



CONTINENTES DA FILOSOFIA, ORNITORRINCO E O PENSAMENTO DECOLONIAL

HARALD SÁ PEIXOTO PINHEIRO¹

RESUMO: Discutir as diversas razões do Epistemicídio e do colonialismo europeu, bem como apresentar importantes registros e configurações da filosofia africana. A metáfora do ornitorrinco é analisada aqui sob o prisma do pensamento decolonial. Na mesma perspectiva que esse animal desmoronou conceitos, experimentações já consagradas das ciências da natureza nos séculos XVII e XVIII, não conseguiu se adequar às categorias de ordem e espécie, o mesmo ocorre no sentido da literatura e do pensamento decolonial, ao estremecer os alicerces das ciências humanas na atualidade. Por fim, desconstruir as razões de hostilidade entre o pensamento grego e africano em suas bases essenciais na origem do filosofar.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento decolonial, Geofilosofia, Epistemicídio, Filosofia africana.

ABSTRACT: Discuss the various reasons for Epistemicide and European colonialism, as well as present important records and configurations of African philosophy. The platypus metaphor is analyzed here from the perspective of decolonial thinking. In the same perspective that this animal collapsed concepts, already consecrated experiments of the natural sciences in the 17th and 18th centuries, it was unable to adapt to the categories of order and species, the same occurs in the sense of literature and decolonial thought, when shaking the foundations of human sciences today. Finally, deconstruct the reasons for hostility between Greek and African thought in its essential bases in the origin of philosophizing.

KEYWORDS: Decolonial thought, Geophilosophy, Epistemicide, African philosophy.

Colonização e Epistemicídio

Estamos observando, ainda de forma tímida, certos avanços cognitivos e epistêmicos acerca dos preceitos e valores eurocêntricos, por onde ensaios de afrouxamento mais radicais são sinalizados. Esses indicativos não devem nos fazer jamais entrar num sono de descuido da razão, ainda que provisoriamente. A história já demonstrou certa recorrência em movimentos de tensão que oscilam abertura e fechamento, relaxamento e arbitrariedade, conquistas sociais e retrocessos. O estado de vigilância epistêmica e política nos coloca numa posição de ampla

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de São Paulo (UNICAMP). E-mail: haraldsa@hotmail.com.

desconfiança da ideia iluminista do século XVIII, para o qual a humanidade progride lentamente para uma convergência axiológica entre seus povos. *Pari passu* a essa atmosfera de utopia sociais o fato é que ainda convivemos com as distopias reais do cotidiano, com ataques racistas e fundamentalismos xenófobos que acirram as cores da pele, as feições fisionômicas, os sotaques, e tantos outros registros de diferenciação e identidade como palco privilegiado dos acontecimentos.

O lastro de uma história de apagamento e cegueiras identitárias deixou inúmeras marcas, feridas, sequelas profundas para povos e culturas, particularmente as africanas. Por essa razão Blaunde (2018) destacou certa insalubridade e desonestidade no processo de colonização desde os primeiros contatos, sobretudo quando a dominação europeia negligenciou todo o legado de saberes, linguagem, educação, práticas sociais e todos os elementos culturais que possibilitaram a existência do povo africano no tempo histórico. Entre tantas imagens perversas do colonialismo europeu uma, em especial, sobressai de forma impactante a de que todo pensamento humano é ocidental e tem no seu nascedouro a imagem clássica das colônias gregas do século VI a.C. Essa representação se arrasta por séculos e pretendeu outorgar aos pensadores, pesquisadores, sábios e filósofos africanos a condição de meros copistas e reprodutores do pensamento ocidental, fazendo destes um espelho retorcido ou um modelo decadente de sua reprodução do conhecimento.

Muito tempo depois de Hegel, em sua *Filosofia da História* (1999) advogar a ideia preconceituosa e apressada sobre os povos africanos e os povos da América situado nos trópicos quente e úmido – o que era comum ao espírito do tempo – para quem lhes faltou a história, dimensão negada por acreditar que estes povos ainda não atingiram o nível aceitável de razão e se encontravam longe de figurarem um status propiciador de autonomia política do pensamento e da própria racionalidade.

São muitas as razões do Epistemicídio que vão desde o racismo radical, da intolerância étnica contra os povos e as culturas africanas, na medida em que o ocidente pretendeu transformar seus valores e modos de ser e existir como únicos e exclusivamente aceitáveis e igualmente cognoscíveis. Diante de um cenário de desvalorização dos ideias africanos, Frantz Fanon, no final da década de 50, durante o I Congresso de Escritores e Artistas Negros em Paris, apresenta uma famosa comunicação que deixou os estudantes, intelectuais e ativistas negros atentos sobre a divisão cultural, destacando por meio de seus estudos e ao longo de sua formação intelectual como médico, filósofo, psiquiatra e ativista político, uma ampla literatura em que o caráter de uma antropologia de resistência se sobressai. Certamente Fanon se destaca

atualmente como o mais importante pensador na luta antirracista e anticolonial. Muito do que se chama pensamento decolonial deve em especial atenção a suas obras e, entre elas, se destaca *Os Condenados da Terra* (2022).

O cenário no processo de colonização foi muito além que simples usurpação territorial, na medida em que avançou também no saque de saberes milenares e, principalmente, na mutilação epistemológica dos povos africanos. Por extensão a essa dominação se deu a pilhagem da natureza, das riquezas minerais e os saberes que envolviam a posse desses conhecimentos milenares. Impossível ignorar desse complexo processo de manipulação a necessidade exploratória da mão de obra barata para lucrar com os amplos recursos que a natureza africana despertava na cobiça europeia.

Os efeitos perversos não trouxeram apenas consequências ruins à biosfera, mas danos preocupantes às bases mentais e espirituais dos povos africanos, pensados aqui como psicofera ao reduzir a autoestima e seus modos próprios de subjetividade a condições de inferioridade ao tentar violar e apoderar de sua consciência num processo de violação e sujeição de sua subjetividade. Tentou aniquilar ainda dos povos africanos o reconhecimento das suas capacidades, mutilando línguas e exterminando seu potencial epistemológico.

Por séculos os conhecimentos dos conquistadores se tornaram dominantes e não foram poucos os processos de saberes locais ou saberes desviantes subjugados ao longo do tempo, quase sempre pensados pelos rótulos hierarquizantes entre centros e periferias, oficiais e marginais, consonantes e dissonantes, conjuntivos e disjuntivos. A simples mediação figurativa desses qualificativos já denunciava uma tensão colonial, por onde diferentes conhecimentos e saberes coexistem em termos radicalmente desiguais.

Tal tensão provocou em muitos estudos uma reviravolta epistêmica que possibilitou o surgimento de nossas áreas de investigação, como a sociologia do conhecimento e antropologia do conhecimento o que permitiu que a filosofia e outras ciências sociais e humanas dialogassem com novos arranjos do saber-poder, não apenas em sua estrutura macrofísica, mas em microrganismos sociais e políticos, organizados em pequenos grupos dissidentes que operam verdadeiras “comunidades epistemológicas”. Daí o desafio de investigar novas categorias insurgentes que pautam seu domínio entre autoridades e monopólios pouco convencionais, bem diferentes daquelas em formato hierárquico, pensadas anteriormente pelos cânones da ciência e da filosofia clássica.

Essa ideia de “comunidades epistemológicas” nos fez ampliar nossa compreensão de ciência e de conhecimento a fim de buscar o encontro entre estudiosos e grupos de diferentes

culturas, dando ênfase a outros sujeitos, outras vozes e outras textualidades, analisadas aqui sob o signo do pensamento decolonial. Tem ocorrido nos últimos anos um cenário epistêmico, crítico e literário, pensado por meio de importantes pensadores insubordinados, carregados de significado e sentido intercultural, de onde tantas vozes, gritos e ruídos clamam não apenas por um revisionismo teórico, mas pela força da polifonia de insurgências, resistências e ressurgências epistêmicas.

De certo que as características da racionalidade continental-europeia têm protagonizado muitas narrativas históricas, historiográficas e filosóficas desde muito cedo, em especial na longa tentativa – em vão – de apagar a força ontológica das oralidades e das expressões linguísticas e literárias de muitos povos tradicionais em diversos continentes, deixando inclusive, muitos desses saberes já amplamente pesquisados e escritos por estudiosos locais sob o estigma de imposturas científicas ou mera ilustração literária.

As razões desse Epistemicídio são variadas e inconclusas, carregando quase sempre o intenso reducionismo racionalista e a confiança na tentativa de buscar tão somente a universalidade das coisas em voos panorâmicos ou superficiais, em seu apreço às abstrações genéricas e em sua contumaz desconfiança do pluralismo, do politeísmo de valores e da experiência do sensível, em que se pautaram inúmeras tradições humanas ainda não domesticadas à semelhança do que nos fez compreender *O Pensamento Selvagem* (1970), de Lévi-Strauss, uma obra que marca a passagem do Estruturalismo à Fenomenologia, em especial a de Merleau-Ponty, a quem a obra é dedicada.

Legitimar somente o saber instrumental com apelo classificatório e de amplitude conceitual, em seu rigor lógico-matemático como único que pode ser considerado legítimo é apenas uma das formas sutis e eficazes de sonegar o direito de outros povos em interpretar ou produzir seu conhecimento e sua literatura. Cada vez evidencia-se a urgência de uma dialogia que soterre por fim o fosso que continua dilacerando, se abrindo aos nossos pés e afastando radicalmente a cultura científica e a cultura das humanidades, para que possamos construir um platô de novas ressignificações em nome de um pluralismo epistêmico e pontes mais resistentes para a tolerância e democracia cognitiva.

Pensamento Decolonial e o Ornitorrinco

Episódio curioso – já consagrado como crítica ao pensamento ocidental – é ironicamente analisado pelo filósofo e semiólogo Humberto Eco, em sua obra *Kant e o Ornitorrinco*, quando comenta a viagem de Marco Pólo ao Oriente. Recepcionando essa metáfora do ornitorrinco pensamos de início numa discussão teórica pertinente à literatura, a

história da ciência e a própria filosofia e que nos instrumentalizou aqui a aproximar o pensamento decolonial.

No contato com o mundo oriental esse viajante [Marco Pólo] curioso e sedento em conhecer o exótico do mundo muito além do que lhe é familiar passa a vislumbrar seres nunca vistos e, ao se deparar com um rinoceronte acredita se tratar de um unicórnio. Este animal, o rinoceronte, se assemelhava com o “tipo cognitivo” apreendido pelo imaginário europeu. Mesmo a herança imaginária do universo ocidental era, quando necessária, usada para validar ou invalidar a existência do outro, do diferente. O unicórnio projetado mentalmente por Marco Pólo servia como uma espécie de modelo de verdade para guiar e proteger o espírito de tudo que fosse estranho e nocivo às suas verdades.

Algo semelhante ocorre com o Ornitorrinco e o pensamento decolonial. Desde quando foi enviado ao Museu Natural Britânico, em 1798, o Ornitorrinco, um animalzinho tão curioso e desengonçado promoveu uma grande devassa em muitas categorias classificatórias das ciências naturais, obrigando alguns cientistas reverem seus critérios de verdade, enquanto outras ciências redefiniram seus limites, funções e possibilidades. Por bem mais de um século esse animal desmoronou conceitos, experimentações já consagradas da ciência e não conseguiu se adequar às categorias de ordem e espécie.

O Ornitorrinco foi ao longo de um tempo um “ponto cego” entre os naturalistas que, em muitos momentos, preferiam ignorá-lo, invisibilizá-lo, expulsá-lo da natureza e de tudo que era cognoscível até então. Há aqui uma incrível semelhança entre a história do Ornitorrinco (natureza, animalidade) e os fundamentos do pensamento decolonial (filosofia, cultura, identidade), pois, ambos, põem à prova os cânones das ciências naturais e humanas quando esses marcos epistêmicos insistem em se manter encastelados e blindados em suas próprias órbitas cognitivas.

Enquanto o Ornitorrinco era expulso da natureza, o pensamento decolonial ora subjulgado pela cultura ocidentalizada é varrido do horizonte do conhecimento e silenciado epistemicamente. Sem dúvida que o Ornitorrinco no XVIII e XIX rompeu o dique disciplinador e reducionista e pôs abaixo nossa arrogância e ensimesmamento quanto a compreensão do mundo natural. Tudo parece se repetir face ao pensamento decolonial e nossa pretensão de circunscrever com tanta precisão e soberba os muros e fronteiras do mundo cultural. Precisamos avançar na retirada desse novo “ponto cego” que nos impede de enfrentar o racismo epistêmico e fundar as bases reais para uma democracia cognitiva.

Considerando a recorrência entre as experiências e erros das ciências naturais e ciências humanas, de certo modo e sob certa perspectiva metafórica aqui emprestada todos somos Ornitorrincos! E suspeitamos – bem mais que Humberto Eco – que esse animalzinho “prodigioso e providencial”, formado de uma unidade-diversidade, singularidade-pluralismo, opostos-complementares, compõe um sofisticado sistema único e complexo pelo qual o binômio natureza e cultura realizaram seu desejo mimético. Logo, nessa perspectiva metafórica, não são os outros animais que deram vida ao Ornitorrinco, mas o inverso, os outros animais e as formas de cultura foram feitos originalmente de seus pedaços e funções, como se toda biodiversidade e sociodiversidade atendessem a esse pluralismo mágico, resultando numa galáxia de humanidades e num caleidoscópio da natureza em sua plural policromia. Certamente uma metáfora ainda sem precedentes para nossa rasa compreensão.

O uso da imagem metafórica do ornitorrinco tem reverberado em diferentes sentidos na filosofia desde o clássico texto de Eco, já tratado acima, passando pela filosofia bem-humorada e criativa apresentada por Thomas Cathcart e Daniel Klein, na obra *Platão e um Ornitorrinco entram num Bar* (2008). Não importa aqui se a intenção seja o rigor da erudição ou mesmo o senso de humor, já que os diferentes caminhos convergem a um propósito maior em questionar o longo aparato epistêmico-categorial da racionalidade Ocidental.

Esse animalzinho – habitué et acclimaté da Austrália – pôs em xeque o percurso linear de nossa abstração da realidade, junto ao desejo contumaz e disjuntivo de pensar o mundo fracionadamente, em fractais dispersivos, destacando os aspectos opostos, quase sempre em categorias irreconciliáveis. A antiga dissecação classificatória dos naturalistas do XVII em definir a espécie do *Ornithorhynchus anatinus* ou *Platypus paradoxus*, foi lentamente substituída pelos estudos de decodificação de seu genoma, em equipados laboratório de biogeneticistas. Agora os estudos se ampliam a fim de investigar a relação com outras famílias de mamíferos do planeta.

Aqui, o recurso à metáfora é novamente convidativo, no sentido de fazer pensar os modelos cognitivos que nos pensaram historicamente, sempre bem definidos, arrumados em gavetinhas de entendimento e hiper classificação, direcionados em suas funções biológicas, genealógicas e de proximidades identitárias, emoldurados numa perspectiva de linearidade, como se pensássemos a natureza pela mitologia ordenada e pacífica da mitologia cristã, da Arca e Noé.

Esses modelos criaram distantes representações da natureza e da cultura. Mas também construíram imagens quebradas sobre o Outro e sua alteridade. Quando não eram mitologizados

em excesso eram, geralmente, plastificados, embalsamados, capturados em nanquim, para habitar os escritórios de curiosidade ou museus de história natural, convivendo com um mundo de passagens e expedições naturalistas. A representação dominante denotava uma natureza arcadiana, paisagística, da qual a sedução pelo exótico sempre fascinou o pensamento colonialista. Na mira do exótico as culturas e os povos de ancestralidade pré-capitalista e não-europeia, despontando entre os escolhidos a América pré-colombiana e os povos do continente africano. É bem provável que nessa mitologia da representação naturalista os ornitorrincos – estranhos à ordem natural do mundo até então – estariam confinados a natureza selvagem dos povos indolentes e atrasados das Américas e África.

Na longa trajetória do pensamento colonial em suas formas rústicas e até caricaturadas sobre o Outro e o distante, surgiam formas letradas e até intelectualizadas não menos nocivas em suas racionalidades. Certamente a diversidade cultural e a biodiversidade da natureza tal como pensadas hoje escaparam o campo de visão de importantes pensadores europeus do XVII ao XIX. Não é atoa que Umberto Eco se dedicou ao estudo do Ornitorrinco como um modelo epistêmico-cognitivo antikantiano. Um exímio *bricoleur* pós-moderno que sintetiza a junção de outros animais e desafia nosso senso de compreensão linear ou meramente binária das coisas, dos seres e do mundo que nos cerca. Talvez o incômodo de Kant imaginar a existência de um Ornitorrinco se configure na mesma imagem perturbadora de um Descartes em lhe dissecar por meio de ideias claras e distintas. Esse animalzinho configura-se em nosso texto como uma metáfora explosiva que ajudou a desmoronar um longo aparato intelectual do pensamento Ocidental, baseado na ordem e na evolução.

De Descartes à Kant as narrativas naturalistas exerceram certo fascínio no mundo aberto das novas experimentações, bem longe do argumento de autoridade teológica. A racionalidade do XVII ainda insipiente apoiava-se no plano investigativo daquilo que se chamaria filosofia natural. O Ornitorrinco em sua morfologia complexa, fugia dos ordenamentos tradicionais da Razão e, por esta condição, foi mantido na clandestinidade por um tempo. Certamente ele lançava suspeitas em muitas teorias do conhecimento recorrentes nesse cenário da modernidade, incluindo a síntese proposta por Kant ao investigar as condições de possibilidade do conhecimento científico no século XVIII.

A simples existência do Ornitorrinco era pensada como um paradoxo a tudo que se conhecia até em tão, no reino animal e humano. O século XIX do positivismo e do evolucionismo científicista em sua obsessão de progresso e de desenvolvimento estigmatizou esse animal associado a toda imagem distorcida e atroz do progresso humano e social,

geralmente confinado a fases já superadas pela lógica e pela racionalidade instrumental. A alusão de um ser malformado, horrendo feito o Quasímodo de Vitor Hugo, pairava no imaginário europeu como um espectro da natureza em estágio incompleto de sua evolução. Serviu de metáfora para todo o resto de subdesenvolvimento humano e social para além das fronteiras Ocidentais. O Ornitorrinco era comumente associado ao involutivo, ao primitivo, ao arcaísmo das culturas primitivas e ao subdesenvolvimento da Razão.

Recorremos as passagens de Hegel, ainda à título de exemplo, já que esse filósofo foi um exímio pensador e sistematizador do último grande sistema filosófico. Em sua *Filosofia da História*, na tentativa de construir os fundamentos filosófico-geográficos de uma História Universal, observou que o verdadeiro palco da história universal era a zona temperada. Para ele, nem o excessivo frio antártico nem o escaldante calor dos trópicos ou das savanas da África seria capaz de produzir a inclinação do homem para o espírito racional ou para os encantamentos valorosamente literários, filosóficos e poéticos.

Para Hegel, os mitos dos indígenas sul-americanos, bem como as religiões dos negros africanos seriam incapazes de elevar o espírito ao limite de uma racionalidade. Ou ainda, não poderiam, por esses elementos, expressar filosoficamente o sentido e a qualidade do humano. Como ele próprio nos faz entrever em sucessivas páginas a América e a África sempre se mostrou física e espiritualmente impotente.

Os homens desses continentes estariam por extremas condições naturais interditados criticamente e voltados para a natureza. Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, em regiões de condições extremadas o homem não é capaz de alcançar a livre atuação. Para ele o frio e o calor são forças por demais poderosas para permitir que o espírito construa para si um universo de possibilidades.

No plano da religião e da mitologia, o linguista alemão Max Müller (1823-1900) segue passos semelhantes à Hegel e chega a afirmar que o pensamento desses povos se equiparava a uma patologia da linguagem. Para Hegel, tais culturas só seriam aclamadas como territorialidades transcendentais no porvir ou ainda como filosofias de futuro incerto, tão logo conseguissem aclimatar as condições de possibilidade históricas, reais e epistêmicas para o espírito absoluto. Certamente nossas investigações se colocam num obsequioso pensamento desviante daqueles indicados por Hegel em sua *Filosofia da História*.

Desde sua origem a filosofia e a ciência nasceu desafiada a se lançar sempre à margem de domínios tomados até então como incontestáveis e autossuficientes. Na perspectiva da história Ocidental, sua origem grega já carregava – nas antigas colônias do mar jônico e mar

egeu – o registro de uma territorialidade marcada pela confluência de saberes e sistemas de crenças, mediado também pelo intenso pluralismo de culturas, da circularidade de povos, de línguas, da diversidade de ideias, do politeísmo de valores, de diferentes regimes de verdade que se desvelavam *pari passu* à intensa navegabilidade mercantil que interligava o mundo Ocidental e Oriental, entre o território helênico e Ásia Menor. No entanto, para além da natureza exclusivamente histórica e geográfica outros elementos incidem com maior frequência ao nomadismo da filosofia e da qual pretendemos dar maior destaque, alargando esses horizontes geopolíticos para bem longe dos limites do universo helênico.

Felizmente, na maioria das vezes a que o pensamento crítico e insubordinado se lança em rotas de fuga e regeneração, mobilizadoras de um saber exogâmico, constituída por meio de zonas de circunvizinhança, para além do que é familiar e rompendo a obviedade das coisas em sucessivos diálogos transversais, interdisciplinares e transdisciplinares.

Quando nos propusemos pensar uma aproximação em torno de experiências literário-cognitivas entre diferentes continentes geopolíticos e geoculturais de imediato imaginamos o risco de provocar mal entendidos com generalizações e retóricas apressadas, ou ainda ser levados por discursos que evidenciam a vitimização de muitas culturas segregadas e invisibilizadas pelo curso irrefreável e hegemônico de muitas “epistemologias das cegueiras”, como nos faz compreender Boaventura Santos, em sua *A Crítica da Razão Indolente* (2001). O outro risco analisado deve-se ao próprio sentido de aproximação que quase sempre acarreta um nivelamento peremptório ao buscar obsessivamente somente aquilo que é semelhante, apagando – inadvertidamente – o sentido e a força do dessemelhante no percurso de suas histórias, conquistas sociais e de seus próprios caminhos de luta por liberdade, identidade e visibilidade.

Seja numa entonação vocal, um canto poético, uma ontologia mítica, talvez em ecos ancestrais ou metáforas que desmoronam fronteiras entre ciência e arte, razão e mito, pretende-se sinalizar uma sutura complexa que tecem laços que serpenteiam simultaneamente oposições e complementaridades, tanto daquilo que nos une num plano mais universal – por onde o enfoque nativo de povos tradicionais procuram por um pertencimento da condição humana na Terra –, quanto em meio a tantos elementos autóctones que nos diferenciam num plano das particularidades e das singularidades da cultura.

Mas entendemos que todas essas interlocuções conceituais foram necessárias em razão da complexidade dessa temática e da longa resistência dos cânones literários, filosóficos e científicos às vezes intolerantes quando certas ousadias conceituais fogem das prescrições de

sua posologia do conhecimento. Os desafios que se enfrenta numa trajetória de pensamento decolonial assumem – entre muitos pesquisadores desse enfoque – o sentido de uma jornada interpretativa, uma jornada hermenêutica, como se muitos continentes literários ainda estivessem a ser decodificados, explorados e compreendidos dentro de nós em pleno devir da imaginação teórica em mergulhos e voos de além-mar ou ainda em longas navegações oceânicas.

Essa predisposição forasteira, nômade e andarilha que os textos tentam ensaiar caminha em contraposição aos saberes mais sedentários, acostumados a posse de conhecimentos cartoriais, herméticos, que se aclimatam bem ao sabor do poder e da convivência do que lhe é apenas próximo, em zonas de conforto ou em territórios familiares já de longe institucionalizados e organizados endogamicamente.

Num certo sentido o que pretendemos tratar como um trabalho da filosofia africana constitui-se num constructo teórico e sensível da cultura e da diversidade pensada pelo enfoque decolonial, na qual tem servido como um “jogo de espelhos”, uma dialogia em que as narrativas teóricas lastreadas em experiências locais de diferentes continentes ao mesmo tempo próximos e distantes, terminam por desenvolver trocas, interações, tensões, oposições e complementaridades.

Todos esses contornos que às vezes se entrelaçam num jogo de tensão entre rivalidades e harmonia ampliaram nossos horizontes para uma melhor compreensão dos aspectos que tecem um longo diálogo transcontinental. Alguns conceitos apresentados nos textos, pela natureza perecível e mutável de que são feitos, são resultado de efeitos de hibridizações e mestiçagens, assumindo outras formatações num processo recursivo de elaboração por onde os argumentos foram descritos.

Geofilosofia, gregos e africanos

Desde sua origem a filosofia nasceu desafiada a se lançar sempre à margem de domínios tomados até então como incontestáveis e autossuficientes. Na perspectiva da história ocidental, sua origem grega já carregava – nas antigas colônias do mar jônico e do mar egeu – o registro de uma territorialidade marcada pela confluência de saberes e sistemas de crenças, mediado também pelo intenso pluralismo de culturas, da circularidade de povos, de línguas, da diversidade de ideias, do politeísmo de valores, de diferentes regimes de verdade que se desvelavam *pari passu* à intensa navegabilidade mercantil que interligava o mundo ocidental e oriental, entre o território helênico e Ásia Menor. No entanto, para além da natureza exclusivamente histórica e geográfica, outros elementos incidem com maior frequência ao

nomadismo da filosofia e da qual pretendemos dar maior destaque, alargando esses horizontes geopolíticos e gnosiológicos para longe dos limites do universo helênico que lhe deu origem.

É preciso relativizar algumas experiências coletivas ou individuais que possam propor, sem maiores reflexões preliminares, qualquer interpretação apressada acerca da origem e das transformações dos conhecimentos, em especial àquelas em que se atribuiu o peso de uma atmosfera inexplicável da origem, quase hierofânica, marcada por um mistério metafísico, por vezes fruto de descoberta solipsista ou mesmo emoldurada por um purismo autóctone, sem que houvesse nenhuma troca, intercambialidade, fricção cultural, influência externa ou imprinting cultural. No entanto, no plano da dinâmica da cultura e da “ecologia da ação” essas trocas ocorreram em meio aos fluxos marginais, ainda que em espaços caracterizados como impróprios para produção do conhecimento. A esse aspecto nos faz observar o historiador inglês Peter Burke (2003, p.11): “O que costumávamos pensar como tendo sido descoberto é hoje descrito muitas vezes com inventado ou construído”.

Durante muito tempo alguns historiadores da cultura se envaideceram pela narrativa do “milagre grego”, da qual sozinhos os helênicos inventaram a democracia, a filosofia, a pedagogia, a política e o próprio sentido de Homem, desconsiderando os processos de troca, tensões e interculturalidades que ocorreram – por vezes – imperceptivelmente em inúmeras experiências com povos do oriente próximo, em sucessivas expedições científicas, rotas de navegação, conflitos étnicos e expansão comercial. Felizmente estudiosos como John Burnet (1994) contestaram essa imagem equivocada da filosofia grega. Certamente os gregos foram únicos e inventivos em suas realizações, mas é inegável o viés preconceituoso ou mesmo parcial de alguns estudiosos do passado no esforço de apagar os rastros de cooperação de tantos outros povos e culturas, pretendendo decretar senão suas invisibilidades, decerto sua acentuada menoridade no plano do conhecimento e da Razão. Por séculos os saberes e racionalidades africanas foram omitidas do cenário epistêmico, como sequer tivesse existido. A mesma invisibilidade conferida ao Ornitorrinco por naturalista e racionalistas do século XVII e XVIII.

O fortalecimento do pensamento africano – em face todo o processo de danificação e invisibilidade a que foi submetido pela colonização –, tem revelado na atualidade a clara compreensão de que o povo africano está longe de ser o que foi descrito e analisado sobre ele. O mergulho mais profundo na sua identidade epistêmica o permitiu mobilizar seus saberes e literaturas das mais variadas num enorme potencial para produzir o conhecimento que precisa para seu desenvolvimento social, econômico e cognitivo, sem precisar ficar refém das bengalas conceituais europeias, ainda que elas sejam válidas para sua própria compreensão.

Nesse percurso de compreensão e de igual libertação epistêmica, Towa (2015) advoga a ideia que os tempos de subjugação caminha para seu fim, graças a ousadia e tenacidade dos africanos que tomaram a época sombria de exploração como aprendizado e resistência. Mais que isso, ligado a um forte sentimento de resistência e ousadia o pensamento africano em vias de decolonialidade se abre para um novo tempo em que o continente africano incorporará definitivamente como protagonista, sujeito ativo e crítico sua participação na elaboração do pensamento filosófico universal.

O instrumento epistêmico da colonização em seus aparatos conceituais e sistêmicos da qual lhe foram convenientes por séculos seguidos ceifou a real capacidade que o pensamento filosófico africano tinha e ainda tem de revelar seu potencial de reflexão e racionalidade aos próprios colonizadores. O pensamento africano vem postulando um caminho cada vez mais aberto para a viabilidade de seu constructo intelectual, expresso em diversas formas de produção de conhecimento, além de seu refinado trabalho conceitual na tradição filosófica.

Muitos pensadores africanos atuais, entre filósofos e escritores, têm levantado a questão tão cara a reconstrução de História da Filosofia não ocidental, ou mesmo uma História em que se alicerce por meio de amálgamas mais decolonias, indagando sobre qual o estilo ou mesmo o perfil que uma filosofia africana deveria assumir diante do mundo para ser compreendida como filosofia. A questão é complexa e polêmica e remete ao sentido de um pensamento autóctone amparar-se em cânones já consagrados pela racionalidade para, assim, ter validade e reconhecimento. A recusa desse caminho – aparentemente mais fácil - deve ensejar a ideia de que vários sistemas do pensamento africano constituem em suas bases ontológicas elementos próprios para uma configuração metafísica da qual lhe é inerente. Essa constatação nos fez observar Elungu (1984), acerca do pensamento filosófico Bantu.

Na maioria das tentativas de capturar o pensamento africano e atribuir-lhe um sentido à luz da racionalidade ocidental, observamos essa pretensão se esvaír, se dissipar, quando ela não escorrega drasticamente em uma hermenêutica selvagem. Certamente há elementos lógicos e ontológicos no alicerce do sistema filosófico africano, em diferentes correntes, porém, nos tornamos cegos e dispersos para captar tais configurações tão peculiares desse pensamento. Todo sistema de pensamento é assentado numa estrutura hermenêutica e linguística que é própria, geralmente originalizada e articulada de forma hermética, fiel a seus princípios conceituais e comunicável a seus pares por meio inteligível. Fugir dessa concreta configuração linguística e semântica nos faz cair em generalizações que tem produzido discrepâncias e equívocos sobre a filosofia africana.

Outros pensadores decoloniais tem se dedicado mais em problematizar e afastar a condição de meros reprodutores dos filósofos africanos em relação aos gregos. Evidentemente algumas comparações se tornam inevitáveis, mas sempre no sentido de enfatizar bem mais as dessemelhanças que semelhanças. Ngoenha (1993), para efeito de exemplificação “aproxima” alguns princípios da lógica aristotélica do pensamento Bantu. Entretanto, coloca o pensamento Bantu como mais intuitivo, brilhantemente adeptos de uma “metafísica intuitiva”. Fato curioso dessa característica filosófica dos Bantu, em razão das categorias “lógos” e “intuição” serem tratadas no plano ocidental como condições aparentemente rivais, enquanto no pensamento dos Bantu atribui um sentido co-implicativo e mais amistoso. O que para hélade grega teria um significado, dado o distanciamento dessas categorias; para hermenêutica Bantu certamente outros dispositivos conceituais seriam admitidos para outra forma de compreensão.

Outra contestação do qual não se justifica mais nenhuma adesão e nenhuma coerência histórica foi o ideal polêmico proposto pelo escritor Ernest Renan, em 1883, em que já emoldurava ares de um colonialismo ancestral presente no “milagre grego”, que discutimos acima. Ideia já retratada largamente na literatura especializada, em especial na historiografia grega, o milagre carrega uma visão quase auso suficiente do pensamento grego, ignorando as múltiplas influências que adquiriram do oriente próximo, em especial do Egito. São muitas as referências dos filósofos, médicos e matemáticos gregos aos pensadores egípcios, ora para refutar, ora para enaltecer certo pioneirismo.

Ainda em decorrência das narrativas de origem da filosofia, outros fatores inerentes a sua natureza também contribuíram para sua universalidade e inegável consolidação como pensamento crítico e criativo. Em especial àqueles que garantem certa unidade e consistência política, ontológica e epistêmica, possibilitando sua reinvenção no espírito do tempo, por meio de sucessivas tensões, suturas e diásporas, quase sempre mediadas pelo enfrentamento de saberes fragmentados, por vezes hostis, por vezes amistosos, que só fizeram ainda mais alimentar o desejo de amplificar seu campo de investigação. De todos os saberes, certamente o conhecimento filosófico – bem antes da consolidação das ciências naturais e humanas – sempre buscou conexões mais ousadas com outras formas de conhecimento e inovou em seus modos próprios de sistematizá-lo.

Sobre o aspecto particular da partilha de conhecimentos filosóficos em suas origens - temática ainda polêmica - muitos outros estudiosos problematizaram de forma pertinente essa questão, como destacou bem Castiano (2010, p. 48):

De que nos servirá hoje saber, por exemplo, que em África já havia uma geometria muito ‘avançada’ na época antiga no Egípto, que o grande Zimbabwe teve uma arquitetura e técnicas de construção admiráveis ou que o computador foi inventado por um africano? Será que é suficiente, para cultivar a motivação, a autoestima e o orgulho dos africanos hoje no campo das ciências, «desenterrar fantasmas» do passado? No fundo, estas questões levantam o problema do sentido e do significado destas ‘ciências’ que, na perspectiva hodierna, nos parece estarem circunscritas ao velho paradigma de tentar demonstrar que ‘os africanos também tiveram e têm ciência’, à semelhança de outros povos, em particular dos ex-colonizadores europeus.

Felizmente, na maioria das vezes, a filosofia vem se lançando em rotas de fuga e regeneração, mobilizadoras de um saber exogâmico, constituída por meio de zonas de circunvizinhança, para além do que é familiar e rompendo a obviedade das coisas em sucessivos diálogos transversais, interdisciplinares e até transdisciplinares. Na perspectiva africana a filosofia jamais perdeu seu vigor e os laços de amizade ao saber. Essa contingência permitiu a filosofia grega ou africana em trilhar pelo exercício de tolerância epistêmica e democracia cognitiva desde a tenra idade. Desde cedo a filosofia também experimentou a natureza pedagógica dos conceitos, mantendo-se ativa num diálogo sempre relacional com a realidade, em profícua colaboração e reciprocidade com as outras ciências e variadas modalidades de conhecimento, ainda que pré-científicos e pré-filosóficos. A esse respeito, destacam Deleuze e Guattari (1992, p. 57-58):

Pré-filosófica não significa nada que preexista, mas algo que não exista fora da filosofia, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos.

Tomamos por empréstimo aqui o conceito de “linhas de fuga” do vocabulário deleuziano, no sentido de assumir como aspecto propositivo eventuais vetores de entropia e caos, pensados aqui como modos de desterritorialização e desorganização necessários à criação de fugas conceituais a fim de perceber novos estilos de pensamento, para além daqueles já introjetados em nossa própria cultura. Nisso, talvez se justifique um dos sentidos de uma geofilosofia ao expandir intencionalmente nossos olhares a outros territórios conceituais.

Na mesma perspectiva, a filosofia seja grega ou africana não deve cessar de investir em novas territorialidades, à semelhança de andarilhos e forasteiros em busca de ilhas desertas e planícies. Em todos esses casos observamos fluxos de devir que se insurgem no percurso do pensamento criativo e que se lançam para além da ortodoxia disciplinar, por meio de um enfrentamento estratégico, que sinaliza a configuração de uma natureza “endo-consistente” na criação dos conceitos, como tarefa essencial da filosofia. Nesse aspecto, em particular, a

filosofia deve se solidarizar, ainda que em suas diferentes roupagens conceituais, sinalizando para o que é universal do existir humano.

A geofilosofia seja no continente europeu ou africano se lança em rotas de fuga e regeneração, mobilizadoras de um saber exogâmico, constituída por meio de zonas de circunvizinhança, que dilatam a jurisdição disciplinar para além do que é familiar e rompe a obviedade das coisas em sucessivos diálogos e nos diferentes continentes que povoam o saber humano. Todo continente humano é continente do filosofar e da filosofia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLAUNDE, José. *A filosofia do conhecimento científico de Gaston Bachelard: uma urgência para a epistemologia africana?* Maputo: Editora UEM, 2018.

PETER, Burke. *Uma História Social do Conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTIANO, José. *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação*. Maputo, Ndjira, 2010.

CATHCART, Thomas. KLEIN, Daniel. *Platão e um Ornitorrinco entram num Bar: a filosofia explicada com senso de humor*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Objetiva, 2008.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

ECO, Umberto. *Kant e o Ornitorrinco*. Tradução de Ana Thereza Vieira. São Paulo – Rio de Janeiro: Record, 1998.

FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Portugal: Terceiro Mundo, 1980.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: EDUSP, 1970.

MAKUMBA, Maurice. *Introdução à filosofia africana: passado e presente*. Luanda: Paulinas, 2014.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana: das independências às liberdades*. Maputo: Edições Paulinas, 1993.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente*. Contra o Desperdício da Experiência. São Paulo: Cortez, 2001.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Trad: Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: NEAB-UFPR, 2015.