americana. É a ética no enfrentamento à violência e à injustiça.

A construção conceitual do entendimento da exterioridade é de intenso debate com a tradição filosófica ocidental. Euclides Mance (1994), no artigo Dialética e Exterioridade, apresenta os diálogos empreendidos por Dussel e a trajetória com a qual o conceito foi sendo elaborado em diálogo com filósofos, tais como: Marx, Lévinas, Apel, Habermas⁴⁰. Vista essa complexidade em que está imersa a obra do autor, não é intenção dessa dissertação entrar no

³⁹Anotações de aula. Minicurso: Breve Histórico da Filosofia da Libertação: uma abordagem introdutória, ocorrido no I Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação: “Perspectivas do Pensamento de Libertação no Brasil”, organizada pelo Aprofesp, realizado em São Paulo de 4 a 6 de Setembro de 2013.

⁴⁰Vide: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/Anadial%E9tica.htm>. Acesso em: 23/10/2013.

debate específico da obra e nem em questões específicas, como da exterioridade. A intenção é dialogar desde a exterioridade em Dussel, pelo fato da cartografia tê-la problematizado, como uma perspectiva que rompe com a totalidade e leva à proximidade, outro conceito importante para o entendimento de sua política e por ser a ética da libertação uma perspectiva que está em diálogo com a FA.

No livro *Para uma Ética da Libertação Latino Americana* (1977), o conceito de exterioridade é chave, mas em suas obras, principalmente a partir da metade dos anos 80, esse conceito é substituído pelo de alteridade. No livro *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, é dado mais ênfase ao conceito de alteridade. Segundo Daniel Pansarelli (2010), alteridade é a superação da exterioridade em Lévinas. Portanto, compreenderemos exterioridade na dimensão do debate mais atual.

Amor na justiça, ou amor ao outro como outro, traz uma categoria conceitual chave do sistema de Dussel, a de exterioridade. Por meio dela é possível a escuta, o chamado de justiça do outro. E negar o que a exterioridade exige é aniquilar a liberdade do outro. O processo de libertação da filosofia latino-americana, desde Dussel, segue na contramão da perspectiva da ontologia do centro, que nega a alteridade.

A liberdade negada é a condição para o não enfrentamento das injustiças. O aniquilamento dos processos de libertação é a consequência radical de uma totalidade de amor e justiça que convergem para o eu absoluto e universal. A afirmação do mesmo segue na não legitimidade do Outro na justiça. O não ao outro é a consequência principal do mal ético como uma injustiça.

O que torna geopoliticamente aliado o continente latino-americano, africano, e asiático é o combate à totalidade arbitrária travestida de “universal”. O “não-ser” do sistema mundo é a exterioridade da quarta idade da filosofia, a qual vai ser da libertação. O que integra os continentes vitimados (asiático, latino-americano e africano) pelo sistema totalitário é a luta por libertação. Este é ponto que está na encruzilhada, tanto a filosofia latino-americana, a filosofia africana, quanto a filosofia da ancestralidade - a luta por justiça, para que a lógica política, as construções filosóficas sejam produzidas por uma ação justa e não de perpetuação das injustiças.

A filosofia do centro produziu uma totalidade “arbitrária”, esta filosofia partiu do amor ao amor de si. Entretanto, na América Latina, segue na tentativa do amor ao outro, cria uma filosofia que deseja a alteridade na justiça. Na filosofia da libertação latino-americana, a práxis de libertação inicia-se quando os latino-americanos perseguem uma filosofia própria,

buscam interpretar a si próprio. Em Dussel, essa autenticidade, a autonomia interpretativa e criativa são recorrentes.

[...] Tomar a própria história como obra a ser interpretada, segundo uma filosofia latino-americana, é algo presente de maneira muito explícito e sistemático em suas obras, desde a publicação de *1452: o encobrimento do outro, história da Filosofia da libertação, introdução à ética da libertação* e todo o primeiro volume da política da libertação: história mundial e crítica. (PANSARELLI, 2010, p.134)

A filosofia dusseliana é constituída pela interpretação da história. Ao ser sujeito da história, o caminho a ser lançado em direção a ela é o da interpretação. E a filosofia própria que ele defende no contexto latino-americano foi possível porque o autor lançou uma interpretação histórica que dialoga com o território latino-americano. A metodologia dusseliana assemelha-se à de Ricoeur, com a hermenêutica. Mas, a partir da tentativa de dialogar com seu próprio território. Dussel desprende-se do francês em sua própria hermenêutica.

A máxima da libertação é colocada em destaque em sua crítica, pois o discurso filosófico está a serviço da afirmação dos corpos vitimados pelo sistema-mundo europeu. A ética de afirmação das vítimas (alteridade), o direito à interpretação autônoma, à construção de uma filosofia própria são as tentativas do filósofo argentino.

A consciência ética, “a capacidade que se tem de escutar a voz do outro, palavra transontológica que irrompe de além do sistema vigente” (DUSSEL, 1977, p.65) é o passo para o critério da ética de conceber “o outro como outro na justiça”. Busca o desejo do amor não aos iguais (irmãos, amigos), mas aos oprimidos. O querer a justiça na contramão da injustiça vigente. A justiça como exterioridade, não a justiça fundamentada pela ontologia e filosofia do centro.

A exterioridade é denominada no livro *Filosofia da Libertação na América Latina* (1977), como Ana-dialética: exterioridade - outro. Mance (1994), no artigo Dialética e Exterioridade, apresenta que Dussel, recuperando Lévinas, “situa a 'Exterioridade' como em um âmbito trans-ontológico de onde irrompe 'o Outro (Autri)', como origem da interpelação ética, “como pobre” (MANCE, 1994, p.18). Nesse sentido, não se pretende recuperar as rupturas que o próprio Dussel traz na abordagem com o conceito de exterioridade. O que interessa, nesta perspectiva, é compreender a ideia da exterioridade com a irrupção do outro que clama por justiça, pelo fato de uma filosofia que tem como defesa a ética da vida.

A injustiça política é fundamentada pela ação humana injusta, como por exemplo, a dominação erótica, que, neste caso, combate a exterioridade da mulher, dominada pelo sistema do centro, o machismo ou a dominação pedagógica, tendo como vítima as crianças. A política é toda ação humana que promova justiça. A injustiça política é a morte – irmã (fratricídio-alienação política), a alienação da mulher, com a ideologia machista. O machismo, a alienação, deforma o filho pedagogicamente. E o filho alienado é “material disposto à injustiça política” (DUSSEL, 1977b, p.92).

A construção argumentativa acerca do fratricídio, a castração da mulher funda no sentido ontológico, desde o ego cogito e ego fálico, à dominação econômica, política e cultural. O caminho de libertação contra a ideologia machista aniquila a ideologia que castra as mulheres (o machismo). O ponto central é o direito à vida. A integração à pólis na justiça. É fundamental o projeto e práxis de libertação erótica. E as classes e culturas populares teriam responsabilidade, neste sentido, de libertação. Os sistemas justificam-se e permanecem fortes através das culturas de massas que legalizaram as práxis de dominação. A proximidade é uma das fontes de superação da lógica de opressão, em Dussel, é o caminho para a justiça.

A proximidade é o outro com absolutamente o outro, segundo Dussel em diálogo com Lévinas. Entretanto, o argentino afirma que o lituano não compreendeu o outro como índio, africano e asiático. O método que possibilita essa leitura, uma superação da dialética é o caminho analético. Neste, o outro é compreendido como anterior ao sistema. O outro é livre da totalidade. A ana-lética para Dussel é:

[...] um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidades) que parte do outro enquanto livre como um além do sistema da totalidade, que parte, então de sua palavra, da revelação do outro e que confiando em sua palavra, atua, trabalha, serve e cria. (DUSSEL, 1986, p. 196)

O método analético tem como objetivo fazer justiça com o pobre, o índio, o negro, operário. Pelo fato da ana-lética ter o intuito de que a totalidade cresça desde outro, com a finalidade de criar condições de serviços para este outro. O método (ana-lético) segue desde a revelação do outro, por meio de sua palavra. E quem fez essa inversão é a filosofia contemporânea, que supera o pensamento europeu, a filosofia da libertação latino-americana (na perspectiva de Dussel, nem Schelling nem Feurbach, Marx e Kierkegaard, nem Lévinas, superaram a europeidade). Com caminho analético é impossível pensar de forma positiva acerca do outro partindo da totalidade. Para escapar desta injustiça, o caminho é interpretar o

outro a partir dele mesmo. Este é um ponto da hermenêutica, presente na metodologia dusseliana.

A interpretação do outro como outro é uma posição ética, uma das características da ana-lética. Para atingir o método ana-lético –a ética como filosofia primeira - é imprescindível afirmar-se ontologicamente como justo, para isso, nega-se enquanto totalidade e no fundamento como identidade. O outro é como outro, ao situar o face a face, sentir a respiração do outro, andar ombro a ombro. Deste modo, caminha-se para a libertação.

Na filosofia de libertação, surge uma outra totalidade no sistema de justiça, pelo fato de se caminhar com o método ana-lético, com a palavra do outro. Segundo Dussel, “esta é uma ética da vida. A consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana” (DUSSEL, 2007, p. 415).

O método analético está construído necessariamente a partir de um espaço geopolítico. A filosofia da libertação é um combate à opressão colonial e neocolonial. E esta superação, como já sinalizado, apresenta-se como uma filosofia pós-moderna, por ter como finalidade a superação das injustiças, impostas pelo “centro” sobre a “periferia” contra os negros, os indígenas, as mulheres, os pobres: as vítimas do “sistema mundo”. É importante salientar que no livro *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, lançado inicialmente em 1998, Dussel apresenta a filosofia da libertação como uma perspectiva crítica a filosofia do centro, pois ela “Enfrenta conscientemente as filosofias europeias, ou norte americanas (tanto pós-moderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc.)” (DUSSEL, 2007, p.73).

A existência dos oprimidos, no sentido geopolítico e filosófico, é o início da libertação. O aparecimento do fenômeno (outro), que possibilita o surgimento da epifania. Esta possibilita a revelação do rosto das vítimas do sistema-mundo. A epifania conserva a exterioridade metafísica e, deste modo, promove a libertação, por estabelecer a proximidade ou distância entre o centro e periferia. A epifania coloca em crise o sentido construído pela espacialidade.

A espacialidade encurta a distância entre dominador-dominado, ocorrendo a aproximação, e o discurso filosófico é possível, a partir de outra origem. O encurtamento desta distância tem o nome de proxemia, que é o aproximar-se das coisas. Esta categoria é a própria práxis, o encurtamento da distância. Pois é um “agir para o outro como outro” (DUSSEL, 1977b, p. 23). A práxis, a ação, tem como finalidade o outro, o próximo, o encurtamento da distância.

A exterioridade traz a dimensão da interpretação, que na argumentação em Dussel, é uma das saídas para fuga da dominação do centro. A disputa por interpretação, a legitimidade em se interpretar.

4.2.1 A Legitimidade em Interpretar-se

A perspectiva do conceito de práxis/ação, como apresentada na construção argumentativa de Enrique Dussel, tem forte influência da filosofia contemporânea francesa, especialmente, a hermenêutica. Outras influências são marcadas no sistema de pensamento do filósofo argentino: a escola de Frankfurt, Karl Marx, Emmanuel Lévinas, Martin Heidegger. Entretanto, a hermenêutica é um método presente em Dussel, como objetivo de estabelecer uma autonomia diante dos autores debatidos.

A hermenêutica de Paul Ricoeur, segundo a leitura de Daniel Pansarelli (2010)⁴¹, é a perspectiva de destaque para o entendimento da interpretação que Dussel estabelece diante da metodologia de abordagem das obras. O movimento de construção da autonomia do sujeito. Segundo Pansarelli:

A autoridade do sujeito e sua permanente abertura parecem ser os dois elementos que acompanharão Dussel em toda a sua produção filosófica, especialmente nas obras mais recentes e de caráter sintético, em que nosso autor parece fazer ousado uso de direito à autonomia anunciada por Ricoeur. (PANSARELLI, 2010, p.34)

A abertura de Enrique Dussel diante de suas obras, segundo Pansarelli (2013), permitiu-lhe um “alargamento de horizontes interpretativos”, desde a perspectiva hermenêutica inspirada por Ricoeur. O filósofo francês é considerado como o filósofo da ação. A autonomia do agente, conflito das interpretações, a liberdade, e a compreensão da ação humana marcam o seu processo de reflexão. A compreensão da ação humana, em Paul Ricoeur, ao ser sedimentada no tempo social, é transformada em instituição. Entretanto, a significação da ação dada pelo seu agente já não é a mesma. Segundo Ricoeur: “esta significação pode ser despsicologizada, uma vez que a significação reside na própria obra” (RICOEUR, 1986, p.196). A autonomia anunciada por Ricoeur, e assinalada por Pansarelli (2010), surge da tentativa de escapar tanto do cogito exaltado (Descartes) quanto do cogito humilhado (Nietzsche). O cogito cartesiano estabelece a dúvida hiperbólica e, a partir dessa

⁴¹No diálogo entre Dussel e Ricoeur trabalho com a tese de Daniel Pansarelli defendida em 2010: *Filosofia e Práxis de Libertação*. Mas a mesma discussão pode ser encontrada em seu livro *Filosofia Latino Americana: A partir de Enrique Dussel* (2013). No desenvolvimento desta dissertação é citada a tese e em outros momentos o livro.

questão, chega à primeira verdade de sua existência subjetiva. O cogito, em Descartes, apresenta a verdade apenas subjetiva.

A cartografia evidenciou a hermenêutica como uma ferramenta presente tanto na Filosofia Latino-Americana da libertação (Dussel), quanto na Filosofia Africana Contemporânea. A hermenêutica tem sido um dos aspectos metodológicos presentes na tessitura da argumentação da filosofia africana. A hermenêutica na experiência africana tem mostrado a diferença explícita, na crítica a totalidade. Em diálogo com Mudimbe (2013), na perspectiva hermenêutica nos estudos africanos:

Os discípulos de Ricouer e Gadamer também propõem formas de conciliar uma consciência crítica com a autoridade de textos culturais regionais, como no caso do estudo Bellman sobre o símbolo das metáforas no ritual Poro (1984) ou a filosofia do pecado de Tshiamalenga na tradição Luba (1974), bem como a sua análise linguística e antropológica da visão *ntu* do ser humano (1973). A semiologia, enquanto ferramenta intelectual para analisar os sinais sócias, e a hermenêutica, como meio e método de ler e interpretar estes sinais sociais, podem indicar uma direção futura para os Estudos Africanos. [...]. (MUDIMBE, 2013, p. 226)

E continua Mudimbe (2013):

[...] Os discursos africanos hoje, pela própria distância epistemológica que os torna possíveis, explícitos e credíveis como afirmações científicas ou filosóficas, poderão comentar em vez de revelar *la chose du texte*. Esta noção, que pertence à hermenêutica, e que de acordo com a afirmação de Ricouer exige uma obediência ao texto para revelar o seu significado, poderia ser a chave para compreender a *gnosis* africana. Como uma responsabilidade africana, esta *gnosis* emergiu na preponderância gradual e progressiva da história e marcou todos os discursos da sucessão intelectual. (MUDIMBE, 2013, p.227)

O entendimento da hermenêutica que está presente tanto na filosofia africana quanto na filosofia política de Dussel é o entendimento da autoridade do sujeito, que na Filosofia Africana é a autonomia do negro africano e em Dussel, a autoridade em interpretar-se do Latino-Americano.

A hermenêutica do si seria, na linguagem ricoueriana, a duplicação de si mesmo e a conseqüente construção de sua autonomia. Além da relação entre o si mesmo com o outro, estabelecendo a abertura, a alteridade, a hermenêutica do si apresenta três características. A primeira, do entendimento de análise, ou seja, não se pretende refletir “sobre”, mas avaliar “com”. O sujeito está relacionado com o outro, na lógica da multiplicidade de sujeitos. A

segunda característica é dialética entre a individualidade e a igualdade. E, por fim, a terceira, a igualdade e alteridade. Este é um dos pontos da ética de Ricoeur: a fabricação (poesis) de novas obras, outros “mundos de texto” que levam à ação e que são interpretados por ambos (por si mesmo e pelo outro).

O ponto de partida na hermenêutica ricoeuriana não é mais o Eu, a primeira pessoa (“eu penso”, “eu sou”), pois é substituída pelo si, que reflete uma coletividade. O si dialoga tanto na condição do ipse (mesmo) quanto do idem (igual).

Na hermenêutica do si (da ação), aparecem quatro interrogações: as duas primeiras no bloco da filosofia da linguagem (quem fala? Quem agiu?), e as duas últimas no bloco da filosofia da ação (quem diz? Quem é esse sujeito moral de interpretação?). As perguntas “quem fala?” e “quem agiu?” estão no campo da semântica e de uma pragmática. Já a pergunta “quem diz?” e “quem é esse sujeito moral de interpretação?” se encontram no campo da ética. Entretanto, de acordo com Ricoeur, no livro *O si mesmo com um outro* (1991), o primeiro bloco de questões (quem fala e quem agiu) anexa-se às outras (quem diz e quem é esse sujeito moral de interpretação).

É com a hermenêutica que se chega ao entendimento das instituições justas, a afirmação da liberdade. A ideia central parte de que o discurso é concretizado como texto. A hermenêutica é a interpretação que possibilita a universalização do indivíduo. E esta se dá mediada através do texto. O mundo do autor faz-se “vivo” por causa da escrita, segundo Ricoeur. O ato de ler é o que possibilita esta interação, tanto na visão sociológica quanto psicológica, ao “descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar-se numa nova situação: é que justamente faz o ato de ler” (RICOEUR, 2011, p.62). É a partir dessa recontextualização, do jogo de disputa interpretativo que é mostrado com clareza o tipo de ser diante do texto. A dissimulação do jogo é a disputa pela interpretação, a criação dessa narrativa, e assim habitar, compreender um mundo e criar projeções.

A interpretação dos seus próprios sinais e símbolos constrói-se na hermenêutica ricoeuriana com a constituição do sujeito, da formação da identidade narrativa, do sujeito que interpreta a si mesmo com um outro. Sem narrativa não existe a constituição do sujeito. A identidade, deste modo, está ligada a narrativa. E esta traz o entendimento do si e do outro, ou a narração de um si como um outro. A construção do cidadão, do sujeito de direito “como eu”, é o mesmo que reconhecer o si mesmo como um outro nas questões de direitos e deveres. É o nascimento do cidadão ao ser reconhecido como sujeito de direito nas instituições. As filosofias da libertação têm a constituição do sujeito como uma etapa ontológica do processo

de libertação. A filosofia da ação tem a argumentação além do plano ético, também político. As instituições justas se expressam assim a juntar o movimento ético-político.

A política, a serviço da ética, tem como regra que suas instituições sejam justas, promovam justiça em suas ações. Esse entendimento é uma defesa de Ricoeur, presente em Dussel. De acordo com Pansarelli (2010):

Para demonstrar que a política deve estar a serviço da ética, Dussel vale-se da tradição política europeia, como Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, indicando que em todos os casos a instituição de uma política tinha como objetivo a preservação das vidas, dos corpos. (p.224)

Pansarelli (2010) apresenta uma leitura interpretativa em Dussel, acerca de que a política deva estar a serviço da ética. A justiça em Dussel é marcada pelo conceito de exterioridade que possibilita outro conceito, o de proximidade. Um dos conceitos-chave da sua filosofia política, é a relação face a face, o que seria anterior ao todo mundo. A relação pessoa a pessoa, anterior inclusive à cultura, é proximidade originária, uma pulsão de alteridade, que se dá com amor de justiça. Este é um dos pontos que o solo africano, na América Latina, atualiza, segundo o autor.

Na *FA*, a filosofia é o rosto e, a cultura, a máscara. Na cultura, está a fonte do segredo do rosto. Na cultura, estão os enigmas dos mistérios. A proximidade originária é com aquilo que vê, com a cultura. Esse é um dos pontos de muita importância, além da política, a cultura - sendo essa um dos campos de atuação do racismo, com o semiocídio cultural. Nesse caso, a roupa que veste o indivíduo tem que ser vista. Esse é um dos pontos de diálogo e superação entre as perspectivas de justiça da filosofia da libertação de Enrique Dussel com a *FA*.

A proximidade originária na *FA* é a máscara e não o rosto. O que vê são os enigmas da cultura, sendo um ponto de destaque e diferença entre a filosofia dusseliana e a filosofia da ancestralidade. Nesse sentido, o diálogo com a filosofia da libertação latino americana é estabelecido e superado a partir do regime semiótico da cultura. A cultura africana reinventada no Brasil sofreu um processo sistemático do racismo e vê a cultura afrodescendente é um ato de combate ao semiocídio cultural.

A filosofia latino americana da libertação não foi enveredada pela máscara como tessitura dos discursos. A cultura não foi enfatizada no movimento das imagens contra o “sistema dominante”. E, deste modo, os contextos latino-americanos, que são configurados como uma encruzilhada cultural, não foram bem traduzidas para além de uma “mestiçagem” cultural, que buscou fixar um sentido, sem problematizar a partir de uma complexidade, que é

evidente no território Latino-Americano. Segundo Méndez (2009), acerca da leitura da interculturalidade de Fernet-Betancourt:

Na filosofia latino-americana da libertação, Fernet-Betancourt reconhece, com um dos seus pontos fortes a capacidade de recuperar o material como base da crítica, de “ter feito da crítica um ingrediente substancial de um novo projeto “utópico” de transformação da ordem vigente entendida como encarnação histórica do “que existe” pode dar-se de outra maneira e que pode haver mais “mundo”, mais “realidade” da qual nos diz “o que existe” no “sistema dominante”. No entanto, esta filosofia não soube ler a contextualidade latino-americana com um complexo entretecido de tradições culturais muito diversas. Por isso, teve a tendência de nivelar as diferenças e reduzi-las numa confusa “mestiçagem cultural. É uma filosofia de rosto crioulo, com sabor monocultural, que privilegia um tipo de racionalidade “universalista” de providência europeia. É uma filosofia que fala espanhol e português, mas que ainda não se abriu par ao diálogo interfilosófico com outras tradições como as indígenas ou afro-americanas. (MÉNDEZ, 2009, p.70)

As culturas, na perspectiva intercultural da filosofia, busca dialogar com as culturas que sofreram historicamente e sistematicamente a negação pela perspectiva “universalista” desde uma lógica monocultural e homogênea. A perspectiva da filosofia intercultural busca o diálogo com outras fontes alijadas do fazer filosófico, tais como as fontes orais e a consulta a outras áreas do conhecimento, como a poesia, a literatura.

A filosofia intercultural, movimentando-se a partir da cultura, pretende deslocar da monolocalização e, assim, ter uma encruzilhada de lógicas. A ênfase na cultura não quer dizer que as culturas fornecem o que é a verdade, pelo contrário, mas elas possibilitam a busca por tais verdades.

A uniformização de modelos não é um problema que se extinguiu com o fim da perspectiva do pensamento moderno, com o fim da colonização. A “globalização como uma fábula ou perversa” Milton Santos (2006), no livro, *Por uma outra Globalização - do pensamento único à consciência universal*, apresenta três perspectivas da globalização: Fábula, Perversa e outra globalização a de todos. A globalização como fábula ou perversa persiste na lógica da uniformização e desterritorialização para conquistar o outro. Nesse sentido, a perspectiva da filosofia intercultural segue na contra-mão do projeto político econômico neo-liberal. A interculturalidade tem como objetivo romper com a seqüela “universalista” que produz injustiças antropológicas e cosmológicas.

A negação política, ao negar as culturas, é resultado de corpos apodrecendo nos negreiros, comunidades indígenas deslegitimadas em seus territórios e suas cosmovisões sofrem tentativas de serem destruídas.

4.3 FILOSOFIA AFRICANA: ETNOFILOSOFIA, HERMENÊUTICA/SEMIOLOGIA, JUSTIÇA UBUNTU E PLURIVERSIDADE

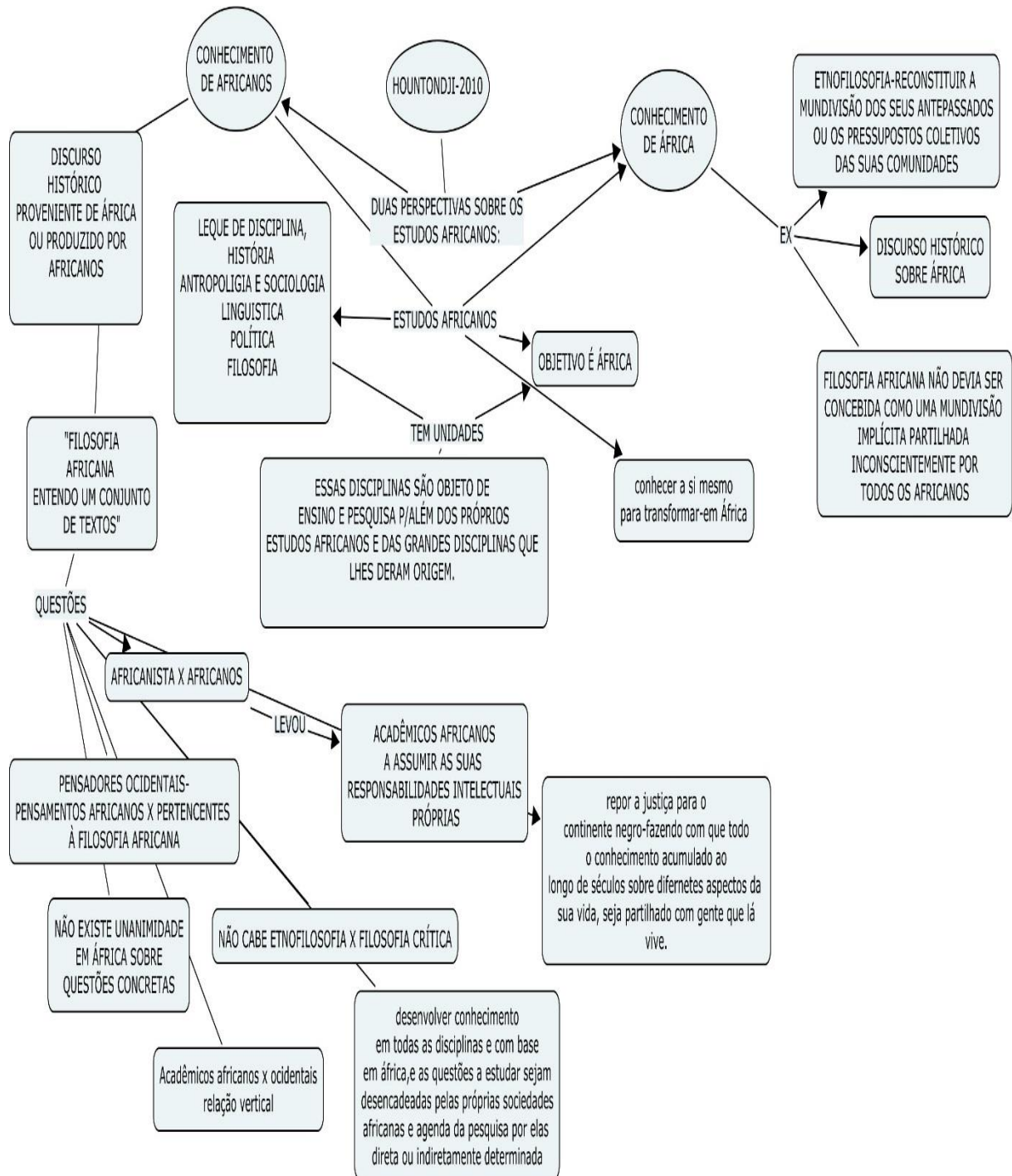
As filosofias africanas trazem para o centro do debate filosófico problemas, tais como: a violência, a escravidão, o racismo, genocídio dos negros afrodescendente, dentre outras temáticas. O pensamento africano, as filosofias africanas como parte integrante deste, está imbricado com as questões teóricas presas por implicações críticas, vinculadas às asas das culturas africanas e suas formas de visão de mundo crioulizadas. (Gordon, 2008). Uma das discussões presente na filosofia africana, o debate acerca da justificativa do adjetivo africano. Entretanto, procuro apresentar a partir das abordagens de Hountondji, Mudimbe e Ramose, a discussão das filosofias africanas, em interface com a questão da justiça. O debate da filosofia africana amplia o estatuto ontológico do sujeito filosofante. Além disso, a crítica ao projeto colonialista é uma das ações discursivas desta perspectiva filosófica. A questão da legitimidade do estudo da filosofia africana é um dos pontos que atravessa a discussão desses autores.

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

Nos anos 60, com as independências dos países africanos, nasce, junto 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, junto à 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 *Philosophy African: Mity & Realit*. Segundo Ives Mudimbe (2013), esse livro é considerado a “bíblia” da etnofilosofia. Nessa abordagem Houtondji (2010) apresenta duas perspectivas sobre os estudos africanos. Primeiro se tem aquele que tem o conhecimento de África e segundo o conhecimento de africanos. O objetivo comum dessas duas abordagens é a África. O conhecimento de 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.



Mapa Conceitual 19: Hountondji: duas perspectivas sobre os estudos africanos

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

As filosofias africanas, na abordagem do conhecimento de africanos, defende 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 por dentro da discussão da filosofia africana criou a diferença entre africanistas e africanos no campo da filosofia.

Os africanistas são a representação dos antropólogos, missionário 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. Há que tomar medidas adequadas no sentido de possibilitar à África proceder a uma apropriação lúcida e responsável do conhecimento disponível, bem como das discussões e interrogações desenvolvidas noutras paragens. Uma apropriação que deve ir a par com uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, com uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento. (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 este desenvolvimento seja em todas as disciplinas e com ênfase em África, e para que este conhecimento seja repostado no continente africano, o que propõe o beninense é que a agenda das pesquisas seja desde as sociedades africanas sugeridas e que este conhecimento seja retornado aos sujeitos desta 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 posta em crise com essa questão. E, de acordo com Hountondji:

Identificar filosofia africana com a bibliografia ou literatura filosófica africana permitiu ter noção das contradições e dos debates internos, das tensões intelectuais que dão vivacidade a esta filosofia e que faz da cultura africana, no seu todo, uma cultura viva e não morta. (HOUNTONDJI, 2010, p.137)

A filosofia não seria o conhecimento tradicional, esta seria o conhecimento popular. Ele não categoriza por hierarquias, mas somente não define como filosofia. A perspectiva histórica é o fundante para a argumentação, e a história dá-se atrelada à revolução da ciência. É um projeto althusseriano na fundamentação argumentativa de Hountondji, no livro *African*

Philosophy: Myth & Reality. A condição importante para a história da filosofia, a primeira pré-condição para filosofia como história, é, deste modo, a existência da prática científica, a existência da ciência como uma prática material refletida e organizada no discurso. A filosofia africana, não é pretensamente coletiva, espontânea, sem reflexão e visão de mundo implícita com que esta tem sido até agora confundida. Essa é a crítica do beninense ao discurso filosófico ocidental, que retira a possibilidade de consciência crítica quando defende a perspectiva coletiva.

A crítica acerca dessa perspectiva filosófica advém do fato de ter como fundamento o projeto filosófico moderno, que perpassa os contratualistas (Rousseau, Hobbes) e chegando ao ápice com o idealismo de Hegel, onde tudo é expressão do espírito europeu. Uma filosofia marcadamente racista, que delega à África o atraso responsabilizado pela “raça negra”. É necessária uma desconstrução das ciências coloniais, como Mudimbe (2013) salienta, chamando a atenção para a desmitificação do que se tem entendido acerca do continente africano. E esta nova visada teria o objetivo de uma reinterpretação da filosofia africana com mais critério acerca da criticidade. No trabalho, *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*, Ramose (2011), apresenta os dois pilares de dúvidas acerca dos estudos africanos, a razão e a fé. Nesse sentido traz o diálogo com Mudimbe: o fundamento religioso (a fé no Deus de Jesus Cristo) e a razão – como as duas perspectivas que fundamentam a injustiça no continente africano.

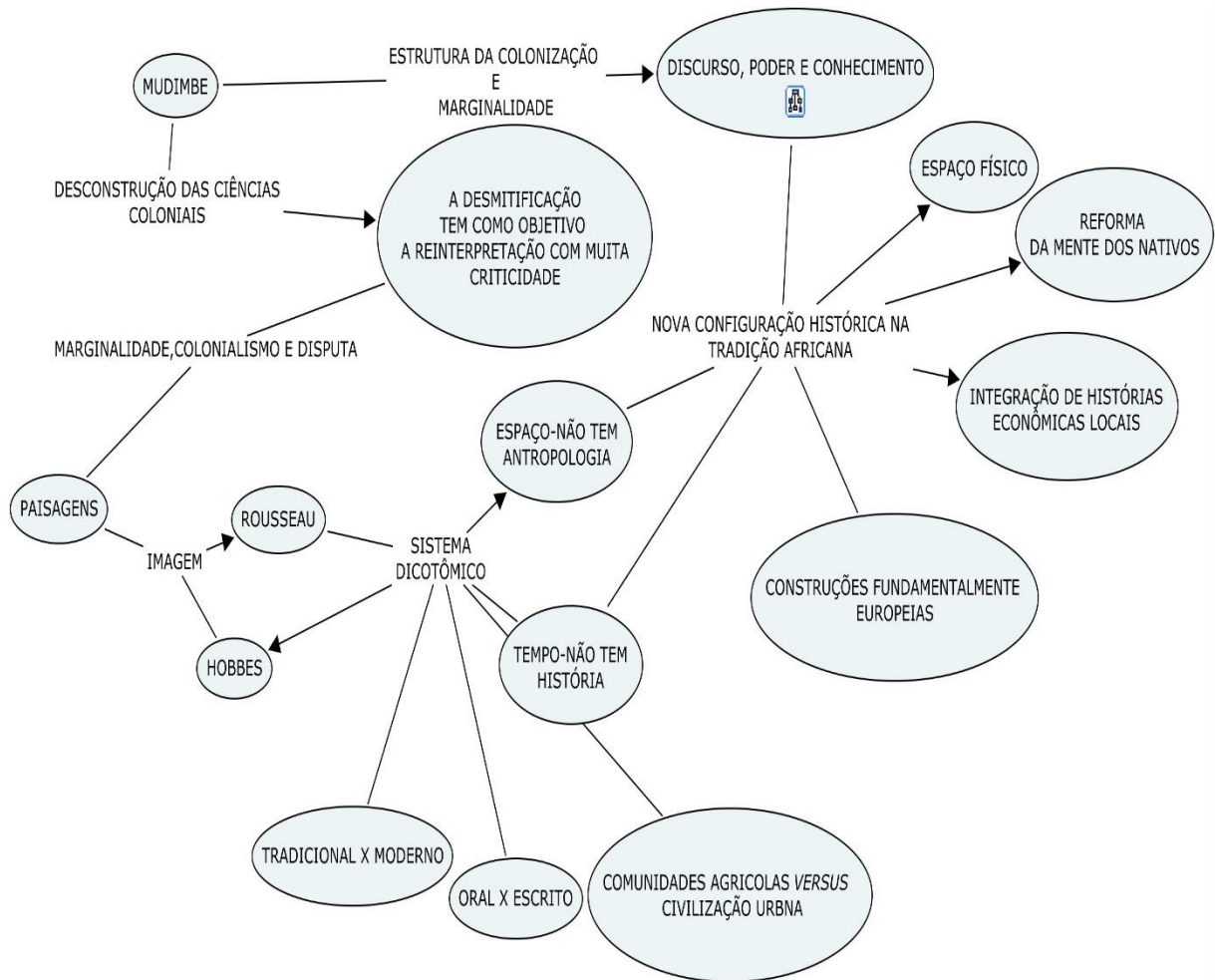
A fundamentação para a injustiça contemporânea no continente africano e para os contextos e lugares marcados pela diáspora negra está ligada à estrutura de pensamento, a qual construiu a marginalidade na colonização. O espaço e tempo africano foram negados na construção das inter-relações Europa e África. Deste modo, sem o diálogo do tempo (lê-se: história) e do espaço (lê-se: antropologia), foi construída a tentativa violenta de uma outra configuração filosófica na tradição africana. E este modelo que segue desde as paisagens do bom selvagem (ROUSSEAU, 2005) e da violência de todos contra todos (HOBBS, 1974).

A crítica de Hountondji (1983, 2010) aos antropólogos e missionários vem na esteira dessa argumentação. Mudimbe (2013) defende que esta estrutura de pensamento colonial inventou a África. Sendo essa uma construção europeia, a que transformou o espaço físico, integrou as histórias econômicas locais ao sistema totalitário europeu, na lógica de um sistema de pensamento dicotômico; o oral *versus* escrito, tradicional *versus* moderno, as comunidades agrícolas *versus* civilização urbana.

A fundamentação para a marginalidade do continente africano, a justificativa para inventar a exploração e manter as injustiças, contemporaneamente, 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, este é um dos pontos o qual Ramose (2011) traz para a justificativa para a dúvida da legitimidade dos estudos da filosofia africana.

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.



Mapa Conceitual 20: Mudimbe – Estrutura da colonização e marginalidade

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

As significações do pensamento ocidental moderno tinham como característica a negação do outro. A irrupção do outro na consciência europeia é uma tarefa da filosofia contemporânea marcada pelo II pós-guerra. Em seu livro *A Invenção de África*, Mudimbe dialoga com filósofos e antropólogos que problematizaram tais questões: Paul Ricoeur-hermenêutica, Michel Foucault - epistemologia e Lévi-Strauss.

O diálogo que Mudimbe estabelece com Foucault é acerca da naturalização da verdade. A partir do francês ele dialoga com a crise arqueológica na epistemologia ocidental. A epistemologia é usada para criticar o sujeito e a história; o sujeito é uma leitura da epistemologia. Foucault demonstra que o conhecimento funciona como uma forma de poder. A discussão de Foucault descortina a produção de conhecimento da história, que é um modo de conhecimento interdependente com sistema de poder e controle social. Além da história, a antropologia do século XVIII também representa o conhecimento deste modo.

A realidade como construção discursiva, problematiza o discurso da mesmidade, este é o ponto em intersecção da filosofia contemporânea de Foucault com a transformação copernicana do conhecimento africano, que se deu em 1956, onde se problematiza o caminho para a verdade, e chega-se à conclusão que são vários os caminhos, segundo Mudimbe (2013). A partir da desconstrução de sistemas, filosofar, nesse sentido, é uma atitude instintiva de questionamento. Nesse período, é o movimento da negritude dando estrutura e fonte para as questões. Mudimbe (2013) afirma que o ocidente contemporâneo concorda com a África, na defesa da diferença.

A permanência é um ato de filosofar. Mudimbe, em diálogo com Eboussi Boulaga, defende a ideia de que filosofar é uma “forma de sobrevivência” (BOULAGA, 2013, Apud MUDIMBE). A partir do momento em que defende esta perspectiva, filosofia como sobrevivência, surge um sentido de muita importância que é a narrativa de si, apresentada por Mudimbe desde Boulaga. Nesse ponto, surge a desconstrução da filosofia e a reconstrução dela, amplificando a categoria da verdade do outro e colocando o paradigma do mesmo em crise. Esse movimento de crítica, a verdade apenas como fundamento do mesmo (ocidental, branco, superior) é colocado em suspensão pelos africanos e pelos do ocidente contemporâneo, Mudimbe (2013) afirma que a perspectiva ocidental contemporânea concorda com os africanos. O ponto em diálogo (Foucault, Ricoeur e Strauss) é a defesa da relativização da verdade; o outro ganha ênfase, o conhecimento totalitário e história única são colocados em cheque.

Na história do pensamento filosófico ocidental, a pergunta pela verdade vai mudando de acordo com o tempo e espaço. Descartes perguntou: o que é a verdade e o que é o conhecimento. Com Nietzsche, a pergunta muda de estrutura: qual o caminho mais seguro para chegar a verdade? E com Foucault, se pergunta: qual a história, e com que está relacionada a verdade? mas, como bem salienta o congolês, existem diferenças entre essa defesa da alteridade feita pelos europeus e africanos. O mergulho no paradigma do mesmo é diferente, pelo fato das contradições que os europeus têm de decifrar, o oposto dos pensadores africanos.

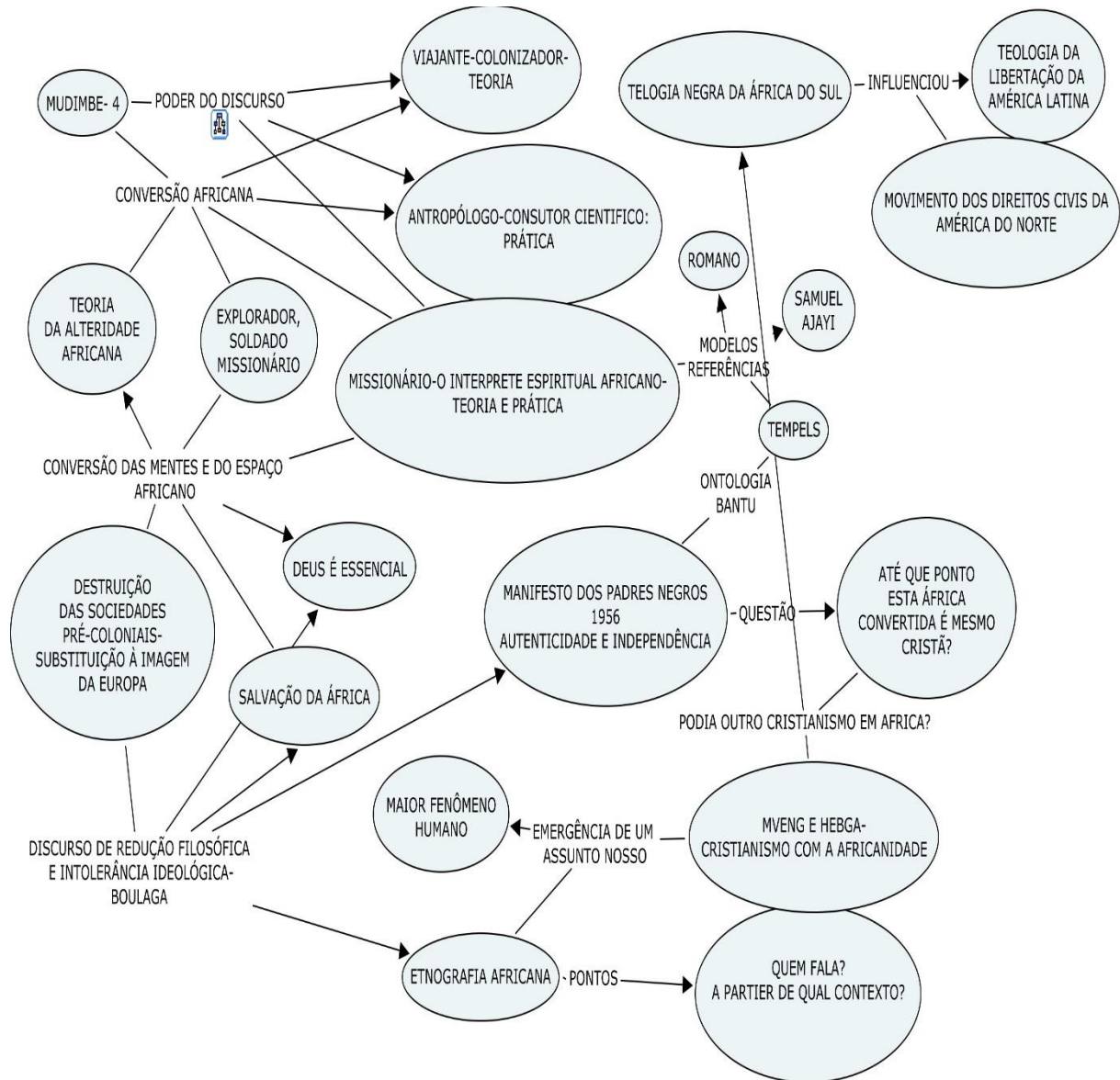
O movimento da filosofia africana é fazer a crítica ao discurso do mesmo em que negou a existência e a dinâmica das paisagens africanas. E esta perspectiva desconstrucionista é uma justiça. A experiência discursiva africana de desconstrução de uma filosofia totalitária tem como característica ter tornado a diferença explícita.

Os discursos que legitimaram, no território africano a verdade, a beleza e a justiça foram discursos de “redução filosófica e intolerância religiosa” (BOULAGA, Apud

MUDIMBE, 2013). O poder do discurso tinha como objetivo a conversão do espaço (território) e da mente. Para isso foi realizada a tentativa de dizimar as sociedades tradicionais africanas buscando destruir os símbolos que estruturam a dinâmica da cultura. A destruição dos símbolos africanos tinha o sentido de ser substituídos pelos símbolos e signos europeus. Nesse caso, acontecendo o que chamamos de semiocídio cultural (SODRÉ, 1983).

O semiocídio é a representação do genocídio cometido nas civilizações africanas e latino-americanas. O fundamento do genocídio é a representação universal de um único território de significação. E a partir deste entendimento compreende os povos africanos sem cultura e civilização. É implicado com o epistemicídio cultural (TORRES, 2010, RAMOSE, 2011 e CARNEIRO, 2005).

Os filósofos africanos apresentam diferenças nos discursos que totalizaram o continente africano. A conversão africana, como chama Mudimbe, tiveram os discursos dos viajantes, antropólogos, filósofos, missionários como fundadores.



Mapa Conceitual 21: Mudimbe – Poder do discurso na conversão africana

Fonte: elaborado pelo próprio autor

A influência dos antropólogos na política de dominação do espaço e mente dos africanos tem a característica de serem os responsáveis pela tentativa de conversão das mentes e dos espaços africanos, destruindo sociedades e buscando transformar tal território à imagem europeia. E, também, de terem, como no caso de Tempels, marcado a diferença radical dos africanos – Bantu, pelo fato de evidenciar um sistema de pensamento e uma ontologia africana.

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

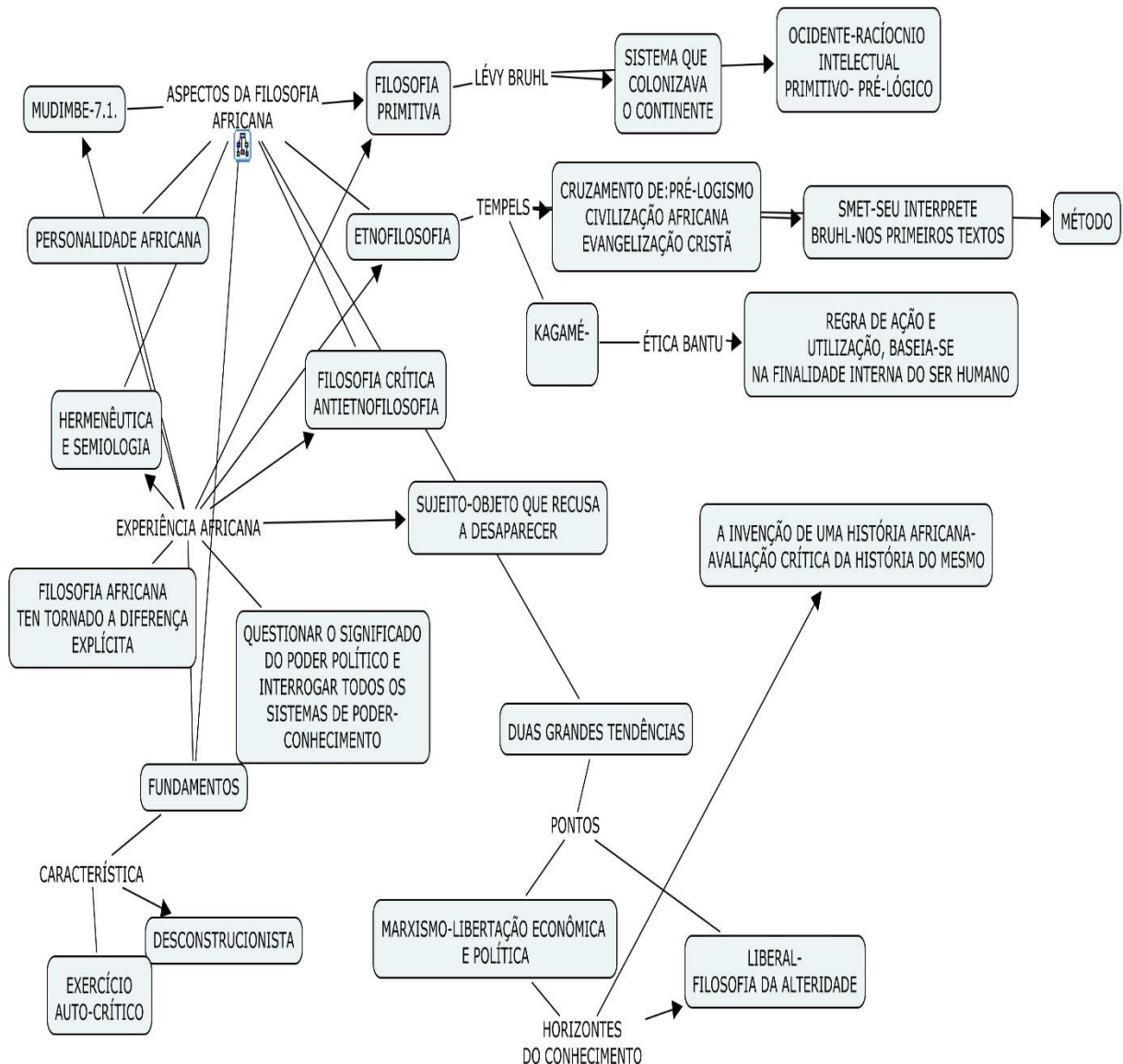
negritude uma ação crítica e de perspectiva filosófica contra a lógica do colonialismo. A atitude da negritude enquanto discurso político, na lógica da alteridade, luta por direitos sócio-políticos.

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 deste 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 anti-etnofilosofia, a personalidade africana⁴² 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.

⁴²Entre 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.



Mapa Conceitual 22: Mudimbe – Aspectos da filosofia africana

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A característica que se tem dos aspectos da filosofia africana é de um exercício crítico da estrutura europeia redutora, a partir da mesmidade, o desconstrucionismo como atitude filosófica, a lógica do lugar, problematização dos problemas e questões do contexto em que parte, o enfretamento da questão racial pela consequência do colonialismo.

A construção (ou invenção) da identidade africana é um dos pontos centrais que se destaca na filosofia de Mudimbe. É um discurso filosófico, em certa medida, ligado a repensar a situação do contexto histórico e social africano pós-independente. A hermenêutica ricoueriana e a perspectiva da semiologia, a partir da visada da epistemologia, busca viver e escrever o passado africano de acordo com a experiência do contexto, por isso, busca-se

colocar a percepção ocidental africana em observação crítica para, dessa maneira, dialogar desde “o que somos”.

A experiência africana, a hermenêutica do sujeito africano, é uma interpretação de uma experiência que se recusa a desaparecer. Um dos pontos de importância para o entendimento de justiça para esta pesquisa é a luta pela sobrevivência/permanência dos povos de cá com os de lá, ou seja, os africanos e os da diáspora; a busca pelo significado de uma justiça que se contrapõe ao poder político legal. É uma justiça desconstrucionista.

O aspecto desconstrucionista da filosofia africana encontra-se em duas tendências marcantes desta filosofia: o marxismo, que tem como ponto a libertação econômica e política, e a filosofia da alteridade. O que tem em comum entre elas no horizonte de conhecimento é a “invenção de uma história africana e uma avaliação crítica da história do mesmo” (MUDIMBE, 2013, p.220).

Os aspectos apresentados por Mudimbe como tendências que operaram na filosofia africana tiveram sempre etapas de críticas aos sistemas políticos, econômicos e lógicos de pensamentos. A etnofilosofia foi uma superação, embora criticada pela anti-etnofilosofia (ou filosofia crítica) da chamada filosofia primitiva, que operou nos regimes semióticos da realidade social africana. A filosofia primitiva colonizou o continente desde a categoria de primitivo, revelando a verdade da religião e os aspectos civilizatórios. Tempels e seus discípulos, como Kagamé, quebram com a ideologia da antropologia acerca da descrição do que é o africano. A ideologia colonial é quebrada em certo sentido com a perspectiva da etnofilosofia. Nesse aspecto, tem-se uma alteridade acerca da realidade africana. Inicialmente, há a delimitação dos Bantus, em Tempels, depois com Kagamé, mais especificamente com os povos de Rwanda, e Griaule, com os povos Dogon, mostrando que “o mito é um texto que se pode dividir em partes e revelar a experiência humana e a ordem social” (MUDIMBE, 2013, p.180.). O mito é colocado como um modo de interpretar a realidade no contexto africano como muito importante.

Neste aspecto da afirmação do mito na filosofia africana, percebe-se a diferença com a defesa de Hountondji, no livro *African Philosophy: Myth & Reality*(1983)⁴³. O mito, a fábula, a poesia eram considerados como uma analogia da colonização, porque foram os europeus, travestidos na pele e missionário e etnólogos, que afirmaram que os africanos tinham mito, fábulas não filosofia. Nesse aspecto, a defesa de Hountondji é por uma filosofia científica.

⁴³ A primeira publicação do livro foi em 1976.

Embora compreendendo o sentido político de sua época,⁴⁴ e, por isso, sua argumentação, percebe-se a monoculturalidade na filosofia do beninense. Ao criar graus de hierarquias entre a poesia, a fábula, o mito *versus* a filosofia, mantém a filosofia como um produto cultural monocultural, pois parte da lógica ocidental. A perspectiva, no sentido cultural ocidental, é evidenciada em Hountondji, quando se percebe a sua afirmação de que, por filosofia, ele entende um conjunto de texto. Nesse sentido, é percebida sua semelhança com a hermenêutica ricoueriana do mundo, traduzido apenas com o texto.

Em produções mais recentes, Hountondji (2010) afirma que não cabe a posição binária: etnofilosofia *versus* filosofia crítica, de acordo com Hountondji (2010). Ele afirma que a perspectiva crítica (o outro aspecto de desconstrução) apresenta um alargamento epistemológico. Filósofos como Boulaga, Towa e Hountondji questionam o como e porquê das representações que sustentam as ciências humanas no contexto africano. É colocado em crise o que é um africano, e como se fala dele e com que objetivo constrói-se conhecimento desde o continente africano. Outro aspecto é a personalidade africana, a qual busca construir a identidade africana desde o ponto de vista racial. O ponto em que se desenvolve essa categoria é o de relativizar a superioridade das categorias raciais: o branco não é o único civilizado e cristão. A outra questão é a discussão do universal com o contexto. De acordo com Mudimbe (2013):

A escrita africana, na literatura e na política, propõe novos horizontes que salientam a alteridade do sujeito e a importância do local arqueológico. A negritude, a personalidade negra e os movimentos pan-africanos são as estratégias melhor conhecidas que postulam uma posição humana e não existe um humano que possa ser definido como o centro da criação. (MUDIMBE, 2013, p.239)

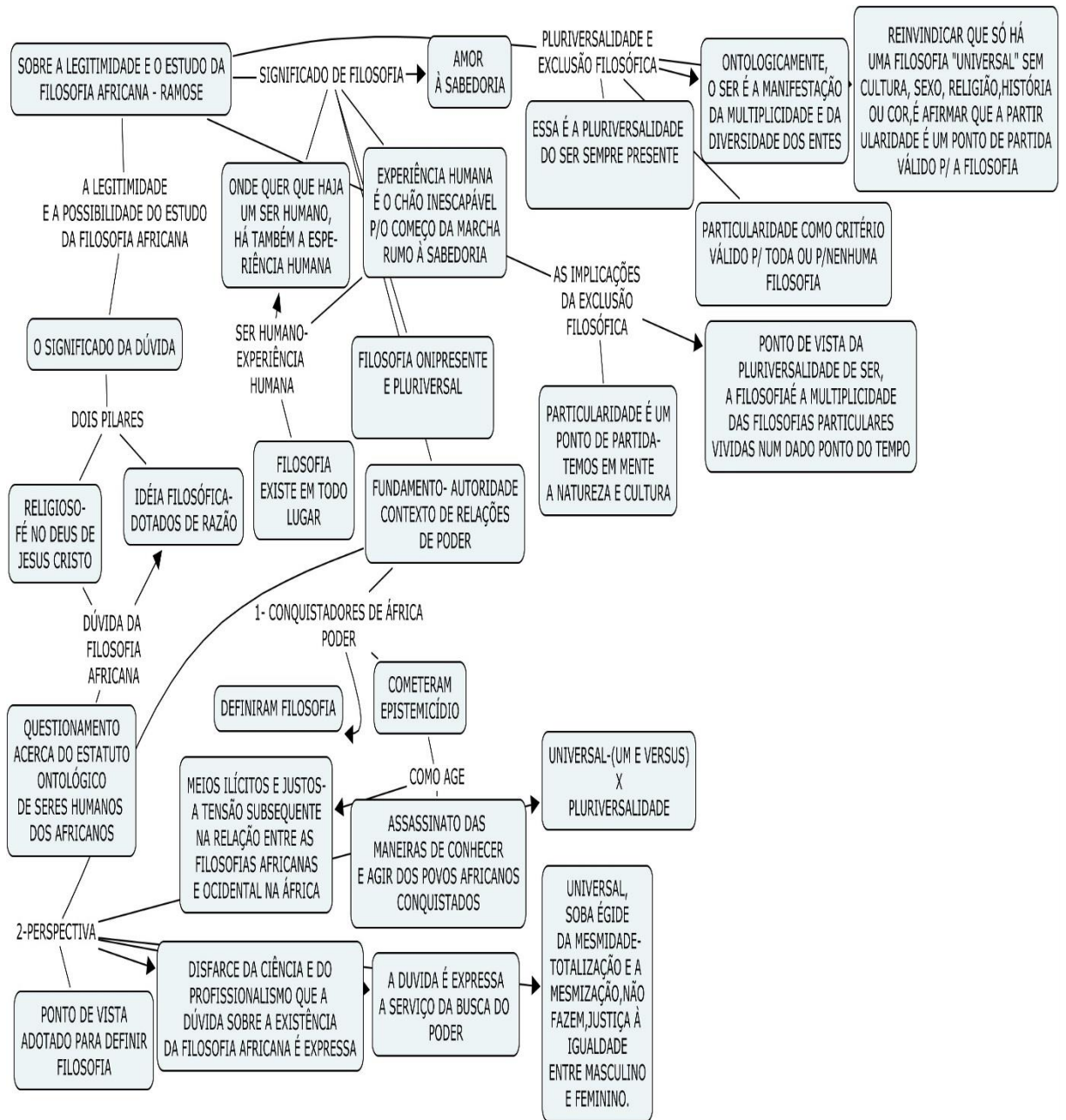
Em síntese, a trajetória das filosofias africanas contemporâneas, mesmo as com ambigüidades marcadas pelo seu tempo, apresentam como entendimento que o negro-africano-descendente, tem em sua própria experiência histórica, política e cultural o próprio *leitmotiv* de pensar sobre si mesmo, na conquista da justiça e, assim, em caminhos de libertação.

⁴⁴Nos anos 70 os países africanos lutavam pelos processos de independência. Os países independentes lutavam pela consolidação dos sistemas políticos. Os países viviam a ditadura impostas pela Europa e EUA. Os países africanos saíam da condição de colônias das metrópoles, mas eram subjugados pelos sistemas totalitários (ditadura), tendo africanos como presidentes, mas servindo de fantoche dos europeus e Norte americanos. Nessa época o marxismo foi uma perspectiva de muita força contra o sistema político totalitário. Vide o filme *Xala* do cineasta Senegalês Ousmane Sembene.

4.3.1 Pluriversalidade versus Universalidade: Hermenêutica e Simbologia

A essa questão da universalidade *versus* os contextos, as lógicas do lugar, aos símbolos e seus próprios regimes interpretativos, a qual Mudimbe problematiza na *Invenção de África*, à luz dos símbolos e da hermenêutica, trazemos para o debate a discussão de Justiça com Ramose, que problematiza a pluriversalidade na contramão da exclusão filosófica.

A existência do ser humano é a possibilidade para a permanência da experiência, nesse sentido a filosofia existiria em todo lugar. O argumento dos conquistadores do continente africano está atrelado à lógica de poder, onde comete o epistemicídio, assassinando as ações e o modo próprio de conhecer da perspectiva africana. A lógica de conquista estava assentada no universal, no qual a lógica da mesmidade, da totalidade arbitrária não promovem justiça. A experiência humana, segundo Ramose (2011), é o caminho para se alcançar a sabedoria. A narrativa de si, como chama atenção Eboussi Boulaga, é o que pode escapar ao universalismo, da defesa de uma filosofia sem ponto de partida.



Mapa Conceitual 23: Ramose— Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A perspectiva universalizante buscou criar uma filosofia sem sujeito, sem cultura, sem sexo, entretanto, a ideia de pluriversalidade reivindica a multiplicidade das filosofias particulares, desde uma experiência do espaço e tempo. A crítica que Ramose apresenta ao “universal” da filosofia tem como foco a globalização, que buscou homogeneizar o globo, “desmantelamento metafórico das fronteiras” (RAMOSE, 2010, p.193). As fronteiras geográficas e intelectuais.

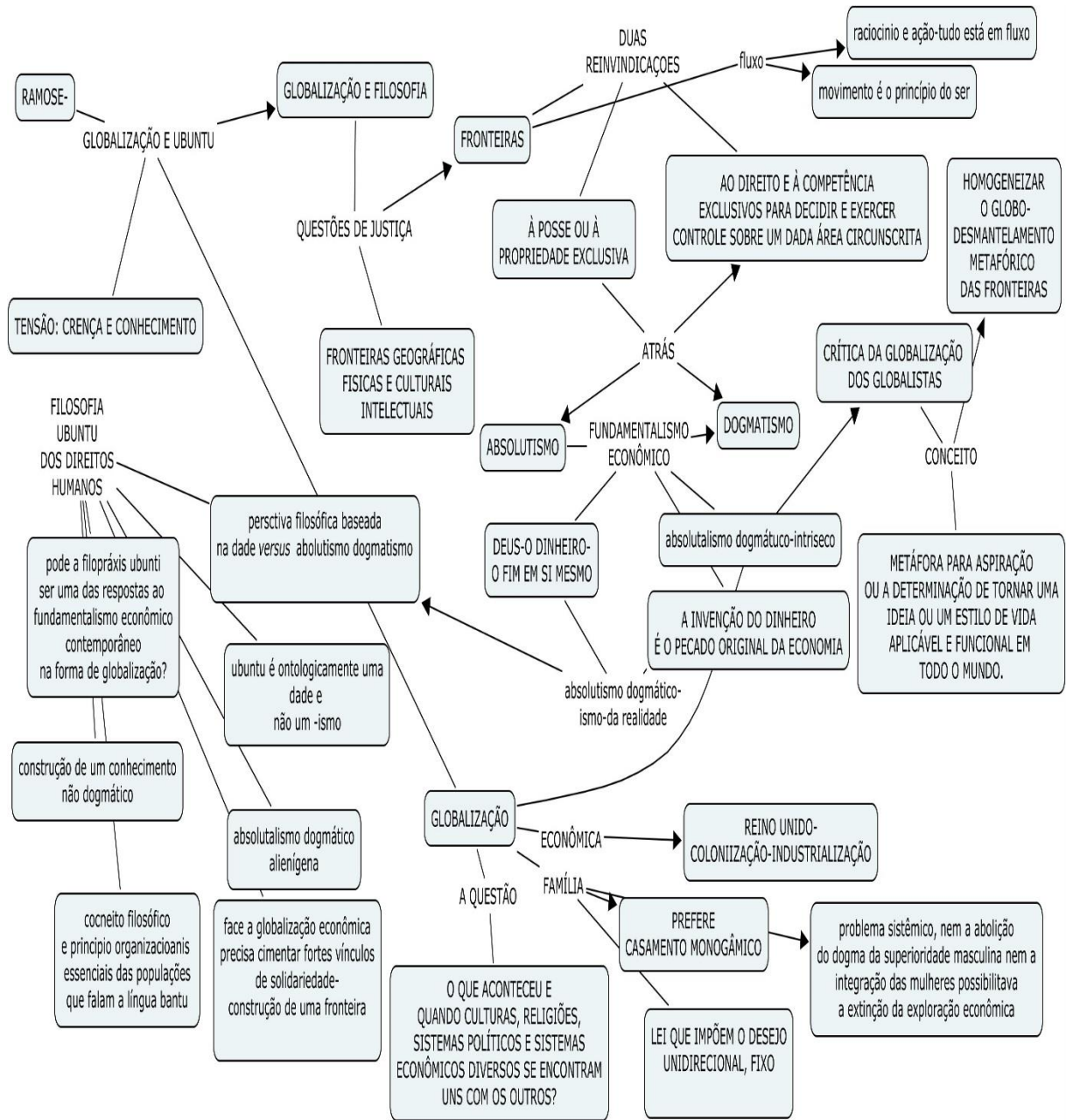
A utilização da metáfora da globalização e a despersonalização dos territórios não europeus criaram a ideia de um único estilo de vida aplicável e com funcionalidade igual à de

uma lógica particular para todo-mundo. A defesa por uma filosofia contextualizada busca fortalecer, na perspectiva de Ramose, a atividade econômica interna e a crítica à globalização neoliberal, que promove o enfraquecimento das fronteiras no sentido metafórico, ou seja, cultural, geográfico e físico. A armadilha utilizada pela globalização neo-liberal é engendrada pelo entendimento de que os indivíduos são diferentes, mas consomem o mesmo produto e atuam de igual modo. O outro regime econômico e político, o colonialismo, foi mais além da globalização neo-liberal, não teve uma destruição metafórica, mas dizimou e enfraqueceu a soberania indígena e africana.

A justiça histórica é uma das categorias discursivas de muita força, por dentro da argumentação de Ramose, e esta justiça advém do fato de reivindicar uma soberania ao lugar, neste caso, sul africano.

La razón de este situación puede encontrarse en el término sotho equivalente a matyotyombe, es decir, baipeu, Este describe a las gentes que se han establecido en un lugar determinado. La idea de fijarse en un lugar en el sentido de pertenecer a él sustenta el significado de moipei, que es el singular de baipei. Los baipei no se establecen en cualquier lugar como si estuvieran buscando un espacio: como un vacío sin historia. Los baipei afirman su derecho a un lugar y no a un espacio; y ese lugar es toda Sudáfrica porque se trata de un “espacio que posee un significado histórico, donde han ocurrido ciertas cosas que ahora se recuerdan y que proporcionan continuidad e identidad a través de las generaciones. Un lugar es el espacio en el que se han pronunciado palabras importantes que han establecido una identidad, definido una vocación e imaginado un destino... el anhelo de un lugar es la decisión de entrar en la historia con un pueblo identificable en una peregrinación identificable” La peregrinación hacia la restitución del derecho al territorio e el restablecimiento de la soberanía sin modificaciones ni obstáculos sobre él es el reclamo fundamental de los baipei. (RAMOSE, 2001, p. 8)

A discussão da lógica do lugar, a busca pela justiça do território, a luta pela terra, a justiça racial são categorias que perpassam as questões dos filósofos com que trabalhamos. E com Ramose não é diferente. O direito ao território é uma luta contra a usurpação pelo colonialismo dos territórios dominados. A reivindicação de filosofar, desde o contexto e o chão em que se pisa, tem seu sentido filosófico no debate político contra a colonização, que foi, ao mesmo tempo, a fundamentação do racismo no continente africano. E, hoje, segue na crítica à economia globalizante neo-liberal.



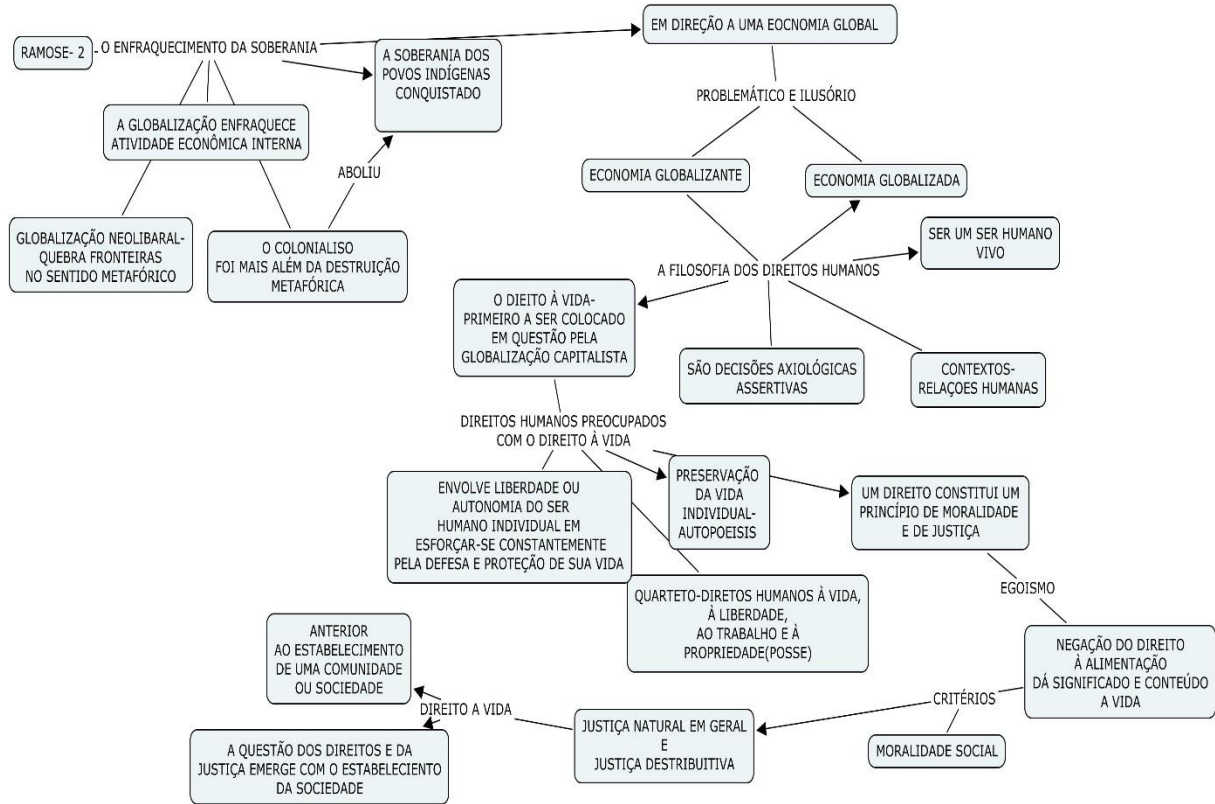
Mapa Conceitual 24: Ramose– Globalização e Ubuntu
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A perspectiva de enfraquecer a economia interna tem como finalidade uma economia global. Entretanto, o que se constituiu foi uma economia globalizante na contramão de uma economia globalizada. A filosofia dos direitos humanos ocidentais, segundo Ramose (2010), ocupa-se com o direito à vida - este direito é anterior ao estabelecimento da sociedade. E a questão relacionada ao direito e à justiça surge com a constituição da sociedade. O Sul-Africano chama atenção na filosofia ocidental o fato da vida estar subordinada ao lucro da economia. Para se justificar a negação exterior do outro ser humano, na perspectiva ocidental,

compreende-se o indivíduo como uma entidade fragmentada. A filosofia ubuntu é um todo contínuo e não um todo finito, como na lógica ocidental. Nesse sentido, “[...] De acordo com esta filosofia, o ser humano individual deve ser encarado não apenas como um provedor de valores, mas como o valor básico e principal de entre todos os valores” (RAMOSE, 20102, p. 213). O lucro é a lógica que vige na perspectiva do ocidente. Outro aspecto que surge na discussão da justiça é a questão do racismo como um exemplo da ação do colonialismo. Segundo Ramose (2001), o:

[...] restablecimiento del equilibrio es un elemento central de la filosofía ubuntu de la ley. La determinación de las fuerzas supernaturales es consecuente con la metafísica de la ley ubuntu. Ésta consiste en una estructura trídica integrada por los seres vivos, los muertos vivientes (las fuerzas supernaturales) y los que aún no han nacido. (p.2)

Na perspectiva da filosofia ubuntu, a justiça tem como fonte a preservação da vida. O ser humano é compreendido em sua totalidade, e, nesse sentido, os direitos são garantidos nessa “universalidade”. A filosofia ubuntu dos direitos humanos caminha em interface com a dignidade do ser humano, e na contramão da perspectiva arbitrária e dogmática. Para isso, Ramose defende os direitos como uma totalidade. Nesse sentido, o aspecto da filosofia africana: da hermenêutica e a semiologia, estão presente em sua filosofia do direito ubuntu.



Mapa Conceitual 25: Ramose – O enfraquecimento da soberania
 Fonte: Elaborado pelo próprio autor

A lógica da universalidade, sem partir desde o contexto, tende a fragmentar as perspectivas contextualizadas. A política dita universal, que representa o indivíduo, a pessoa humana, caminha para o enriquecimento dos que são ricos. Não há uma ação efetiva de justiça. O ser humano é uma entidade fragmentada, mas nega a exterioridade do direito ao outro ser humano.

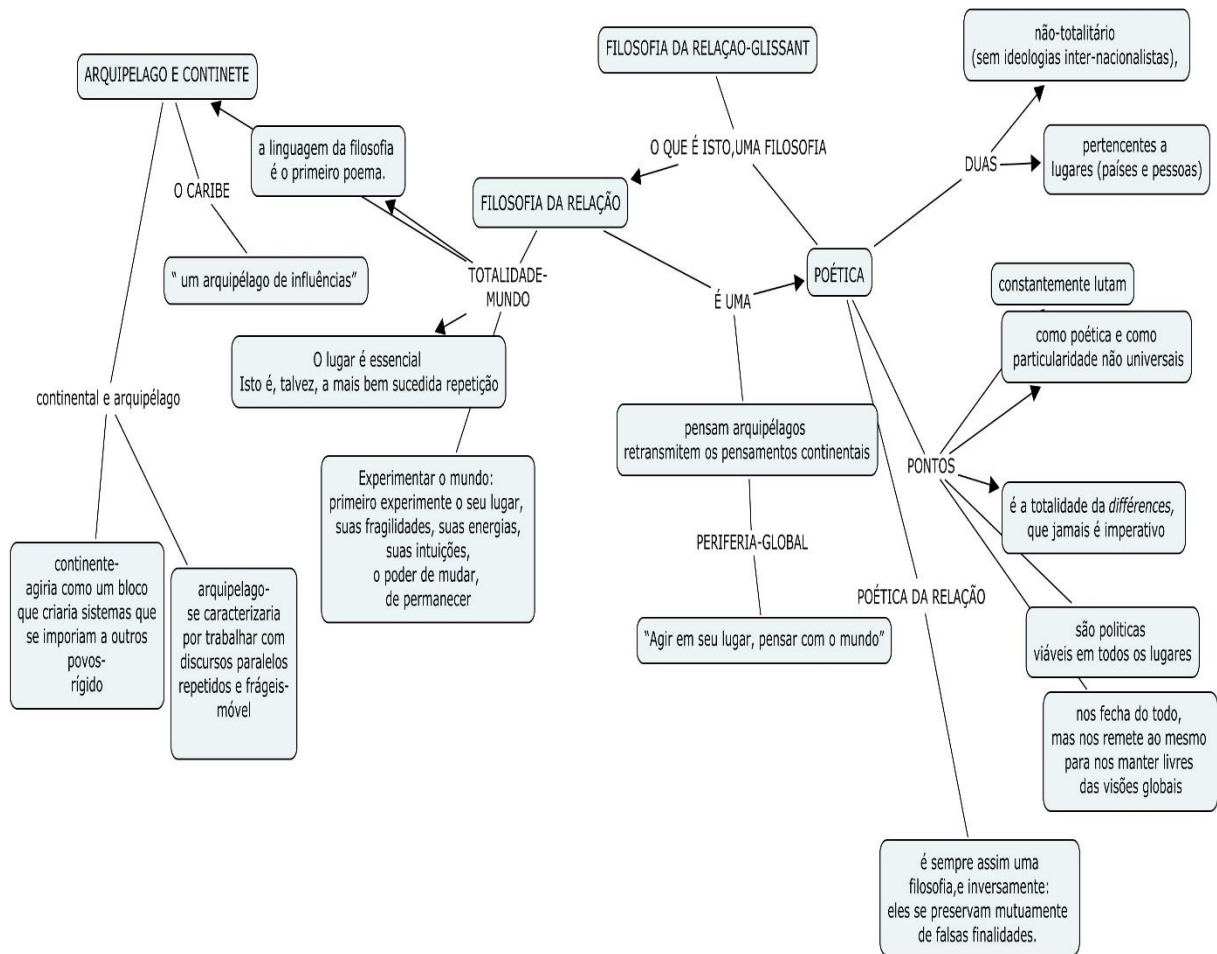
4.4 INTER-RELACIONANDO PAISAGENS-MARES DO CARIBE E DO BRASIL

As perspectivas conceituais apresentadas por Édouard Glissant são uma chave interpretativa de muita importância para se repensar a justiça no contexto desta dissertação. A injustiça teve a sua construção fundamentada pelo pensamento continente, (continente é uma expressão utilizada por Glissant para dizer que são pensamentos totalitários, a qual ele difere com arquipélagos) o qual tem as verdades absolutas presas à totalidade da mesmidade. E a verdade, na tradição filosófica ocidental moderna, era sinônima de justiça. Glissant, na *Philosophie de la Relation* (2009), afirma que “nada é verdade, tudo está vivo”

(GLISSANT,2009, p.106)⁴⁵. Estar vivo requer movimento. Nessa dinâmica a verdade desliza na onda do mar, nisso, gera a sua própria lei. É importante salientar que a lei não é a mesma coisa que justiça. Este entendimento parte do diálogo que Jacques Derrida (2007) faz diferenciando o direito da justiça, no livro *Força de Lei*.

O movimento pede uma experimentação do mundo, e esse é o primeiro fato para marcar o seu lugar. As paisagens movimentam as ações. E estas são móveis, pois se caracterizam por articular discursos paralelos, é a filosofia em arquipélagos, não em continente. A filosofia continente articula-se em blocos, os quais constroem sistemas que se impõem aos outros povos, segundo Glissant (2009). E esses sistemas justificaram as injustiças.

⁴⁵Livre tradução do livro *Philosophie de la Relation: poésie em étendue*, de Édouard Glissant. “rien n’est vrait tout est vivant”.(GLISSANT, 2009,p.106).



Mapa Conceitual 26: Glissant – Arquipélagos e continente

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

No contexto da obra de Glissant (2005, 2009, 2010), é percebido que o indivíduo só pode atingir o universal por meio do seu mundo particular. A filosofia da relação é construída não com o filósofo questionando a si mesmo no sentido psicológico, introspectivo, mas buscando vestígios e resíduos das questões que incomodam, voltando a atenção e os olhos para a sua volta.

O arquipélago seria um mar de influência (móvel) - é o que ele chama de filosofia da relação. A filosofia para Glissant é uma poética, “a linguagem da filosofia é a primeira do poema” ⁴⁶(GLISSANT, 2009, p.87). “O que é isto, uma filosofia?” pergunta Glissant (2009). (A pergunta “o que é isto, uma filosofia?” segue na contramão da pergunta de Heidegger, “*Que é Isto – A Filosofia?*”) É uma poética, como já foi dito. Uma poética que tem como

⁴⁶Livre tradução do livro *Philosophie de la relation*. “Alors nous découvrons émerveillés que la langue des philosophies est d’abord celle du poème”. (GLISSANT, 2009, p.87).

características ser não totalitária e pertencente à lugares. Segundo Glissant, a filosofia é uma poética:

[...] Porque a palavra poética revela no incansável brilho intenso das recordações das terras que se desintegraram, elas também são como as sombras das florestas, que são ao mesmo tempo caverna e luz, fora-dentro. O poema assim invade como claridade o obscuro, repetindo o gesto dos tempos primeiros. Ele é (ele canta) as particularidades, e anuncia também a totalidade. Mas esta é a totalidade da *différence*, que jamais é um imperativo. Pela mesma razão (esta maneira da dialética não exprimível e não localizável), nestes inextricáveis atuais e nos vãos ilegíveis dos locais das técnicas inexprimíveis, de leitura, escrita ou a simples evocação do poema, este traço do primeiro poema ao mundo, são insuportáveis como àqueles que não querem mais ver nem entender esta chamada as impunidades reais. Esta escuta parece uma intolerável desnecessidade desviada para denunciar as exigências precipitadas das técnicas e das monolínguas, que apenas não se distraem e que a ansiedade não pode ser apagada. (GLISSANT, 2009, p.83-84)

As duas características que Glissant defende na filosofia da relação, o diverso e o lugar, nos interessam, diretamente, na pesquisa. Uma filosofia desde um lugar, que age com o mundo e pensa em seu lugar. E a problematização das monolínguas, fundamentada pela totalidade, afirmando uma totalidade da *différence*, busca questionar filosoficamente as impunidades reais. A lógica injusta travestida no discurso do desenvolvimento traz em suas alegorias:

[...] os sofrimentos, os massacres, as fomes, as epidemias, o esgotamento e prisão de tantas pessoas e tantos indivíduos. E a miséria inacabável, mais mortal que os massacres. E assim o perecimento do país do mundo, as florestas com o leilão e os rios ingurgitados, os mares que evaporam e os mares que se apressam[...]" (GLISSANT, 2009, p.84)

O problema que estamos buscando descortinar não é algo que tenha possibilidade de ser calculado. O fundamento da injustiça, neste caso, o racismo antinegro, é uma experiência aporética, configurada como do pensamento do “Beco sem Saída” (pensamento continental, para Glissant). As ações racionais violentas, como a estrutura da colonização, o racismo são experiências que a justiça busca desconstruir.

A necessária construção de uma outra ordem de entendimento do mundo passa, necessariamente, pela desconstrução da ação violenta caracterizada pelo pensamento estruturado pela colonização e construído racionalmente à marginalidade.

A injustiça tem seu fundamento construído pela lógica do mesmo. O pensamento de identidade fechada, os continentes fundamentam a injustiça. A filosofia da relação, tendo o arquipélago como paisagem, articula-se por meio da complexidade, da ambiguidade.

As senhas que Glissant (2009) apresenta para interpretar a complexidade do pensamento e para não reduzi-lo à perspectiva da dualidade, da ambiguidade, é vê-lo como a opacidade. A opacidade é a categoria em Glissant que chega à justiça em seu pensamento, visto que a opacidade está na contramão da transparência. Enquanto a transparência afirma o mesmo, a opacidade afirma a diferença.

A filosofia da relação tem como característica as possibilidades abertas, o multilinguismo e tenta escapar do pensamento centralizado, fixo. Glissant, na produção da filosofia e da poética da relação, procura um entendimento para a construção do conceito de Relação, que não reduza o outro ao modelo de sua própria transparência. Para isto, o martinicano reivindica “não só consentir no direito à diferença, mas anda no direito a opacidade”. (GLISSANT, 2011, p.180). A opacidade atua na filosofia da relação como aquela que garante a possibilidade da permanência das fronteiras abertas, para a multiplicidade de sentidos, o que, na FA, seria a encruzilhada. A opacidade tem como característica o não encerramento de si-mesmo, mas estabeleceria relações. “O direito à opacidade não estabeleceria o autismo, fundaria realmente a Relação, em liberdades.” (GLISSANT, 2001, p.180).

O conceito de transparência não garante no sistema de pensamento da poética da relação o conceito de crioulização. A crioulização, ao contrário da mestiçagem, que tem como característica a previsibilidade, tem um resultado em diálogo com a imprevisibilidade. Glissant (2005) afirma que na crioulização tudo é arquipélago, não existe autoridade entre os encontros culturais. O que ocorre é uma heterogeneidade, na qual cada ser pertencente dessa experiência possui uma totalidade aberta, pois tem uma relação identitária enraizada e aberta.

[...] Esquemmatizando ao Máximo, diria que a mestiçagem é o deterMinismo, em contraposição, a crioulização é produtora de imprevisibilidade. A crioulização é a impossibilidade de previsão. Podemos prever ou determinar a mestiçagem, mas não podemos prever ou determinar a crioulização. (GLISSANT, 2005, pag. 106)

A opacidade não é sinônima de não implicação ou ausência de opinião. O sentido é possibilitar em ato e potência a multiplicidade a ser colocada em ação. A opacidade tem como critério promover a liberdade na construção filosófico-literária (estética). Por isso, age

enquanto uma ética, ao possibilitar a explosão de imaginários na relação da construção filosófica com o lugar. É uma das expressões de como chegar à justiça em Glissant (2011):

Que, por outro lado, a opacidade instaure um Direito, seria sinal de que ela teria entrado na dimensão do político. Temível perspectiva, talvez menos perigosa do que os erros a que conduziram tantas certezas e tantas verdades claras, pretensamente lúcidas. Essas certezas políticas seriam felizmente contidas nos seus excessos pela sensação, não da inutilidade de tudo, mas dos limites da verdade absoluta. Como traçar esses limites sem sucumbir ao ceticismo ou cair na paralisia? Como conciliar a radicalidade inerente a toda política com o questionamento necessário a toda a relação? Só concebendo que é impossível reduzir seja o que for a uma verdade que não tivesse sido gerada a partir dele mesmo. Isto é, na opacidade do seu tempo e seu lugar. A Cidade de Platão é para Platão, a visão de Hegel para Hegel, a cidade do *grioté* para o *griot*. Nada proíbe que sejam vistas em confluência, sem que sejam confundidas com magma ou reduzida umas às outras. E também porque essa mesma opacidade anima toda a comunidade: o que nos reuniria para sempre, singularizando-nos incessantemente. O consentimento geral nas opacidades particulares é o mais simples equivalente da não barbárie. (GLISSANT, 2011, p.183-184)

A busca pela construção epistemológica de uma lógica que não legitime as ações universalistas arbitrárias, fundamentadas pela lógica da identidade arbitrária, são questões problematizadas por Glissant. E a filosofia da relação fundamenta-se no arquipélago, não no continente, buscando a compreensão da opacidade na contramão da transparência. A transparência é a tradução do eu no outro e não a relação de opacidade que garante o direito da diferença. A opacidade é a imprevisibilidade que possibilita uma heterogeneidade de produção de sentidos. Esta característica dá-se desta maneira por causa do conceito de uma errância enraizada. A errância, de acordo com Glissant (2011), é a recusa ao universal generalizante, o qual reduz um único território à lógica da transparência.

A perspectiva poética e filosófica de Glissant possibilita a ausência da autoridade do conceito totalitário na produção de sentidos, no pensamento humano. A paisagem filosófica construída na filosofia da relação parte desde o lugar (Caribe) e este espaço é onde a ação e a voz do afrodescendente articulam-se. E essa cooperação engaja-se na luta contra a ação redutora do pensamento filosófico-ocidental moderno.

A filosofia da relação é necessariamente política, mas com uma forma estética. O livro *Philosophie de la Relation* (2009) segue com uma escrita e tom extremamente poéticos. A construção da paisagem do mar por Glissant leva a dimensão estética de compreender a ligação além-mar do Caribe com a África. A leitura filosófica do negreiro por esse autor remete à uma obra literária, à uma peça teatral, à uma tela de cinema. A filosofia política de

Glissant é ética, porque toca na sensibilidade. E tem, na problematização da identidade como relação, a opacidade, que atua como uma reivindicação de uma identidade, um lugar em que se pisa, e, desde este contexto, dialoga com todo-mundo. A filosofia da relação é o caminho para a justiça e não uma perspectiva teórica que busca defender a falta de sentido absoluto.

A filosofia da relação é uma ação poética de preservação da dignidade, a memória, dos que tiveram a *Liberdade por um Fio* (REIS & GOMES, 1996). Essa preservação, na filosofia e poética da relação, parte da ruptura como um início. A origem não é fechada ao todo, não tem origem única, pela construção histórica da América. Pela constituição dessa não origem fechada, a filosofia da relação é livre das sínteses, mas, ao mesmo tempo, não recai nos múltiplos sentidos dos diversos, visto que, segundo Glissant (2009):

As poéticas nos aproximam do todo, mas ao mesmo tempo nos retira das visões globais, ou das visões sintetizadoras, as quais nos lança na ilusão de que podemos dominar o caos mundo, elas nos dão um escape para as vertigens dos infinitos detalhes da multiplicidade, mas isto está precisamente inscrito em nós, nos colocamos a olhar sob as rochas de nossos rios, a saltar sobre as rochas do tempo. (GLISSANT, 2009, p.83)

A defesa de Glissant de partir filosoficamente desde o lugar é para livrá-lo das falsas finalidades, e a poética é o modo dessa fuga. A poética é sempre uma filosofia, e, inversamente, a filosofia é sempre uma poética. Essa dança de não estar fechado ao todo, nem na diversidade, sem se ligar à nada, nem à coisa alguma, assegura tanto a filosofia quanto a poesia do equívoco das ações injustas, das finalidades sem uma previsível caoticidade dos discursos. É uma filosofia de navegação, deriva, mas com alvo a ser acertado. A deriva ou o pensamento de navegação tem a finalidade de reconstruir as memórias perdidas. Essa é uma justiça na filosofia da relação.

E a reconstrução da memória é estratégia necessária no reconhecimento das paisagens do lugar e do chão em que se pisa. Nesse sentido, o diálogo com a FA dá-se. O contexto, o chão, o solo, os símbolos (Exu e o Colibri) são personagens filosóficos. Esses elementos produzem uma fixidez e caoticidade no modo de fazer filosofia no movimento da Ancestralidade. Assim como na filosofia da relação, que segundo Glissant:

Fixos ou caótico, e talvez derivado destas duas naturezas, os pensamentos percorridos, rizomas errantes, não fundam limites para o silêncio. A velha mudez das nossas noites é propícia à meditação paciente dos tempos, mas ela está sempre aberta, sim! Entre dois clarões! Ela se desloca e explode e de repente se encanta conosco. (GLISSANT, 2009, p.88-89)

[...] Viver o mundo: experimentar o mundo: primeiro experimente o seu lugar, suas fragilidades, suas energias, suas intuições, o poder de mudar, de permanecer. Suas políticas. Experimente o lugar: dizer ao mundo bem. (GLISSANT, 2009, p.89)

A filosofia da relação tem como característica o lugar - e isso interessa e guarda analogias com FA -, a diferença com a perspectiva da tradição da filosofia ocidental-moderna, a perspectiva do fundamento, da fixidez. Outra característica é a defesa das não verdades absolutas.

Os sistemas fixos fechados são substituídos por uma paisagem de pensamento navegação, trânsito, movimento. A estrutura do pensamento é a desordem, a característica do mundo é a sua imprevisibilidade, indeterminação. Contrariamente ao genocídio racial, não é um efeito da desordem, mas de um sistema rigoroso da ação e do pensamento. A desconstrução da lógica ordenadora dos sentidos da ação que legitimam a barbárie é uma atitude necessária.

Os sistemas de opressão são organizados fixamente nas lógicas da mesmidade. A filosofia da barbárie não compartilha a realidade do todo-mundo e não potencializa o diverso no mesmo, pois o que se potencializa é a conquista do mundo, de si-mesmo. O outro é objeto a ser devorado. O todo mundo é tomado pela percepção do mesmo e o diverso é justificado pela ideologia da exclusão. Entretanto, na filosofia da relação que tem os arquipélagos movimentando suas ações, há uma projeção do todo-mundo como uma “aldeia global”, segundo Glissant, e:

Nesse momento onde o Todo-mundo é projetado por nós na imaginação como uma comunidade planetária, todo cercado, e contornado, é experimentado por nosso imaginário como uma Relação em quantidades finitas e as fronteiras ilimitadas, os incertos é para nós também impressionante que os dados do mundo, a representação legível do Todo-mundo, que apareceria a nós mais evidente (os mais reais), que é para dizer aos mais carregados em incertezas.

A imaginação dos povos dominados se alimenta de alienações concretas, e, por exemplo, das representações convencionais dos paraísos de imigração que são proibidos, mas as suas moscas imaginárias, ao contrário, para satisfazer das resoluções do dissolvido ou do não-resolvido colonialismo. (GLISSANT, 2009, p. 110)

Os povos dominados aos quais Glissant refere-se são os africanos que, historicamente, viveram a infâmia da escravidão justificada pela razão, que atravessou o Atlântico, tanto a barbárie das injustiças quanto os legados culturais da África, afetando os

povos da diáspora. Nesse sentido, o caribenho afirma o fato da África ser, desde o início, uma terra de diáspora. A África seria este todo mundo, como uma totalidade não totalitária. A reflexão acerca da diáspora africana é o leitmotiv do pensamento glissantiano. No filme *Edouard Glissant: um mundo em relação/Edouard Glissant: One World in Relation*. [Filme-vídeo]. Direção de Manthia Diawara. Estados Unidos da América, 2010, 52 min. Glissant faz a seguinte afirmação: “Não esqueçamos que a África foi a fonte de todo tipo de diáspora. A diáspora da origem da humanidade e a da escravidão. E hoje há diáspora imposta pela pobreza, imigração e miséria”.

A perspectiva filosófica, a que chamamos de africana, é das experiências históricas de vitórias, lutas de libertações, e da exclusão de vários espaços sociais. Neste ponto, dialogar com a FA, da relação, a filosofia africana, é colocar no debate o significado de uma filosofia que tem como luta o combate à injustiça. Além disso, é de uma filosofia de povos e culturas que viveram a experiência de nossos ancestrais marcados pela escravidão e nossa tradição cultural negativada. Nesse sentido, a filosofia africana não tem dúvida quanto ao dilema: esquecimento (perdão) ou justiça? A resposta é a segunda opção.

O filósofo francês, Ricoeur, constrói um entendimento da justiça de redenção da Europa acerca das injustiças causadas. O perdão assentado em uma argumentação ética-estética cristã, de muita ênfase, leva para a resposta do perdão. A atitude do perdão dá-se pela vontade. O fato do sujeito optar pelo perdão é possível de existir. Segundo Reis, acerca do perdão em Ricoeur, o perdão é um gesto de amor, um dom, o homem capaz possui uma imensa capacidade de amar e deseja ampliá-la ao infinito. (REIS, 2011, p.337). A FA não tem dúvida acerca da pergunta: a justiça social/racial é o destino da ação de quem traz a justiça contra o peito. Uma justiça cravada pela saudade.

Um aspecto de ênfase em Ricoeur é a tradição da qual ele fala: a cristã. Nesse caso, tanto no francês quanto em Dussel. A cultura ocidental cristã tem uma dimensão de destaque nas produções desses dois filósofos, caracterizando o necessário deslocamento da monoculturalidade dos signos e símbolos, na tentativa de diálogos interculturais, que dialoguem com outras cosmovisões.

5 JUSTIÇA COMO ANCESTRALIDADE

Ergue Quilombos, aqui ali
 Em cada mente, em cada face
 Impávidos como Palmares, impávidos Ilês
 Em todos os lugares
 Meu sonho não faz silêncio
 Porque feito de lida
 Teimoso como esta cor
 Para sempre será desperto e certo
 Mais que vivo, é a própria vida.

José Carlos Limeira, 2003

O paradigma filosófico que tenha em vista uma perspectiva arbitrária e relativista exacerbada é caracterizado pelo enforcamento, neste caso, representado pelo suicídio de Ariadne. O suicídio de Ariadne é exatamente a morte do paradigma filosófico europeu moderno, das perspectivas totalitárias. O suicídio é a representação do racismo, do genocídio, de um projeto filosófico e político de pulsão de morte, fundamentado desde a linearidade e mesmidade. Esta é a representação de uma cultura, cujo discurso filosófico não se caracteriza como a expressão máxima da justiça como liberdade, pois, “se a filosofia é a expressão máxima de uma cultura, é necessário que essa filosofia seja a expressão da liberdade”⁴⁷.

A cultura de morte marcada pelo semiocídio cultural e epistemicídio enforcou-se nas multiplicidades dos caminhos, na irrupção do outro, na heterogeneidade de cenários e paisagens. A descolonização do conhecimento é um movimento constante e necessário para a crítica e a superação dos fios da totalidade arbitrária. Nesse sentido, o agenciamento dos espaços epistemológicos e políticos (brasileiros), no entendimento da justiça, problematiza o fundamento da injustiça desde a perspectiva do efeito da colonialidade.

⁴⁷Expressão proferida por Euclides Mance ao retratar o pensamento de Leopoldo Zea no Minicurso: Breve Histórico da Filosofia da Libertação: uma abordagem introdutória, ministrado durante o I Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação: “Perspectivas do Pensamento de Libertação no Brasil”. Organizada pelo Aprofesp e realizado em São Paulo, de 4 a 6 de Setembro de 2013.

5.1 ANTÍGONA E ARIADNE ENFORCARAM-SE NOS FIOS QUE FUNDAMENTAM O RACISMO: LINEARIDADE, MESMIDADE E A HOMOGENEIDADE

A discussão levantada da lógica do lugar próprio, a partir da FA, compreendida desde a justiça como ancestralidade, com as filosofias africanas e da libertação latino-americana, destaca a filosofia política contemporânea, problematizando-a, a partir do todo-mundo em face com o contexto.

A justiça como ancestralidade está no redemoinho da saudade. É uma saudade que se intercruza nos povos do continente (africanos) e dos arquipélagos (diáspora negra descendente), pelo chamado de luta por libertação. Ela está presente entre a concepção metafísica e territorial. A partir desse sentimento, entende-se um dos sentidos do que se vem chamando, neste texto, de uma justiça como ancestralidade. A saudade como fundamento da manutenção e ampliação das liberdades, pelo fato da saudade mobilizar para ação. Ela é integradora de atlânticos. A saudade como fundamento da justiça, que leva a processos de libertação. Os arquipélagos espalhados integram-se pelo sentimento de unidade ao continente. A justiça como ancestralidade é a saudade do continente (africano) atualizado nos arquipélagos (diáspora negra africana descendente). É uma unidade diferenciadora, assim como o samba, o *jazz*, o *funk*, o *hip hop*, o samba *reggae*. Estas têm características comuns de ligação ancestral, mas têm diferenças irreduzíveis.

A saudade que conduz para ação da justiça como ancestralidade tem como finalidade a promoção da justiça cultural e social/racial. E um dos espaços que mobilizam a justiça como ancestralidade é a educação⁴⁸. Nos mapas realizados acerca da filosofia da educação brasileira, percebemos o tímido diálogo desta área do conhecimento com as demais culturas que compõem a territorialidade brasileira. A “brasilidade”, para a filosofia da educação brasileira, é monocultural. O enfrentamento do racismo, a partir do diálogo com a educação para as relações etnicorraciais e da história e cultura negro-africana-descendente e ameríndia, no Brasil, na filosofia da educação brasileira, é construído a passos curtos. A pedagogia brasileira tem difundido muitos trabalhos na área da educação para as relações etnicorraciais e para história e cultura africana e afrobrasileira. Não se trata de ausência do diálogo por conta

⁴⁸As ações realizadas no intuito de realizar justiça social/racial no Brasil, necessariamente, passaram pela educação. As ações protagonizadas pelo Movimento Social Negro tiveram ênfase tanto no conteúdo da educação brasileira, vide a lei 10.639/03, quanto na utilização das políticas públicas, a partir dos sistemas de cotas, nas universidades públicas, para estudantes negros, indígenas, quilombolas e pobres.

da inexistência de trabalhos, mas à negação e ao combate às temáticas e aos sujeitos destes discursos.

A ausência de autores e temáticas da filosofia africana e latino americana da libertação nos institutos de filosofia é a evidência do epistemicídio e do semiocídio cultural. A filosofia da libertação latino-americana tem uma trajetória mais longa de discussão no Brasil que as filosofias africanas, por isso, há mais estratégias de diálogos, como realização de eventos e discussões em grupos de trabalho.

A monoculturalidade é a expressão de apenas uma cosmovisão produzindo sentidos acerca na Filosofia da Educação Brasileira. A ancestralidade, do ponto de vista filosófico, evidencia a lógica do lugar, tendo o “chão”, como início para um diálogo com todo-mundo. A cultura própria não é a expressão da verdade, mas o início da busca por ela. A finalidade da cultura na justiça como ancestralidade é de educar pela beleza.

A educação pela beleza potencializa as individualidades, pelo fato de partir da cultura. É a aventura no desconhecido de si-mesmo. A beleza pode ser tomada pelo mesmo entendimento de “encantamento”, na FA. É uma atitude política frente ao racismo. É uma ação política contra as injustiças. Educar pela beleza é promover justiça cultural e social/racial, porque que se retira da negação os signos negro-africano-descendentes do não-lugar de produção de conhecimento, por isso que, ao filosofar desde a educação para as relações étnico-raciais e as que partam da cosmovisão africana no Brasil, coloca em destaque a filosofia da educação como justiça social/racial. É educar pela estética tendo como finalidade a ética. Nesse sentido, a perspectiva de educar pela beleza (educar pela cultura) problematiza a lógica a monocultural, na qual a filosofia insiste em se sustentar no Brasil.

A filosofia da educação brasileira, na insistência em não se movimentar em outros ventos, pisar em outras lamas, ser subsumida pelo movimento de Exu - os redemoinhos, continuará no fio de uma única cosmovisão. A persistência no caminho da monocultura, as representações arbitrárias, as identidades fechadas, a homogeneidade é o convite ao suicídio de Ariadne.

A justiça como ancestralidade, a partir do MFA, parte do diálogo com as perspectivas de justiça: latino-americana da libertação e africana. Na cartografia da filosofia latino-americana da libertação, chega-se à categoria de exterioridade-alteridade. A alteridade vista na filosofia dusseliana, desde a política sem a ênfase no diálogo com a cultura, não movimenta a filosofia para uma diversidade de territórios. A alteridade defendida pela filosofia dusseliana é ampliada nos sujeitos (negro, poeta, mulher negra, criança negra,

juventude afrodescendente) presentes na MFA. A cultura negro-africana-descendente e o enfrentamento do racismo têm destaque na ação por justiça como ancestralidade.

Os fios de Ariadne começam a se perder no caminho (latino-africano-brasileiro). Os ventos dos mares caribenhos, africanos e latino-americanos começam a enfraquecer os fios no movimento intenso do redemoinho. O labirinto é subsumido no redemoinho, assim, os fios perdem o sentido em terras alheias a ele. É o movimento de Exu e não apenas da cosmovisão representada por Ariadne na compreensão da filosofia da educação brasileira, pois tem como ação a justiça cultural (combate ao semiocídio cultural) e racial/social.

Os redemoinhos em volta da cartografia evidenciam os diálogos de Dussel com a FA, sendo estes complementares e de distanciamentos. A justiça como ancestralidade, na contextualidade brasileira, tem o racismo antinegro como ação de luta. Entretanto, a filosofia latino-americana da libertação não tem uma intensa produção acerca desta questão⁴⁹.

A filosofia da libertação latino-americana tem ênfase no enfrentamento das injustiças, a partir das questões sociais. Isto não quer dizer que autores como Dussel, por exemplo, não compreendiam o fenômeno do racismo como um problema a ser enfrentado e que este era um empecilho à libertação. Mas é uma questão de ênfase às temáticas. No Brasil, o enfrentamento do racismo passa, necessariamente, pelas questões sociais, mas não se encerra nele. O problema do racismo antinegro, no Brasil, é uma questão que fundamentalmente deve ser entendida a partir da “raça” como uma categoria política.

E, para isso, a cartografia da Filosofia Africana Contemporânea, em seus contextos definidos, apresenta o problema de luta contra o racismo como tema constante nas análises de Mudimbe, Ramose, Hountondji, estabelecendo o diálogo com o MFA: o enfrentamento do racismo. Neste caso, se o fato de ser pertencente a “raça”- cultura africana foi a causa da justificativa e legitimação das injustiças, nesse sentido, a “raça”, na discussão do MFA é ressignificada, a ancestralidade africana passa a ser ponto de partida dos símbolos de beleza, luta e libertação.

Filósofos africanos⁵⁰ apresentam a urgência política de horizontalizar o conhecimento, este tem como finalidade que os recursos africanos, utilizados para desenvolver tecnologia e conhecimento sejam traduzidos no “bem viver” do continente africano.

⁴⁹Destaco o trabalho, *Culturas Em Diáspora*, da filósofa argentina Dinas Picotti (professora na Universidade general Sarmiento- San Miguel Argentina), que vem desenvolvendo, no âmbito da filosofia Latino-Americana pesquisas acerca das heranças política-culturais africanas nas Américas. In: *Temas de filosofia intercultural*, SILVA, N.V. e BACK, J.M. (ORG.), 2004.

⁵⁰Refiro-me, exclusivamente, aos autores africanos com os quais dialogo neste texto, tais como Mudimbe, Hountondji, Ramose, Ngoenha.

O debate em torno da justiça tornou-se uma questão de consequência do pensamento dos territórios africanos e latinos. A justiça é uma preocupação dos diferentes movimentos, seja o da libertação latino-americana ou das filosofias africanas e da justiça como ancestralidade, partindo desde o legado político cultural africano reelaborado no Brasil, compreende que Ariadne (representação da cosmovisão indo-europeia) enforca-se no redemoinho da lama de Nanã por dois motivos: o primeiro, porque a tradição filosófica que representa não tem em suas elaborações o acúmulo de reflexões acerca do combate ao enfrentamento do racismo anti-negro, como na filosofia africana; e, segundo, por ter na imagem da diáspora negra o intenso movimento da unidade transmutando-se em constante multiplicidade. E, nesse sentido, a tradição de Ariadne, não tem um acúmulo de reflexão do problema levantado, como do racismo (traduzido na imagem do combate as filosofias africanas e a pouca reflexão dos problemas levantados pelos sujeitos de enunciação do seminário *Ancestralidade e Educação*).

5.1.1 Identidade – Ancestralidade

A cosmovisão presente na justiça como ancestralidade é a africana. A ancestralidade como uma categoria explicativa da justiça traz o debate da identidade como questão a ser combatida e ressignificada. Os personagens de discursos, os quais movimentaram a cena e produziram paisagens no MFA, reivindicam identidades, mas no processo de significação. O negro, a mulher negra, os ameríndios, a criança afrodescendente, a juventude negra e a capoeirista reivindicam o direito a permanecerem, mas na afirmação do outro, que teve os corpos castrados e mutilados em ações semelhantes ou dessemelhantes.

As violências são realizadas em graus diferentes. A mulher negra é submetida ao racismo e ao machismo, por exemplo. As identidades não podem ser reivindicadas a partir de um projeto político homogêneo, como uma cópia semelhante ao original. Na identidade pensada a partir da ancestralidade, tendo a imagem de Exu como o simulacro, há identidades e fragmentos. Outra armadilha do pensamento do mesmo é compreender a categoria negro como estática. O negro é uma totalidade aberta prenhe de alteridades. Entretanto, a perspectiva política do negro tem o sentido de unidade, no intuito de reivindicar ações políticas sociais/raciais. E isto é positivo, são as diferenças epistemológicas e políticas. E essas distinções devem ser encaradas como processos de inversão, é o jogo de embuste de Exu. Nesse caminho, a justiça como ancestralidade segue em derivas contrárias ao “sistema de justiça”.

Exu é o simulacro, pois ele é imagem (OLIVEIRA, 2007, p.143), produz a significação desejada acerca da imagem em movimentos dos sujeitos de discursos do MFA. O simulacro compreendendo a identidade como ancestralidade, pelo fato desta não ser compreendida como identidades fragmentadas ou como totalidade fechada. Os sujeitos são compreendidos historicamente e, culturalmente, localizados, a partir de suas próprias trajetórias.

A diferença, o simulacro, é uma máxima a ser seguida, entretanto, o chamado do outro para a luta e o regozijo das conquistas como ponto de encruzilhada - que se comunicam e que se dão na totalidade aberta - são uma repetição bem sucedida na justiça como ancestralidade. A universalidade existe na ação solidária. “Só há universalidade deste tipo: quando, do recinto particular, a voz profunda grita”. (GLISSANT, 2011, p.76). Eu sou valioso, este é o grito: o direito e ser valioso é uma *poesis* que aproxima e afasta. A afirmação de si é um movimento de se maravilhar consigo e de ser um móbile de transformação em diálogo com o outro. É uma justiça em face das alteridades. É saída de uma justiça generalista, que se configura a partir de sujeitos assimilados ou aniquilados.

É a possibilidade de se interpretar sem a redução da mesmidade sobre o outro. É a opacidade em Glissant, que traz o debate com semelhanças com a discussão de Exu como simulacro, é a semelhança com a encruzilhada, uma das moradas de Exu. A opacidade é a justiça em Glissant, visto que o direito às identidades é a finalidade da crítica à transparência, que busca reduzir o outro ao mesmo.

É a compreensão dos personagens de discursos do MFA terem ancestralidades enraizadas e abertas. É um enraizamento, mas que se recusa à identidade totalitária. As identidades derivam na relação com o outro. Nesse ponto, possibilita fazer justiça, pois se tem o sujeito, mas este não se reduz à sua própria raiz. Como diz Glissant (2011), é “uma errância enraizada” (p.43).

A identidade é uma das questões-chave da justiça. E a ancestralidade problematiza o projeto moderno ocidental da representação e da mesmidade, construindo identidades sem totalidade fechada. E o diálogo, a partir da cultura africana no Brasil, é marca da alteridade. O pertencimento como uma das características do MFA, tendo os sujeitos de discursos da sua própria narrativa, marca a beleza da diversidade cultural.

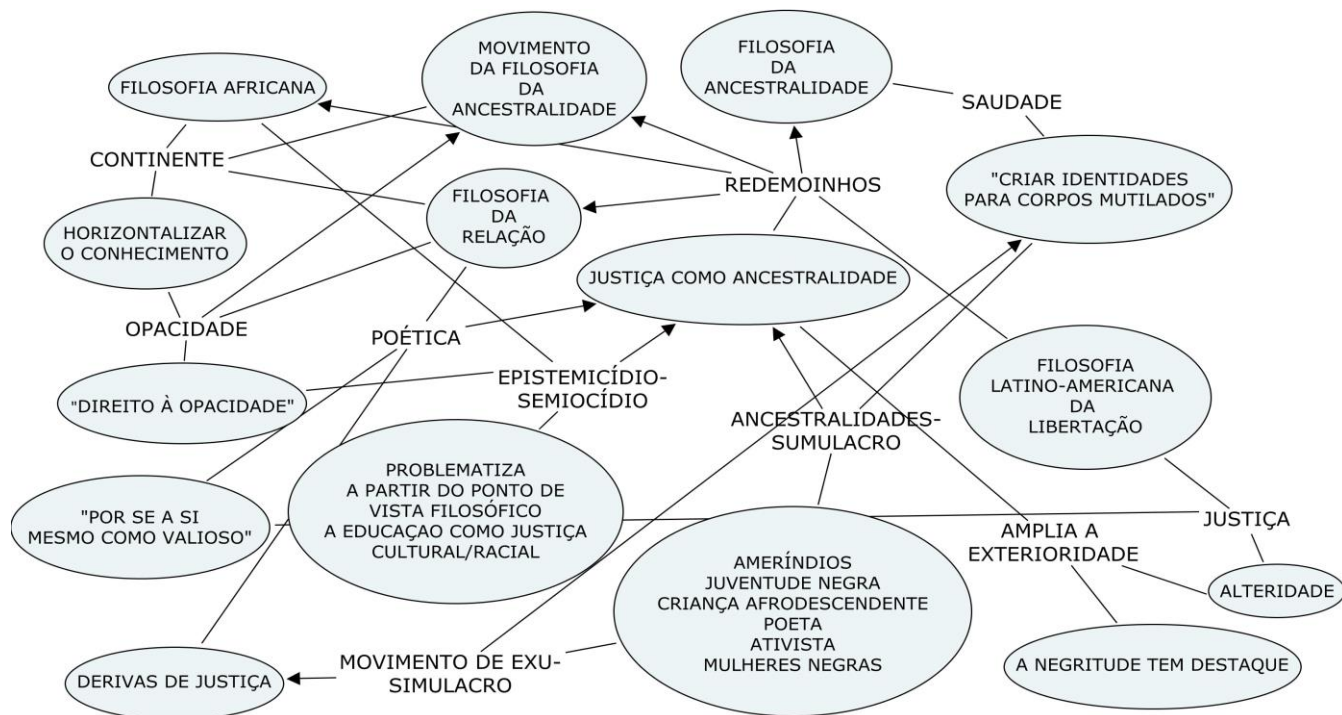
A filosofia da educação brasileira, a partir do ponto de vista da ancestralidade, tem como característica, pelo fato de ter o pertencimento como uma máxima, a justiça cultural e social/racial. A educação pela cultura enfatiza o lugar, o pertencimento do sujeito do

discurso. Nesse aspecto, escapa ao reducionismo homogêneo, deslizando no espaço da heterogeneidade.

A existência desde o diverso do mesmo, da interculturalidade, da diversidade cultural coloca a lógica do lugar próprio como horizonte de significações para cada comunidade construir suas perspectivas morais, entretanto, coloca-se, como construir derivas de justiças de culturas inter cruzadas, de modo que esses regimes não se tornem absolutos e arbitrários. E nem tenda apenas à determinação individual, com a defesa de um indivíduo abstrato, sem contexto, despersonalizado e sem linguagem.

Na dinâmica do espaço-tempo da heterogeneidade, os fios do labirinto ficaram curtos e partiram. A fixação enraizada dos fios foi tomada pelos mares-africanos, Latino-Americanos, eivados de saudades, gritos, dor e festa. Ariadne pega o próprio fio, segue convencida depois das voltas dada no redemoinho e convence Antígona. A linearidade no sentido de entender a justiça explodiu junto com a diversidade cultural. A mudança é uma facticidade na ancestralidade como justiça. A transformação é um dos movimentos necessários da ancestralidade africana, e, no devir de si mesmo para com o outro, eu danço e freqüento com o outro e posso permanecer eu mesmo. Eu sou eu mesmo e sou diverso. Glissant, no filme *Edouard Glissant: One world in relation* de Diawara (2010), defini a creolização da seguinte maneira: “você pode mudar, freqüentar o Outro, você pode trocar com o Outro e permanecer você mesmo. Você não é um, você é múltiplo, e você é você mesmo. Você não está perdido por ser múltiplo. Você não está desarticulado por ser múltiplo”⁵¹. No deslocamento da diáspora, Ariadne acabou por se suicidar na lama de Nanã, depois da vertigem no redemoinho. Esta é a imagem que traduz a virada epistemológica da FA entre as filosofias ocidentais e mesmo as filosofias da libertação Latino-americana e africanas. O suicídio é o renascimento dos outros corpos no espaço-tempo. O corpo diverso explodiu o espaço-tempo linear e homogêneo.

⁵¹ DIAWARA, Manthia. *Edouard Glissant: um mundo em relação/Edouard Glissant: One World in Relation*. [Filme-vídeo]. Direção de Manthia Diawara. Estados Unidos da América, 2010, 52 min.



Mapa Conceitual 27: Ancestralidade no redemoinho da justiça

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

5.2 REDEMOINHO NA LAMA DE NANÃ

O movimento da justiça como ancestralidade, marcado pelas experiências do território do sul, latino-americano, relacionado pelos referenciais afrodescendentes, tem a unidade como passagem para a multiplicidade. No filme, Edouard Glissant: *One World in Relation*⁵², ele afirma que “toda diáspora é a passagem da unidade para a multiplicidade. É isso que é importante em todos os movimentos do mundo”. A partir do entendimento da diferença como uma constante na unidade, compreendemos o redemoinho como essa condição epistemológica que desterritorializa as totalidades arbitrárias, a linearidade e a homogeneidade. O redemoinho é o movimento de Exu. É a ação de compreensão das partes, mas sem perder a dimensão do todo.

Certa vez, dois amigos de infância, que jamais discutiam, esqueceram-se, numa segunda-feira, de fazer-lhe as oferendas devidas. Foram para o campo trabalhar, cada um na sua roça. As terras eram vizinhas, separadas apenas por um estreito canteiro. Exu, zangado pela negligência dos dois amigos.

⁵²DIAWARA, Manthia. *Edouard Glissant: um mundo em relação/Edouard Glissant: One World in Relation*. [Filme-vídeo]. Direção de Manthia Diawara. Estados Unidos da América, 2010, 52 min.

Decidiu preparar-lhes um golpe a sua maneira. Ele colocou sobre a cabeça um boné pontudo. Que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo. Depois, seguiu o canteiro, chegando à altura dos dois trabalhadores amigos e muito educadamente, cumprimentou-os: -Bom trabalho, meus amigos! Esses, gentilmente, responderam-lhe: -Bom passeio, nobre estrangeiro! Assim que Exu afastou-se, o homem que trabalhava no campo à direita. Falou para o seu companheiro: -Quem pode ser esse personagem de boné branco? -Seu chapéu era vermelho, respondeu o homem do campo à esquerda. -Não, ele era branco, de um branco de alabastro, o mais belo branco que existe! -Ele era vermelho, um vermelho escarlate, de fulgor insustentável! -Ele era branco, trata-me de mentiroso? -Ele era vermelho, ou penas que sou cego? Cada um dos amigos tinha razão e estava furioso da desconfiança do outro. Irritados, eles agarram-se e começaram a bater-se. Até mataram-se a golpes de enxada. (VERGER, 2011, p. 13-14-15)

É percebida na narrativa do mito a armadilha de Exu, o simulacro (a imagem), como um caminho que constrói a verdade. A imagem do chapéu era branco e vermelho, a verdade neste caso, não é relativa, ela produz significações a partir do contexto. O chapéu era branco e vermelho. Nesse sentido, o que faltou aos amigos foi a dinâmica do movimento e compreender que o que se vê é o real, mas esta não é a única parte que compõe a unidade. E o redemoinho é este movimento que busca explodir as homogeneidades que buscam reduzir a unidade.

A justiça no redemoinho, na ação dos ventos de Iansã, produzindo ventos, nos quais Exu é o motor do ar, constrói derivas de justiça e não mais sistema de justiça. Exu é atitude, movimento e faz dos acontecimentos uma deriva desconstruindo os sistemas estáticos e representações imóveis.

Não mais os fios de Ariadne, como um projeto epistemológico, mas os redemoinhos, uma das moradas de Exu como projeto epistemológico. E Iansã, como símbolo da justiça, não apenas Antígona. A intenção de seguir pelos redemoinhos e não apenas pelos labirintos é por compreender que os signos mitológicos africanos no Brasil são combatidos na esfera política e epistemológica.

A perspectiva de sistema enforcou-se junto à Ariadne, e enterrou a possibilidade de existir um único símbolo mítico (Antígona) ou regime semiótico de representação da justiça. A criação da paisagem do suicídio de Ariadne e Antígona é uma inversão da unidade para a passagem da multiplicidade de significações da justiça. Esse suicídio não é desaparecimento dessas personagens, mas a irrupção de outros modos de ver, sentir e pensar. Por isso, a descolonização do conhecimento em diálogo a partir do FA com Mudimbe, Hountondji, Ramose, Dussel e Glissant.

A desconstrução é uma das características necessárias da justiça como ancestralidade. O tempo contemporâneo, ao ser lançado na esfera da complexidade, coloca-se como desafio na perspectiva filosófica, a fim de conceituar a diversidade da experiência em face com a questão ética. É o problema da filosofia política, do contexto histórico em face ao universal.

A diversidade cultural é uma das possibilidades da construção do pensamento. O redemoinho é a experiência desta multiplicidade. É a peleja da perspectiva de filosofia como uma atitude contra a imposição dos sistemas fechados e presos à totalidade arbitrária. O redemoinho, o qual explode a linearidade, anterior ao enforcamento de Ariadne em território francês, tem a “multiplicidade da vontade antiescravagista⁵³”.

Os pensadores africanos e latino-americanos explodiram o campo de investigação filosófico centrado na imposição das identidades europeias. O movimento de crítica a homogeneidade enfatiza a diversidade como uma condição do pensamento, trazendo a problemática do particular e geral com contornos contemporâneos, com o estatuto ontológico da diversidade. Segundo Chukwudo Eze (2008):

[...] de fato a partir dos anos mais antigos do platonismo na filosofia ocidental, para nossos contemporâneos da tradição pós-colonial, o problema da relação entre a perspectiva da escola universal e a necessidade imediata do debate particular social, político e histórico, é um tema constante. (CHUKWUDI EZE, 2008, p.4)

A discussão da justiça como ancestralidade é compreendida a partir do contexto, mas traz consigo uma imagem metafísica. A saudade é a categoria que dinamiza este movimento, porque esta é atualizada a partir das narrativas míticas africanas. E a cultura movimenta-se nas paisagens dos arquipélagos (negro-descendentes) atualizando a saudade. A ação da ancestralidade tem seu primeiro encontro com a máscara que traveste o rosto do indivíduo, a cultura. Aquela que singulariza e universaliza o rosto. A máscara é a estrutura e a singularidade da justiça. O tema constante da filosofia ocidental, como salientado por Eze (2008), a relação entre a perspectiva universal e o particular segue como uma constante. A cultura (máscara) é o que singulariza a marca da pessoa. A máscara é que dá forma a essas trajetórias, trazendo para o debate a filosofia da terra.

É uma filosofia do lugar, mas em travessia, produzindo multiplicidades de agenciamentos. A experiência da justiça desde o diálogo Sul-Sul, desde a perspectiva da

⁵³DIAWARA, Manthia. *Edouard Glissant: um mundo em relação/Edouard Glissant: One World in Relation*. [Filme-vídeo]. Direção de Manthia Diawara. Estados Unidos da América, 2010, 52 min.

ancestralidade, entra em conflito epistemológico, existencial e ético com a possibilidade de pensar desde um único fio alheio ao território que se pensa e de maneira linear e homogênea.

O mundo é movimento, por isso ele treme, é preciso tremer junto, com ele. O redemoinho é essa possibilidade de desarticulação e possibilidade do múltiplo. O fato de ser múltiplo não é sinônimo de desorganização, mas de diálogos que se trocam e permanecem.

O redemoinho não recusa o incerto, a não obviedade dos fatos e a indeterminação como uma máxima, pois segue na contramão do epistemicídio e do semiocídio cultural. A complexidade é este lugar da criação de uma floresta, não de uma árvore. Explode a transparência, o fio único, como fundamento do que é, e reivindica “o direito à ancestralidade”. Parafraseando Glissant, quando “reivindicamos para todos o direito à opacidade”. (GLISSANT, 2011, p.184).

O momento que sou, no redemoinho, é o exato instante em que me torno múltiplo, e ao me confundir com outro é que sou. O redemoinho explode as margens e as reconstrói às derivas das justiças, colocando-a em encruzilhadas. O sistema de justiça, neste trabalho, perde o sentido, pois as derivas buscam não cair nas totalidades fechadas da justiça, por compreender identidades a partir da ancestralidade. Assim, buscando não cair na totalidade arbitrária, no universalismo, e na injustiça da transparência, dos sistemas fechados.

A justiça está na encruzilhada, como vimos na seção do suicídio de Ariadne, entre o universal e o contexto. Uma discussão que perpassa toda história da filosofia ocidental e que a filosofia africana, com Ramose, ocupa-se da problemática entre o contexto e o universal. O deslocamento do filósofo africano, em destaque, é dessemelhante dos ocidentais, pelo fato dele fazer a crítica ao universalismo, não no sentido de se redimir diante da injustiça, mas pela correção política e epistemológica. É a experiência de quem sofreu a violência da transparência do modelo de pensamento que perpetua injustiça que propõem a pluriversalidade (RAMOSE, 2011).

No diálogo, entre a discussão de Ramose com FA, encontra nas imagens de Exu e do Colibri como uma atitude política, que se coloca contra a transparência ao promover agenciamentos entre as singularidades, afirmando diferenças e possibilitando multiplicidades agenciadoras.

A justiça como ancestralidade, na tentativa de não recair na lógica totalitária, tem o simulacro como possibilidade para não adentrar na lógica da transparência. A diversidade é uma condição da justiça como ancestralidade, pelo fato de ter uma filosofia contingente que agencia diversidades. O simulacro, Exu, é esta possibilidade de demarcar as singularidades e

dialogar com as estruturas. É a lógica do lugar próprio ganhando o sentido de relação. É uma passagem em derivas de comunicação.

À deriva, este é sentimento do redemoinho. A justiça como ancestralidade nas voltas dos redemoinhos não tende apenas para os comunitaristas (contexto) nem aos liberais (universal). A experiência do redemoinho possibilita a experiência da desconstrução, análise filosófica a qual trazemos da leitura de Oliveira (2007) acerca da Capoeira Angola⁵⁴. O sentimento de estar à deriva coloca a instabilidade como condição, é a desconstrução, a crítica filosófica ao colonialismo e ao racismo, a partir da invenção de ser negro-africano-descendente e a experiência de uma construção filosófica africana, como ancestralidade.

A justiça à deriva e não como sistema é a análise do incerto, da encruzilhada, não mais dos labirintos guiados pelo fio. Mas de estar livre mesmo com as pluralidades de fios (que se conectam e se repelem), para seguir com as ações na encruzilhada, da justiça cultural e social/racial. A justiça como ancestralidade é uma perspectiva política, desde a cultura, mas que não se restringe apenas a política ou somente a cultura, é o diálogo entre elas desde a encruzilhada.

A cultura, a partir da cosmovisão africana, no modo de pensar a justiça singulariza e coletiviza a pessoa. Se tem o indivíduo, o reconhecimento de si, mas ligado a comunidade, existe um pertencimento ontológico ligado ao coletivo. Este é o entendimento de Ramose sobre a humanidade ubuntu. A discussão da alteridade ganha ênfase para este entendimento. Segundo Wanderson Flor e Cristiane Fulgêncio, a ética ubuntu pode ser entendida como:

[...] fundamentalmente solidária: é necessário comover-se com uma situação precária que alguém passe e posicionar-se sobre isso. E longe de ser um gesto meramente altruísta, é uma postura de amor à totalidade da humanidade que habita em cada um dos existentes humanos; é um reconhecimento de que se há algo que precariza a vida de uma só pessoa, pode precarizar também a totalidade da humanidade, e normalmente o faz. É a busca da harmonia humana, radicalmente coletiva, que torna o ubuntu um princípio de justiça social. (NASCIMENTO e FULGÊNCIO, 2013, p.8)⁵⁵

O entendimento da justiça ubuntu a dimensão coletiva como uma radicalidade ontológica é uma perspectiva que interessa à justiça como ancestralidade, pois o outro na justiça como ancestralidade não é apenas uma discussão político mas ético-estética. É a imagem da lama de Nanã, que dá unidade, chegando ao sentido da “totalidade da

⁵⁴Sobre esta questão ver o capítulo II.

⁵⁵Artigo disponibilizado pelo professor Wanderson Flor do Nascimento da UNB, escrito juntamente com Cristiane Fulgêncio, intitulado: *Bioética de Intervenção e Justiça: olhares desde o Sul Intervention Bioethics and Justice: Looks from the South*, no prelo quando foi enviado, no dia 21 de Outubro de 2013.

humanidade” (NASCIMENTO E FULGÊNCIO, 2013, p.8). E a unidade é uma constante derivação da multiplicidade.

A justiça como ancestralidade seria atinada a partir da sensibilidade, não apenas como sistema, mas derivas de justiças, porque assim não se restringiria apenas a um grupo, não podendo se tornar arbitrário nem totalitário. Sendo, portanto, um redemoinho de justiça, sabendo de onde parte, em encontros múltiplos de caminhos, mas tendo destino. É um redemoinho intenso, complexo, mas com destino⁵⁶. A justiça como ancestralidade tem alvo, a crítica a fundamentação do racismo (mesmidade e homogeneidade) e a superação dele (o simulacro e a diferença).

O pensamento ocidental moderno cometeu injustiças, pelo fato de serem experiências aporéticas, de crimes tais como: o escravismo de maneira sistemática contra a população negro-africana-descendente e ameríndia. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar. A reflexão da justiça como um acontecimento que não podemos experimentar é uma concepção definida por Jaques Derrida (2007) no livro *Força de Lei*. A justiça é uma experiência do impossível. E a injustiça do pensamento ocidental foi a projeção do tempo e espaço a partir da transparência ocidental nos territórios africanos e latino-americano. Portanto, o enfrentamento ao pensamento do mesmo e da transparência é uma atitude filosófica que pretende afirmar a diferença, neste caso, dos “corpos mutilados” pela injustiça.

5.3 FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO COMO ANCESTRALIDADE

A ética é um dos caminhos para o enfrentamento do racismo, a partir da ancestralidade. O pensamento do centro cria uma representação falsa de hierarquização das culturas, dos seus povos e etnias. A totalidade da humanidade é construída, a partir da cultura de morte - a qual suicidou Ariadne - em graus de diferenças hierárquicas. Produzindo uma cultura desencantada, sem admiração com o outro, fundamentando suas ações na melancolia. Entretanto, o MFA é um modo de filosofar que tem como perspectiva a superação da morte, tem uma poética da criação a partir da saudade. Uma saudade que tem a alteridade como ponto fundante de ação. Uma alteridade negro-africana-descendente. E a saudade que se

⁵⁶Parafraseando Oliveira (2007), ao apresentar uma das definições de ancestralidade, na Parte I Do Movimento: “Ancestralidade é como o vento: leve, livre e solto, mas tem direção”. (p.46).

atualiza no mito e, no corpo, vence a morte pelo movimento da dança do corpo e pela boniteza presente na atualização dos mitos, que recria o passado no presente.

No seminário *Ancestralidade e Educação* (2013), Eduardo Oliveira apresentou a ideia de que o MFA tem como característica a superação da morte. Essa afirmação remete para duas possíveis interpretações. A primeira, da superação da morte, entendida através dos ancestrais, divindades, o qual atualiza o passado no presente, e que os ancestrais de uma comunidade revivem. E a segunda leitura, como uma categoria política que enfrenta a política de pulsão de morte empreendida pelo projeto epistemológico e pela ação do Estado contra a população afrodescendente. É uma filosofia que superou a morte pelo fato de ter uma sabedoria ancestral que se dinamiza no presente e lança projetos para o futuro.

A justiça como ancestralidade tem o corpo como dimensão radical da ação. A discussão do comunitarismo, da individualidade, são pontos de discussão, mas a relação com o objeto, o outro e a paisagem são fundantes nessa construção. O corpo é o limite da discussão política, pois clama pela ética, por ser vivo, e é travestido de beleza. O corpo, como entendido no MFA, é esta implicação da ética, juntamente com a estética.

Os sujeitos destes corpos: criança afrodescendente, juventude negra, capoeirista, poeta, mulher negra, negro, aparecem como alteridade efetiva e afetiva. Estes sujeitos de enunciação são coletivos e lutam por libertação. Eles se expressam a partir de uma experiência de um contexto. São sujeitos de trajetórias. Esta é uma das questões principais que categoriza o MFA como uma perspectiva de sujeitos e coletivos. Sujeitos que falam de si próprio e desde si em confluências com o outro.

Essas alteridades efetivas e afetivas, que perpassaram o seminário, são singulares, e assim buscam a não criação da trapaça da regra geral. A singularidade segue na contramão dos processos opressores, que são totalizantes, homogeneizantes e totalitários. E este é um dos pontos da política da FA na educação, a tentativa de não legitimar projetos totalizantes.

No evento, a singularidade dos corpos de enunciação de discurso, enfatizou a diferença como lugar principal para potencializar o conflito. A dimensão do desconforto, das vozes proferidas reclamando por justiça. Não no movimento linear, sistemático, homogeneizante, mas no reconhecimento do conflito como condição para justiça. O seminário problematizou a necessidade do desconforto como caminho para a alegria/justiça.

A harmonia humana, o “amor de justiça”, sempre proclamada pela filosofia ocidental, não ganha ênfase no MFA. A problematização pelas vias dos conflitos, a coragem de tratar os problemas de cada sujeito de enunciação, instalou no seminário, a tensão, mas visando a justiça e, necessariamente, a paz. É uma filosofia que fala pouco de harmonia, mas tem como

resultado as soluções práticas para dirimir as injustiças. Age de modo inverso, travando os conflitos, problematizando a ausência da educação pela cultura e combatendo a perspectiva monocultural na filosofia da educação. Entendendo que educar pela cultura é a busca da justiça como ancestralidade. Pelo fato de educar de modo territorializado e contextualizado com os sujeitos de enunciação e partindo dos contextos culturais africanos reinventados no Brasil.

A justiça como problematizada, no processo do seminário, é compreendida desde as experiências coletivas dos sujeitos, pelo fato de partir desde as trajetórias dos sujeitos que tem a marca de luta por justiça: os ameríndios e os negros. As filosofias africanas e o seminário *Ancestralidade e Educação* têm como características se ocupar dos processos de libertação.

Autores como Frantz Fanon, que lutou e se ocupou com a independência da Argélia; Nkrumah na luta pela independência de Gana, Houtondji, pela independência do Benin; Mudimbe que combateu pela independência do Congo. Trago alguns exemplos de filósofos que traduzem a perspectiva de teorias, conceitos, que tem como finalidade potencializar os processos de libertação, de prática e luta por justiça. As filosofias africanas se expressam como um filosofar que busca potencializar os processos de libertação. E esse é um dos pontos que se faz importante e necessário à pesquisa das filosofias africanas no Brasil. É o que faz comum o diálogo dessa filosofia com a pedagogia antirracista no Brasil. Não é um referencial teórico de uma ideia do racismo. Mas de construção de teorias, conceitos, que contribui para o enfrentamento do racismo anti-negro no Brasil a partir de projetos políticos pedagógicos.

A filosofia da educação a partir da FA, que tem a pedagogia antirracista como legado político e epistemológico, tem a educação para as relações etnicorraciais como um legado político e epistemológico. Educar para a ancestralidade, é buscar combater os efeitos do epistemicídio e semiocídio cultural. É educar para a beleza em constante ação de maravilhar-se no contexto do ordinário e transforma-lo em extraordinário.

5.3.1 Filosofia, Literatura e Cultura/Religiões de Matriz Africana

A filosofia nesse caso, em educar para a beleza, tem a poética como mobilizadora do sentido. As Religiões de Matriz Africana-RMA⁵⁷ é a produtora do manancial da filosofia da educação da ancestralidade. É quem atualiza o continente africano em arquipélagos na América Latina, mais especificamente no Brasil. Os territórios africanos atualizados em solo

⁵⁷ Sigla para Religiões de Matriz Africana.

brasileiro têm seus saberes/conhecimentos mantidos por meios da atualização das RMA⁵⁸. Ela é produtora de uma diversidade de forças (divindades) e saberes mitológicas que atualizam-se na forma e conteúdo da filosofia da educação da ancestralidade.

A beleza presente na conferência de Vanda Machado, no Seminário *Ancestralidade e Educação*, é o exemplo deste sentido produzido desde a poética da ancestralidade. Uma poética que educa a sensibilidade para um encantamento que mobiliza para uma luta por libertação dos sujeitos de enunciação presentes no seminário. A poética da ancestralidade não harmoniza os problemas destes sujeitos, mas uma ação constante a partir de projetos pedagógicos contra o racismo. Problematiza os conflitos, a fim de produzir sentidos e ressignificando em face da ampliação das liberdades.

A produção de sentidos, desde uma educação antirracista, chamada de educação para a ancestralidade, necessariamente passa pela produção poética. A filosofia como se entende nesta perspectiva de trabalho, desde o MFA, é o entendimento de que a filosofia é uma poética. O enfrentamento do racismo a partir da poética da ancestralidade é pelo fato de ter a poética como uma linguagem que compreende a “totalidade da *différences*”, como afirmou Glissant (2009, p.83).

A poética da ancestralidade está em diálogo com o “todo mundo”, ela cria uma ação de ser contrária a educação castradora, da monolíngua, e tem a diferença como um imperativo. A alteridade efetiva é uma categoria de muita força na MFA. A alteridade é efetiva porque não é qualquer outro. É o outro que deu cor, som, cheiro, movimento, calor ao Seminário *Ancestralidade e Educação*. A alteridade efetiva que retira o MFA da tentação de criar uma regra geral, seja desde os projetos políticos comunitaristas ou liberais, mas constrói os projetos desde a singularização dos discursos coletivos, a partir dos corpos singularizados, dos atores e atrizes presentes no cenário do evento. Corpos singularizados, mas partindo de discursos coletivos e pertencentes a estruturas de perspectivas de agendas políticas coletivas.

A irrupção do outro é um movimento estético na poética da ancestralidade. A afirmação de si, em diálogo com o outro, a afirmação da mulher negra e sua defesa da condição epistemológica da criança negra como produtora de saberes é uma poética de alteridades. Não é o projeto individualista em que defende a perspectiva de que a liberdade de um começa quando termina a do outro. É a alteridade radical e efetiva de produção de identificação, não mais de identidade (arbitrária). A identificação da mulher negra com a

⁵⁸Sobre este assunto ver Fábio Leite (*A questão da Ancestral*), Pierre Verger, Roger Bastide (*Candomblés da Bahia*), Marco Aurélio Luz (*Agadá*), Juanita Santos (*Os Nagôs e a Morte*), Mestre Didi (*Contos Crioulos da Bahia*), Mãe Stella de Oxossi (*Meu Tempo é Agora*).

criança negra, com o negro, com a capoeirista, a poeta, o militante. É um redemoinho de identificações e não de identidade absoluta. Não é a defesa da “inclusão” da criança negra, mas da irrupção em sua totalidade. A diferença, como percebida no evento, não é a harmonização da diferença, mas está imerso na radicalidade dos conflitos que a diferença traz consigo.

O deslocamento da MFA é radical pois este se caracteriza por outros sujeitos como problematizadores de questões, em tempos e espaços diferentes da filosofia hegemônica. O espaço, europeu e norte-americano (mais recente), necessariamente, precisamente necessita ser deslocado com as vozes que emergiram. Os corpos são anteriores ao espaço e o tempo na FA. O tempo e espaço são submetidos ao deslocamento do corpo.

É uma filosofia que tem como potência de criação o corpo tomado de emoção/poética. É um corpo que enfrenta o racismo com e pela beleza. A poesia é a possibilidade do sujeito estar maravilhado e ter rotas de fugas para lutar por justiça. A criação poética é o móbil de luta contra a opressão. Não são os sistemas fechados que deram conta dos problemas levantados pela agenda do evento, mas a crítica com chiste, graça e muita boniteza.

A diversidade dos sujeitos de enunciação, presente no evento, faz com que a diversidade seja uma máxima no MFA, por ser outros corpos enunciadores de discursos. Esse deslocamento de territórios evidencia um dos motivos importantes na problematização do epistemicídio acerca da filosofia africana em território brasileiro, pelo fato de ter outros sujeitos enunciadores de discursos, com questões próprias, que vão na contramão dos discursos hegemônicos da filosofia no Brasil.

O conflito é o caminho para a justiça, sem crítica e tensão não se terá paz. O dissenso é uma etapa para a transformação. E o conflito é colocado como produtor de sentidos quando se tem condições políticas e epistemológicas para interpretá-lo. A questão da educação é construir condições para interpretar. Educação para interpretar as multiplicidades de sujeitos enunciadores de temáticas, problemas e questões.

O primeiro caminho é o encantamento, para a educação como possibilidade de interpretação de si e de engajamento político-social. O fato de estar maravilhado leva para uma ação de justiça. E esta é uma das condições de interpretar. Interpretar o outro é trazer ele para a teia de minha sensibilidade, e este é o papel fundamental da educação: construir condições de interpretação do outro como outro em sua radicalidade.

A condição de interpretação dos sujeitos de enunciação do evento é uma questão ética. A educação para interpretação não é somente de um projeto político no campo da educação, mas uma condição ética. É uma interpretação de atitudes.

A articulação entre filosofia e literatura, tendo a educação como campo de atuação, é esta potencialidade de mobilizar atitudes. A ancestralidade, é originária das RMA, transmuta da categoria de pertencimento de uma linhagem, de uma categoria nativa e aparece como uma categoria nativa e analítica. A filosofia da ancestralidade “é um modo de interpretar e produzir a realidade”. (OLIVEIRA, 2007, p.257).

A produção de realidade a partir de uma interpretação que é feita de chão, territorializada em máscaras e rostos, que tem os processos de libertação inscritas na história e memória, tem o discurso localizado e cada sujeito é dono de seu próprio enunciado. É uma singularidade radical, onde se percebe o discurso cultural e social de cada um que ocupa seu próprio lugar. A filosofia é localizada, os universais estão submetidos aos territórios, como foi visto na FA. O discurso dos sujeitos de enunciação do Seminário são contextualizados (em suas histórias, corpos), mas universais, por ser uma irrupção radical de si no outro. O seminário trouxe um dos pontos de destaque para se filosofar a si, a singularidade do lugar do enunciado. Nesse sentido, trago a reflexão de Oliveira acerca da importância da singularização da filosofia e o perigo da sua generalização a partir da lente interpretativa dos sujeitos de enunciados do seminário. Oliveira (2007) em diálogo com Kusch afirma:

A singularidade da filosofia está exatamente em ser o discurso da cultura daqueles que habitam um lugar. Neste sentido, toda generalização que subsuma seu lugar de origem corre o risco de ser ideológica, pois tratar-se-ia de ignorar a singularidades da cultura que a cria. Foi o que os filósofos do iluminismo fizeram ao criar os conceitos universais de Homem e Cultura, subjugando qualquer homem e mulher e qualquer cultura à referência europeia, mormente francesa. Isto é, o solo francês (europeu) tornou-se um equivalente geral para a interpretação de toda e qualquer cultura, e todo homem ou mulher. O etnocentrismo europeu, neste caso, serviu como um importante mecanismo ideológico de dominação. (p.284)

O lugar de enunciação do discurso singulariza e coloca uma questão comum, por conta da singularidade de cada discurso, os processos de libertação dos sujeitos culturais e sociais. A filosofia e a justiça como ancestralidade é pre-ocupação e atuação desde as questões sociais e raciais colocadas na agenda de debate do seminário: movimentos negros, indígenas, mulheres negras, o genocídio da juventude negra. É uma ética por ser uma filosofia que parte dos corpos e, deste modo, busca construir corpos.

E a construção destes corpos se dá desde uma poética, pelo fato de potencializar as relações. O grito por justiça conduz o filosofar a ser uma re-criação e potencialização de ações de libertação, desde a mobilização das ações populares. É uma das questões que o MFA

problematiza: a importância de chegar com um problema e deixar uma possível solução. Este é o sentido de encantado, maravilhado, admirado. Nas palavras de Vanda Machado:

Falar da lei⁵⁹... É interessante porque esses dias, esse mês eu já fui convidada para falar sobre a lei, e ainda tem mais dias. E dizem assim, fale um pouco da lei. Eu não quero falar sobre a lei mais. Eu não falo mais sobre a lei. E eu me remoto há um mito, se antes de ter qualquer pessoa na terra, Zambi olhou, olhou, e disse “e aí, como é que essa gente vai viver”? Vou mandar gente pra terra, vou mandar muita gente, Zambi pensou. E vão surgir problemas, dificuldades, como eles irão viver com isso, Zambi pensou, não há de ser nada. Eles vão conseguir. Ele estendeu um grande pano no chão, e começou a jogar todas desgraças, todas as misérias, todas as doenças, tudo que tem de ruim que você pode imaginar. Zambi colocou no meio do pano, depois ele começou a colocar todas as possibilidades, todas as alegrias, todas as curas, mas colocou tudo que tem de bom no mundo, todas as esperanças, todas as curas, tudo, tudo, colocou para dentro, misturou tudo, pegou as quatro pontas e amarrou e jogou antes de enviar os homens e as mulheres na terra. E depois enviou os homens e as mulheres para terra. Tudo vai acontecer, mas os homens e as mulheres só tem que pensar uma coisa: procurar resolver todas as dificuldades com todas as possibilidades que eu tenho também. Então, até hoje nós vivemos em cada dificuldade procurando as nossas possibilidades. Isso é coisa de gente de santo, a gente procura uma folha, os chás, uma folha, um ebó e termina as coisas dando certo. Então, aí eu pensei também em contar outra história de uma tribo da nação que não sei se... Austrália..., mas é simples, um grupo se reuniu e levava seus problemas para resolver, mas só tinha uma coisa: cada pessoa que levasse um problema tinha que levar também uma possível solução. Nada de levar um problema e ficar todo mundo naquele problema a noite toda e voltar para casa todo mundo frustrado. Chega com um problema e com uma possível solução. [...] (MACHADO, Vanda. Seminário Ancestralidade e Educação, 2013).

A perspectiva da justiça como ancestralidade se constrói desde o chão da militância, dos territórios de persistências, a partir dos problemas, das dificuldades, transforma tal questão em possibilidades. Machado, que falava sobre a lei 10.639/03, após dez anos de lei, apresenta de maneira encantada, uma possível solução para ressignificar as formas e o conteúdo acerca da história e cultura africana e afro-brasileira. O mito narrado por Machado tece o tom e o sentido de filosofar em território brasileiro.

A crítica ao epistemicídio e ao semiocídio cultural, presentes na filosofia da educação brasileira, segue este caminho de fazer a crítica ao problema, mas buscando dialogar com as possíveis soluções.

⁵⁹A lei que se refere na fala de Vanda Machado é a 10.639/03. A lei torna obrigatória o ensino de História e Cultura africana e afro-brasileira no sistema de ensino brasileiro.

O empreendimento do discurso filosófico tem como perspectiva ser uma filosofia que se ocupa com os processos de libertação. Uma prática de libertação em constante diálogo com as áreas da educação (lugar de atuação) e da literatura (produção de poéticas).

O lugar de atuação da filosofia, como vem sendo entendida no MFA, é a educação. O MFA compreende que a filosofia da educação brasileira, no modelo epistemológico apenas europeu moderno, tem educado para transformar o ponto de vista brasileiro sem contextualidade. A educação universalista, sem partir da cultura, tem sido feita por projetos totalitários que domina a educação brasileira, por isso, produzindo injustiças e castrando as individualidades.

Os sujeitos de enunciação, do seminário, tiveram experiência de uma educação, invisibilizadas, no entanto, a educação pela ancestralidade africana atua como justiça cultural e social/racial, pelo fato de “transformar qualquer assunto da comunidade em vivência coletiva” (MACHADO, Vanda, 2013, Seminário *Ancestralidade e Educação*).

O reconhecimento da individualidade, nesse caso, na vivência coletiva, é necessariamente reconhecida no exercício da educação. Uma individualidade contextualizada na comunidade, por estar buscando educar a partir do ordinário.

A justiça cultural acontece no exercício de ir no sentido contrário da ação do semiocídio cultural. A educação pela cultura parte da lógica do chão, é uma educação da terra.

Tanto a filosofia quanto a educação pressupõem da cultura. A cultura singulariza os rostos, ela atua como a máscara na FA. E educar pela cultura é não trazer o outro para a perspectiva do mesmo. A contextualidade como princípio tem o lugar, a afirmação do pertencimento, como uma finalidade de justiça cultural.

A filosofia da educação brasileira, a partir do ponto de vista filosófico da ancestralidade, parte desde a cultura africana a fim de combater o racismo antinegro e possibilitar estratégias de afirmação das potencialidades individuais. O reconhecimento da cultura africana como lugar de produção de conhecimento é uma superação da monoculturalidade e a ampliação dos sujeitos de discurso visto na filosofia da educação brasileira.

A educação e a filosofia, do ponto de vista da ancestralidade africana, combatem o racismo, a partir da ênfase à lógica do lugar. Justiça como ancestralidade dinamiza-se entre duas categorias: pertencimento e alteridades. A afirmação de si não tem um valor totalitário, universal, partindo desde a lógica etnocêntrica. O pertencimento é um instrumento político, em vista da diminuição das desigualdades sócioeconômicas negro-africano-descendentes e na

tentativa de combater o etnocentrismo europeu acerca da cultura filosófica brasileira monocultural.

5.3.2 “Eu Não Quero Falar Sobre a Lei mais. Eu não falo mais sobre a lei”

Retomando a fala, anteriormente transcrita, de Vanda Machado, no seminário, com sua sabedoria, Machado chama atenção para a lei 10.639/03⁶⁰, dizendo que não quer mais falar sobre a lei. A sua gíngua política e epistemológica é uma atitude para não recair no tom melancólico que algumas afirmações caem diante das dificuldades no enfrentamento ao racismo. E ela propõem a atitude como combate ao racismo institucionalizado nas esferas da sociedade. Machado em vez de ficar falando da lei apresenta o livro *O Menino de Corpo Reluzente*.

A fala de Machado acerca da lei 10.639/03 provoca uma reflexão sobre se a lei e o direito fazem justiça. As questões problemas do mundo negro-africano-descendente permanecem como eco na atualidade. O eco da escravidão, a violação dos direitos elementares do negro-africano-descendente (seja frente a lei ou contra ela), ressoam permanentemente nas imagens que se movimentam aos nossos sentidos.

Sendo assim, não se pode negar as leis, da justiça do direito para se fazer justiça. Disso não se abre mão, na justiça como ancestralidade está na luta pelas conquistas das leis. A lei 10.639/03, depois de dez anos, evidencia que o fosso parece não ter fim, é sempre mais fundo. Porque uma lei não é justiça para milhares de saberes e culturas dizimadas, seja os ameríndios ou africanas, é incalculável, o semicídio cultural. É a expressão do epistemicídio acerca da filosofia no Brasil.

A lei e o direito são capazes de calcular uma igualdade matemática para a população que sofreu a experiência impossível de ser calculada? Os corpos que apodreceram no negreiro ressoam ainda hoje. A escravidão e seus efeitos foram ações injustas. E a justiça acerca deste fato é algo que não se pode experimentar. Segundo Glissant (2011), sobre a travessia forçada:

Aquilo que petrifica, na experiência da deportação dos africanos para as Américas, é sem dúvida o desconhecido, enfrentado sem preparação nem desafio.

⁶⁰A lei 10.639/03 torna o obrigatória o ensino de história e cultura africana e afro-brasileiro no sistema de ensino brasileiro.

A primeira treva foi o ser arrancado à terra quotidiana, aos deuses protetores, à comunidade tutelar. Mas isso ainda não é nada. O exílio suporta-se, mesmo quando sidera. A segunda noite foi de torturas, de degenerescência do ser, provocada por tantos incríveis sofrimentos. Imaginem duzentas pessoas amontoadas num espaço que mal poderia conter um terço delas. Imaginem o vômito, a carne viva, os piolhos pululantes, os mortos jacentes, os agonizantes apodrecendo. Imaginem, se forem capazes, a embriaguez vermelha das subidas ao convés, a rampa que é preciso subir, o sol negro no horizonte, a vertigem, esse deslumbramento do céu colado às ondas. Vinte, trinta milhões de deportados durante dois séculos ou mais. A degradação, mais sempiterna que um apocalipse. Mas isso ainda não é nada. Aterrorador é o abismo, três vezes ligado ao desconhecido. O primeiro é um terror inaugural, quando mergulhas no ventre da barca. [...] Essa barca é a tua matriz, um molde, que, no entanto, te expulsa. Grávida tanto de mortos como de vivos condenados a uma morte adiada. (p.17-18)

A justiça para a experiência dos corpos que ficaram no fundo do mar é incalculável. As leis injustas da época eram legais. Nesse ponto, as leis são obedecidas porque tem autoridade, não porque são justas. As leis, necessariamente, não são justas como leis.

A justiça negro-africana-descendente tem sido conquistada no “fio da navalha da legalidade”, (MATTOS, Wilson, 2008, p.148) na ginga da Capoeira Angola, com seu método desconstrucionista visto na FA, assim se percebe que a lei e o direito não fazem justiça, mas se respaldam numa reflexão sobre. O Estado foi instaurado sobre uma perspectiva de justiça como fundamento da liberdade. Entretanto ser um sujeito de direito na sociedade racista é uma conquista de suor, lágrima e regozijo.

A justiça no sentido do direito não é feita se não tiver a força impositiva. A força sem justiça é tirânica, disse Derrida (2007). A justiça e a força unidas para fazer com que aquilo que é justo seja forte e aquilo que é forte seja justo. Essa argumentação é o passo que o filósofo argelino utiliza para distinguir justiça de direito. Não deve-se obedecer as leis porque são justas, mas porque tem autoridade. A justiça como direito não é a justiça. A argumentação parte em diálogo com o livro *Força de Lei* de Jacques Derrida (2007). A primeira parte do texto “Do direito à justiça”, foi apresentada no colóquio chamado: “*Deconstruction and the Possibility of Justice*”. Neste, o diálogo foi dirigido a filósofos, juristas e teóricos da literatura.

A distinção entre justiça, direito e leis é importante para perceber que a questão da justiça em interface com a trajetória de mundo negro-africano-descendente não está na dimensão daquilo que é calculável. Mesmo compreendendo que a justiça como direito não é justiça, não se abre mão das leis e do direito. O ponto não é esse, mas o sentimento de que a lei e o direito não acompanham a justiça.

“Eu não quero falar sobre a lei mais. Eu não falo mais sobre a lei”. A afirmação de Vanda Machado (2013), no Seminário, é localizada, tem destino específico, a lei 10.1639/03. Entretanto, essa afirmação leva em deriva, não do nada, mas ao todo. Esse é o sentimento de deriva, não é o sentido do nada, mas do todo.

A afirmação de Machado (2013), primeiramente, levou ao sentimento de deriva ao nada (melancolia), mas, ao compreender o passo seguinte, fui levado a uma deriva do todo (saudades). O passo que segue é a constatação de que o direito não existe sem forças, e tem-se a lei para se ter legitimidade nas instituições. O passo seguinte é a compreensão de que o direito não encerra a justiça, por isso, “não falo mais sobre a lei”, mas tenho uma atitude ético-política em relação aos problemas culturais, filosóficos, jurídicos, que estão infinitamente na memória da estrutura da sociedade, neste caso, o racismo antinegro⁶¹.

Dessa forma, como a atitude de Machado com a apresentação do livro *O Menino do Corpo Reluzente*, esta mesma atitude é percebida nas construções dos quilombos. A luta por justiça nos momentos em que a lei não o reconhece como legítimos, pelo fato de não serem cidadãos e depois, como cidadãos, a luta por direitos permanece. Seja reivindicando terra ou saberes no currículo escolar, a luta por justiça se situa antes das leis e continua após elas.

As leis são uma conquista, no momento histórico e político em que se têm os “negros contra a ordem”⁶², lutando para serem parte integrante da legitimidade. Ser um sujeito de direito. E no passo seguinte, o qual já é sujeito de direitos, mas ainda não se tem alegria/justiça. A estrutura social fundamentada no racismo cria armadilhas para que a permanência da escravidão (destruição dos corpos negros-africano-descendentes inibindo as liberdades) ecoem permanentemente nas cenas que movimentam as sensibilidades. E na atitude que movimentam os sujeitos do evento, não se esquece tais reflexos e no lugar do perdão, do sentimento apenas de ódio e da perspectiva melancólica, a justiça da ancestralidade, é uma justiça que busca a alegria. Mas uma alegria cravada de saudades.

⁶¹A atitude que me refiro é a apresentação do livro: *O Menino do corpo reluzente*, apresentado pela educadora, autora, Vanda Machado. O livro é uma contribuição para trabalhar o conteúdo e método referente a lei 10.639/03.

⁶²Referência ao livro *Negros contra Ordem: Astúcias, Resistências e Liberdades Possíveis (Salvador –Ba 1850-1888)* de Wilson Mattos (2008).

6 CONCLUSÃO

Eu,
Que venho de tempestades,
anuncio a calmaria.

(MELO, José Inácio Vieira, 2007).

A caminhada do afro-latino-soteropolitano traz em sua memória coletiva o sentimento da justiça como um elemento necessário a ser alcançado. É a imagem da alegria/justiça que se movimenta nos cenários de lutas nos processos de libertação: quilombos, religiões de matrizes africanas, blocos afros em Salvador, constituições dos bairros populares são ações contrárias a Ordem. As ações elencadas são caracterizadas como luta por permanência. É uma afirmação do pertencimento cotidianamente. E estas seguem como uma atitude contrária a pulsão de morte. Nesse sentido, segue pela busca por justiça, em alguns momentos junto à lei, entretanto, em outros, contrário à ela.

Na legitimidade ou ilegitimidade, a busca é por justiça. E se chega à justiça com muita alegria, com gritos de dor e vitórias, e com muitos calombos cicatrizados nos quilombos.

Os gritos ecoados no redemoinho trazem a dimensão do “eu sou valioso”. Sou tomado pelo redemoinho e tento sair dele, a partir de várias vozes e atitudes que me acompanham. O corpo afro-latino-soteropolitano está na luta contra a possibilidade de ser dobrado ao discurso de pulsão de morte. É uma luta diária!

As vozes que ecoam e as imagens que se movimentam diante dos meus olhos, são por meio de pessoas e movimentos, que dedicaram a vida, ou parte dela, construindo atitudes utópicas por justiça e libertação, como o rábula Cosme de Farias (dedicou-se a luta por justiça em Salvador, na defesa dos que não tinham ninguém para os defender nos tribunais), o Movimento Social Negro (na tentativa de construção de uma sociedade mais justa).

O redemoinho, com o sentido de tempestade, fúria e revolta, vai levando tudo que está próximo a seu círculo. A violência traduzida pelo racismo antinegro e opressão às populações indígenas são tragadas pela fúria e tempestade dos redemoinhos. É preciso atitude para seguir após a experiência do redemoinho. Uma atitude guerreira, solidária, afetiva e efetiva junto aos processos de luta por libertação.

A cartografia, utilizada como método teve como objetivo compreender a perspectiva da **Justiça como Ancestralidade** na luta de uma filosofia da educação antirracista. No intuito de atingir o objetivo, foi realizada a cartografia das filosofias da libertação latino-americana

(dusseliana), a partir da FA e, as filosofias africanas (Mudimbe, Hountondji, Ramose), na busca pela compreensão de justiça entre estas. Foi analisada a ementa da disciplina Filosofia da Educação Brasileira (FACED-UFBA) e os discursos presentes no Seminário: Ancestralidade e Educação (2013), a fim de perceber como o conceito ancestralidade é articulador dos discursos. Para isto, problematizou-se a filosofia da educação brasileira, a partir da FA, e como esta tem contribuído na luta contra o epistemicídio e o semiocídio cultural.

As filosofias africanas e latino-americanas da libertação traduzem o semiocídio cultural e o epistemicídio nos institutos de filosofia. Isto verifica-se não apenas pela sua ausência, mas pelo seu combate, ao pouco diálogo da filosofia da educação brasileira a partir das pedagogias das relações etnicorraciais e da história e cultura africana e afro-brasileira (com a finalidade de enfrentar o racismo antinegro do ponto de vista filosófico).

A lógica do lugar é uma atitude filosófica no MFA como recurso de crítica aos que combatem a cultura africana no Brasil. E, partindo da cosmovisão africana, parte de outras ordens e estruturas de conhecimento e de contextos culturais africanos no Brasil.

A falta de relações com outras matizes culturais que construíram o Brasil e a ausência da problematização do racismo antinegro, do ponto de vista filosófico, é a problemática percebida na filosofia da educação brasileira. Isto é problematizado a partir da cartografia da FA, em interface com as filosofias africanas, estas têm um legado de construção filosófica, tendo seus atores e temas, combatidos nos institutos de filosofia no Brasil, como pode ser evidenciado na filosofia da educação brasileira.

A cartografia nos ventos e mares africanos apresenta a perspectiva da justiça das filosofias africanas reivindicando a horizontalidade do conhecimento, no intuito de que os sujeitos negro-africano-descendente sejam beneficiados deste. O diálogo com as filosofias africanas oferece elementos do ponto de vista filosófico para a problematização do semiocídio cultural e epistemicídio, como a problematização ontológica, pelo fato da reivindicação da condição humana do africano. As filosofias africanas reivindicam a legitimidade de serem produtoras de conhecimento e, paralelamente, reclamam a condição de serem sujeitos. E esta problemática, a não humanidade ao africano, é fundamentada pelo pensamento de raça.

A discussão de raça é um legado importante que aparece na cartografia das filosofias africanas. A possibilidade da raça ser uma categoria epistemológica já descartada pelas ciências, no entanto, tê-la como um legado político é uma atitude necessária ao enfrentamento do racismo e ampliação das liberdades, utilizada nas conquistas institucionais e políticas na esfera da sociedade. Nesse caso, os defensores da “divisão perigosa” no Brasil, na tentativa de

abandonar a categoria raça, como perspectiva política, tem como objetivo não promover justiça.

O racismo enfrentado do ponto vista filosófico, apresenta como uma das condições do filosofar, o corpo, não apenas o espaço-tempo, pois o corpo reclama uma atitude ética. E ter o corpo, o grito deste, na reivindicação da horizontalidade do conhecimento. Não é qualquer corpo, mas o corpo negro afrodescendente: criança afrodescendente, juventude negra, mulher negra. Pelo fato de ter sido este corpo condenado a ser mutilado e ser aviltado da construção de identidades.

A especificidade deste corpo, marcadamente negro-africano-descendente, amplia a alteridade latino-americana da libertação. Um outro ponto que a cartografia trouxe com forte ênfase: a ação de enfrentamento do racismo, não apenas pela política, mas pela cultura. Sendo esta encruzilhada, na FA (política e cultura), um dos pontos de dessemelhança entre a filosofia da libertação latino-americana (dusseliana) e complementaridade com a FA, pois acrescenta uma categoria a partir de outro legado. A cultura instaura o diálogo com outras tradições, para além daquelas legitimadas para tradição filosófica europeia. Nesse sentido, Capoeira Angola, Maracatú, Samba, Reggae promovem uma transformação intercultural na filosofia, a partir das relações culturais dialógicas.

A lógica do lugar próprio, sendo uma atitude filosófica, a partir do diálogo intercultural, reclama outra cosmovisão e, neste sentido, estabelece um conflito entre cosmovisões. Acontece uma disputa pela interpretação da realidade, pois há categorias explicativas que partem de contextos culturais, políticos e históricos dessemelhantes. Os sentidos definem as trajetórias e as finalidades das tempestades.

A partir das cartografias realizadas, da experiência com a dificuldade da filosofia no Brasil pensar a si próprio, que no Seminário *Ancestralidade e Educação*, na construção do MFA, foi muito enfatizada a importância da afirmação do pertencimento: a questão política para o descobrimento das potencialidades individuais. A filosofia da educação, partindo desde a vista do ponto da cultura africana no Brasil, busca uma educação pela sensibilidade. E esta educação é eivada de uma poética a qual pretende fazer justiça cultural e social/racial, por ter como finalidade o “por-se-a-si-mesmo-como-valioso” dos corpos combatidos pela lógica do racismo antinegro.

Mas o fato de partir da cultura africana no Brasil, não significa reduzir-se a ela, por estar situado na deriva do todo-mundo. A deriva não é o nada, mas a experiência do todo. O sentimento de deriva exige uma atitude em seguir um caminho. Não é o não-lugar, o nada, o vazio, mas a radicalidade de possibilidades. Todavia, é necessário fazer escolhas. O partir

desde um lugar é a possibilidade da existência da unidade. A comunicação com o todo-mundo somente é possível quando está afirmada a diferença.

A justiça como ancestralidade dialoga com sujeitos de trajetórias e culturalmente localizados: negro, mulher negra, ameríndio, criança afrodescendente, juventude negra. As identidades são pensadas a partir da ancestralidade, por ser uma identidade a partir do simulacro, sendo caracterizada pela diferença. Entretanto, o indivíduo como ficção, despersonalizado, sem rosto, máscara, cor, sexo, não é possível de identificá-lo. Estas características trazem o sentido de sujeitos universais, sendo estas identidades construídas desde o modelo filosófico do mesmo. E a outra armadilha muito presente é o modelo do relativismo, isto é, indivíduos sem máscaras, rosto, cultura, por acreditar que ter uma identificação é ser totalitário.

Nesta perspectiva dos sujeitos não terem identidades, é fortalecido o projeto político da não efetivação de justiça, pois é impossível promover justiça para não-sujeitos. A identidade como ancestralidade livra da arbitrariedade das identidades absolutas e do relativismo cético, pelo fato de criar identidades para sujeitos individuais e coletivos, que sofreram a experiência da opressão. Mas não pretende criar identidades arbitrárias, mas construção de identidades tendo como finalidade a ampliação e manutenção das liberdades.

A encruzilhada é a imagem que movimenta os jogos de inversão das identidades, visando não recair na armadilha: arbitrária ou relativista. O diálogo entre a encruzilhada e a opacidade oferece elementos para a afirmação das identidades sem o perigo de recair nas armadilhas. A opacidade é umas das categorias que se é possível compreender a justiça nos mares caribenho. “O direito à opacidade” (Glissant, 2011, p.107), é exatamente a possibilidade de desconstruir o fundamento da injustiça. A opacidade segue na contramão da lógica do mesmo. A fundamentação das injustiças é produzida pela homogeneidade, a tradução do eu no outro. A opacidade busca a diferença, assim como o pensamento da encruzilhada (uma das moradas de Exu).

A opacidade é a justiça em Glissant (2011) pelo fato dessa buscar possibilidades do direito, na afirmação do eu em diálogo com o outro. Sendo esta uma das finalidades da justiça como ancestralidade: o pertencimento, o direito de poder permanecer e mudar.

A cartografia na encruzilhada, integrada pela saudade, derivando entre os mares dos continentes (África e América-Latina) e os arquipélagos, traz as trajetórias que fazem aproximar continentes e arquipélagos, e vice-versa. Mas, paralelamente, evidencia condições de não recair nas defesas universalistas totalitárias. Isto visto pelos calombos inscritos nos

corpos, nos sentimentos de saudades, e dos regozijos pelas conquistas de vitórias, mostra que estamos em barcos, semelhantes e dessemelhantes.

Transpor os projetos filosóficos e pedagógicos africanos sem nenhuma criticidade é recair na mesma armadilha que foi e continua sendo feita com as filosofias europeias no Brasil. Transpor uma pedagogia marxista e enfrentar o problema de classe, deixando de lado os problemas raciais, que permanecem por cinco séculos, é a tradução de não pensar desde a lógica do lugar. Assim como transportar a etnofilosofia, a filosofia crítica africana, para projetos filosóficos brasileiros é recair na armadilha da transparência e assim efetivar o semiocídio cultural e o epistemicídio. Entretanto, as filosofias africanas, são sistematicamente combatidas, ao serem dialogadas no cenário filosófico brasileiro.

A justiça como ancestralidade, em sua construção conceitual, argumentativa não tem ainda uma definição acabada, pois, neste momento de tentativa de saída do redemoinho, existem possibilidades provisórias de definições.

A justiça como ancestralidade seria fundamentada pela **SAUDADE**, esta seria a primeira definição e provisória. A justiça é pensada desde o ponto de vista dos negros-africanos-descendentes. É uma trajetória de justiça desde aquele que sofreu a força injusta da lei.

“Sinto saudade de lugares onde nunca estive”, como bem disse o poeta José Inácio Vieira de Melo (2007, p.23), continuando com o poeta, mas “tudo está em mim e é intransponível” (2007, p.23). Este lugar que nunca estive permanece em mim como uma memória coletiva por luta em caminho da justiça. A saudade mobiliza e constrói possibilidades de filosofar em terras próprias, mas relacionadas desde a política e a cultura com os arquipélagos que se comunicam por inteiro e “ergue Quilombos, aqui e ali. Em cada mente, em cada face” (LIMEIRA, 2003, 67).

A saudade é um sentimento que mobiliza para uma ação política, por ela ser uma saudade de luta guerreira a qual traz a lembrança da dor, mutilação dos corpos e redução das liberdades. A saudade é fundamento da justiça na ancestralidade, pelo fato dela traduzir a imagem do território em tom metafísico. A saudade relaciona o continente nos arquipélagos. Ela ao mesmo tempo que é continente é arquipélago. E cria caminhos de solidariedades por ser um instrumento político.

A saudade como disse o poeta Assaré (2001): “é como a voz do passado ecoando no presente” (p.138). É o sentimento que faz atualizar o passado, seja ele de regozijo de vitórias ou opressão. O esquecimento não é uma perspectiva na ancestralidade, por isso o perdão não é o caminho, pelo fato da travessia do mar “está cravada em mim”, Onawale (2011, p.47).

A segunda definição provisória seria a **POÉTICA**. A poética filosófica da ancestralidade é a alteridade efetiva. Os sujeitos contextualizados que gritam: “eu sou valioso”. A poética traz a dimensão dos corpos singularizados, mas em uma ordem de discursos coletivos. São sujeitos coletivos que são si mesmo e diversos. Esta definição coloca a identidade na ordem do simulacro, pelo fato deste sujeito compreender-se como múltiplo e ser ele mesmo. Não se compreende a partir de um fio, de um corpo homogêneo, linear, mesmo labiríntico, mas dentro dos redemoinhos e das encruzilhadas. Isto não quer dizer que não tenha unidades, a lama é essa dimensão do todo-mundo ou do centro da encruzilhada.

A poética aproxima sujeitos, mas por partir do lugar, não se reduz ao universalismo. A poética é uma das marcas que delimita a beleza de partir pela cultura. Ela é a expressão da totalidade da diferença. A identidade é um dos pontos de importância na questão da justiça. Nesse sentido, a afirmação do pertencimento é um movimento político, mas com desdobramento ético-estético.

A terceira definição provisória é a compreensão das **DERIVAS**. Esta é uma tentativa da justiça não ser tomada como “sistemas”. A deriva é este entendimento de não se reduzir ao mesmo, em recair na armadilha da transparência e se fixar um sistema de justiça, não encarando os sujeitos, mesmo localizados com suas trajetórias e culturalmente, como cópias ou imagens estanques, mas em imagens em constantes devir.

O movimento é um fato na ancestralidade como justiça. A intenção da deriva é de não recair aos direitos estáticos e sempre na emergência do surgimento de outros direitos. Como por exemplo, a conquista do direito pelo negro não pode ser uma conquista estanque, pois por dentro do conceito negro, tem a mulher negra criticando que o fato de ser mulher e negra a perspectiva negro não à traduz por inteiro, e estabelecendo outra categoria de singularidade. Os direitos conquistados pelo negro e mulher negra, não contempla a especificidade da mulher negra e homossexual, pelo fato de ser vítima em três categorias negadas e combatidas historicamente pela sociedade. O dissenso constrói as argumentações para problematizar as leis que as instituições legitimam e para quem, e assim surgem outros direitos.

A quarta definição provisória é a **ATITUDE**. A discussão da justiça está ligada às leis e ao direito. A trajetória negro-africana-descendente evidencia as posições ambíguas as quais este foi submetido a lei. O negro africano descendente, em momento distinto da história, lutou para ser sujeito de direito, para ser submetido à força da lei. Necessitou de atitude para ser cidadão, para ser submetido a lei, ter legitimidade diante das instituições, foi uma luta. Mas, mesmo tendo a lei lado-a-lado, as injustiças persistem. Como a lei não é garantia de justiça,

chega-se a esta conclusão: para além da força da lei, no enfrentamento do racismo, é necessária atitude.

A possibilidade da justiça, na área da educação, no que se refere ao combate ao epistemicídio e ao semiocídio cultural, não se dá apenas falando da lei, mas “estabelecendo um problema e deixando uma possível solução” (MACHADO, Vanda, 2013). A garantia da justiça é a atitude no enfrentamento da opressão. Isto não quer dizer que se abre mão das leis e do direito, como caminho da justiça, mas que é preciso pensar e fixar a radicalidade da autonomia do pensar e ter atitude que leve à justiça, mesmo nos momentos em que o que é “legal” promova a pulsão de morte.

O enfrentamento do racismo antinegro, na sociedade brasileira, tem mostrado a armadilha de encarar o “legal” e “ilegal” a uma redução simples. O racismo não é mais legítimo, entretanto, ele é uma epistemologia. E, por isso, educa as sensibilidades legitimando as injustiças. É verdade, o racismo é uma ideologia. E para enfrentá-lo é necessária atitude. É no movimento de uma atitude de afirmação da vida que se pode desviar de uma perspectiva legítima, mas que promove a pulsão de morte: o racismo.

Nesse sentido, diferente de Melo (2007), não posso anunciar a calmaria. “Eu que venho de tempestade”, igualmente ao poeta, mas por ter os redemoinhos, levado pelos ventos movimentados pela saudade, compreendo que a “paz dura pouco”. E, mesmo neste momento de afirmação de si em diálogo com outro, felicidade, boniteza, atitude e muita criação, o qual vivemos hoje, mesmo nele, há tudo a ser pensado.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. 1ª ed. Trad. Vera Ribeiro; revisão de tradução: Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.

BAMBA, Mahomed, MELEIROS, Alessandra. *Filmes da África e da diáspora: objetos de discursos*. Salvador: Edufba, 2012.

BERTEN, André. *Filosofia Política*. São Paulo: Paulus, 2004.

BROWN, Lee. *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. Oxford: University Press, New York, 2004.

QUILOMBHOJE (Org.) *Cadernos Negros: os melhores poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 2008.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005, 339 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CESCON, Everaldo. *Temas de filosofia da educação*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol.1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol.3. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jaques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DIWARA, Manthia. *Edouard Glissant: um mundo em relação/Edouard Glissant: One World in Relation*. [Filme-vídeo]. Direção de Manthia Diawara. Estados Unidos da América, 2010, 52 min.

Divisões Perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo. Organizadores: FRY, Peter, MAGGIE, Yvonne, MAIO, Marcos Chor, MONTEIRO, Simone, SANTOS, Ricardo Ventura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro- Brasileira e Africana*. Opinião técnica nº CNE/CP 003/2004 Colegiado: CP. Aprovado em: 03 out. 2004.

SALVADOR. *Diretrizes Curriculares para a Inclusão e Cultura Afro-brasileira e Africana no Sistema Municipal de Ensino de Salvador/Prefeitura Municipal do Salvador; Secretária Municipal da Educação e Cultura*. Salvador, 2005.

- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. México: Edições Loyola, 1977b.
- _____. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. *Métodos para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- _____. *Para uma Ética da Libertação-Americana. II Ética e Moralidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- _____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. *On Reason rationality in a world of cultural conflict and racism*. Duke University press. Estados Unidos da America, 2008.
- FEYERABEND, Paul. *A Conquista da Abundância: uma história da abstração versus a riqueza do ser*. São Leopoldo, R.S.:Editora UNISINOS, 2005.
- FRY, Peter. *A Persistência da raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FROBENIUS, Leo. *A gênese Africana: contos, mitos e lendas da África*. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- FRÓES, Teresinha. *Complexidade, Multirreferencialidade, Subjetividade: três referências polêmicas para a compreensão do currículo escolar*. Disponível em: <http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/851/763>. Acesso em: 22 set. 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. United States of America. University of Michigan, 2010.
- _____. *Poética da Relação*. Portugal: Porto Editora, 2011.
- _____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- _____. *Philosophie de la Relation: poésie en étendue*. Éditions Gallimard, 2009.
- GOMES, Nilma Lino. (org.). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belos Horizonte: Autêntica, 2007.

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. Porto Alegre: Mercado Alegre, 1984.

GORDON, Lewis R. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge University Press. New York, 2008.

GUATTARI, Félix, ROLNIK, Sueli. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 11.ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HOUNTONDJI, Paulin. *African philosophy: myth and reality*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis, 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

BRASIL. *Leis de Diretrizes e Bases da Educação (LDB)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccvil_03/LEIS/19394.htm. Acesso em: 04 Abr. 2012.

LIMEIRA, José Carlos. *Negras Intenções*. Salvador: Edição do autor, 2003.

MACHADO, Vanda. *EXU: O Senhor dos Caminhos e das Alegrias*. In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 6, 2010, Salvador. *Anais eletrônicos*, Salvador, UFBA, 2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24929.pdf> . Acesso em: 6 maio 2012.

_____. *O Menino de Corpo Reluzente*. Salvador: Editora Martins & Martins, 2012.

_____. *Pele da Cor da Noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

MAGNOLI, Demétrio. *Uma Gota de Sangue: História do Pensamento Racial*. São Paulo: Contexto, 2009.

MÃE STELLA DE OXÓSSI. *PROVÉRBIOS/ÓWE*. Salvador, Bahia, 2007.

MACEDO, Roberto Sidnei; BARBOSA, Joaquim Gonçalves; BORBA, Sérgio. (orgs.). *Jacques Ardoino e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Pensadores & Educação).

MACEDO, Roberto Sidnei. *A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação*. Brasília: Líber Livro, 2012.

_____. *Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação*. Brasília: Liber Livro Editora, 2006.

_____. *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2004.

MELO, José Inácio Vieira de. *A Infância do Centauro*. Ilustrações Juraci Dórea. São Paulo: Escritura Editora, 2007.

MOORE, Carlos. *A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis, 1988.

_____. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Edições Pedagogo, Lda, Portugal, 2013.

_____. *The Idea of Africa*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis. London, 1994.

MUNANGA, Kabengele. (org). *Superando o Racismo na Escola*. 2ª. Ed. Brasília: Secad, 2005.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. -3ª. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino. (orgs.) *O Negro No Brasil de Hoje*. Kabengele São Paulo: Global, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). *Afrocentricidade: Uma Nova Abordagem Inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; FULGÊNCIO, Cristiane Alarcão. *Bioética de Intervenção e Justiça: olhares desde o Sul - Intervention Bioethics and Justice: Looks from the South*, Revista Brasileira de Bioética 2012;8 (1-4): 46-55, 2013. In: [file:///C:/Users/Luis%20Carlos/Downloads/67-219-1-PB%20\(1\).PDF](file:///C:/Users/Luis%20Carlos/Downloads/67-219-1-PB%20(1).PDF). Acesso: 20/12/2013

NETO, João Cabral de Melo. *Morte e Vida Severina e outros poemas em voz alta*. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1983.

NGOENHA, Severino Elias. *O retorno do Bom Selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*. Porto: Edições Salasianas, 1994.

NGOENHA, Severino. *Ubuntu: New Modal of Global Justice*. Indilinga: African Journal of Indigenous Knowledge. 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia Afrodescendente*. 3ª. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

_____. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora gráfica Popular, 2007. 16.

_____. *A Ancestralidade na encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica popular, 2007.

_____. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em: www.entrelugares.ufc.br/entrelugares2/pdf/eduardo.pdf. Acesso em: 22 set. 2011.

_____. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. n. 18, maio/out. 2012, p. 28-47. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7029/5554> . Acesso em: 5 out. 2012.

OLIVEIRA, Thiago Rannery Moreira de. Mapas, dança, desenhos: a cartografia como método de pesquisa em Educação. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (org.). *Metodologias de pesquisas pós-crítica*. Belos Horizonte: Mazza Edições, 2012.

ONAWALE, Lande. *Kalunga: poemas de um mar sem fim*. Salvador: Edição do Autor, 2011.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *De como Fazer Filosofia Sem ser Grego Estar Morto ou Ser Gênio*. 2ª Edição. Goiânia: Editora UFG, 2000.

PANSARELLI, Daniel. *Filosofia e Práxis na América Latina: Contribuições a Filosofia Contemporânea a partir de E. Dussel*. 2010, 251 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

_____. *Filosofia Latino-Americana a partir de Enrique Dussel*. Santo André: Universidade Federal do ABC, 2013.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.

RAMOSE, Mogobe B. *Uma Perspectiva Africana sobre la justicia y la Raza*. Disponível em: <HTTP://them.polylog.org/3/frm-es.htm>. Acesso em: 20 jul. 2013.

_____. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Rio de Janeiro: Estudos Filosóficos- Revista de Filosofia, 2011.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Do Texto a Acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto Portugal: Portugal RÉ- Editora Ltda, 1986.

_____. *O Si-Mesmo como um Outro*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

_____. *Hermenêutica e Ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O Justo ou a Essência da Justiça*. Lisboa: Insituto Piaget, 1995.

_____. *O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *O Justo 2: Justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *A Crítica e a Convicção*. Lisboa: Edições 70, Lda, 1995.

REIS, José Carlos. *História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea*: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

RONILK, Suely. *Cartografia sentimental*: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2011.

ROUSSEAU, Jaques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2005.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “ser negro”*: um pensamento das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologia do Sul*. São Paulo, Cortez, 2011.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *A filosofia contemporânea no Brasil*: conhecimento, política e educação. Petrópolis, Rj: Vozes, 2011.

SILVA, Neuza Vaz; BACK, João Miguel. *Temas de filosofia intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

SIQUEIRA, Maria Lourdes. *Imagens negras*: ancestralidade, diversidade e educação. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

SOARES, Luís Roque. *As vinte e uma faces de Exu na filosofia da educação afrodescendente*: Imagens, discursos e narrativas. 2008. 181 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará, 2008.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida*: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1988.

_____. *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

VITA, Luis Washington. *Panorama da Filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1969.