



**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE:  
DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E A FILOSOFIA  
AFRICANA  
ENTREVISTA COM EDUARDO OLIVEIRA<sup>1</sup>**

**REALIZADA POR LUÍS CARLOS FERREIRA<sup>2</sup>  
SALVADOR, 02 DE JUNHO DE 2020**

**RESUMO:** Entrevista realizada em Salvador, onde o filósofo, educador, antropólogo e poeta Eduardo Oliveira apresenta, a partir de sua experiência como ativista, intelectual e artista, a filosofia da ancestralidade. Uma filosofia que tem o solo latino-americano e a forma africana, reinventada no Brasil, como móbil de construção do paradigma ético-estético subjacente ao filosofar encantado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia Latino-americana; Filosofia Africana; Filosofia da Ancestralidade

**ABSTRACT:** Interview conducted in Salvador, where the philosopher, educator and poet Eduardo Oliveira presents, from his experience as an activist, intellectual and artist, the philosophy of ancestry. A philosophy that has Latin American soil and the African form reinvented in Brazil as a mobile building of the ethical-aesthetic paradigm underlying the enchanting philosophizing.

**KEYWORDS:** Latin American philosophy; African Philosophy; Philosophy of Ancestrality

**Luis Carlos**

*Para iniciar a entrevista trazendo sua trajetória, qual a sua paisagem na filosofia, principalmente em relação à filosofia da libertação (latino-americana e africana), e quais são suas questões de mais ênfase neste debate filosófico?*

*Para iniciar, gostaria de começar com esta citação do livro Filosofia da Ancestralidade: “Sou daqueles que acreditam em sonhos, não para fugir da realidade. Pelo contrário! Sonho*

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia, especialista em Culturas Africanas e relações interétnicas da educação brasileira, mestre em Antropologia Social e doutor em Educação. Suas principais publicações são: *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* (2003); *Ética e Movimentos Sociais Populares: práxis, subjetividade e libertação* (2006); *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira* (2007); *Ancestralidade na Encruzilhada* (2007) - todas publicadas pela Gráfica e Editora Popular de Curitiba - e *XIRÊ: a oferenda lírica: um livro de mito-poema* (2016), pela Editora Oguns Toques. É Professor Permanente do Doutorado em Difusão do Conhecimento – DMMDC/UFBA -, professor Associado I da Faculdade de Educação – UFBA -, coordenador do Grupo de Pesquisa Rede-Africanidades, membro Fundador do Instituto de pesquisa da afrodescendência – IPAD -, e do Instituto de Filosofia da Libertação – IFIL. E-mail: afroveda@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor substituto do Departamento de Educação da UEFS (Universidade Estadual de Feira de Santana). Membro da Rede Africanidades. Doutor em Difusão do Conhecimento (UFBA). Mestre em Educação (UFBA). Graduado em Filosofia (UFBA). E-mail: lcarlosfsantos@gmail.com.

*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).*

### **Eduardo Oliveira**

Valeu, Luís! Um prazer enorme fazer esse diálogo. Nessa tarde de hoje, com o mundo em pandemia, e a gente tratando de estabelecer relações, diálogos filosóficos e poéticos. Em todo caso, é sempre criativo. Muito apropriada a citação que você traz da *Filosofia da Ancestralidade*. Me parece que é uma ótima maneira de começar nossa conversa. E começar essa conversa traçando minha trajetória nessa perspectiva dos sonhos. Do sonho que sonhamos não para fugir, mas para construir a realidade. Eu me lembro que, muito jovem, filho de uma empregada doméstica e de um pai barbeiro, então, dois subempregados..., eu lembro que morava na periferia de uma cidade interiorana em São Paulo, marcada pela violência e a violência era efetivamente dirigida à população negra, maioria no bairro onde eu morava. A mortalidade daqueles jovens, nós mesmos, naquele momento, assim como continua sendo hoje, era altíssima no universo de drogaditos, gangues de rua, das quais eu tive a infelicidade de participar, inclusive. Eu tinha o sonho de uma sociedade melhor. E entendi rápido que não bastava sonhar, que era necessário, efetivamente, criar as condições para que esses sonhos, para que esses desejos, se realizassem e materializassem. Não de maneira individualista, mas de maneira coletiva. Ou seja, eu entendi rápido que a implicação do subjetivo com o social era absolutamente necessária para se produzir as transformações na gente mesmo e no mundo em que vivemos. E foi assim que, desde cedo, sonhava com as poéticas. Sonhei com as poéticas das brincadeiras lúdicas, as poéticas dos movimentos sociais, aos quais eu sou vinculado. Sonhei com as poéticas do pensamento filosófico, ou melhor, da atividade filosófica. Então, eu era um militante de base popular, cem por cento militante! Militava em movimentos sociais vários. Nessa época, eu era do movimento dos sem teto, do movimento que organiza as associações de moradores e fazia parte do conselho popular de saúde, como também tinha uma inserção no movimento nacional de meninos e meninas de rua, estava chegando no movimento negro e fazia parte da central de movimentos populares que, de alguma maneira, agregava o conjunto dos movimentos sociais populares naquele momento, lá ainda no final dos anos oitenta, e, no meu caso, aqui, no início dos anos noventa. Eu tive o desejo de conhecer um pouco mais de perto essa aventura da produção do conhecimento, essa aventura do pensamento, para qualificar mais e melhor a minha práxis, que eu já entendia naquela época como práxis de

libertação, ainda que não desse esse nome. Mas queria fortemente, como ainda desejo, muito ardentemente, uma prática de liberdade, que conseguisse manter e ampliar as liberdades privadas e públicas. E isso me leva para a filosofia. Então, chego na filosofia com esse desejo latente de ter uma formação que permitisse uma visão de conjunto e de profundidade sobre as práticas e os conhecimentos capazes de produzir uma maior emancipação, liberação e libertação, da sociedade como um todo e de mim como pessoa. E o que acontece é que foi uma grande frustração, a filosofia não me dava essas ferramentas, não ajudava a pensar os movimentos sociais populares, não ajudava a pensar o Brasil, não ajudava a pensar a periferia, não ajudava a pensar as comunidades organizadas, não conseguia dar nenhuma pista para ajudar a responder por que tem racismo no mundo e no Brasil, particularmente, por que tem sexismo, por que tem classe social etc. Ou seja, as perguntas fundamentais (para mim) a filosofia não respondia. E eu via a outra face da filosofia: que ela justificava, por exemplo, o advento da escravidão, que justificava o discurso indefensável da inferioridade das mulheres com relação aos homens e assim por diante. Ela defendia, por exemplo, como projeto eurocêntrico, uma superioridade daquela região ao restante do mundo, como África, América Latina, Ásia, Oceania. Isso tudo me deixou indignado com a filosofia e, ainda fazendo o curso de filosofia, fui buscar uma via outra, paralela, poder-se-ia dizer, alternativa - ainda que eu não goste muito dessa expressão. Eu buscava uma outra possibilidade de filosofar, e foi quando encontrei o professor Euclides Mance, oferecendo uma disciplina de História da Filosofia da América Latina. E isso realmente mudou o meu fazer filosófico, ampliou demasiadamente a minha paisagem, em termos de pesquisa, de produção de conhecimento e de atuação como filósofo brasileiro, latino-americano, africano da libertação. E, desde esse encontro, sistematicamente, eu fui pensando essa dupla perspectiva de uma filosofia latino-americana da libertação e as questões enfrentadas pelo povo negro, ao qual pertença, do qual faço parte. E queria realmente compreender melhor e mais a fundo as dinâmicas culturais, sociais e políticas da nossa história, do nosso povo e pensa-lo filosoficamente, como subsídio e como dispositivo de enfrentamento das opressões sistemáticas que sofremos. E assim, à guisa de introdução, esse sonho é interminável. E aí, já que você fez a citação da *Filosofia da Ancestralidade*, eu cito o velho Raul Seixas, dizendo que “sonho que se sonha só é só um sonho que se sonha só, mas sonho que se sonha junto é realidade”.

É assim que cruzo essa macro paisagem do pensamento africano, principalmente da filosofia africana, mas também interessado na história, sociologia e na literatura africana, sem esquecer a antropologia, é claro, e focado no pensamento social brasileiro, particularmente nos

autores marginalizados, sobretudo as negras e negros, para desembocar com mais força na **filosofia da libertação praticada entre nós**, e por nós brasileiros, aqui do século vinte e um. Então, minhas implicações são essas, as motivações iniciais passam por esse caminho, e, eu diria que minha preocupação mais importante, agora, é exatamente pensar um diálogo entre a América latina e a África, um diálogo que seja efetivamente filosófico, substancial, a partir das realidades que enfrentamos, tendo como aporte a ideia da liberdade e a liberdade pensada na epistemologia da deriva. E dentro do que se poderia chamar de uma grande ontologia da ancestralidade. Para que possamos, efetivamente, a partir do nosso próprio sotaque, da nossa própria linguagem, da nossa própria experiência e corporeidade, enfrentar as dinâmicas de dominação com processos de libertação.

### **Luís Carlos**

*Duda, você comentou do professor Euclides Mance e ele é alguém que vem se dedicando à discussão da economia solidária. E o debate da economia se impõe nesse momento. Além disso, gostaria de pensar esta sua preocupação em manter o diálogo entre a América Latina e África, no campo da economia. Houve um diálogo recente Sul– Sul, dentro de uma produção econômica, e o Brasil, de certo modo, protagonizou a cena, principalmente com os países africanos de língua portuguesa. Gostaria de saber como você avalia esse diálogo que se instaurou na política recente e dessa relação que se teve na condução desse imaginário aqui, essa visão utópica que se produziu na América Latina, por dentro desse discurso da relação Sul-Sul. O que houve nesses diálogos, nos últimos vinte anos, que você considera positivo, e o que precisava ser ressignificado, reelaborado, para essa liberdade continuar ampliada e mantida, para que seja um diálogo de liberdades e não continuidade da colonialidade? Como é possível observar isso, criticamente, à luz de uma aventura histórica, produzida pela filosofia da libertação? Gostaria que você comentasse um pouco sobre essa relação, trazendo como chave a economia solidária.*

### **Eduardo Oliveira**

Luís, para falar, então, desses últimos vinte anos, vou, rapidamente, remontar há mais tempo. Vamos pensar de maneira “ancestrática”, digamos assim. É impossível conhecer o Brasil sem conhecer a história e a cultura africanas. O Brasil é fruto de uma participação decisiva, majoritária, da população africana que veio para cá através do escravismo criminoso, numa condição forçada, num movimento de menos vida, numa produção violenta contra o

imaginário, a história e a autonomia desses povos. E, ainda assim, os vários povos africanos que aqui chegaram - que não se reduzem às três nações que costumamos denominar como bantus, yorubás ou nagôs e Jêjes -, uma plêiade enorme de grupos étnicos, de boa parte da extensão do território africano, veio para cá através dos trânsitos internos escravistas da África. Africanos e africanas, de toda sorte, vieram para o Brasil, e, mesmo nessa condição absolutamente negatizada, de negação absoluta da sua memória, de seu imaginário, da sua autonomia e da sua corporeidade, se fizeram aqui, no chamado Novo Mundo, que era, na verdade, um mundo de castigo e escravidão. Ainda assim, africanos e africanas souberam trazer para cá aquilo que era inerente à sua prática social, cotidiana e, ao mesmo tempo, estrutural. Trouxeram para cá uma África comunitária! Uma prática social comunitária baseada na oralidade, na importância da palavra, na comunicação, nas relações, articuladas sempre em rituais sociais, religiosos, sempre coletivos, que atualizaram o conhecimento dos antepassados para responder aos desafios da sua contemporaneidade, ou seja, da sua realidade imediata. Esses povos, quando aqui chegaram com esse dispositivo, produziram um Brasil afirmativo. Eles, que são frutos de uma negação absoluta (escravidão) em sua própria terra, são os produtores da afirmação contundente em terra alheia. Eles que foram... olha, eu não vou falar mais eles, vou falar nós. Então, nós que fomos aliados da liberdade, nós que fomos violentados de maneira sistemática, sistematicamente, produzimos o contrário disso: sistema de inclusão social, sistema de alegria, sistema de festa, sistema de produção economicamente inclusiva, sistema de produção política – participativa e comunitária – para muito além do ideário da democracia representativa, realizando a democracia participativa, direta, nos conselhos de anciãos, de mulheres, de guerreiros, de crianças, por exemplo. Estou rememorando nossa origem para dizer o seguinte: é impossível entender o diálogo do Brasil ou da região América Latina nos últimos vinte anos com a África se não compreendermos essa história em larga escala. Essa história vem desde nossos antepassados e nos constitui enquanto brasileiros e brasileiras! Ora, demorou muito para isso, que já era sentido em nossos corpos, em nossa história, em nossa cultura, isto é, desde a linguagem, culinária, as práticas coletivas, como são o maracatu, o lundu, a capoeira, o Candomblé, o Ifá, o Omolokô, a Umbanda, o Xangô etc. se tornasse um conjunto de políticas públicas. Essa cultura sempre foi latente, sempre esteve em nosso cotidiano, mas demorou muito para se traduzir como política de Estado no Brasil, e sequer tornou-se política de Estado, mas, no máximo, política de governo. No primeiro e segundo governos de Luís Inácio Lula de Silva, e no primeiro mandato da presidenta Dilma Rousseff, nós tivemos um avanço extraordinário nas relações bilaterais, nesse caso do Brasil com países do continente africano,

absolutamente inovador na história econômica e diplomática do Brasil - na história política do Brasil, para dizê-lo de maneira sintética. Esse diálogo só é possível, só é sustentado, por conta dessa larga tradição de relação que existe entre esses povos. Uma política pública no Brasil que não leve em conta a sua história de pertencimento africano está fadada a produzir exclusão. A fonte dos nossos maiores problemas sociais no Brasil é antecedida pelas questões raciais. Isso, para o caso brasileiro. Em nosso caso a questão racial antecede historicamente e, nesse sentido, política, econômica e culturalmente, as questões de classe social. As questões de classe não são menos importantes que as raciais, mas elas são consequências das desigualdades raciais e étnicas que foram produzidas no Brasil, a partir de todo o processo de colonização. Ora, se conseguimos avançar nas duas décadas (incompletas) de governo popular do Brasil é porque ele foi alimentado por uma narrativa produzida pelos movimentos sociais de maioria negra, que existem no Brasil há mais de uma centena de anos, que têm insistido em produzir políticas de inclusão para as pessoas negras, mas também para as pessoas não negras, e que não se separaram de nenhum tipo de grande luta social que está posta no Brasil. Nem dos movimentos de mulheres, nem do movimento ecológico, do movimento LGBTQ+, de portadores de deficiências físicas, nem dos ambientalistas, nem dos sindicatos, nem nada. Ou seja, o movimento de maioria negra no Brasil soube estabelecer alianças de maneira permanente, inclusive com a imprensa em geral, com a imprensa negra, enfim... para produzir o conhecimento e para produzir um imaginário que desse conta do que somos. Quem somos, de onde viemos e para onde vamos. Então, quando o governo popular, que é o primeiro governo popular no Brasil, começa a fazer uma política de governo tensionando que ela seja uma política de Estado, para estabelecer relações equitativas entre o continente Africano e o continente Latino-Americano, particularmente o Brasil, é que tivemos, então, um indício e um sinal do reconhecimento dessa longa história ancestral que une esses povos de maneira indissociável. Ou seja, fazer política é uma prática de memória, quando você olvida, ataca a memória, não se está produzindo política, mas privilégios, como estamos assistindo agora no país. A economia solidária é fruto exatamente desse momento pujante da história brasileira e da história latino-americana. É bom lembrar que tínhamos, salvo engano, sete governos de alinhamento à esquerda, na América Latina, que recuperavam as utopias de uma sociedade baseada em equidade social e econômica com participação democrática na política, e com amplo reconhecimento das manifestações culturais, como aquilo que é um dos combustíveis que mobiliza a política pública. Então, tinha-se, finalmente, o reconhecimento dessas práticas que são ancestrais e antigas, mas sempre atualizadas nos nossos corpos, nos nossos ritos, nos nossos

mitos e nas nossas organizações sociais. Era bem o caso da economia solidária. E, se as redes de colaborações solidárias, a exemplo de tantos outros movimentos que respiram dessa mesma atmosfera libertadora, não vingaram a contento, o fato de não se tornarem hegemônicas enquanto paradigma de organização econômica é porque elas enfrentam de maneira direta e inequívoca o grande sistema do capital que continua apostando na depredação do meio ambiente, na exploração do trabalhador, na prática dos preços injustos, na exploração do outro, para o lucro de pouquíssimos privilegiados, que é exatamente o contrário dos princípios da economia solidária que sempre pensa a partir da preservação do meio ambiente, da prática do preço justo, da organização da economia através do consumo, ou seja, das necessidades reais que os consumidores têm para prover suas vidas de maneira material e simbólica; de maneira reticular, ou seja, não de maneira individualista, mas pensando sempre comunitariamente. O que temos agora é um embate de duas grandes perspectivas, de dois grandes modelos distintos e entre eles sem nenhuma possibilidade de conciliação, porque a economia solidária é claramente anticapitalista, e o capitalismo é, inequivocamente, antissolidário. Então, não avançamos tanto quanto gostaríamos exatamente por conta da correlação de forças absolutamente desigual que temos. No entanto, isso que era só utopia há vinte anos atrás agora é uma prática cotidiana que mobiliza milhões em moedas, seja em real, seja em euros, seja em dólar e seja em moedas sociais, como palmares e outras milhões que existem no Brasil e mundo afora. Estamos diante de um cenário onde o macro modelo de exploração mostra a nu as suas mazelas e os seus limites e fica evidente quem é que sustenta, do ponto de vista da produção da vida, essa sociedade e quem é que explora essa produção e se beneficia dela de maneira egoísta e perversa. Começam a ficar mais visíveis outras formas de organização da vida e da produção que confrontam esse modelo excludente. Isso está posto. No entanto, a correlação de forças ainda é muito desigual, em termos de estrutura social, de acesso às grandes redes de comunicação, na geração e distribuição do capital, no aparelhamento político... Vale a pena lembrar, entretanto, se fizermos um comparativo do Brasil com os últimos cinquenta anos brasileiros até os anos noventa, e pensarmos dos anos noventa para cá, então, em vinte anos, transformamos várias práticas oficiais e reatualizamos o imaginário de libertação que, cada vez mais, é colocado como uma necessidade cotidiana e prática do que como uma mera utopia inalcançável em algum lugar no futuro longínquo. Estamos avançando na guerra do imaginário. Ele vai avançando por conta das práticas cotidianas de libertação que temos produzido no Brasil e na América Latina, e, também, no continente africano ao longo do tempo. Para terminar, a maior parte da nossa população, que nos interessa na filosofia da libertação, na filosofia

africana, a maior parte dos nossos povos, os latinos e os afros, vivem a despeito do capitalismo. Vivem apesar do Estado. E só podem viver isso, porque já praticam uma solidariedade de base cotidiana e, há muito tempo, ancestral, capaz de sustentar esses indivíduos e grupos de indivíduos, capaz de sustentar essas coletividades, essas sociedades que vivem a despeito da violência assertiva e, volto a dizer, perversa, que o Estado tem promovido contra nós. E, lamentavelmente, não é apenas em termos de Estado ultraconservador de direita, mas essa crítica também deve ser feita para os Estados que destilaram um discurso socialista, mas que praticaram apenas uma economia capitalista.

### **Luis Carlos**

*Eu fiquei pensando um pouco sobre essa restauração do tempo. Você começou falando da poética e eu acredito que ele pode ser restaurado pela poética. Quando você começou falando do processo de colonização, passando por diversas etapas da história brasileira, fiquei pensando no período que constitui a República, nas diferentes fases. Se pegarmos desde o seu início, passando pelos anos de 1920, 1930, depois o suicídio de Vargas, o governo Jânio Quadros, seguido do longo período de ditadura militar, enfim, podemos dizer que é um percurso de crise e liberdade, no sentido da disputa por esta. Ainda na linha de restauração do tempo, tivemos mais recentemente toda construção de um imaginário e utopia muito forte com os movimentos sociais populares, expressos em acontecimentos como o Fórum Social Mundial, em 2001, e na eleição do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva, em 2002. Hoje, 2020, vivemos em um Brasil governado pela extrema direita e sua produção do grotesco. Estamos imersos em uma crise e nossa liberdade está em jogo e em disputa. Dito isto, pensando que uma das ferramentas que mobiliza a restauração de um tempo é o imaginário, a produção de uma imaginação política, qual seria nesse momento? A imaginação política aparece em toda sua fala. Em que ponto, em que nível, está a imaginação política, por dentro da filosofia latino-americana e africana nesse momento? E qual a relação possível entre elas?*

### **Eduardo Oliveira**

Luis, estamos num momento promissor para reflexão e prática filosófica de libertação. Eu diria para prática da filosofia como um todo, mas, particularmente, para a filosofia da libertação e para a filosofia africana. A América Latina, como continente, ou como subcontinente, *Nuestra América*, como preferem alguns dos nossos autores, ou *Abyayala*, como uma denominação mais própria, ela tem a sua própria história de opressão e sua própria história



de superação, de libertação. O continente africano também tem sua própria história como continente e suas múltiplas histórias como territórios de cultura, como territórios politicamente organizados. E se as diferenças entre nós, internamente, ou seja, a diferença do Brasil com a Argentina, da Argentina com o Peru, do Peru com a Bolívia, da Bolívia com a Nicarágua, são imensas, assim como é imensa a diferença entre os territórios nacionais africanos, então, por exemplo, entre Moçambique e Nigéria, entre Nigéria e Burkina Fasso, entre Serra Leoa e Camarões, e assim por diante, a despeito dessas diferenças internas e das enormes diferenças entre nós, ou seja, do continente latino-americano como um todo e do continente africano como um todo, há alguma coisa que nos une de maneira indissociável. E isso que nos une não é a opressão, como por exemplo, pensavam os filósofos da libertação lá no início dos anos 60, quando pensavam que aquilo que nos unia na América Latina era a opressão comum que sofríamos diante de regimes ditatoriais e populistas, e, então, a insubmissão viria como uma filosofia da libertação, justamente dessa negatividade sob a qual a América Latina era vista. Naquele momento histórico isso era fundamental, era uma reação à opressão comum. Mas, passado o tempo, posso pensar isso numa chave da negatividade, ou seja, a América Latina vista pelo prisma da opressão, da mesma maneira que eu posso pensar a África, não mais agora pelo prisma da escravidão e da colonização, mas posso pensar ambos os territórios a partir da ideia da liberdade. **Liberdade é exatamente o que nos reúne.** É o que informa a nossa metafísica mais sutil e potente. É o que informa nossa prática cotidiana mais contundente. É a liberdade que efetivamente é a nossa base comum para um diálogo, para a produção de uma poética de relações. É justamente a liberdade que faz tremer um sistema de opressão, que está para muito aquém, e está para muito além, dos sistemas de governos políticos, que são nesses casos apenas sintomas, tanto na América Latina quanto no continente africano. Nós trabalhamos na produção da liberdade cozendo ela todos os dias, cozinhando, tecendo, costurando ela em todas as dimensões da vida. Por exemplo, não separamos o sagrado do secular, o eu do outro, o homem da mulher, o adulto da criança, o preto do branco, as gerações etc. Essas experiências culturais (políticas, sociais e econômicas) são absolutamente inclusivas e têm a capacidade de não apagar as diferenças que nos dão identidades, mas que nos promovem na condição dos humanos que somos, não apesar dos nossos marcadores identitários, mas a partir deles. Seja a partir do fato de ser mulher, de ser homem, lésbica, gay, travesti, transsexual, assexual, preto, preta, branco, branca, mestiço... Ou seja, é a partir desses marcadores que são os marcadores de diferença, que conseguimos produzir efetivamente um **paradigma de libertação**. Então, veja, não é o discurso escapista que tenta anular as diferenças para afirmar uma diversidade que é

absolutamente ideológica, que quase sempre serve aos interesses de uma classe étnica e social definida, não é nada disso. É uma crítica grave ao escapismo.

Então, ao invés de pensar uma diversidade abstrata, pensamos a diferença concreta. Essa diferença concreta pensada na chave do paradigma da liberdade é o que nos dá a condição de traçar a nossa história de longa, de média e de curta duração.

É a liberdade que nos permite pensar as políticas econômicas de inclusão, como é a economia solidária. A base filosófica, por exemplo, da *ecosol* (economia solidária) é a liberdade. A base filosófica das filosofias da libertação, em todo o tempo, é a liberdade. As bases filosóficas do pensamento africano, em qualquer tempo e época que ele exista, e ele existe há mais tempo que a filosofia da libertação latino-americana, é a liberdade. Os modo como nós pensamos essa liberdade, os modo como nós recebemos e vivemos as opressões que nos vitimizam, são exatamente distintos. Mas o princípio que nos reúne e organiza é indubitavelmente o da liberdade. Com isso, digo que o imaginário político que soubemos produzir é exatamente esse, é o imaginário livre, libertário. Por isso a ideia de autonomia, de auto-organização; por isso a ideia de cooperativas, de cooperação; por isso, a ideia de colaboração solidária é tão cara para nós; por isso a ideia de inclusão, de organização reticular, de afirmação concreta das diferenças. Mas, para produzir eixos de luta comuns, é fundamental produzir estratégia política, pois essa estratégia política é alimentada por um imaginário político que não é uma fabricação casuística e nem a fabricação de uma fábula social. (Fábula no sentido daquilo que não é, como se fosse uma fantasia do social). Ou seja, o nosso caso é alimentado por uma experiência poética e poiética efetiva e cotidiana que alimenta tanto nossos planos de imanência quanto nossas metafísicas refinadas. Isso nos dá condição de viver a liberdade como uma experiência corporal, de pensar a liberdade como relações poéticas, entendendo essa poética exatamente como uma política do encantamento. Ou seja, nosso imaginário político defende que a prática política é uma prática que deve observar, e, nesse sentido, aprender da sabedoria dos nossos ancestrais, não para repeti-los, como *mímesis*, mas para atualizá-los como projeto. Ou seja, somos os grandes responsáveis pela criação do mundo. Somos os *demiurgos* do mundo, os construtores do mundo, como atesta a grande maioria da mitologia latino-americana, seja maia, seja inca, seja quéchua, seja aymará. A grande maioria da nossa mitologia diz que os deuses e as deusas constroem o mundo ainda hoje e para tal convocam a nós, os vivos, para esse trabalho. A mesmíssima coisa nas cosmologias bantus, iorubás, jêjes e haussás, para falar daquelas que predominam aqui no Brasil. Somos convocados a ser criadores do mundo, não apenas a ser detentores do governo e do Estado. Isso talvez explique um pouco,

Luis, a nossa insistência de não compartimentalizar o poder. Ou de não atribuir a uma esfera da organização social toda importância nas relações de poder. Se o Estado é um espaço estratégico e tático fundamental, com certeza ele não é o único e talvez não seja o mais importante. Tenho defendido, inclusive, que o Estado não é o lugar da nossa utopia. É um não lugar para os oprimidos. O nosso espaço é a organização civil. Estamos muito interessados em produzir uma sociedade civil, então, uma comunidade de cidadãos e cidadãs livres e fortes, capazes de auto gerir os destinos de suas vidas. Nesse sentido, é à sociedade civil que cabe regular os governos, regular os Estados, regular inclusive as forças armadas, que existem para servi-la, e não o contrário. De modo que o paradigma da liberdade, que é, vamos dizer, o combustível, que é ao mesmo tempo a forma e a base desse imaginário político, nos obriga o tempo inteiro e continuamente a repensar o mundo de novo. A reconstruir o mundo outra vez. A não ficar acomodados com as construções, mesmo as positivas que soubemos produzir, porque corremos o risco de ser superados naquilo que produzimos, mesmo que seja produtivo. Porque, enquanto liberdade, é sempre possível ser ainda mais livre. Enquanto liberdade, é possível sermos mais organizados e organizadas para a produção do bem-viver. Esse é o sentido de viver, viver bem. O bem-viver! Esse é o sentido das comunidades tradicionais indígenas e africanas e das comunidades populares, tanto naquele continente quanto neste. O bem-viver é o que perseguimos em todas as esferas do viver. E em todas as tramas do real, em toda tecitura do tecido social, ou seja, o bem-viver como um imaginário político é uma exigência que aprimoremos o tempo inteiro nossos mecanismos de inclusão, nossa produção de sentido, de beleza, de satisfação material, política, educacional, ética e estética. O imaginário político que viemos produzindo, há muito tempo, talvez esteja em condição, agora, ao menos em termos do pensamento alimentado das práticas cotidianas das nossas comunidades, de finalmente rumar para o imaginário político-estético. Chegou o momento de propor a beleza como valor na mensuração de nossos êxitos sociais. Por que? Se eu pensar a beleza como valor estético capaz de informar essas práticas sociais, culturais, econômicas e políticas visando o bem-viver, estaremos permanentemente num caminho de satisfação, de auto-organização, de “deliciamento” do social, de alegria, de alacridade, como diz Muniz Sodré, mas nunca contentes o suficiente com o que está dado, porque é sempre possível ser ainda mais integrados à natureza, ser ainda mais integrados às divindades e aos sistemas religiosos que as organizam, ser muito mais integrados aos sistemas solidários políticos da vida e da produção, ser muito mais integrados às teias de culturas que permitem *infinituns* de produção de sentidos capazes de alavancar nossa vida de um bom para um melhor. Sempre capazes de produzir encontros de

uns com os outros de maneira qualitativa, de modo a sustentar, a dar durabilidade, sustentabilidade ao bem-viver.

### **Luis Carlos**

*Duda, gostaria que você falasse um pouco desta chave de leitura da geocultura e da geopolítica para ler as filosofias africanas e latino-americanas da libertação.*

### **Eduardo Oliveira**

Pois é Luis, como um esforço de síntese e taxinomia, dir-se-ia que a filosofia da libertação latino-americana e, talvez forçando um pouco a chave de leitura, a filosofia africana, poderia ser classificada nesses dois grandes blocos: geopolítica e geocultura. Isso pelo menos dos anos 60 aos anos 90. É bem verdade que temos uma variação enorme de temas dentro dessas Escolas de Pensamento, pois tivemos aqueles filósofos e filósofas que se interessaram pelo fenômeno da linguagem, pela lógica, por uma antropologia da libertação propriamente dita, uma psicologia da libertação, pela ecologia etc., no entanto, como esforço de detectar padrões discursivos e produzir categorias de análise autóctones, pode-se dizer que tivemos a geopolítica e a geocultura como categorias estruturantes. No Brasil, poderia destacar uma vertente, minoritária no conjunto da filosofia da libertação em todo o Continente, mas nem por isso menos importante, que eu poderia chamar de Semiótica da Libertação, que resultou em muitos frutos, como uma Economia da Libertação na formulação de Euclides Mance, e numa embrionária Estética da Libertação, antecipada por uma Filosofia da Ancestralidade, ensaiada por mim. Vamos passar em revista esses momentos, porém darei destaque inicial à cena latino-americana, pois a síntese e a criação filosófico-africana ocupa meu pensamento atual com maior força e vigor, e, está ainda em construção, fazendo a observação, em tudo importante, que não separo um continente do outro. O Brasil está justamente num ponto equidistante entre a África e a América Latina e nossa filosofia não poderia trair esse posicionamento espaço-conceitual.

Fiz estudos da Filosofia latino-americana e filosofia da libertação desde a polêmica de Salazar Bondy com Leopoldo Zea acerca da originalidade da filosofia latino-americana, passando pelo período da ditadura militar na América Latina até chegar aos Diálogos Norte-Sul, virada do século XX para o XXI. Foram três as vertentes teóricas que me interessaram particularmente: a *geopolítica*, protagonizada por Enrique Dussel; a *geocultura*, protagonizada por Rodolfo Kusch; e a *semiótica*, protagonizada pelo grupo do IFIL.

A geopolítica dá conta de pensar as relações de dominação/libertação a partir da realidade latino-americana, compreendendo as facetas ideológicas da opressão que

historicamente o continente vem sofrendo ao longo dos séculos. A ênfase recai, obviamente, nas relações políticas que englobam as dimensões da erótica, da pedagógica, o âmbito da política propriamente dita, a religião anti-fetichista e a dimensão ética. Dussel mantém o esforço de pensar a filosofia como um conhecimento universal, porém desde o território político latino-americano. Devo a ele a leitura que fiz, mais tarde, de Emmanuel Levinas, visto que o projeto dusseliano, na primeira fase, inspira-se fortemente no pensador lituano. Dussel privilegia as análises históricas em vista de uma reflexão filosófica que propõe processos efetivos de libertação. Enquanto Levinas desenvolve uma ética, Dussel desenvolve uma política e engloba nesta política uma ética da libertação que acompanha a ética levinasiana com rosto latino-americano, vale dizer, com o rosto do índio, da mulher, do trabalhador, do órfão... Dussel fala do momento original da ética no face-a-face da justiça. No entanto, para ele, o momento original da ética ainda é racional. Há aí uma discrepância com relação ao pensamento de Emmanuel Levinas, já que para ele a ética funda-se no Desejo do Outro. Já nos primórdios de minhas leituras sobre Dussel, senti falta de uma discussão filosófica sobre subjetividade e desejo. Ao conferir as fontes do argentino, radicado mexicano, passei em revista a obra do lituano, radicado francês, e encantei-me com seu construto filosófico. Com efeito, Levinas não adjetiva a ética: ética da responsabilidade, ética da libertação, ética pragmática etc. Ele não a submete à política ou à história. É dele a tese de que a Ética é a filosofia primeira. Isto é, a filosofia é, antes que tudo, uma ética. Seu projeto filosófico é instituir *um outro modo que ser* fundamentado por uma ética que nasce do rosto do Outro, de seu mistério, do Desejo de Infinito que me move na direção da Alteridade. É abdicar do projeto filosófico da modernidade, ancorado na razão e, por conseguinte, na representação, para edificar uma filosofia outra, que abandone o primado do Ser e volte-se para o Outro, negado histórica e metafisicamente pelo pensamento ocidental. A radicalidade está na ética. Com Levinas encontrei o fundamento da filosofia que buscava. Doravante caminharia pela senda da ética e, a partir dela, construiria mundos possíveis ancorados por conceitos como justiça, desejo, solidariedade, ancestralidade e liberdade.

Nem Dussel nem Levinas, entretanto, davam conta de um problema fundamental para entender a dominação na América-Latina e, principalmente, reencontrar um pensamento que habitasse o solo cultural latino-americano. Foi quando encontrei a obra de Rodolfo Kusch, que denominava sua filosofia como uma geocultura. Uma parte considerável da obra de Kusch ainda está inédita. A variedade de suas pesquisas de campo com os índios guaranis e com as comunidades indígenas andinas e do pré-Andes, na região do Humawaca, norte da Argentina, e com os movimentos populares da Argentina e Paraguai; a densidade de seus escritos

filosóficos, que foram da crítica ao universalismo europeu até à proposição de uma filosofia latino-americana original; a diversidade de sua produção, posto que, além de filosofia, escreveu peças de teatro, roteiros para cinema e ensaios literários, dão a dimensão da trajetória intelectual desse argentino. Concentrei-me nas obras onde o autor desenha sua antropologia filosófica. Kusch trata do tema da **cultura**. É seu problema central. Não pensa a unidade latino-americana apenas como negatividade: a dominação política. Pensa a latino-américa desde sua positividade fundante: a cultura dos povos que habitam esse solo muito antes da investida europeia. É certo que investiga a realidade de dominação que vivemos desde 1492. É certo, também, que seu projeto é similar ao de Dussel quando propõe a libertação da América-Latina. No entanto, seus pontos-de-partida são distintos.

Kusch deixou pelo menos duas obras memoráveis: **América Profunda** e **Esboço de uma Antropologia Filosófica Latino-Americana**. Nelas vê-se uma crítica radical à pretensão de universalidade da filosofia europeia e ele reivindica, com uma força e inocência que brota de tempos imemoriais, uma filosofia oriunda do pensamento seminal latino-americano. Para tal, desenvolve uma metodologia consequente, capaz de desvendar os signos culturais da América oculta, que, apesar de dominada, ainda mantém latente sua cultura de origem. Kusch trabalha com o conceito de paisagem e território e analisa as cidades latino-americanas em flagrante contraste com os campos e as regiões andinas. Ele inaugura (estamos nos anos 50) uma metodologia capaz de juntar a reflexão filosófica com a pesquisa de campo, muito bem informada por uma sólida teoria antropológica. Essa fusão teórico-metodológica me interessou particularmente para a investigação de uma episteme que, muito embora não seja hegemônica e manifesta, é latente e criativa.

Kusch, entretanto, tem seu universo delimitado pelas culturas nativas e parte considerável de sua obra de campo está vinculada aos Mbiás, do sul da Argentina e Paraguai. Versa também sobre povoados andinos, nas distantes localidades que vão das montanhas dos Andes até a Terra do Fogo. Eu vivia, como mencionei no início de nossa entrevista, em uma ocupação urbana. Precisava de uma filosofia que, para além dos nativos ancestrais latino-americanos, desse conta dos movimentos sociais da atualidade. Arturo Andrés Roig foi quem me deu as primeiras pistas rumo à solução desse problema. Roig apresenta os *filosofemas*, que são pensamentos filosóficos germinais presentes nas enunciações dos atores sociais em processo de libertação. Não se constituem, ainda, como sistemas filosóficos, mas acomodam em seu seio os elementos fundamentais para uma filosofia. O filósofo da libertação, além de acompanhar a práxis do movimento social, teria a responsabilidade de formular essa filosofia

que está em potência nos filosofemas. Com efeito, Roig desenvolve uma metodologia que considera a dinâmica dos movimentos sociais, principalmente urbanos. No cenário da filosofia da libertação, Arturo Andrés Roig figura como um historiador das ideias, daí seu interesse em incluir na história do pensamento a formulação dos movimentos populares. Dussel me deu o contexto político; Kusch forneceu a reflexão crítica sobre a cultura; Roig forjou o método de uma filosofia oriunda das classes populares. Precisava, entretanto, costurar essas teorias, compreendendo seus limites e, inclusive, as críticas mútuas que travaram entre si. Enquanto a geopolítica avizinha-se de uma análise estruturalista, a geocultura aproxima-se do culturalismo. A mim não interessava essa dicotomia.

O grupo de estudos que deu origem ao IFIL [Instituto de Filosofia da Libertação] produziu um texto que teve como suporte teórico a análise semiótica da realidade. Para além das análises do criador da semiótica, Charles Sanders Peirce, estudamos a semiótica na perspectiva de Guattari e Deleuze, daí que ultrapassamos o campo da semiologia (estudo dos signos linguísticos) para adentrar na análise dos regimes semióticos presentes na sociedade contemporânea. A categoria central para análise da história dos movimentos sociais foi a *práxis*. Com evidente herança marxista, a *práxis*, entretanto, ganha novo sentido quando confrontada com a teoria semiótica. Ainda preservam-se conceitos como a dialética e a própria ética, muito mais como instrumentos de análise do que como proposta filosófica. Em contrapartida, nós, do IFIL, resolvemos privilegiar a ação dos movimentos sociais a partir da sua trajetória no Brasil após a abertura democrática. Havia a formulação dos eixos de luta, sobretudo da Reforma Urbana e da Reforma Agrária propostas pela Central de Movimentos Populares. Os partidos de esquerda ascenderam a espaços importantes na política representativa brasileira. O cenário nacional exigia uma avaliação criteriosa do que ocorria no país e, ao mesmo tempo, a construção de projetos sociais para o Brasil. A filosofia, então, ao contrário do que preconizava o hegelianismo, não precisava esperar a história acontecer para, então, realizar uma síntese filosófica dos acontecimentos. Por isso ele elegera a coruja de minerva como símbolo da filosofia. Pelo contrário, nós concebemos a filosofia como aquela que nasce da *práxis* dos movimentos sociais populares (cunhamos esse termo para unificar as lutas sociais e conferir-lhes uma unidade ao mesmo tempo política e filosófica), que surge ao raiar do dia e não no crepúsculo, daí nosso símbolo ser o colibri, que nasce com a manhã, e não a coruja de minerva que protagoniza os voos noturnos.

Utilizamos a análise de Guattari sobre o Capitalismo Mundial Integrado, mostrando que o capitalismo não se estrutura apenas sobre a produção econômica, mas também sobre a

produção de subjetividade. Para além da análise econômica, está o desejo. Não como contraposição, mas como complementaridade. A subjetividade, com efeito, é um produto coletivo e não simplesmente o “recheio” do sujeito. Realizamos, portanto, a crítica à noção clássica de sujeito e primamos pelas análises a partir dos fluxos maquínicos da subjetividade. Esses *aprioris* incidiram significativamente sobre a concepção de ética. Entendemos, finalmente, que a **fonte** da ética não é a razão, mas o desejo. O Desejo do Outro, o Desejo de Alteridade. Daí procedemos a uma análise fenomenológica do desejo e destacamos duas formulações: o desejo de ultrapassamento e o desejo de alteridade. Além disso, avançamos a discussão a respeito dos critérios/condições da ética. Seriam eles: material, formação/informação, político e ético propriamente dito. Uma ação seria considerada ética quando contemplasse as necessidades materiais para o bem-viver de uma pessoa ou coletividade, quando essa mesma pessoa/coletividade tivesse acesso às informações e à formação suficiente para interpretar estas informações; a ação seria ética se estendida a todos os membros de uma sociedade, de caráter público e democrático, ou seja, atendesse sua condição política; e o critério propriamente ético seria aquele de conquistar, manter e ampliar as liberdades pessoais e coletivas.

### **Luis Carlos**

*Mas, Duda, como é então que você chega à formulação de uma Filosofia da Ancestralidade, pela qual você é mais conhecido? Qual foi a via que te levou a propor essa perspectiva? É mais filosofia africana ou filosofia latino-americana?*

### **Eduardo Oliveira**

Luis, minha trajetória de autoria foi se dando a partir de minha vinculação aos movimentos sociais populares, ao exercício docente, à formação de professores e professoras, às assessorias aos movimentos populares e sindicatos, e no seio de coletivos de pesquisa e práxis de libertação, como foi, por exemplo, o IFIL – Instituto de Filosofia da Libertação - e o IPAD – Instituto de Pesquisa da Afrodescendência. Uma trajetória à deriva, sem controle prévio ou planejamento de médio ou longo prazo. E na multiplicidade de temas que me interessam - como as Filosofias da Libertação na América Latina, as Filosofias Africanas no Continente Africano, a Filosofia da Diferença na Europa, a Antropologia Cultural, a Literatura Africana, Latino-americana, Afrobrasileira, o Afrocentrismo e a Decolonialidade, o Multiculturalismo e os Estudos Culturais, os Feminismos, sobretudo os Feminismos Negros e o Mulherismo Africana, os Estudos sobre a Subalternidade e o Orientalismo, o Pensamento Social Brasileiro, o universo



da Capoeira Angola e das Religiões de Matriz Africana, sem falar nos Territórios Quilombolas e no Movimento de Maioria Negra mais propriamente dito (todos espaços que frequentei com maior ou menor profundidade) –, fiz sempre a opção de buscar o trânsito de um espaço a outro, de buscar a intersecção dos temas e autores(as), de exercitar o diálogo entre América Latina e África, tendo o Brasil, meu solo filosófico e meu horizonte cultural, como o lugar de síntese, de crítica e de criação. Assim nasceu a Filosofia da Ancestralidade: como uma síntese crítica das experiências com a filosofia da libertação e a filosofia africana, na pretensão de ser uma obra autoral, marcada pelo signo da criação (em esfera filosófica) e propositiva, buscando não negar, mas superar a dicotomia geopolítica e geocultura, e realizar um avanço a mais na história recente de nosso pensamento. A Filosofia da Ancestralidade, porém, tem sua própria história e antecedentes. Vamos a ela.

Seja com Levinas, Dussel, Kusch, Roig, e mesmo com o grupo de pesquisa do IFIL, a realidade, latino-americana ou não, ainda era tratada, em minha opinião, de maneira generalista, ou seja, falava-se de uma América-Latina em geral, quando não, falava-se do índio, da mulher, do negro e do trabalhador genéricos. O Outro de Levinas permanecia muito abstrato. O Outro, em Dussel, tinha rosto: mulher, índio, negro, trabalhador; o problema é que era a face do índio em geral, do negro universal, da mulher genérica. De qualquer modo, a contextualização ou primou pela generalização política ou pela simplificação cultural. Eu buscava um solo cultural para desde aí formular um pensamento que pudesse dialogar com o mundo. Não **uma** América-Latina, mas os sujeitos culturais da latino-américa. Uma realidade que fosse singular ao ponto de evidenciar sua diferença e estrutural o suficiente para transversalizar um projeto político-cultural filosófico. O Brasil, em sua configuração étnica, é fortemente marcado pela presença de africanos e seus descendentes na construção de sua história. Enveredei, então, pela pesquisa da filosofia subjacente à experiência civilizatória de matriz africana no Brasil, tendo em vista que esta era uma lacuna na filosofia da libertação latino-americana.

A ética é a primeira filosofia, dizia Levinas. A ética é a filosofia, digo eu, quando do contexto da experiência africana pré-colonial e reinventada em solo brasileiro. Desse modo busquei evidenciar essa tese nos estudos que efetuei, primeiro, sobre a história africana e afro-brasileira, depois, sobre a cultura lá e cá, e, finalmente, partir para uma síntese filosófica que tinha na ética o seu primado e na educação o seu destino. Pode-se dizer que a maior parte de minhas publicações, palestras, conferências, oficinas são um esforço nessa direção. Eu encontrava, pela primeira vez, uma referência histórica e cultural capaz de articular estruturas e singularidades. Falar do lugar da singularidade era explorar as experiências próprias de um

povo, de uma cultura, considerada em sua multiplicidade de expressão. As estruturas, em contrapartida, permitiam-me compreender não apenas a realidade reduzida a negros e negras, mas desde aí dialogar com o mundo numa perspectiva polilógica e policultural, isto é, considerando não apenas a voz do Outro, mas também as condições culturais e políticas para o enunciado da voz do Outro. O outro agora tinha história, cultura, corpo, rito, mito, subjetividade, desejo, contradições, fracasso, vitória, engano, ginga, mandinga, vertigem, medo, mistério, sabor, cor, tato. Acreditei ter sido possível superar, então, a análise meramente culturalista ou estruturalista. Além disso, vislumbrei na cultura africana o que Guattari chamara de Paradigma Ético-Estético. Pude materializar, por assim dizer, a partir da recriação da experiência africana no Brasil, modelos estéticos de organização da vida que se configuravam como uma ética. Assim, abandonei-me à pesquisa do candomblé, da capoeira, do corpo africano em movimento, do movimento negro, da educação afrodescendente, da dança, dos quilombos, enfim, e fui, a partir da forma estética, compreendendo a ética como uma forma cultural africana e não como conteúdo normatizador ou regulador da sociedade. Não que a ética não confrontasse com a ideologia. Mas, efetivamente, almejava uma ética para além dela.

Intensifiquei minhas pesquisas sobre História da África. Estudei também a cultura africana a partir dos referenciais da antropologia. Reuni, assim, material suficiente para empreender uma análise filosófica que ao mesmo tempo me permitia pensar largas escalas de tempo e realizar uma síntese filosófica, bem como acompanhar as mudanças culturais no plano da ação histórica. Como Marshall Sahlins, considerei que a história é ordenada culturalmente e que esquemas culturais são ordenados historicamente. Esse duplo vetor, em tese, evita o historicismo e o particularismo cultural. Precisava, entretanto, de um referencial teórico e metodológico capaz de lidar com a polissemia da cultura africana ressemantizada no Brasil. O encontrei em Geertz e sua discussão densa e sua redução do conceito de cultura (fazendo-nos compreender que ela é semiótica, pública e contextual concomitantemente). A filosofia, de início, foi como o cimento que agrega uma perspectiva dinâmica da ação dos indivíduos na história com uma análise da mesma história em larga escala. A tentativa era a de apresentar uma interpretação que fosse ao mesmo tempo estruturalista e singularizada. Demorei certo tempo para ter sucesso nessa análise, mas quando finalmente compreendi que a forma cultural africana é em si mesma uma forma ética, esse empreendimento tornou-se possível e vislumbrei aí um projeto de vida muito mais que um plano de estudos. Foi assim que publiquei três livros nesta temática: *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*; *Ancestralidade na Encruzilhada* ; e *Filosofia da Ancestralidade: mito e corpo na filosofia da*

*educação brasileira*. Será necessário, então, que eu apresente o programa dessas publicações para expor os principais resultados dessa proposta de pensar a ética como filosofia, e não apenas como um ramo especializado dela. Estou alongando-me, Luis, eu sei, mas permita-me esse exercício de síntese com vistas à criação.

*Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* foi publicado em 2003. Ele surgiu por conta da primeira Conferência de Africanidades, realizada na cidade de Cachoeira, em 2003. Destinou-se, inicialmente, aos militantes do movimento negro, professores da educação básica e para o povo-de-santo. Inicia fazendo uma crítica conceitual ao Capitalismo Mundial Integrado e critica o regime do Capital como Único Universo de Referência no mundo dito globalizado. Além do signo dominante do CAPITAL, denuncia também seus correlatos: o SIGNIFICANTE (na linguística) e o SER (na ontologia). Contra a falácia da REPRESENTAÇÃO engendrada pela filosofia moderna, apresenta a COSMOVISÃO AFRICANA, como signo distintivo da diversidade e como experiência histórica que desautoriza o discurso homogeneizante do capitalismo contemporâneo. A história africana, então, é apresentada como um contra-discurso. Trata-se, no horizonte geral da pesquisa, de mostrar a África como um estudo de caso para desbancar a pretensão universalista do ocidente. É assim que cinco séculos da história africana (do X ao XV) são abordados numa perspectiva macrossociológica. Acompanha-se, assim, a criação de três grandes Impérios Africanos: o Gana, o Mali e o Songai. O olhar busca similaridades entre eles e consegue, depois de realizar uma síntese histórica, elencar onze elementos estruturantes dessas sociedades: as concepções de *universo, força-vital, palavra, tempo, pessoa, socialização, morte, família, produção, poder e ancestralidade*. Tendo um exemplo significativo da história da África pré-colonial, voltam-se os esforços para compreender a forma cultural africana no Brasil, ou seja, como recriamos a África entre nós. Aqui revisou-se sumariamente o escravismo criminoso brasileiro e atentou-se para a cultura negra ressemantizada no Brasil, dando atenção especial ao Candomblé como território de produção de subjetividades e de uma filosofia que tem na relação com a natureza o seu principal sustentáculo. Dessa recriação da cultura africana em solo nacional, destaquei três princípios filosóficos que conseguem unificar, para efeitos de compreensão, a diversidade africana: *integração, diversidade e tradição*. No terceiro capítulo, então, tratei do jogo das identidades, das políticas da africanidade e da fundamentação filosófica, iniciando com a discussão da práxis dos movimentos sociais, dando ênfase à ética e à subjetividade. Fazendo uma leitura política da formação das identidades no Brasil, lancei mão da semiótica para criticar o conceito de identidade e estabelecer como categoria de análise o

outro excluído, neste caso, o negro. Ao fim, propus uma filosofia africana com base na experiência histórica da África pré-colonial e com base na atualização e recriação dessa experiência em solo brasileiro. Por fim, vislumbrei as categorias *encantamento* e *ancestralidade* como as principais descobertas desse trabalho seminal. Afastei-me do conceito de estrutura e o substituí pelo de forma cultural, mantive o de singularidade e encerrei o livro com uma reflexão sobre a ética e a moralidade africana, a partir dos personagens da cultura religiosa africana: Exu (ética) e Oxalá (moral), ressignificando esses conceitos em termos da filosofia africana.

*Ancestralidade na Encruzilhada* foi o último livro a ser publicado (2007), mas o segundo a ser escrito. Ele é o resultado da minha pesquisa de mestrado em antropologia social que se debruçou sobre os últimos cem anos de candomblé no Brasil. É uma etnografia, por certo, mas uma etnografia dos mortos, já que tratei de autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro, Ruth Landes, Roger Bastide, Pierre Verger, Duglas Monteiro, Lísias Negrão, entre tantos, dialogando com eles e fazendo-os dialogar entre si. Tratou-se de uma obra crítica, tanto em relação à militância, como em relação à academia, quanto em relação ao povo-de-santo. Daí seu título conter o signo: *encruzilhada*. Com efeito, a ancestralidade, que se apresenta como a categoria capaz de explicar a experiência no universo cultural do candomblé contemporâneo, sendo considerada a mais antiga e fundamental das explicações, tem o sentido que tem hoje articulado a apenas 35 ou 40 anos. De fato, é mais uma invenção que surgiu no período denominado por Reginaldo Prandi de Re-africanização do Candomblé, quando as mães-de-santo de terreiros tradicionais da Bahia resolveram distinguir-se de maneira taxativa do catolicismo, realizando, assim, a maior crítica já feita ao sincretismo brasileiro. A frase de Mãe Stela de Oxóssi é emblemática neste contexto: “Iansã é Iansã, Santa Bárbara é Santa Bárbara!”. Anterior à categoria *ancestralidade*, havia o termo *pureza nagô*, cunhado pelos autores da Escola Nina Rodrigues. Como contraponto aos homens desta Escola, utilizei a antropóloga feminista Ruth Landes, que, contemporânea deles, fez uma crítica ao nagocentrismo no livro intitulado *Cidade das Mulheres*. Era o verso e o reverso da pureza nagô. Até aqui estávamos entre a virada do século até a década de 30. Daí passei a investigar o período que ia da pureza nagô até a re-africanização do candomblé, e elegi Roger Bastide como meu principal interlocutor, já que ele, apesar de não falar em ancestralidade como categoria explicativa das Religiões Africanas no Brasil, já anunciava uma metafísica sutil subjacente à prática do candomblé. Primei pela diversidade de abordagens e escolhi Peter Fry e suas críticas ao nagocentrismo. Por fim, fui da africanização à criação do conceito de ancestralidade, e evidenciei que ela deixou de ser uma referência de relações consanguíneas para se tornar o

principal conceito articulador da tradição africana no Brasil e suas regras. De relações contextuais de parentesco, ela passou a ser uma categoria de análise. De relações restritas a linhagens, passou a ser a “lógica” do espaço sagrado, e, portanto, social, do povo-de-santo no Brasil.

A *Ancestralidade na Encruzilhada* denunciou um autor na encruzilhada. Encruzilhada entre a militância e a academia, entre a academia e a iniciação religiosa, entre ser iniciado e o ativismo político. De certo modo, essa obra foi uma crítica ao livro anterior, *Cosmovisão Africana no Brasil*. Denuncia os mecanismos culturais de invenção e reinvenção de tradições, aponta o caráter provisório das construções ideológicas, analisa os discursos e contra-discursos na época mesma de suas enunciações e assume um papel crítico ante tudo. Próprio da antropologia, o livro critica e relativiza os pontos-de-vista de nativos e intelectuais. Mas o que mais me seduziu na antropologia foi, ao mesmo tempo, a pesquisa de campo como suporte metodológico e teórico, e a teoria antropológica baseada numa compreensão semiótica da cultura. A meu ver, minha pesquisa de mestrado não deu conta, a contento, das relações entre singularidades e estruturas. Ela fez o trabalho que imediatamente antecede à resolução dessa relação, a saber: a crítica e o desmonte de ideologias que se apresentam naturalizadas e naturalizantes. Faltava-me, entretanto, ousar mais, superar o paradigma analítico da filosofia moderna e escrever um texto propositivo, assumindo posições, sem, entretanto, deixar de lado o papel sempre muito democrático da crítica. Essas formulações prévias, Luis, me levaram então à minha obra capital, à minha reflexão instituinte sobre a Filosofia da Ancestralidade.

*Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira* foi exatamente a materialização dessa proposta acadêmica. Para além da análise, que separa para conhecer, optei por uma tese propositiva, assumindo conteúdos ideológicos, escolhendo pontos-de-partida (arqueologia) e vinculando-me, não sem crítica, a uma tradição. Foi neste texto que melhor conciliei antropologia, filosofia e educação. Foi nele também que acreditei ter encontrado pistas que conciliem estrutura e singularidade, natureza e cultura, indivíduo e sociedade. Uma tese como essa, que se tornou livro, não poderia manter a forma clássica da narrativa científico-acadêmica. Ela, então, quis dizer tanto com a forma quanto com o conteúdo. A discussão subjacente é a ética, não como conteúdo dos capítulos (apenas), mas no modo de dizer, ao que acrescentou-se a estética – não como teoria da arte, menos ainda como reflexão sobre o belo, mas como forma, como *aesthesis*. A primeira tese encerra-se exatamente no modo como o livro é escrito: ele pretende dizer com sua construção estética que, por sua vez, trata-se

de uma proposição ética. Eis o ponto de partida principal. Esta tese pretendeu ser uma obra de arte.

Eu fiz uma etnografia de minhas próprias experiências na Tempo Livre: espaço de consciência corporal e ancestralidade africana, e no GCAP - Grupo de Capoeira Angola Pelourinho -, núcleo do Ceará. Mas como bem observou Kabengele Munanga, que estava na banca de defesa da tese, utilizei o **meu** corpo como artifício para discorrer sobre o **corpo social** do negro na sociedade brasileira. Uma vantagem dessa escolha metodológica foi a radicalização da categoria **experiência** em contraponto à insistência da filosofia ocidental nas categorias de abstração (essência, metafísica, ser, representação etc.). Não uma experiência depurada pela razão, como queriam os empiristas, nem uma razão que se sobrepusesse às experiências, como queriam os racionalistas. Uma experiência integral, onde a razão e o desejo desenvolvem um jogo sem finalidades determinadas, mas, entretanto, com regras (e transgressões!). Uma experiência que acompanha o fluxo, o devir, o acontecimento. É neste sentido que afirmo tratar-se de uma **filosofia do acontecimento**. Como experiência, busquei um pensamento que estivesse sempre em **movimento**, fosse o movimento da cultura ou o movimento do corpo, ou, melhor ainda, o movimento da cultura no corpo e o movimento do corpo na cultura. Identifiquei territórios para prover sua desterritorialização. Desterritorializei territórios de identidades para descobrir outros territórios de alteridade. Foi um jogo, uma ginga. Um confronto. Uma **filosofia da diferença**. Diferença propositiva e afirmativa. A voz e o corpo daqueles que historicamente têm tido negado seu direito à palavra e à cidadania. O corpo do outro, afrodescendente, escravizado, erotizado, satanizado. Diferença que se afirma em regimes de inclusão (Tempo Livre; GCAP). Diferença que encerra nos movimentos do corpo uma epistemologia própria, oriunda de um contexto cultural que produziu signos e significados específicos que, no bailar de conceitos, categorias e experiências, foram vindo à tona no percurso narrativo desse livro.

A organização do livro obedeceu à divisão de duas partes: I) Do Movimento; II) De Estruturas e Singularidades. O Movimento ocupou-se do **Corpo**, e Estruturas e Singularidades ocupou-se do **Mito**. Cada uma das partes contém quatro capítulos, e cada capítulo pode ser lido aleatoriamente, sem necessidade de uma leitura linear. Toda a primeira parte realiza uma etnografia das atividades da Tempo Livre. Para compreender a Tempo Livre, fez-se necessário, antes, compreender a trajetória de Norval Cruz. Assim, a partir da convivência que estabeleci com ele durante os dois anos contínuos da pesquisa de campo, das entrevistas por ele concedidas, etnografei sua experiência através da recriação de seu ambiente familiar, de sua relação com o meio-ambiente, de sua interação social, de seus vínculos com a ancestralidade

africana, e, sobretudo, a criação da Tempo Livre. Com exceção das memórias de Norval, as experiências narradas no texto foram todas elas protagonizadas por mim, com a intenção deliberada de, atendo-me às minhas experiências no grupo, etnografar muito mais o grupo que minhas experiências. Foi um recurso metodológico que utilizei para acompanhar o grupo sem atrapalhar as dinâmicas coletivas. Utilizei duas estratégias narrativas: a recriação literária das memórias de Norval Cruz e a transcrição literal do meu diário de campo. Por isso o texto cheira a emoções e reflexões muito particulares, mas que incidem, a todo o momento, no corpo social (seja dos grupos que frequentam a Tempo Livre, seja do corpo social do negro(a) brasileiro). Não é um texto autoexplicativo, portanto. Ele diz na sua forma, no modo como organiza os argumentos, na descrição das paisagens, no significado latente, no modo de dizer mais pelo estilo do que pelo conteúdo. É neste sentido que é uma obra-de-arte. Assim, é literatura para iniciados. O último capítulo<sup>3</sup>, entretanto, quebra a regra, e, por entender que a tese é pública e não exclusiva para iniciados (seja em literatura, religião, ciência ou filosofia), expõe as teses que estão implícitas nos capítulos anteriores, e desenvolve um conceito de **corpo** a partir da experiência africana em solo brasileiro, particularmente na Tempo Livre e na Capoeira Angola. Definido o que é o corpo (são apresentadas várias definições provisórias; a primeira é: “o corpo é chão”) e apresentando a tese sob a forma de aforismos, temos a seguinte argumentação: o corpo é já uma filosofia. Repare: não é fazer uma filosofia sobre o corpo, mas filosofar desde o corpo. Esse é o intento. Daí a relevância da categoria *experiência*. Antes de ser contemplado, revelado, refletido, manipulado, analisado, compreendido, o corpo é *sentido*. Não trato do corpo como um dado biológico. Isto é evidente! Trato o corpo como uma construção social, como um signo, como algo constantemente em mudança, devir, como jogo de identidades flutuantes, como afirmação de alteridades. Como Deleuze e Guattari, acredito que a tarefa da filosofia é produzir conceitos. Tenho o primeiro: *corpo*. E que consequências o corpo vai trazer para a filosofia? Vai redesenhá-la. Assim, i) a filosofia, doravante, não pode não partir de um território, de um lugar. Fica para trás a ilusão universalista da modernidade, supervalorizada no Iluminismo. O lugar do qual parto é o lugar da cultura africana – território desterritorializado pelo escravismo criminoso e pela Diáspora forçada a que foram submetidos mais de 6 milhões de africanos. Parto da Tempo Livre. Parto do GCAP. ii) A filosofia é invenção e, ao mesmo tempo, memória. Estou às voltas com o binômio tradição/novidade. Não mantenho a dicotomia, mas faço ver que a tradição é o tempo todo reinventada na dinâmica dos contextos onde ela se

---

<sup>3</sup> Intitulado: **Corpo**, subdividido em três sub-capítulos: Corpo Ancestral; Ética do Corpo, e *Auto-Poiéses* do Corpo Negro.

apresenta; ela reinventa a si e a seu território. iii) A filosofia é uma atitude. Aqui se encerra o fundamento ético propriamente dito. Ética não se diz de abstrações formais, mas de práxis. É atitude! A filosofia compreendida como atitude e não como especulação é uma das minhas teses. Segue-se que iv) o corpo é imanência e v) é transcendência, ou seja, abordo o corpo como territorialização e como desterritorialização simultaneamente. Por ora, o que me interessa dizer aqui é: se a filosofia é uma atitude e se a atitude é alguma coisa que se diz dos corpos, então a filosofia é uma ética que nasce e parte deles.

A ética é um modo de educação dos corpos. Reincide, assim, sobre a educação, o que estou a dizer sobre a filosofia. Em se tratando de corpos, falamos de criação. É, pois, uma filosofia criativa que está em gestação neste momento. Por falar em gestação, pergunta-se sempre: como se constrói um corpo? Como se dá sua *auto-poiesis*? Quais os significados que incidem sobre o signo-corpo? O corpo tornou-se uma metáfora amplamente utilizada na sociedade contemporânea. Por conta do uso metafórico do corpo ele passou a funcionar como uma metalinguagem que sobrecodifica outras linguagens. Passou a ser um superlativo da cultura. Daí José Gil ter concluído que o corpo passou a ser um significado despótico. Em contrapartida, analisando a *auto-poiésis* do corpo do xamã, do louco e da mulher, emprega a expressão *significado flutuante* para tratar dos corpos que escapam à lógica despótica das metáforas sobredeterminadas. Fiz exatamente a mesma coisa em relação ao corpo produzido na Tempo Livre e desconstruído no GCAP. No entanto, primei pelos meus próprios referenciais de cultura, o que me levou a pensar uma filosofia (e uma educação) a partir das atividades de consciência corporal e da prática da capoeira. Falta dizer, entretanto, de que horizonte conceitual estou partindo. Que instrumentos interpretativos estou utilizando e como se configura a filosofia que estou anunciando. (Luis, se me demoro aqui é porque fiz uma recusa, no campo do exercício da filosofia, a ser mero comentador e me posiciono como autor, sempre em alianças e diálogos e, por que não dizê-lo, em confrontos).

O **mito** joga um papel fundamental na trama da tradição africana recriada no Brasil. Sem embargo, o mito e o corpo são os legados africanos que os escravizadores não conseguiram dizimar por completo. Por certo, as instituições políticas e econômicas foram destruídas pelo colonizador, mas o corpo negro-africano foi reinventado no Brasil; a memória encontrou nos mitos a forma de manter-se e recriar-se. O mito tornou-se o território de reconstrução da identidade – sempre em mutação – dos africanos e seus descendentes. Ele, portanto, é o território sapiencial por excelência da população diaspórica. Sua forma narrativa, seu modelo encantatório, sua síntese histórica, sua verve poética, sua força agregacionista, sua potência



simbólica foram fundamentais para a reconstrução de todo um povo que, através dos mitos, soube preservar e atualizar seus conhecimentos políticos, sociais, medicinais, sociais, linguísticos e propriamente religiosos.

Exu, dentre todos os orixás do panteão iorubano que vieram para o Brasil, pode ser aquele de maior potência filosófica, por isso o escolhi como meu principal personagem conceitual. Exu habita as encruzilhadas. É pai de todos os caminhos. Seu movimento é a ginga. Seu nome é *esfera*. Sua função é a comunicação. Seu princípio é dinâmico. Ele é o princípio individual de tudo o que existe. Assim, é pura imanência. Sendo o princípio individual da existência, é também o princípio dinâmico de todo o universo iorubano, uma vez que a soma do todo resulta em Exu. Chamo a atenção, entretanto, que a soma do todo não é tudo. Sigamos: Exu é transcendência. Pela primeira vez não uma transcendência desencarnada, mas incorporada no “dono do corpo”<sup>4</sup>. Ao mesmo tempo, Exu é a expressão da singularidade e da estrutura. Acontece que essa singularidade é polifônica, polimorfa, polissêmica, e que essa estrutura ginga. Exu é o signo forte da cultura. Não pesa sobre ele uma definição. Ele tem muitas faces! Ele não é verdade, mas interpretação! Ele não é essência, mas devir. Ele não é monolítico, mas diverso. Ele não é moral, mas ético. Exu é o horizonte desde o qual se arrolam os argumentos desenvolvidos nesse programa de estudos por ser exatamente o personagem conceitual mais plástico, mais surpreendente e mais encantador desse baluarte cultural. Não foi por acaso que ele foi sincretizado com o satanás. Demonizar Exu é demonizar, automaticamente, todos os africanos trazidos forçadamente para o Brasil. É demonizar seus ritos. É satanizar sua cultura. Por isso operamos esse ritual de inversão, e daquele que foi investido como o símbolo do mal, nós o tratamos como o signo da ética. É o paradigma Exu que está em tudo e em cada parte.

Desde esse horizonte epistemológico, emerge um *regime de signos*, isto é, a minha ótica sobre a educação (e sobre a filosofia). Trata-se de se vislumbrar a *semiótica do encantamento*. Com o advento de leis como a 10.639/03 ou a 11.645/08 tem-se sempre a perspectiva de estudar o negro na história brasileira. É um avanço, sem dúvidas. Proponho, no entanto, que abordemos a história do Brasil na perspectiva dos negros. Não é incluir a cultura africana como uma disciplina na grade curricular, mas pensar a matriz curricular na perspectiva da cultura africana. Não como o único referencial cultural, está posto! Mas como um referencial possível. Do ponto de vista político, esse é o maior alcance dessa obra. É assim que pesquisei a capoeira angola.

---

<sup>4</sup> O *dono do corpo* é um dos muitos títulos de Exu, que tem 21 faces, ou seja, faces infinitas. Com efeito, na Nigéria, já se cartoriou mais de 1500 nomes de Exu.

Não enfoquei nenhuma perspectiva histórica, sociológica ou fisiológica. Centrei-me em sua filosofia latente e, assim, destaquei-a como um regime semiótico que me oferece os elementos necessários para uma interpretação do mundo.

Esse regime semiótico não é despótico. Não pretende sobrecodificar outros regimes. Evidencia apenas que uma roda de capoeira não é um “folguedo”, um “folclore”; é, sim, um microespaço sociológico que mantém – e recria – o macrocosmos africano. Daí falar-se em filosofia. Daí ensejar a ética. A estrutura da roda de capoeira, em si, é uma forma ética. Ela tem seus elementos idiossincráticos, como a vertigem, a mandinga, a ginga, o mistério, a saudade, a magia, a simulação, a ancestralidade, o encantamento. A luta (que não é luta), o jogo (que não é jogo), a dança (que não é dança), a arte (que não é arte) da capoeira têm um regime de signos que encanta – esse é seu principal traço diacrítico! É um jogo de corpo. Tem regras, que apesar de não serem fixas, são rigorosas: o que rege à roda da capoeira é a ancestralidade – daí o respeito e veneração pelos mestres. O movimento da capoeira angola é o da ginga. Gingar é ocultar, mostrando; é mostrar, escondendo. É simulação. Simulacro. Cultura.

A filosofia da ancestralidade nasce do encontro da filosofia da terra (africana) com a filosofia do colibri (latino-americana). Para evidenciar a filosofia africana pesquisei a cultura yorubana, jêje, angola e, particularmente, a cultura Dogon, destacando ali os princípios fundamentais daquela sociedade. Antes de tudo, atesto que a cultura africana (costa ocidental e África Austral) é uma cultura do encantamento. Os Dogon possuem uma filosofia que literalmente brota do chão, e sua compreensão cosmogônica e cosmológica da existência gira em torno da semente *Kizi Uzi* (ou *Digitaria Exilis*), que significa “a coisa pequena”, e é, ao mesmo tempo a menor parte do universo e o universo inteiro (teoria do fractal!). Da **vibração** da *Kizi Uzi* emanam-se o **movimento** em ondas que gerará toda a sociedade e cada indivíduo. Eis aqui o **princípio da emanação**. Os elementos que emanam da *Digitaria Exilis* desdobram-se sempre em pares binários (quente-frio; esquerda-direita; ímpar-par; macho-fêmea), o que nos leva ao **princípio da geminilidade**, que por sua vez mostra como os pares binários são complementares e não concorrentes, e fundem-se numa equilibrada proporção dinâmica. Disso decorrem, então, os **princípios da complementaridade** e da **ponderação** (ou **princípio do equilíbrio**). A visão de mundo Dogon é semiótica: pensa o mundo para além das representações. Para eles a vibração da semente original cria um movimento em zig-zag e elíptico que se multiplica ao infinito, cabendo diversas interpretações de seu desenvolvimento, e não se sabe *a priori* a trajetória dessa linha em espiral, aceitando que o movimento vai se fazendo no próprio percurso com um rol infinito de possibilidades de vir-a-ser. Por falar em

ancestralidade, é ela quem rege a lógica da organização da sociedade Dogon. Das vibrações iniciais da *Kizi Uzi* nascem duas que se desdobram em mais duas sementes primordiais. Assim, temos quatro sementes – *Amma Seru, Lebé Seru, Binu Seru e Diongu Seru* -, que são também os quatro pais-ancestrais, que darão origem às quatro primeiras tribos (*Arou, Dyon, Ono e Donno*), que serão a origem de toda sociedade Dogon. Cada antepassado ocupa um lugar no universo: norte, sul, leste e oeste, compreendendo, assim, a criação do mundo todo. Reparem que a criação do mundo todo é uma totalidade aberta, pois o mundo ainda está em processo de criação. Essa lógica, tão avessa à metafísica antiga e à ontologia moderna, existe em função da ancestralidade.

É compreendendo a dinâmica ensejada pelo mito e pelo corpo africano que chego ao conceito de **ancestralidade**. Está posto que ela não é apenas relações de consanguinidade, como já havia mostrado na dissertação. Desta feita, no entanto, não reduzo a ancestralidade a uma leitura crítica, mas considero-a como um conceito cunhado pelos próprios nativos e transformado em categoria analítica pelos intelectuais orgânicos da tradição africana reinventada no Brasil. De posse de um conceito próprio, posso acompanhar como ele concomitantemente se relaciona e transforma outros conceitos. Assim, por exemplo, afirmo que *a ancestralidade é o movimento da cultura*. A partir daqui posso realizar a crítica à ontologia moderna e à teoria das identidades, e dar um passo significativo em direção à relação tumultuosa entre singularidades e estruturas, e, de quebra, enfatizar a prerrogativa da alteridade como fonte da ética. Com efeito, *a ancestralidade é o relacionamento das singularidades no plano de imanência*. Assumo esse postulado como fundamental da filosofia da ancestralidade. A estrutura, doravante, será resultado das relações travadas no plano da imanência e não uma abstração generalizante que busque reduzir o real a uma teoria. Pelo contrário. Não há uma definição *a priori* de cultura. É preciso ir até o plano de imanência para se compreender o que é cultura. Cultura não é um conceito produzido para explicar as comunidades. Necessita-se, pelo contrário, ir até as comunidades para se produzir o conceito de cultura. Isto é, ela será o resultado de relações que se dão no interior das comunidades e das comunidades entre si. Daí eu poder afirmar que a ancestralidade é uma categoria de *relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento*. De relação porque se privilegia a relação com o Outro (alteridade). Aqui vigora o **princípio da coletividade** – cujo critério ético é o bem-estar de todos e de cada um. De ligação, pois é a ancestralidade que rege os vínculos entre os parceiros de uma relação. Ela, assim, é o território sobre o qual se dão as trocas simbólicas, materiais, linguísticas, afetivas e energéticas: é o **princípio da reciprocidade**. Ela é uma categoria de

inclusão, pois inclui tudo o que passou e acontece. A ancestralidade é o lugar onde habita a diversidade e a existência. Tudo o que existe é signo diverso e advém de outro signo: é o **princípio da inclusão** do terceiro excluído - dos que não tiveram direito à voz, vez, cidadania, história, cultura. Incluir não é inverter os polos de dominação, mas eliminar as figuras do dominador-dominado. A diversidade é a expressão da existência. A ancestralidade é a expressão máxima da diversidade, muito embora, enquanto categoria, ela pretenda compreender o mundo. Ou seja, ela empresta unidade à diversidade, sem reduzir a última à primeira. Pelo contrário, a identidade, doravante, será fluídica, e terá como referência não o Mesmo, mas o Outro. É o **princípio da alteridade**. Por fim, o encantamento é a função da ancestralidade. Encantar é construir mundos. Se produzir conceitos é a tarefa da filosofia, como disseram Deleuze e Guattari, eu digo que seu objetivo é construir mundos. Reconstruí-los. Destruir mundos (exercício da crítica) será, então, imprescindível para construir outros. De minha parte, dedico-me a construir o mundo do Outro, agora como alteridade positiva. Não uma alteridade abstrata, mas situada, contextualizada, com pertencimento étnico, de gênero, classe social e sexualizada. Uma metafísica da alteridade, eu diria, imanentizada. (risos).

A ancestralidade, pensada a partir da experiência africana ressemantizada no Brasil, será o princípio máximo da educação. Educação será educar o olhar e a atitude. Educa-se desde um território, uma cultura, um paradigma, um regime de signos, uma experiência singular, um objetivo; desde princípios, desde horizontes interpretativos, desde uma configuração estética, desde a práxis, desde a ética. A Educação converte-se no conteúdo e no continente: é uma forma [estética] e uma atitude [ética]. Ao mesmo tempo é o caminho e o caminhar. É uma arte de viver (ensina e aprende em relação de ancestralidade: educando/educador, mestre/discípulo, criança/adulto, eu/outro, meio-ambiente/sujeito, profano/sagrado...). É o paradigma ético-estético como horizonte da educação.

A *Pedagogia do Baobá* é o resultado dessa fusão entre a filosofia da terra e a filosofia do colibri em termos de filosofia da educação. Privilegio o campo da educação e, nele, privilegio a sabedoria mais que o conhecimento, a atitude mais que a teoria, a ética mais que a metafísica. É na educação que encontrei o modo como traduzir a ética como sabedoria. Com efeito, conhecer tornou-se o ato de obter informações e interpretá-las. A exigência da Pedagogia do Baobá é que o conhecimento advenha tanto da informação/interpretação quanto da experiência. Não dissociar o dito do vivido, a teoria da prática (que em minha opinião nunca estiveram separadas, o que não obstante tornou-se um dos mais importantes falsos-problemas da história da educação). Sabedoria não é coisa de letrados. Assim, o mestre de capoeira, a

iyalorixá, o babalawô, o mestre-de-açúcar (nos engenhos da escravidão), a sambista, o brincante do maracatu (etc.) podem ser sábios sem letramento. A sabedoria ultrapassa o conhecimento, mas não vive sem ele. O problema da educação no ocidente é que o conhecimento classificado como acadêmico suplantou a sabedoria, hierarquizando os saberes. Não se diz sábia uma atitude voltada apenas para o bem daquele que a pratica. Sabedoria diz-se de práticas que provocam o bem-comum. Daí o respeito pelos mais velhos nas culturas tradicionais (**princípio da senioridade**). Sabedoria é uma atitude. Por isso a filosofia da terra é uma ética. Por isso a Pedagogia do Baobá é uma pedagogia do movimento. É a ética que responde aos desafios da existência. É a educação que educa para a experiência do saber comunitário. A sabedoria é o conhecimento das estruturas e das singularidades concomitantemente. Numa frase: sabedoria é uma produção ancestral: um conhecimento coletivo!

Para mim não resta dúvida que os três livros temáticos, *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*; *Ancestralidade na Encruzilhada*; e *Filosofia da Ancestralidade: corpo, mito e rito na filosofia da educação brasileira*, configuram o núcleo central da proposição por uma Filosofia Africana no Brasil, mas não poderiam ter existido sem as reflexões preliminares do *Ética e Movimentos Sociais Populares: práxis, subjetividade e libertação*, onde eu me volto para o tema da Ética da Libertação, particularmente sob a lente da leitura que ora fazíamos de Deleuze e Guattari, no prisma da Produção de Subjetividades, para pensar a práxis dos movimentos sociais populares, que no caso particular desse livro, publicado em 2006, refletia a respeito da própria trajetória do IFIL, e particularmente de um desdobramento de suas atividades em Recife, Pernambuco, no Curso de Educadores Sociais, voltado para a Economia Solidária, onde tive a oportunidade de confrontar a formulação teórica da Ética da Libertação - tal qual a preconizou Enrique Dussel - com os desafios da práxis dos educadores sociais do Recife.

### **Luis Carlos**

*Então, a Filosofia da Ancestralidade é a síntese das relações entre o pensamento africano e o pensamento latino-americano no Brasil. É o que você tem chamado de filosofia africano-brasileira da libertação. No entanto, você explorou também outros territórios de linguagens e saberes como a antropologia, a literatura...*

### **Eduardo Oliveira**

Meu camarado, minha produção é, na verdade, muito limitada. Sem dúvida foi na oralidade minha maior aposta, ou seja, nos muitos cursos de formação e de pesquisa que dei,

sempre em coletivos, por todo o país e em alguns países de *Nuestra América* ou da África. Apostei minhas fichas num pensamento dinâmico, corporal, comunitário, afetivo, sensorial, perceptivo e, por que não, espiritual (assim como o entendemos no seio das tradições religiosas africanas recriadas no Brasil). Minha escrita é circunscrita a uma exigência de socialização dos frutos desses muitos encontros (plenos de contatos e conflitos) contextualizados que, no entanto, atendeu à demanda, nunca de todo atendida, de estender aqueles debates vivos à letra – de resto muito menos dinâmica – dos livros. Sou um filósofo mesmo quando escrevi antropologia e sobretudo quando escrevi poemas.

Não fiz uma incursão pela literatura, fiz apenas um brevíssimo mergulho no universo da poesia, de onde surgiu o *Xirê: A brincadeira lírica*, meu primeiro livro de poemas, cerca de 10 anos após a publicação de *Filosofia da Ancestralidade*. Com o *Xirê* abriu-se uma nova possibilidade para explorar a linguagem em torno de um tema que eu vinha abordando a partir de trabalhos acadêmicos e ativistas, que agora se desbordava para uma abordagem artística, poética, múltipla, diversificada e com muitas sendas a serem exploradas. Com efeito, o *Xirê* configura-se como mais uma obra do complexo da Filosofia Africana junto aos outros livros temáticos supracitados, e, ao mesmo tempo, afunila a temática para dentro da tradição religiosa yorubá – com nuances para o mundo banto e jêje –, já que tem nos itãs a inspiração para os poemas, mas conjuga essa tradição negro-africana de dimensões civilizacionais com o quintal de minha infância, na casa da Vó Mariana e suas histórias correlatas. O quintal tornou-se o mundo. Quanto mais regional mais universal, preconizava Guimarães Rosa. Fui pelas mesmas veredas... A experiência de produzir uma obra literária (poética) encorajou-me a enveredar-me pela produção filosófica do conceito de **beleza, deriva e liberdade**, tomando a estética como primeira filosofia, o que venho chamando de estética da libertação...

### **Luis Carlos**

*No primeiro congresso de filosofia da libertação, em 2013, em São Paulo, houve um debate muito interessante apresentado pelo professor Enrique Dussel, em que ele defendia a discussão da ética da libertação, e você apresentava um ponto de vista em torno de uma estética da libertação. Seria possível recuperar um pouco aquela discussão?*

### **Eduardo Oliveira**

Estou muito feliz que no alto de seus 85 anos o professor Enrique Dussel, dono de uma obra no mínimo impressionante, tendo construído um manifesto pela Filosofia da Libertação nos anos 60, anunciado sua necessidade e pujança, identificado o problema, criado as condições

para sua realização e, finalmente, tendo edificado um sistema filosófico que passou pela Ética da Libertação até sua Política da Libertação – monumentais trabalhos -, tem ainda a disposição e a lucidez de avançar para a sua Estética da Libertação. O que podemos esperar dessa obra é nada mais nada menos que os frutos maduros de um autor que assinou seu nome na história do pensamento mundial e na condição e proposição filosófica de um autor latino-americano. Dussel tange o tema há muitas décadas, mas, pela primeira vez, debruça-se sobre ele com prioridade de produção e sistematização. Em todos os nossos encontros, na última década, toquei no assunto de uma Estética da Libertação e não pretendo, nem de longe, que isso tenha influenciado esse grande pensador a desenvolver esse tema, mas, de maneira marginal, fazemos parte da história de sua edificação.

No I Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação, que você mencionou, ocorrido em São Paulo no ano de 2013 pouco antes do início da primavera, para minha surpresa e lisonja, fui convidado para participar na mesa-redonda onde estaria ladeado por dois ilustres pensadores argentinos: Julio Cabrera e Enrique Dussel. O tema que se impunha era a Ética e logo se estabeleceu na mesa um diálogo crítico sobre as posições já consagradas da Ética da Libertação. Apesar de haver preparado um texto prévio como guia de minha exposição, fui tomado de pânico. Senti-me deslocado; mesmo em terra autóctone (sou nativo do Estado de São Paulo), experimentei uma vertigem que me deixou desconfortável. O que teria a dizer na presença dos ilustres pensadores? E ainda que considerasse importante o que me propus comunicar, percebi que não tinha a linguagem necessária para dizê-lo. Dizer, naquele contexto, era pouco. Invadiu-me uma sensação de impotência. Esbocei um sorriso pálido, mal disfarçando o nervosismo. Depois de Cabrera apresentar suas críticas à ética dusseliana, e como eu seria o próximo a fazer uso da palavra, fingindo elegância, solicitei ao *ancestre* da filosofia da libertação seguir o diálogo com seu conterrâneo e que me deixasse para o final da mesa, onde, certamente, o interesse da plateia já se teria esgotado ante o deleite com a rica discussão que ali se travaria, e eu poderia passar despercebido com minhas elucubrações. Dussel, entretanto, foi irredutível e verdadeiramente elegante, preferindo escutar-me antes de encerrar a mesa. O artifício não adiantou. Não preparei nenhuma crítica sistemática à Ética da Libertação, como o fizera rigorosamente Julio. Não avancei nenhum ponto da Política da Libertação, um dos trabalhos mais recentes e mais brilhantes de Enrique. Confesso, também, que, mesmo sendo acadêmico, estava como que enfasiado com essa linguagem rebuscada e pomposa plena de citações de grego, latim e alemão. Peguei o microfone e emudeci. Ri nervoso, por dentro. Pedi desculpas a Cabrera, meu amigo; pedi licença a Dussel, meu mestre. Levantei-me e fui para frente do palco, pois nossa

mesa estava luxuosamente instalada ao lado esquerdo do palco central do grande Anfiteatro da FAPCOM. No momento mesmo de minha fala, vi adentrando o auditório, sem aviso prévio, Simone Nogueira, uma amiga recente que acabava de chegar ao evento. Disse, divertido: “Oi Simone”. Ela riu, desconcertada. A plateia riu pelo inusitado. Eu disse: “Vem aqui. Você pode? Por favor!” Simone é capoeirista, tem os olhos sempre acesos e sorriso generoso nos lábios. Acudiu ao meu pedido. Eu tinha pouco tempo, como que 10, 15 minutos de fala. Convidei-a para um jogo de capoeira angola e pedi, jocosamente, para ela não me machucar, posto que conhece da arte a mais tempo que eu, que sou um mero aprendiz de angoleiro. Jogamos! Soltos, infantis, livres, belos. Jogamos com o ritmo no corpo e a cumplicidade dos camarados. Jogamos com o outro e não contra. Jogo gostoso e rápido. Agradei a mandingueira. Julio Cabrera escondia a cabeça entre as mãos, sacudindo-a de um lado a outro, reprovando aquilo que deveria ser a maior quebra de protocolo da história dos encontros de filosofia. Dussel estava atônito. No relance que meus olhos capturaram, estava boquiaberto, inerte, buscando entender o que se passava. Fiz uma espécie de hermenêutica do jogo e movimentos da capoeira angola que acabávamos de dançar. Falei de uma Estética da Libertação e sua emergência. Falei da Estética da Libertação e a necessidade de a pensar/viver a partir do solo próprio, que, no meu caso, fazia par com a cultura africana ressignificada e recriada no Brasil. Voltei à mesa sob o olhar fuzilante de Julio Cabrera e o olhar, ainda surpreso, de Enrique Dussel. Este respondeu com tamanha autoridade as críticas daquele, e, com que generosidade!, dialogou com minha proposição de uma Estética da Libertação. Finda a mesa, um calor muito aprazível vindo da plateia encheu meu coração de encanto. De uma maneira ou de outra, havia uma comunicação corporal-energética do jogo de capoeira com aquelas 400 pessoas. Foi um Dizer além do Dito o que ali se estabeleceu. Uma linguagem outra. Dussel, quando retirávamo-nos da mesa, fez-me o convite que vale para uma vida inteira: “Vamos escrever uma Estética da Libertação”. Talvez tenha entendido mal por conta da emoção do momento ou por conta do meu espanhol ruim. Mas o sorriso maroto e fraternal naquele rosto experiente me dizia que o velho filósofo havia se encantado com a arte da capoeira. Escutei ainda sua voz rouca dizendo ao seu assistente: “Me encantó. Me encantó!”

Esse foi o dia em que Dussel jogou capoeira. Efetivamente, sempre imaginei sua vasta obra - plena de movimento e sagacidade – fruto de um angoleiro. Não tive tempo de deslindar naquela ocasião a relação entre capoeira e filosofia, particularmente uma filosofia da libertação que teve na Ética e na Política seus eixos aglutinadores, mas que, por conta da pregnância da cultura latino-americana, apresenta-se também como Estética da Libertação. Agora ele o faz,



num curso virtual, pelo Youtube, ao tempo que eu também já venho fazendo, com bases distintas da dele, mas em tudo tributária do que ele provocou no mundo. Ele parte de uma crítica severa ao sistema filosófico hegeliano, particularmente ao seu tratado de estética, para a afirmação de uma Estética da Libertação com base nas grandes obras de arte da América Latina, por suposto, da Ásia e da África. Eu parto de uma abordagem que enfatiza as experiências negro-africanas recriadas no Brasil como a Capoeira Angola, as Religiões de Matriz Africana e os Kilombos, apostando mais na estética como uma primeira filosofia, isto é, liberando-a do campo restrito da arte e do belo (hegelianos) e a pensando (tal qual Enrique Dussel) como uma ciência da sensibilidade. Para mim a filosofia se diz como estética, e a experiência de liberdade dos povos negros em deriva, somando-se à produção de mundos encantados (em contraponto ao desencantamento do mundo), vai desenhando o meu projeto de uma Estética da Libertação, em tudo mais modesta e com menos alcance que a monumental construção dusseliana.

### **Luis Carlos**

*E por fim, qual a importância da organização dos congressos de filosofia da libertação, e depois os de filosofia africana, para fortalecimento dessas discussões no Brasil? Você poderia falar também sobre a história dos congressos e da importância da Afyl nessa construção.?*

### **Eduardo Oliveira**

Sabe, Luis, penso na Filosofia da Libertação pela Via Larga e pela Via Curta. A Via Larga compreende o que denomino *sujeitos coletivos da produção do conhecimento*, como as Religiões de Matriz Africana, a Capoeira Angola, os Kilombos, o Maracatu, o Samba de Roda etc., ou seja, constituem-se para muito além de autores que assinam obras, mas configuram-se como as referências mais ancestrais que temos na produção do conhecimento em geral, particularmente o filosófico. É pela Via Larga que podemos lançar mão do Mito como narrativa que nos traduz sem nos re-velar, pois que nos assume no mistério da continuidade, enquanto na Via curta, que se apresenta não raras vezes pela perspectiva das rupturas, temos acessos a estratégias de organização de grupos e institutos de pesquisa, a eventos, a produção acadêmica em estrito senso, como produção de TCCs, Monografias, Dissertações e Teses, como a produção de livros e artigos. Nossa Via Larga é incomensurável, nossa Via Curta é relativamente recente e é nela que se inscrevem os Congressos Brasileiros de Filosofia da Libertação e a pujante AFYL-BR - Associação de Filosofia da Libertação-Brasil. De 2013 até

hoje, realizamos seis CBFL – Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação - e três EIFA – Encontro Internacional de Filosofia Africana. O I CBFL deu-se em São Paulo, em 2013; o II foi em Porto Alegre, e o III em Salvador na Bahia, em 2014 e 2015 respectivamente; em 2016 ocorreu a quarta versão do CBFL em São Bernardo do Campo – SP. Até sua quarta edição os Congressos ocorreram sediados pelas Universidades, UFABC, UFRGS, UFBA, com exceção notória do I CBFL, que foi uma organização espontânea, sem realização direta de nenhuma Universidade, e que contou com o apoio da FAPCOM, da APROFESP, tendo na equipe organizadora professores(as) universitários(as) e não universitários, que organizaram o primeiro congresso de maneira ativista, espontânea e comprometida. A partir da quinta edição, e até aqui, os Congressos eram anuais conforme decisão da assembleia, e também por decisão da Assembleia Geral do CBFL realizamos o Congresso em um Kilombo no Baixo Sul da Bahia, no Distrito de Bonfim, próximo a Valença, a cerca de 250 km da capital baiana. A quinta edição, em 2017, deu-se conjuntamente com o II EIFA e ficou decidido que os encontros se fundiriam a partir de então, ocorrendo no Kilombo Tenondé, espaço idealizado e dirigido pelo Mestre Cobra Mansa, que integra o Grupo de Pesquisa Rede Africanidades, coordenador do evento. A partir de então, o CBFL-EIFA passaria a ser de dois em dois anos, por isso a sexta edição dos Eventos foi em 2019, desta feita em Salvador-BA, ocupando todas as dependências da Faculdade de Educação, salas da Faculdade de Administração e o Teatro Experimental da Escola de Dança da UFBA.

Daria pra dizer do I CBFL que, pensado para ser um Encontro tímido, por falta de recursos financeiros, concebido como um pontapé inicial na organização mais institucionalizada da Filosofia da Libertação entre nós, o evento ganhou maior volume e importância com a confirmação da presença do ancestral da Filosofia da Libertação, o muito conhecido Enrique Dussel, o que consequentemente gerou mais adesão de participantes. Dinamizou, a bem da verdade, uma tendência na organização dos Congressos, que foi o autofinanciamento para participação no Evento. Um modelo, dir-se-ia, de autogestão. O II CBFL contou com mais recursos financeiros que as outras edições, graças ao trabalho mui competente de suas coordenadoras no Rio Grande do Sul, mas ainda assim, não fosse a participação solidária, não teria ocorrido. As temáticas foram numa crescente, sempre entrelaçando a história da Filosofia da Libertação com sua faceta mais contemporânea, isso quanto aos convidados e convidadas e também quanto aos temas. A temática da interculturalidade, das mulheres, do feminismo, do feminismo negro, da economia solidária, da educação, das relações etnicorraciais, dos movimentos sociais populares, da ecologia, do

pensamento africano, da literatura africana e afro-brasileira, da decolonialidade, entre outros tantos exemplos, foram temáticas que coloriram a aquarela da Filosofia da Libertação no Brasil.

Minha percepção é a seguinte: a Via Curta espelha a Via Larga, de modo que o Mito que nos traduz atualiza-se nos Ritos (Eventos, Associações, Bancas de Defesa de trabalhos acadêmicos, publicações etc.) que inventamos, mantendo e recriando nossa tradição constantemente, a partir dos sujeitos que se implicam nos processos de libertação. O Brasil de maneira geral, e a AFYL-BR particularmente, têm muito a oferecer ao conjunto da Filosofia da Libertação no Continente e no Mundo. Seja porque a dinâmica social e cultural brasileira é impactante no restante do Continente, bem como sua economia e sua política (muito embora os nefastos momentos de política estatal que estamos vivendo), mas também por conta da tendência brasileira de ser um território de encontros, e assim sendo, afora a ideologia da mestiçagem, mas em defesa de uma poética de relações, conseguimos transitar em nosso território por várias escolas do pensamento contemporâneo, como a filosofia africana e suas múltiplas vertentes, a filosofia da diferença europeia e suas múltiplas facetas, os marxismos, o afrocentrismo, a subalternidade, a decolonialidade, a interculturalidade, os feminismos, o mulherismo africano, a teoria queer, as formulações de construção e desconstrução de gênero do LGBTT+, o pensamento indígena, o orientalismo, os estudos culturais, o afroperspectivismo, a pedagogia libertária de Paulo Freire, a antropologia da libertação, a psicologia africana, a teoria da dependência, a economia da libertação, a estética da libertação, quilombolas, capoeiras, os mestres e mestras da cultura popular e muito mais. Todo esse cadinho multifacetado e dinâmico de produção de conhecimento e de práxis de libertação, via os Congressos Brasileiros de Filosofia da Libertação e os Encontros Internacionais de Filosofia Africana, bem como as políticas de formação e publicação empreendidas e as consequentes redes de colaboração estabelecidas, desembocam, no meu ponto de vista, no que hoje chamamos de FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO, um movimento que soube transcender a produção teórico-acadêmica (necessária) para dialogar, em aliança, com os sujeitos da libertação espalhados por nosso telúrico continente e, desde nosso solo fecundo, fertilizar o pensamento e a práxis de libertação no mundo!

**Luís Carlos**

*Muito obrigado, meu velho!*

**Eduardo Oliveira**

Adupé!