

**FILOSOFIA DESDE O QUILOMBO E COMUNIDADES
AUTOFILOSÓFICAS DA QUEBRADA (CAQ): CONSIDERAÇÕES
QUILOMBISTAS, DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS SOBRE A “PRÁXIS”
FILOSÓFICA BRASILEIRA**

*Josadaque Martins Silva*⁴⁶

Doutorando em Educação, área de concentração em Cultura, Filosofia e História da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (FE) da Universidade de São Paulo – USP

*“60% dos jovens de periferia
Sem antecedentes criminais já sofreram violência policial
A cada quatro pessoas mortas pela polícia, três são negras
Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros
A cada quatro horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente*

*Minha intenção é ruim, esvazia o lugar
Eu tô em cima, eu tô a fim, um, dois pra atirar
Eu sou bem pior do que você tá vendo
Preto aqui não tem dó, é 100% veneno*

*A primeira faz bum, a segunda faz tá
Eu tenho uma missão e não vou parar
Meu estilo é pesado e faz tremer o chão
Minha palavra vale um tiro, eu tenho muita munição [...]” (BROWN, 1997).*

46 Bacharel, Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Atualmente cursa o Doutorado em Educação, área de concentração em Cultura, Filosofia e História da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (FE) da Universidade de São Paulo - USP, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira. Professor efetivo de Filosofia (Classe DIII - Nível 2) do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso - IFMT (*campus* Cuiabá Cel. Octayde Jorge da Silva). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores (as) Negros (as) - ABPN. Membro e pesquisador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro, Indígena e de Fronteira Maria Dimpina Lobo Duarte - NUMDI do IFMT.

RESUMO

Este artigo visa analisar, em linhas gerais, a “práxis” filosófica brasileira tal como delineada, historicamente, pela pedagogia estruturalista do Departamento de Filosofia da USP. Parte-se do princípio de que essa pedagogia, fundamentada na tradição filosófica ocidental norte-cêntrica, eliminou as filosofias produzidas por comunidades políticas e geopolíticas não ocidentais – entre elas, as Filosofias da Quebrada – no âmbito do ensino de filosofia no Brasil, favorecendo somente a mera formação em história da filosofia, em detrimento do filosofar. Isto posto, para modificar a pedagogia estruturalista, defendemos um filosofar desde o quilombo e, por conseguinte, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ). Para tanto, o presente texto pauta-se em considerações filosóficas quilombistas, decoloniais e libertárias, tendo como aporte teórico, fundamentalmente, o conceito de *quilombo*, movimento contínuo de resistência cultural, proposto pela filósofa, Beatriz Nascimento e pelo filósofo, Abdias do Nascimento.

Palavras-chave: Pedagogia Estruturalista; Quilombo; Comunidades Autofilosóficas da Quebrada; Gueto.

ABSTRACT

This article aims to analyze, in general terms, the Brazilian philosophical “praxis”, as historically outlined by the structuralist pedagogy of Universidade de São Paulo’s (USP) Department of Philosophy. This pedagogy, based on the North-centric Western philosophical traditions, has eliminated the philosophical thoughts produced by non-Western political and geopolitical communities - the Philosophies of the “Quebrada”⁴⁷ - within the scope of philosophy teaching in Brazil - to favor the formation in the history of philosophy, to the detriment of philosophizing. Based on this, in order to change the structuralist pedagogy, we advocate for a philosophizing from the “quilombo” and, consequently, from the Auto philosophical Communities of Quebrada (CAQ). Considering this, the present text is guided by quilombist, decolonial and libertarian philosophical considerations, having as theoretical contribution, fundamentally, the concept of “quilombo”, a continuous movement of cultural resistance, as proposed by the philosophers Beatriz Nascimento and Abdias do Nascimento.

Keywords: Structuralist Pedagogy; Quilombo; Auto philosophical Communities of the “Quebrada”; Ghetto.

47 “Quebradas” is a Brazilian slang expression that refers to the urban territories of those who are discriminated by hegemonic capitalist/racist society, not only in their economic and political status in society, but also in their cultural production, in which they think together about their own relationship to the society as a whole and who they are. In some ways, it corresponds to the notion of “ghettos”, but when the term “comunidades autofilosóficas de quebrada” is used, it also refers to this process of building a collective identity in their own hybrid urban context and producing philosophies about such context, in which they often borrow concepts and ways of thinking from Ancient cultures, from which they originate. Cultures that have been under repression along times, due to processes of colonization and slavery.

INTRODUÇÃO

A “práxis” filosófica brasileira nunca escondeu a sua estreita relação histórica com a tradição filosófica ocidental norte-cêntrica⁴⁸, especialmente com a França, que fundou no Brasil um Departamento de Filosofia de Ultramar, em 1934. As Missões Francesas ocuparam a docência no novel Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), no período de 1934 a 1957, sob o comando de Jean Maugüé, Martial Gueroult e Victor Goldschmidt. Maugüé propõe as primeiras diretrizes para o ensino de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, asseverando que a filosofia começa com a leitura e conhecimento dos clássicos, tendo como eixo pedagógico a História da Filosofia. Por sua vez, Gueroult e Goldschmidt, complementando as diretrizes de Maugüé, legaram ao Departamento de Ultramar, a análise da estrutura constitutiva dos sistemas filosóficos e o método dogmático-genético estrutural de leitura e interpretação de textos filosóficos, respectivamente, que objetivizam a apreensão da lógica interna das obras filosóficas.

Com as diretrizes mauguenianas e o manual metodológico estrutural gueroultiano-goldschmidtiano, o Departamento de Filosofia da USP, a partir de 1958, institucionalizou a pesquisa em filosofia, tendo como instrumento, a pedagogia estruturalista, fundamentada na tradição epistemológica norte-cêntrica, que eliminou as filosofias produzidas por comunidades políticas e geopolíticas não ocidentais – as Filosofias da Quebrada – da estrutura curricular e didático pedagógica dos departamentos de Filosofia no Brasil, favorecendo a formação em História da Filosofia em detrimento do filosofar. Desse modo, duas críticas foram formuladas, no intuito de apresentar caminhos possíveis para modificar a pedagogia estruturalista, uma interna ao Departamento de Filosofia da USP, feita em 1998 pelo saudoso filósofo e professor Oswaldo Porchat, e outra externa, engendrada em 2014, pelo filósofo Paulo Margutti, professor aposentado de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Ambos não discordam que o método estruturalista é fundamental no trabalho de leitura e interpretação de textos filosóficos. E também entendem que a pedagogia estruturalista não priorizou o filosofar, ou melhor, a formação de filósofos.

Destarte, no presente texto, o objetivo é complementar, em linhas gerais, as propostas porchatianas e marguttianas para modificar o instrumental pedagógico estruturalista, defendendo a tese de um filosofar desde o quilombo e, por conseguinte, desde as Comunidades Autofilosóficas da

48 Tomando como parâmetro a filosofia decolonial de Ramón Grosfoguel, optamos, na maioria dos casos, por usar a expressão “norte-cêntrica”, em vez de simplesmente “eurocêntrica”, tendo em vista que a expressão “norte-cêntrica” designa melhor o conhecimento produzido por certos homens de alguns países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra e Alemanha), abarcando também os Estados Unidos (Grosfoguel, 2016).

Quebrada (CAQ), por meio de considerações filosóficas quilombistas, decoloniais e libertárias, tendo como aporte teórico, fundamentalmente, o conceito de *quilombo*, movimento contínuo de resistência cultural, proposto pela filósofa negra-brasileira, Beatriz Nascimento, e pelo filósofo negro-brasileiro, Abdias do Nascimento.

Para tanto, dividimos o artigo em cinco momentos. No primeiro, apresentamos uma breve história do método estruturalista que instrumentalizou a “práxis” filosófica brasileira, a partir de 1934, com o trabalho das Missões Francesas que aportaram aqui para fundar o Departamento de Filosofia da USP. O segundo momento versa sobre as ponderações críticas de Porchat e Margutti, a respeito da “práxis” filosófica brasileira e os caminhos propostos por eles para modificar a pedagogia estruturalista. O terceiro momento expõe considerações decoloniais e libertárias sobre a história da pedagogia estruturalista, recorrendo às categorias teórico-conceituais de Ramón Grosfoguel e Wallace de Moraes. No quarto momento, discorremos sobre o conceito de *quilombo* como movimento geral e contínuo de resistência cultural, tal como formulado por Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento. Por fim, no quinto momento, explicitamos o que significa filosofar desde o quilombo e, por consequência, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ).

A “PRÁXIS” FILOSÓFICA BRASILEIRA: UMA BREVE HISTÓRIA DO MÉTODO ESTRUTURAL

Para rememorar e perquirir a história da “práxis” filosófica brasileira, a partir do *principium* do Departamento Francês de Ultramar, é cogente sublinhar que a “pesquisa filosófica institucionalizada surgiu no Brasil apenas por volta de 1958, no Departamento de Filosofia da USP, depois de uma fase preparatória, em que o mesmo foi ocupado por Missões Francesas, de 1934 a 1957” (Margutti, 2014: 397). Nesse período preliminar, os objetivos eram implementar “as diretrizes básicas para o curso de Filosofia e formar os futuros docentes” (Margutti, 2014: 397), estando o Departamento de Filosofia sob a “influência direta de professores franceses, como Maugüé, Granger, Guérout e Goldschmidt, todos voltados para a análise das ideias com base na leitura rigorosa de textos filosóficos clássicos” (Margutti, 2014: 397).

Na estrutura dessa história, em fevereiro de 1935, o *navis* denominado *Mendoza*, da *Compagnie des Transports Maritimes*, trouxe a bordo, diretamente da metrópole, o jovem *normalien* Jean Maugüé, que veio para substituir seu compatriota, Etienne Borne, primeiro docente responsável

pelos cursos de filosofia da novel faculdade de ultramar (Arantes, 1994). Destarte, ao desembarcar no *portus* da colônia, do alto rochedo da sua “evoluída” cultura europeia, Maugüé observa acuradamente o cenário filosófico dos “nativos” e logo constata a necessidade de disciplinar os “indoutos primitivos”. Decerto, a experiência dos docentes franceses no primeiro ano em terras de ultramar, no período de fevereiro a outubro de 1935, impôs a necessidade de rever concepções e reestruturar balizas seguras e mais adequadas (Cordeiro, 2008) para disciplinar o trabalho filosofante na colônia epistemológica brasileira. É assim que as observações de Maugüé são, então, sintetizadas e publicadas em forma de diretrizes no *Anuário da Faculdade de Filosofia*, datado de 1934-1935, surgindo daí o artigo *O ensino da filosofia e suas diretrizes*, a certidão de nascimento do Departamento de Filosofia da USP (Arantes, 1994).

No princípio do supracitado artigo, Maugüé (1954) evidencia que o objetivo do seu texto é estabelecer as diretrizes para o ensino de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Maugüé (1954: 233-234) resume essas diretrizes em uma série de cinco proposições:

- 1) O ensino de filosofia deve ser pessoal, tanto da parte do professor como da parte dos estudantes. Pedem-se ao professor reflexões que empenhem a sua responsabilidade intelectual. Seria de desejar que se pedisse aos estudantes um pouco mais de personalidade.
- 2) A personalidade do estudante forma-se na atenção dada às lições, sobretudo na reflexão, e mais ainda, pela leitura, lenta, contínua e meditada.
- 3) A leitura deve ser uma regra de vida para o estudante. Este não deve ler naturalmente senão os bons autores. É mais seguro ler aqueles que o tempo já consagrou. A filosofia começa com o conhecimento dos clássicos.
- 4) A História da filosofia, deve ter, no Brasil, um lugar primordial. Ela pode ser ensinada, seguindo métodos rigorosos e perfeitamente modernos. Não há vida presente sem o conhecimento da vida passada.
- 5) Enfim, o futuro da filosofia no Brasil depende da cultura que o estudante tiver adquirido anteriormente. A filosofia, segundo uma das concepções da *República*, de Platão, nada mais é que o coroamento dialético de um ensino harmônico e completo.

Note-se que as primeiras diretrizes pedagógicas, lavradas pela verve histórico-filosófica maugueniana, para o Departamento de filosofia da USP, têm como cerne o ensino filosófico sob o viés da História da Filosofia, por meio da leitura metódica e rigorosa dos autores clássicos. Desse modo, com as providências e diretrizes de Maugüé para o ensino de filosofia no Brasil, as gerações consecutivas de professores franceses encontraram “o campo lavrado, a casa arrumada, a mesa posta com cada coisa em seu lugar” (Cordeiro, 2008: 166), dentre eles Martial Gueroult, que chegou ao Brasil, pelos idos de 1950 (Arantes, 1994).

A chegada de Gueroult em terras de além-mar, no dizer do jovem estudante José Arthur Giannotti, possibilitou a descoberta da grande História da Filosofia, dos problemas técnicos de análise textual e de toda a problemática que dominou o Departamento de Ultramar na década de 1960 (Arantes, 1994). Ainda na França, Gueroult argumentava sobre a imprescindibilidade de um método para interpretar os sistemas filosóficos, tanto que a sua cátedra no *College de France* foi nomeada “tecnologia dos sistemas filosóficos” (Arantes, 1994), corroborando assim o seu interesse pela História da Filosofia. Desse modo, um dos guias metodológicos indispensáveis para a prática da História da Filosofia no Departamento de Filosofia da USP e, de modo geral, nos demais departamentos que se formaram a partir dele, foi a obra *Descartes selon l'ordre des raisons*, de Gueroult (Savian Filho, 2020).

O *Descartes selon l'ordre des raisons*, livro de referência daqueles tempos, nas palavras de Arantes, demonstrava não só que Descartes sabia muito bem o que queria expressar, mas que “esse pensamento não variaria e que era possível aproximar-se dessa verdade que Descartes pensara explicitar, na forma de razões e movimentos argumentativos bem encadeados” (Arantes, 1994: 119). Destarte, Gueroult convencera que “a descoberta da estrutura de cada filosofia era o único método fecundo para aceder à verdade histórica do que o filósofo dissera” (Arantes, 1994: 119-120). Em outras palavras, o pensamento gueroultiano asseverava ser possível, por meio do método estrutural, refazer o movimento do filósofo ao engendrar a obra e assim, reencontrar a doutrina do autor (Arantes, 1994).

Gueroult estabelece um manual para a análise da estrutura constitutiva dos sistemas filosóficos. Para tanto, em seu artigo *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*, ele declara, inicialmente, que toda filosofia possui dois momentos distintos: 1) **reforma do entendimento**; 2) **funcionamento de novas estruturas** (Gueroult, 2007: grifo nosso).

No primeiro momento, o filósofo, em um esforço para conhecer e compreender o real, institui um problema e, por conseguinte, propõe uma teoria que se baseia em conceitos e sistematizações, objetivando assim a universalidade, fundamentando-se, para tanto, na própria lógica. Como o próprio Gueroult (2007: 242) assevera:

O primeiro, é o da reforma do entendimento, quando ela visa promover a revolução na maneira de conceber e de raciocinar. Ela se eleva às estruturas conceituais e a uma lógica que lhe são próprias e se esforça para lhes conferir uma validade absoluta, independente do ponto de partida de sua descoberta, a qual não pode ser outra senão os conceitos e a lógica do pensamento comum.

E no segundo momento, o filósofo põe em funcionamento novas estruturas, conceitos e conexões, aplicando à sua teoria, a noção de totalidade, a partir da gradação dos conceitos que articula e das conexões fundamentais que engendra entre a filosofia e outras áreas (Gueroult, 2007).

Gueroult indaga sobre a possibilidade de apreender a filosofia, e ressalta que é fundamental, metódica e preliminarmente, analisar as estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Desse modo, visando demonstrar essa asserção, Gueroult (2007) formula quatro argumentos: 1) a filosofia como problemática e sistemática; 2) a lógica como método próprio da filosofia; 3) a pluralidade das lógicas da filosofia; 4) a arquitetônica dos sistemas filosóficos.

Conforme Gueroult (2007: 235), “todas as grandes doutrinas podem se caracterizar a partir de problemas”. E ao instituir problemas, os filósofos devem respondê-los por meio de argumentos lógicos, tendo em vista que “a técnica de toda filosofia é sempre um método de essência lógica e construtiva, visando ao mesmo tempo à intelecção de um problema e a instauração de uma verdade considerada como demonstrável direta ou indiretamente” (Gueroult, 2007: 237).

A lógica, por sua vez, tem por função a validação e a constituição da filosofia (Gueroult, 2007). Contudo, toda filosofia tem uma lógica interna corroborada por um aparato teórico engendrado pelo filósofo. Por isso, segundo o pensamento gueroultiano,

não há a filosofia, mas filosofias que, fechadas em si mesmas, se apresentam separadamente como sendo toda a ciência. Portanto, há tantas ciências especiais quanto há filosofias diferentes e, conseqüentemente, não uma lógica de toda filosofia, mas tantas lógicas quantas filosofias houver (Gueroult, 2007: 242).

Ora, toda filosofia tem uma estrutura interna e para combinar diferentes sistemas filosóficos, Gueroult (2007: 244) demonstra ser necessário a arquitetônica, tendo em vista que

[...] todo sistema filosófico resultará na arquitetônica, já que é uma totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e de suas soluções. A diversidade e a heterogeneidade das regiões (conhecimento, ciências, arte, religião, direito, moral, etc), que uma filosofia deve abarcar em seu problema total, não lhe permitem se desenvolver em apenas uma série.

Assim sendo, conforme Gueroult (2007: 246), podemos apreender um sistema filosófico por meio da análise de sua estrutura constitutiva, denominada de **análise estrutural**, o que exige certa metodologia da história da filosofia:

Uma vez que toda filosofia se constitui inteiramente pela combinação de procedimentos de lógica pura e de arquitetônica, colocada em funcionamento em condições variáveis e segundo pressupostos diversos, é apenas pela análise dessas estruturas e de suas imbricações que podemos apreendê-la. Com isso, se justifica certa metodologia da história da filosofia, tendo em vista que esta história é concebida como o que deve dar acesso às realidades espirituais eternamente vivas nos grandes monumentos filosóficos. Este método comanda o estudo monográfico, a descoberta das estruturas constitutivas e das combinações que delas decorrem.

Além de Gueroult, Victor Goldschmidt também foi um orientador da “práxis” filosófica brasileira, ao propor o uso do método dogmático-genético estrutural na interpretação dos textos filosóficos. Decerto, Goldschmidt nunca exerceu a docência em São Paulo, mas desde a Universidade de Rennes, foi o professor e o orientador de muitos professores e pesquisadores oriundos da Universidade de São Paulo e que contribuíram no processo de ordenamento filosófico da universidade (Cordeiro, 2008), dentre eles, o não menos importante, Oswaldo Porchat.

Porchat trouxe para a colônia e publicou uma tradução especial do artigo *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, do seu mestre Goldschmidt (Cordeiro, 2008). Esse texto, com o *Le probleme de l’histoire de philosophie*, de Gueroult, foram tidos por Porchat como “os dois momentos mais altos da metodologia científica em história da filosofia” (Cordeiro, 2008: 154-155). Dessa forma, o artigo de Goldschmidt torna-se também, juntamente com a obra de Gueroult, um guia metodológico fundamental para a prática da História da Filosofia no Departamento de Filosofia da USP (Savian Filho, 2020).

Em seu texto, Goldschmidt apresenta dois métodos possíveis para o trabalho em história da filosofia, em outras palavras, duas formas para interpretar um texto filosófico: o **método dogmático** e o **método genético**. Consoante a argumentação goldschmidtiana, “o primeiro método, que se pode chamar *dogmático* aceita, sob ressalva, a pretensão dos dogmas a serem verdadeiros, e não separa a *léxis* da crença” (Goldschmidt, 1970: 139, grifo do autor). Já o método genético “considera os dogmas como efeitos, sintomas, de que o historiador deverá escrever a etiologia (fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia, sua biografia intelectual ou espiritual etc)” (Goldschmidt, 1970: 139). Nesse caso, o primeiro método é **filosófico** e refere-se ao **tempo lógico** do texto e o segundo é **científico** e refere-se ao **tempo histórico**.

Segundo Goldschmidt (1970: 139-140), o método estrutural dogmático

[...] examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na anarquia dos sistemas sucessivos, provém, precisamente de que todas as teses de uma doutrina e de todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras ao mesmo tempo.

Em seguida, ele ressalta que a filosofia é **explicitação** de um **discurso**, tendo em vista que “ela se explicita em movimentos sucessivos” (Goldschmidt, 1970: 140) em uma ordem por razões. Nessa toada, é o método desses movimentos que proporciona ao texto a sua estrutura, efetuando-se em um **tempo lógico** (Goldschmidt, 1970: grifo nosso). Por isso, interpretar um texto filosófico significa, em última instância, “reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram” (Goldschmidt, 1970: 140). E mais, “o ofício do intérprete não pode consistir em reduzir à força esse desenvolvimento à sua fase embrionária, nem em sugerir, por imagens, uma interpretação que o filósofo julgou dever formular em razões” (Goldschmidt, 1970: 140).

Ademais, Goldschmidt salienta que o intérprete deve buscar, no processo de leitura, o método que o filósofo utilizou na formulação da obra. Nisto, **doutrina** e **método** são inseparáveis, na visão de Goldschmidt (1970: grifo nosso). Mesmo porque, “o método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método” (Goldschmidt, 1970: 141). Ora, reiterando o dito goldschmidtiano, não se conhece as teses de um texto sem o método e vice-versa (Goldschmidt, 1970).

Goldschmidt (1970: 143) assevera também que “os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra”. Ora, o método em ato se move em um tempo lógico. Por isso,

repor os sistemas de um tempo lógico é compreender sua independência, relativa talvez, mas essencial, em relação aos outros tempos em que as pesquisas genéticas os encadeiam. A história dos fatos econômicos e políticos, a história das ciências, a história das ideias gerais (que são as de ninguém) fornecem um quadro cômodo, talvez indispensável, em todo o caso, não-filosófico, para a exposição das filosofias (Goldschmidt, 1970: 144).

Em vista disso, Goldschmidt (1970: 146-147) entende que o intérprete deve ter responsabilidade filosófica:

Seja qual for o valor dos inéditos, eles não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são léxis sem crença e, filosoficamente, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la ou coroá-la, e, desse modo, falseá-la.

Em suma, o historiador da filosofia, segundo Goldschmidt (1970), não deve ser, em primeiro lugar, um crítico ou diretor de consciência; ao contrário, ele deve submeter-se à estrutura do texto filosófico e aceitar ser dirigido por ela, colocando-se no tempo lógico da obra, compreendendo que “pertence ao filósofo a iniciativa” (Goldschmidt, 1970: 147).

Goldschmidt pretende com o seu texto estabelecer um método de interpretação dos sistemas filosóficos que tenha, ao mesmo tempo, o rigor científico e filosófico (Cordeiro, 2008). Com efeito, ele funde os dois métodos outrora distintos, constituindo uma abordagem dogmática-genética dos sistemas filosóficos (Cordeiro, 2008). Por conseguinte, Goldschmidt orienta o aspirante a intérprete que os movimentos sucessivos que produz num tempo lógico a estrutura de uma obra filosófica exigem dele um tipo de interpretação, que vise “reapreender essa estrutura constituinte da obra, respeitando os movimentos e as teses produzidas” (Cordeiro, 2008: 156). E a técnica, para tanto, consiste em treze teses:

- I. O ofício de intérprete não pode consistir em reduzir à força o desenvolvimento da obra à sua fase embrionária, nem em sugerir, por imagens, o que o filósofo julgou dever formular em razões.
- II. O intérprete se coloca acima do sistema e, em relação ao filósofo, ao invés de adotar primeiramente a atitude do discípulo, faz-se analista, médico e confessor.
- III. É preciso estudar a “estrutura do comportamento” da obra e referir cada asserção a seu movimento produtor, o que significa, finalmente, referir a doutrina ao método.
- IV. A principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel do pensamento que inventa teses praticando um método. Nunca, portanto, separar método de exposição de método de descoberta.
- V. Nunca ceder à ilusão retrógrada de que uma doutrina pode preexistir à sua exposição, como um conjunto de verdades inteiramente constituídas e indiferentes a seu modo de explicitação.
- VI. O intérprete deverá admitir um tempo lógico cristalizado na estrutura da obra, ao modo do tempo musical na partitura.
- VII. A apreensão do tempo lógico onde se desenvolve o método independe da magnitude de tempo físico necessário.
- VIII. A interpretação poderá ser científica e, por isso supor um devir, mas desde que seja interior ao sistema.
- IX. A verdade nunca é dada em bloco e de uma só vez, mas sucessiva e progressivamente, em tempos e níveis diferentes.
- X. Nunca tentar medir a coerência de um sistema pela concordância, efetuada num presente eterno, dos dogmas que o compõem.
- XI. É vão todo o esforço filosófico que busque por uma intuição única e total, estabelecendo-se, também ela, na eternidade.
- XII. O que mede a coerência de um sistema e seu acordo com o real, não é o princípio de não contradição, mas a responsabilidade filosófica do autor.
- XIII. O que é essencial num pensamento filosófico é uma certa **estrutura**. (Cordeiro, 2008: 157-158, grifo nosso).

Nessa perspectiva, o artigo de Goldschmidt veio, enfim, “reconhecer, formalizar e legitimar a instauração e exigência de procedimentos propedêuticos necessários sem os quais não se poderia reivindicar o rigor e a elevada qualidade de trabalho, da ‘alta voltagem’ intelectual, equiparável a qualquer departamento mundial de filosofia” (Cordeiro, 2008: 155).

A partir dessas breves constatações históricas, nota-se que o artigo de Maugüé, *O ensino da filosofia e suas diretrizes*, foi considerado a “certidão de nascimento” do novel Departamento de Filosofia da USP (Cordeiro, 2008), sendo Maugüé aquele que ordenou o ensino da filosofia nos termos da História da Filosofia (Arantes, 1994). Por seu turno, os escritos de Gueroult e Goldschmidt solidificaram os estudos filosóficos uspianos, corroborando o ingresso paulatino do departamento no concerto filosófico mundial (Cordeiro, 2008). Dito de outro modo, enquanto Maugüé propõe diretrizes exclusivas para o caso brasileiro, por sua vez, o aparato teórico gueroultiano e goldschmidtiano foi garimpado e adotado como método pelos professores, pesquisadores e estudantes brasileiros (Cordeiro, 2008). Nesse sentido, Gueroult e Goldschmidt complementam, no nível metodológico, a missão de Maugüé no Departamento de filosofia da USP (Cordeiro, 2008).

Em suma, a tríade histórica Maugüé-Gueroult-Goldschmidt estabelece o *modus operandi* da “práxis” filosófica brasileira, a saber: a filosofia deve principiar com a leitura e conhecimento dos clássicos; para compreender uma obra filosófica é mister investigar a sua lógica interna; o método estrutural pressupõe a história da filosofia. Destarte, no dizer de Silva (2021: 20), “estavam lançadas as diretrizes do que seria o ensino de filosofia no Brasil até hoje”.

AS PONDERAÇÕES CRÍTICAS DE OSWALDO PORCHAT E PAULO MARGUTTI SOBRE A “PRÁXIS” FILOSÓFICA BRASILEIRA E CAMINHOS POSSÍVEIS PARA MODIFICAR A PEDAGOGIA ESTRUTURALISTA

Nossas investigações históricas acerca da “práxis” filosófica no Brasil evidenciaram um modo de ensinar filosofia, pautado no recôndito da história da filosofia, tendo como critério metodológico a análise estrutural de textos filosóficos clássicos, com o intuito de apreender a lógica interna dessas obras. Doravante, faremos um exame desde as ponderações críticas de Oswaldo Porchat e de Paulo Margutti, indagando se este tipo de “práxis” contribuiu para a formação de filósofos e, mormente, possibilitou o filosofar, a partir de experiências culturais e sociais de diferentes comunidades. Por

outro lado, apresentaremos os caminhos possíveis, propostos por Porchat e Margutti, para modificar a pedagogia estruturalista e, por conseguinte, instaurar uma nova práxis filosófica.

Vimos que no período de 1934 a 1957, operou-se uma fase preparatória no Departamento de Ultramar, na qual Maugüé (1954), inicialmente, estabelece que a filosofia deve iniciar com a leitura dos clássicos e que a história da filosofia deve ter prioridade na “colônia brasileira”.

Por seu turno, a metodologia estrutural de Gueroult e Goldschmidt, que complementa as diretrizes de Maugüé, tornou-se o padrão do ensino e formação em filosofia no Departamento de Filosofia da USP e nos demais departamentos que seguiram o modelo uspiano, apresentando-se como um impedimento ao filosofar, na medida em que defende ser o âmago de um pensamento filosófico, a sua estrutura interna, o que suplanta o contexto histórico-social em torno do texto. Por consequência, nesse tipo de pedagogia sucede apenas a pura repetição dos movimentos argumentativos que já estão inscritos na arquitetura da própria obra.

A partir de 1958, por meio das diretrizes preliminares e orientações metodológicas da tríade Maugüé-Gueroult-Goldschmidt, “a política pedagógica do Departamento foi desenvolvida [...] por docentes como Oswaldo Porchat, José Arthur Giannotti, Bento Prado Junior e Ruy Fausto” (Margutti, 2014: 397-398). E esta pedagogia proposta por eles para a graduação em Filosofia continuou tendo como cerne a metodologia analítica da História da Filosofia, objetivando a apreensão da estrutura interna dos sistemas filosóficos (Margutti, 2014). Porém, isso não significou ausência de críticas ao modelo pedagógico estruturalista, mesmo dentro do quadro docente do departamento uspiano. Exemplo disso foi a crítica formulada por Oswaldo Porchat.

Não obstante ter, inicialmente, colaborado para que o método estrutural fosse o único instrumento pedagógico para o ensino e pesquisa de filosofia no Departamento de Filosofia da USP e, de modo geral, no Brasil, Oswaldo Porchat reviu tardiamente a sua posição.

Em *Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia*, de 1998, Porchat teceu críticas à pedagogia estruturalista. Ele principia ressaltando que há uma oposição entre pesquisa em filosofia e pesquisa em história da filosofia, na conjuntura do trabalho filosófico no Brasil (Porchat, 1999), pontuando que somente a pesquisa em história da filosofia tem sido desenvolvida no país, fundamentada no método de análise estrutural de textos filosóficos (Porchat, 1999). Sendo assim, Porchat questiona se, no contexto brasileiro, não se enfatizou, demasiadamente,

a pesquisa historiográfica, em detrimento da compreensão filosófica de si e da realidade (Margutti, 2014).

Contudo, Porchat (1999) não questiona o fato da USP produzir boa história da filosofia e preparar os estudantes para serem bons historiadores da filosofia. E mais, ele tampouco menospreza a profunda influência da tradição historiográfica-filosófica francesa, que legou à USP o método estruturalista de leitura e análise de textos filosóficos, inclusive menciona e agradece Martial Gueroult e Victor Goldschmidt, que, em suas palavras, “ensinaram o rigor metodológico na leitura” (Porchat, 1999: 132). E conclui que o método estruturalista é o melhor método para apreender o “significado e escopo de um sistema filosófico” (Porchat, 1999: 132). Mesmo porque, o método possibilita “refazer os movimentos filosóficos que estruturam uma filosofia particular, de apreender sua *lógica interna*” (Porchat, 1999: 132, grifo do autor), mesmo que, para tanto, na visão porchatiana, seja necessário abdicar de posições subjetivas e filosóficas, um certo *esquecimento metodológico de si próprio* (Porchat, 1999: grifo do autor). Em suma, segundo Porchat (1999), com as devidas críticas, o método historiográfico estruturalista é válido no processo de leitura e análise de obras filosóficas.

Até aqui, Porchat (1999), inicialmente, entende que introduzir o estudante de filosofia à prática do método estruturalista é a melhor maneira de prepará-lo para apreender a estrutura interna de obras filosóficas. Ademais, o oferecimento de cursos estritamente de História da Filosofia é eficaz para a implementação do projeto formador. Contudo, Porchat (1999: grifo do autor) indaga se a formação em História da Filosofia é a melhor maneira de preparar o estudante para a *prática* da filosofia, de forma que atenda as pretensões daqueles que ingressam no curso de Filosofia, movidos por uma intenção distinta daquela de tornar-se somente historiadores do pensamento filosófico. Nesta toada, Porchat (1999) questiona se esse tipo de formação historiográfica contribui para a concretização dessas pretensões estudantis ou estaria contribuindo para mortificá-las. Em sua verve indagadora, Porchat (1999: 133, grifo do autor) continua:

prepara-se alguém para a prática da Filosofia do mesmo modo como se prepara alguém para a prática da História da Filosofia? A iniciação à pesquisa em Filosofia é a mesma coisa que a iniciação à pesquisa em História da Filosofia? O aprendizado de um método rigoroso de pesquisa historiográfica, do método estruturalista por exemplo, é o único ou o melhor caminho para fazer desabrochar as potencialidades filosóficas daqueles nossos estudantes que foram trazidos a um curso de Filosofia por sentirem sede e fome de Filosofia?

Como resposta às suas próprias indagações, Porchat (1999: 133) assevera que a comunidade filosófica brasileira foi longe demais na prática historiográfica-filosófica, orientados pela máxima de que “a Filosofia se alimenta continuamente de sua história” e, por isso, afastou-se do objetivo dos estudantes e professores, que é a reflexão filosófica sobre si mesmo e o mundo. Novamente Porchat (1999) questiona se o método estruturalista não estaria esterilizando a reflexão filosófica. Com efeito, o anseio porchatiano é que a História da Filosofia dê lugar finalmente à Filosofia ou ao filosofar (Porchat, 1999).

Aceita a proposição de que, doravante, se deve ensinar a filosofar, Porchat (1999) não restringe, no nível pedagógico, a ministração de cursos historiográficos sobre a filosofia antiga, medieval e moderna, mas orienta que o departamento de ultramar e seus correlatos no Brasil privilegiem os grandes movimentos de pensamento. Com isso, Porchat (1999) defende que se deve dar maior ênfase, nos cursos de História da Filosofia, aos pensadores contemporâneos e às principais tendências filosóficas do período hodierno. Ademais, Porchat (1999) pontua que a comunidade filosófica brasileira tem ignorado importantes correntes e pensadores que têm influenciado o pensamento filosófico contemporâneo e que são estudados nas melhores universidades do Ocidente.

Aqui Porchat (1999) aponta em que sentido propõe que a história da filosofia, no contexto brasileiro, dê lugar à filosofia e como essa tarefa será implementada. Primeiro, segundo Porchat (1999), introduzindo cursos e seminários, com orientação de trabalhos e pesquisas, não apenas sobre a lógica interna dos sistemas filosóficos, mas preferencialmente, sobre problemas filosóficos, priorizando problemas que sejam fundamentais para o mundo filosófico contemporâneo. E mais, deve-se enfatizar ainda mais aqueles problemas filosóficos que são centrais para os estudantes; questões que, obviamente, os preocupam (Porchat, 1999). Em segundo lugar, conforme Porchat (1999), é importante que os estudantes sejam incentivados a expressarem livremente seus pontos de vista sobre os temas estudados, seja em seminários, trabalhos ou aulas.

No entanto, o incauto mestre estruturalista orientará o discípulo de que é preciso ter uma sólida formação historiográfica para filosofar, disciplinando os impulsos filosofantes para, enfim, quiçá, um dia pensar filosoficamente por si mesmo (Porchat, 1999). A resposta porchatiana ao incauto é que a maioria dos filósofos não adquiriram, primeiro, uma formação historiográfica, para depois filosofar (Porchat, 1999). Ora, conforme Porchat (1999: 138), os gregos, por exemplo, praticavam o método da dialética filosófica, com “proposição de teses e antíteses, de perguntas e respostas, de argumentos e objeções”, levando em consideração os problemas e questões concernentes às preocupações efetivas das pessoas de seu tempo, bem como as opiniões emitidas pelos estudantes. De igual modo, no

período medieval, com o emprego da argumentação contraditória (Porchat, 1999). Dessa forma, Porchat (1999: 138) conclui que “aprender a filosofar é aprender a debater teses, a sustentar pontos de vista, a impugnar pontos de vista contrários aos que se estão defendendo”.

Nesse sentido, Porchat propõe uma nova pedagogia, na qual o professor tem uma tarefa árdua. Dito de outro modo, no ato de ensinar a filosofar, o professor “não mais poderá valer-se de sua autoridade magistral: em História da Filosofia, a autoridade conta muito, em Filosofia, a autoridade não conta nada” (Porchat, 1999: 139), tendo em vista que “ensinar a filosofar exige que se filosofe também” (Porchat, 1999: 139). Ademais, na nova perspectiva pedagógica porchatiana, ensinar a filosofar também exige ter paciência, tolerância e compreensão para com os principiantes nos estudos filosóficos.

Porchat (1999) conclui destacando que a atual geração de professores do Departamento de Filosofia da USP não tivera as condições que favoreciam a prática da Filosofia, o que os tornou apenas bons historiadores da filosofia e não filósofos que buscam refletir sobre si mesmos, a realidade e os problemas do seu tempo. Mas, Porchat (1999) assevera que uma mudança ainda é plausível, desde que o departamento se abra para a discussão, a polêmica, o debate, a crítica e a autocrítica, enfim, se abra para o filosofar.

Semelhantemente, Paulo Margutti também critica a pedagogia estruturalista. Em seu artigo, *Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país*, Margutti (2014) indaga se a pesquisa filosófica no Brasil tem logrado êxito e, sob outra perspectiva, se a pesquisa filosófica no Brasil pode melhorar. Ele entende que a pesquisa em filosofia tem sido exitosa no Brasil se, porventura, levar em consideração os objetivos a que se propõe essa pesquisa (Margutti, 2014). E a pesquisa em filosofia no Brasil pode melhorar, caso se mude os objetivos dessa pesquisa (Margutti, 2014). Entretanto, ao que parece, a pesquisa em filosofia no Brasil não pretende mudar tão cedo os seus objetivos metodológicos estruturais/coloniais e com isso, quiçá, queira continuar sendo exitosa em ensinar a não filosofar.

Reiteramos que, historicamente, a política pedagógica estruturalista do Departamento de Filosofia da USP foi desenvolvida a partir de 1958. E, ao que tudo indica, além de enfatizar a análise estrutural de textos filosóficos, essa pedagogia foi influenciada por “uma autoimagem negativa do brasileiro enquanto filósofo, inspirada principalmente pelos trabalhos de Cruz Costa, para quem não existe uma Filosofia nacional” (Margutti, 2014: 398).

A visão pessimista costaniana sobre a capacidade brasileira para o filosofar, de alguma maneira, desestimulou as pesquisas posteriores da filosofia brasileira (Margutti, 2014). Desse modo, consoante a autoimagem negativa legada por Cruz Costa, os brasileiros podem ser, no máximo, historiadores da filosofia (Margutti, 2014). Ora, o estudante brasileiro que pretende sobrepujar esse limite negativo e tornar-se filósofo, conforme a análise de Margutti (2014: 398), “não passa de um autodidata apaixonado pelas novidades, voltado para o amadorismo ensaístico e para o intelectualismo superficial”. Em vista disso, a proposta pedagógica dos colegas de Cruz Costa objetivava disciplinar a mente “inculta e primitiva” dos brasileiros para o trabalho filosófico rigoroso, pautado no método estrutural, deixando o filosofar ou a criatividade filosófica para uma fase posterior da formação (Margutti, 2014).

Com isso, a criatividade filosófica não se desenvolveu paralelamente ao rigor acadêmico de disciplina da mente “primitiva” filosófica do estudante (Margutti, 2014). Por conseguinte, conforme Margutti (2014: 399), “continuamos a fazer pesquisas concentradas em um único tema, num único autor e nossas teses de doutorado pecam pela pouca originalidade”. Por isso, Margutti (2014: 399) coloca uma questão, a saber: “o que tem sido feito até agora é suficiente em termos de atividade filosófica para um país como o Brasil?”. Obviamente que não.

Margutti (2014) ressalta que a pedagogia uspiana engendrou, no contexto da segunda metade do século XX, uma nova tendência escolástica, eminentemente de cunho exegético. No entanto, essa insistência no trabalho exegético tem resultado em pesquisas que não fazem referência à realidade brasileira e tampouco produzem contribuições significativas para o arcabouço filosófico europeu e estadunidense (Margutti, 2014).

Como já salientamos anteriormente, essas inconsistências do contexto filosófico no Brasil são retratadas por Paulo Arantes em seu livro, *Um departamento francês de ultramar*, de 1994 (Margutti, 2014). Nessa obra, Arantes mostra que o Departamento de Filosofia da USP já endossava a crença de que a leitura estrutural dos clássicos era a única via para o filosofar (Margutti, 2014). Na visão de Arantes, a consequência dessa crença foi a adoção de um método de evidente valor propedêutico e profilático, mas que produziu um “vácuo histórico em torno do discurso filosófico” (Margutti, 2014: 401). Isto, segundo Margutti (2014), trouxe um preço a pagar, tendo em vista que a interpretação estrutural dos textos conduzia à identificação com o autor e à repetição pura e simples dos argumentos da obra. Com efeito, o filosofar é desnecessário, pois os sistemas filosóficos são irrefutáveis e perenes (Margutti, 2014). Nisto, o método estruturalista era eficiente, na leitura de Margutti (2014), para

prevenir os vícios dogmáticos e reprimir a criatividade filosófica. Por isso, de alguma maneira, com o golpe de 1964, os professores do Departamento de Filosofia da USP ficaram em paz, pois não havia teor revolucionário em seus trabalhos (Margutti, 2014).

Embora a autocrítica de Arantes tenha sido contundente, segundo Margutti (2014), nenhuma modificação foi implementada na pedagogia estruturalista uspiana. Ao contrário, os colegas de Departamento de Arantes como Roberto Schwarz, Bento Prado Júnior, José Arthur Giannotti e Oswaldo Porchat, quando do lançamento de sua obra, criticaram as análises de Arantes, defendendo irrestritamente o método estrutural, excetuando Porchat, que faz uma autocrítica em 1998, como já tratamos anteriormente. E mesmo tendo mostrado os problemas da pedagogia estruturalista, Arantes, segundo Margutti (2014), permanece complacente com a situação supracitada. Em vista disso, a proposta pedagógica porchatiana de que a História da Filosofia dê lugar ao filosofar continua sendo um objetivo distante no âmbito cultural brasileiro (Margutti, 2014).

Margutti (2014) mostra que o próprio Porchat foi além da pesquisa em história da filosofia, bem como seus colegas Giannotti, Bento Prado e Paulo Arantes, o que constitui uma contradição, tendo em vista que os mestres se libertaram, de certa maneira, da repressão pedagógica-metodológica estruturalista, mas os seus alunos continuaram a ser disciplinados por meio do mesmo método. E mais, conforme Margutti (2014), como não há treinamento para defesa de argumentações próprias, somente alguns intelectuais independentes conseguem sobrepujar as restrições pedagógicas para engendrar algo subjetivo e filosófico. E conclui que a criatividade filosófica é suplantada pela repressão exegética (Margutti, 2014), o que perdura até o período hodierno.

A despeito de sua crítica, Margutti (2014) não rejeita radicalmente o método estruturalista em filosofia, pois entende ser fundamental para o trabalho de pesquisa filosófica. Porém, Margutti (2014) ressalta que tal método não é o único caminho possível para os estudos filosóficos. Na verdade, o que Margutti (2014) critica é a ênfase demasiada nesse tipo de trabalho exegético no Brasil, e nisto concordo com ele. A filosofia possui alternativas plausíveis para a pesquisa filosófica, como a “exegese com pretensões à máxima fidelidade, a aplicação de uma perspectiva filosófica de um autor a um problema por ele não considerado, a elaboração pessoal criativa e autônoma etc” (Margutti, 2014: 406), inclusive é plausível o apelo à literatura com o objetivo de “expressar intuições filosóficas, como fazem Machado de Assis e Clarice Lispector, por exemplo” (Margutti, 2014: 406) e até mesmo o “apelo à **ação concreta** como forma de argumentar, como fazia Diógenes de Sínope, por exemplo” (Margutti, 2014: 406, grifo nosso). Diante disso, Margutti (2014: 406) coloca uma questão: “até que

ponto a rebelde mente brasileira deve continuar sendo disciplinada academicamente, no sentido de explicar textos estrangeiros, sem qualquer preocupação com a nossa realidade e com a elaboração pessoal criativa e autônoma?” Ele entende que é preciso ter coragem para mudar (Margutti, 2014) essa situação de servidão às diretrizes da metrópole filosófica norte-cêntrica.

Mas, indaga sobre o que é necessário para que uma mudança suceda na predominante pedagogia exegética (Margutti, 2014). Ora, Margutti (2014) concorda com os dois caminhos propostos por Porchat, nesse sentido. Como vimos, o primeiro é introduzir cursos e seminários, bem como “a orientação de pesquisas, não sobre as doutrinas de um autor, mas preferencialmente sobre problemas filosóficos contemporâneos” (Margutti, 2014: 407), sobretudo, “os problemas filosóficos que interessam aos estudantes” (Margutti, 2014: 407). O segundo é que os estudantes devem ser instigados o tempo todo a “exprimirem livremente, nos seminários, aulas e trabalhos escolares, suas próprias opiniões sobre os tratados” (Margutti, 2014: 407).

Todavia, Margutti (2014) sugere outros três caminhos para modificar a pedagogia estruturalista, complementando as propostas de Porchat.

Primeiro, consoante Margutti (2014), a filosofia está relacionada com as preocupações efetivas das pessoas em determinada cultura e época, por isso, é imprescindível aprofundar o conhecimento do pensamento filosófico brasileiro, desde os primórdios da colonização até o período hodierno. Uma vez que essa “espécie de autoconhecimento é essencial para o desenvolvimento de uma Filosofia que parta da situação existencial concreta das pessoas” (Margutti, 2014: 407). Para Margutti (2014: 407), há um problema que precisa ser enfrentado, a saber a “existência de uma autoimagem negativa a respeito da capacidade brasileira de fazer Filosofia, que contribuiu não só para a adoção da pedagogia estruturalista, mas também para a permanência da mesma entre nós”. Essa autoimagem, segundo Margutti (2014: 407), é resultado de “um pensamento colonizado que insiste em avaliar a situação brasileira com critérios europeus claramente inadequados para a nossa autocompreensão”. Ademais, na perspectiva marguttiana, é necessário

voltar o olhar não só para a Filosofia praticada no Brasil, mas também para a Filosofia praticada na América Latina ou por latino-americanos residentes em outros países, com pensadores como Walter Mignolo, Ofelia Schutte, Enrique Dussel e Susana Nuccetelli, entre outros, que pensam a nossa situação de maneira independente, utilizando categorias não europeias e preconizando uma atitude de respeito para com nossa alteridade (Margutti, 2014: 408).

Em vista disso, Margutti (2014: 408) propõe que os “trabalhos dos alunos deveriam incluir obrigatoriamente uma parte em que se posicionam a respeito do autor ou do problema filosófico estudado, incluindo referências a pensadores brasileiros e latino-americanos”.

Segundo, para Margutti (2014: 408), é fundamental repensar a questão da internacionalização, pois “os trabalhos atuais, publicados em inglês e voltados para temas europeus ou norte-americanos, nada têm a ver com a realidade brasileira”. Na verdade, tais trabalhos são “a manifestação da mais completa submissão cultural a categorias e critérios externos” (Margutti, 2014: 408). E conforme Margutti (2014: 408), “não será por meio desses trabalhos que obteremos o reconhecimento internacional”.

Terceiro, de acordo com Margutti (2014), o problema da pedagogia estruturalista deveria ser discutido amplamente pela comunidade filosófica brasileira, visando encerrar uma cisão culturalmente esquizofrênica, que tem marcado a comunidade filosófica brasileira e dividido os pesquisadores da área de filosofia em três categorias: “os que fazem exegese de autores estrangeiros, os que fazem exegese de autores luso-brasileiros e os que tentam elaborar propostas independentes” (Margutti, 2014: 410).

Em suma, de forma esperançosa, Margutti (2014: 410) conclui ressaltando que, se a comunidade filosófica brasileira adotar esse conjunto de diretrizes, “poderemos superar essa já suficientemente longa etapa de estagnação exegetica e de ausência de debate”.

CONSIDERAÇÕES DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS SOBRE A HISTÓRIA DA PEDAGOGIA ESTRUTURALISTA

Doravante, faremos uma análise decolonial e libertária sobre a história de implementação da pedagogia estruturalista no Departamento de Filosofia da USP. Ademais, analisaremos os caminhos propostos por Porchat e Margutti, para lidar com as insuficiências da metodologia estruturalista, tendo a prudência de averiguar se tais diretrizes de fato decolonizam o pensamento norte-cêntrico racista/sexista e a pedagogia estruturalista, tão arraigados no contexto do ensino de filosofia no Brasil. Em outros termos, o interesse é constatar se as propostas porchatianas e marguttianas primam pelo filosofar a partir de experiências culturais, políticas e sociais oriundas de diferentes espaços e temporalidades, e não por formar meros historiadores da filosofia. Para tanto, utilizaremos a seguir o aporte teórico decolonial e libertário de Ramón Grosfoguel e Wallace de Moraes.

Quanto à história da pedagogia estruturalista, observamos que, em sua fase embrionária, Maugüé propõe que o ensino de filosofia comece com os clássicos e que este ensino priorize a História da Filosofia, por meio de métodos rigorosos.

Eis dois aspectos que se sobressaem nas diretrizes mauguenianas: primeiro, a leitura e o conhecimento de autores clássicos, e aqui, segundo Silva (2021: 20), “entende-se conhecimento dos clássicos como clássicos da filosofia ocidental, tendo em vista que os filósofos mencionados por Maugüé em seu artigo, como Tales de Mileto, Platão, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa e Leibniz, pertencem a essa tradição filosófica”; e segundo, a História da Filosofia como critério de abordagem no processo de ensino da filosofia. Ora, depreendemos, de certo modo, das proposições mauguenianas, que a filosofia é propriedade exclusiva da tradição filosófica ocidental/norte-cêntrica, o que constitui um epistemicídio dos conhecimentos produzidos por outros povos fora do eixo norte-cêntrico e, por outro lado, a abordagem historiográfica da filosofia acaba por suplantando o filosofar, não havendo razão para o filosofar no contexto norte-cêntrico e tampouco a partir de diferentes espaços, tradições e experiências culturais e sociais. Logo, podemos dizer que a docência maugueniana não formou filósofos, somente preparou o caminho para a metodologia estrutural gueroultiana-goldschmidtiana, que sedimentou a formação de historiadores da filosofia, que permaneceriam obcecados em apreender a estrutura interna dos sistemas filosóficos. O mesmo sucedeu no período pós 1958, quando da implementação da política pedagógica estruturalista que, por sua vez, enfatizou demasiadamente a pesquisa em História da Filosofia e, no caso específico, em História da Filosofia norte-cêntrica.

Ora, é preciso ser dito que a ênfase uspiana na pesquisa em História da Filosofia norte-cêntrica é um contrassenso. Dito de outra maneira, essa orientação, numa perspectiva coerente, deveria abarcar o ensino da História Mundial da Filosofia, envolvendo todas as vertentes filosóficas, como as filosofias orientais, as filosofias indígenas, as filosofias africanas, as filosofias latino-americanas, dentre outras. Contudo, preferiu-se no âmbito acadêmico ocidental e, especificamente, no Departamento de Filosofia da USP, circunscrever a filosofia ao mundo europeu, estabelecendo a Grécia como o endereço da Filosofia. Com isso, percebe-se que tal postura é provinciana e, epistemologicamente, racista, na medida em que nega a pluriversalidade da filosofia. Nesta toada, o filósofo sul-africano Mogobe B. Ramose defende a pluriversalidade filosófica, demonstrando que a filosofia mora em todos os lugares, nutrida que é pelas experiências:

Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Ramos, 2011: 8).

Nisto, segundo o filósofo negro-brasileiro Renato Nogueira, a pluriversalidade é o “reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas, apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (Nogueira, 2012: 64).

Além da negação da pluriversalidade da filosofia, essa ênfase brasileira na tradição filosófica ocidental/norte-cêntrica assenta-se em uma pretensa ideia de universalidade. E nas ponderações grosfoguelianas, que tomo emprestadas aqui, esse discurso de “universalidade”, que apregoa a capacidade universal das estruturas epistêmicas ocidentais, tem como consequência a perniciosa “verdade” de que “suas teorias são [...] suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo” (Grosfoguel, 2016: 27).

Como consequência dessa visão universalista e autossuficiente da tradição filosófica norte-cêntrica, o conhecimento engendrado no contexto das experiências sócio-históricas e cosmovisões do mundo “não ocidental” é classificado como “inferior e é segregado na forma de ‘*apartheid* epistêmico’ do cânone de pensamento das disciplinas das Universidades ocidentalizadas” (Grosfoguel, 2016: 28). É por essa razão que, na estrutura curricular dos cursos de filosofia, no âmbito brasileiro, não há espaço para o filosofar, pois o colono filosofante é disciplinado a ter uma visão inferior sobre a sua própria capacidade filosófica, preferindo manter-se nos limites pedagógicos/epistemológicos impostos pela metrópole: não filosofe, faça apenas História da Filosofia.

Nesse aspecto, urge a tarefa de se libertar dessa visão universalista que fundamenta os trabalhos filosóficos no Brasil. E, para isto, é necessário entender, a partir de uma perspectiva decolonial e libertária, que é impossível qualquer universalismo epistemológico (De Moraes, 2020). Mesmo porque, como ressalta De Moraes (2020: 16), “toda teoria está diretamente relacionada com o corpo, o espaço e o tempo na qual foi produzida”. Dessa forma, filosofar significa experienciar com o corpo num espaço/tempo, os dramas dos contextos sociais necro-racistas, promovendo, por meio das experiências, conceitos, teorias, práticas de resistência e filosofia própria. Nesta toada, podemos afirmar que o *modus operandi* do necro-racista-Estado brasileiro, baseado no colonialismo que mata, aprisiona e humilha negros e indígenas, reverbera no campo filosófico-epistemológico-pedagógico, na medida em que os departamentos de filosofia ocidentalizados eliminam as filosofias não norte-cêntricas e mortificam a autonomia dos estudantes, tornando-os escravos da tradição filosófica norte-centrada e da pedagogia estruturalista.

A universidade necro-racista mortifica a autonomia estudantil tornando o colonizado, os negros e os indígenas, a quintessência do mal. E esse processo epistemicida, conforme De Moraes (2020: 22), “ocorre com a desvalorização da cultura, das vestimentas, dos mitos, das religiões e de tudo o que o singulariza”. Contudo, mesmo diante dessa história genocida e epistemicida da Europa, os “filósofos, historiadores e cientistas sociais eurocentrados continuam a venerar o Estado, enquanto instituição necessária para a organização da sociedade, ignorando o seu histórico de fundamentos e práticas racistas e assassinas” (De Moraes, 2020: 24). Como ressaltado anteriormente, o mesmo sucede no contexto epistemológico e pedagógico, pois segundo De Moraes (2020: 24), “ainda vivemos sob princípios ocidentalizados que, certamente, não permitem fazer a crítica da instituição”. Em suma, o necro-racista-Estado não aceita outro Estado ou comunidades independentes no seu interior (De Moraes, 2020), e a universidade necro-racista, por sua vez, não aceita os filósofos.

Contudo, Porchat e Margutti se desvencilham dessa tendência epistemicida e acrítica comum entre os docentes e pesquisadores norte-centrados da universidade necro-racista e contribuem para decolonizar o pensamento norte-cêntrico e a pedagogia estruturalista que respaldam o ensino de filosofia no Brasil. Sucintamente, o que as ponderações críticas de Porchat e Margutti supracitadas indicam é o fato de que a “práxis” filosófica brasileira, fundamentada na pedagogia estruturalista, não possibilitou a formação de filósofos, ou melhor, impediu o filosofar a partir de diferentes experiências em contextos sociais diversos, optando por buscar, freneticamente, a lógica interna dos sistemas filosóficos.

Por outro lado, parece razoável admitir que as posições de Porchat e Margutti são convergentes no que se refere à análise sobre a pedagogia estruturalista e o ensejo ao filosofar a partir de experiências culturais e sociais em diferentes espaços e tempos. Ambos criticam esta pedagogia que enfatiza a História da Filosofia em detrimento do filosofar, porém não rejeitam, peremptoriamente, o método estruturalista, apenas, no dizer de Margutti, é necessário pontuar que a metodologia estrutural não é a única alternativa para a prática filosófica. Outrossim, no que concerne aos caminhos propostos para modificar a pedagogia estruturalista, tanto Porchat quanto Margutti entendem que, para além da análise estrutural da obra filosófica em busca de sua lógica interna, é preciso introduzir, no escopo curricular, cursos e seminários sobre os problemas filosóficos fundamentais para os estudantes, questões que os preocupam; além disso, concordam que a nova práxis filosófica deve incentivar a autonomia do aluno para expor livremente seus pensamentos nas aulas, debates e trabalhos acadêmicos.

E mais, além de concordar com as propostas porchatianas, Margutti o complementa propondo três caminhos possíveis adicionais, para modificar a pedagogia estruturalista. Ora, ousou afirmar que Margutti em suas proposições demonstra um viés filosófico decolonial e libertário, na medida em que defende a relação entre a filosofia e as questões efetivas experienciadas pelas pessoas em determinados contextos culturais e sociais, sugerindo que se volte o olhar para a filosofia praticada na América Latina e, numa atitude libertária, assevera que é mister romper com a visão norte-cêntrica, que inferioriza a capacidade brasileira para o filosofar. Além do mais, ainda em uma vertente decolonial e libertária, Margutti sugere repensar a questão da internacionalização dos trabalhos filosóficos brasileiros, pois da forma como é feita hoje, apenas refletem a nossa submissão cultural aos critérios norte-cêntricos, distantes dos reais problemas do Brasil. E, por fim, Margutti orienta que o problema da pedagogia estruturalista seja amplamente debatido pela comunidade filosófica brasileira, para que os defensores da pedagogia estruturalista e os defensores de pedagogias alternativas dialoguem e encontrem caminhos possíveis para que alterações nos rumos da práxis filosófica nacional sejam de fato implementadas.

ABDIAS DO NASCIMENTO E BEATRIZ NASCIMENTO: O QUILOMBO COMO MOVIMENTO CONTÍNUO DE RESISTÊNCIA CULTURAL

A partir das ponderações anteriores, cabe ressaltar, de forma preambular, que o objetivo deste artigo não é recusar cabalmente a metodologia estruturalista, pois o uso desse método é fundamental e importante para acessar a argumentação de textos de qualquer vertente filosófica, sem o qual não se pode filosofar com seriedade. Ademais, parece coerente frisar aqui que não discordamos das proposições porchatianas-marguttianas para modificar a pedagogia estruturalista. Porém, para ampliar e complementar as contribuições de Porchat e Margutti e, mormente, para que o filosofar brasileiro alcance a sua plenitude, urge, doravante, pensar em um filosofar desde o quilombo, um filosofar que supere os muros dos departamentos de filosofia para ouvir, dialogar e filosofar juntamente com as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ).

Mencionamos antes a ausência de tradições filosóficas não ocidentais no ensino de filosofia no Brasil. Aqui, damos um passo além, propondo que se olhe para as entranhas da sociedade brasileira, descobrindo as filosofias produzidas no seio dessas comunidades. Boa parte do pensamento produzido nessas comunidades parte de epistemologias ancestrais africanas ou até mesmo indígenas.

Para tanto, é imprescindível explicitar o que vêm a ser o quilombo e as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ), o que detalharemos nos tópicos a seguir, a partir da filosofia negro-brasileira de Abdias do Nascimento e de Beatriz Nascimento.

Em sua obra clássica, *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, Abdias do Nascimento apresenta o quilombismo, como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das comunidades afro-brasileiras. Por isso, no princípio do texto, Nascimento (1980) estabelece a memória, no caso específico, a antiguidade do saber negro-africano, como elemento de resistência, na medida em que a rememoração da antiguidade negro-africana, para além da história da escravidão, evidencia a originalidade e a singularidade da *intelligentia* negro-africana no panorama histórico mundial de produção epistemológica, cultural, política, social e econômica. Esta originalidade/singularidade histórica-epistemológica é por vezes desconhecida, inclusive no âmbito acadêmico, pois os historiadores norte-centrados labutam teórica e constantemente para apagar as contribuições históricas negro-africanas para a civilização humana.

Nesse sentido, Nascimento (1980) defende que o negro brasileiro, de forma cogente, recupere a sua memória para resistir culturalmente e engendrar para si a sua própria cosmovisão e organização social. Para tanto, ele critica os historiadores convencionais e norte-centrados, que defendem a tese de que a memória dos afro-brasileiros principia com o tráfico escravo ou nos primórdios da escravização dos africanos, no século XV. Em vista disso, são apresentados os pensadores africanos e afrodiaspóricos que, teoricamente, combatem as estratégias de destruição da memória negro-africana, perpetrada pela civilização capitalista euro-estadunidense. Destacam-se entre esses pensadores: Cheikh Anta Diop, Chancellor Willians, George M. James, Theophile Obenga, Wole Soyinka e Wande Abimbola (Nascimento, 1980).

Nascimento (1980) enfatiza Diop, partindo da obra clássica dele, *The african origin of civilization*. Diop, segundo Nascimento (1980), denuncia o caráter definitivo e universal no que concerne à antiguidade egípcia e grega, pontuando que muitos conceitos egípcios foram plagiados pelos gregos. Por essa razão, nesta toada de Diop, Nascimento (1980) critica os egiptologistas norte-centrados, que insistem em determinar uma origem branca para a civilização egípcia. Nisto, o movimento negro-brasileiro não necessita seguir o *modus operandi* do esquerdismo ou da democracia burguesa, pois a “revolução negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos” (Nascimento, 1980: 252).

Contudo, mesmo tendo contribuído fortemente para a construção do Brasil, o negro não é tratado como um igual pelos segmentos minoritários brancos (Nascimento, 1980). Os negros foram

expulsos do sistema de trabalho e produção quando se aproximava a Abolição em 13 de maio de 1888 (Nascimento, 1980). A segregação residencial também foi imposta aos negros, sendo que a “maioria absoluta dos favelados brasileiros, cerca de 95%, são de origem africana” (Nascimento, 1980: 254). E conforme Nascimento (1980), a maioria dos descendentes de escravos não têm trabalho nas zonas rurais. Isso os obriga a migrar constantemente à procura de oportunidades de trabalho temporário, encontrando inclusive novas formas de escravização (segundo dados da Comissão Pastoral da Terra, 20 mil brasileiros por ano são escravizados clandestinamente no Brasil, geralmente, na Amazônia).

Diante dessa situação, nasce a necessidade do negro defender a sua sobrevivência e a sua existência de ser (Nascimento, 1980). Para tanto, é que se organizam os **quilombos**, como resultado dessa “exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre” (Nascimento, 1980: 255). À vista disso, consoante Nascimento (1980: 255),

o quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo.

Por conseguinte, os quilombos eram “genuínos focos de resistência física e cultural” (Nascimento, 1980: 255). E conclui Nascimento (1980: 255, grifo nosso): “a este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de **quilombismo**⁴⁹”.

Nascimento (1980: 256) esclarece porque o quilombismo é um fator capaz de mobilizar as massas negras, ressaltando que isto sucede por conta do “profundo apelo psicossocial, cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros”. Ele pontua que o modelo quilombista atua como uma ideia-força, uma energia que “inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV” (Nascimento, 1980: 256). E nesse devir heroico, o quilombismo está sempre se reatualizando, “atendendo exigências do **tempo histórico** e situações do meio geográfico” (Nascimento, 1980: 256, grifo nosso).

Citando Candeia, compositor de sambas e negro dedicado à emancipação do seu povo, Nascimento (1980: 257) destaca que “a posição do Quilombo é principalmente contrária à importação

49 Entendo ser o quilombismo, consoante o aporte teórico da filósofa negra-brasileira, Lorena Silva Oliveira, uma “filosofia que sistematiza e expõe o agenciamento político negro ao evidenciar que os negros sempre quiseram, querem e podem arquitetar, consciente e consistentemente, um outro projeto de sociedade, antagônico ao projeto ocidental, capitalista e racista” (Silva Oliveira, 2019: 141).

de produtos culturais prontos e acabados, produzidos no exterior”. Desse modo, o quilombismo tem um caráter nacionalista, não no sentido xenófobo, mas em termos de luta anti-imperialista, que se articula com o pan-africanismo, sustentando radicalmente a solidariedade com todos “os povos em luta contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia” (Nascimento, 1980: 257). Em síntese, Nascimento (1980) defende que o movimento quilombista é contínuo e está longe de esgotar seu viés histórico. Em outras palavras, é um movimento tão vivo hoje quanto no passado, tendo em vista que a “situação das camadas negras continua a mesma” (Nascimento, 1980: 258).

Para Nascimento (1980), tanto o Estado colonial português, quanto o Brasil colônia, império e república, são estados de terror organizados contra os africanos e afrodescendentes. E mais, conforme Nascimento (1980), a *intelligentsia* elitista brasileira, com o aparato teórico dos europeus e estadunidenses, engendrou uma “ciência” histórica e humana que perpetrou a desumanização dos africanos e seus descendentes, objetivando saciar os interesses escusos dos opressores norte-cêntricos. Isto posto, Nascimento (1980: 261) critica veementemente a suposição de que as “ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, etc. – nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos sócio-econômicos diferentes”, serem úteis e colaborativas ao conhecimento do negro. Além do mais, Nascimento (1980) inclusive indaga se a ciência social formulada na Europa e nos Estados Unidos de fato são universais em sua aplicabilidade. E ele mesmo responde, asseverando que os negros conhecem por experiência própria a falácia do universalismo e da neutralidade da ciência europeia e estadunidense (Nascimento, 1980). E, por isso, entende que “o conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase 500 anos de opressão” (Nascimento, 1980: 262).

Nascimento (1980) reafirma que não interessa à comunidade negra adaptar-se ao *status quo* da sociedade capitalista e de classes. Ele é categórico ao asseverar que confia na idoneidade mental do negro para reinventar a si mesmo e a sua própria história e, por conseguinte, que o caminho da reinvenção é um “caminho afro-brasileiro de vida, fundado em sua experiência histórica, na utilização do conhecimento crítico e inventivo de suas instituições, golpeadas pelo colonialismo e o racismo” (Nascimento, 1980: 262). Em consequência, Nascimento (1980: 263) defende um instrumento conceitual operativo ou um pensamento negro brasileiro da *práxis*, destacando que o mesmo não pode ser “uma maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata”. Ele também reforça que esse pensamento não pode ser um “elenco de princípios importados, elaborados a partir de contextos e de realidades

diferentes” (Nascimento, 1980: 263). Ao contrário, os conceitos, definições ou princípios desse pensamento devem expressar a “vivência de cultura e de práxis da coletividade negra” (Nascimento, 1980: 263), incorporando “nossa integridade de ser total, em nosso **tempo histórico**, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta” (Nascimento, 1980: 263, grifo nosso).

Destarte, conforme Nascimento (1980: 263), a comunidade negra precisa codificar a sua experiência por si mesma, sistematizando-a e interpretando-a e, conseqüentemente, extrair dessa ação, “todas as lições teóricas e práticas, conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negras e de sua respectiva visão de futuro”. E esta é a tarefa primordial da hodierna geração afro-brasileira, a saber: “edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo” (Nascimento, 1980: 263).

Nascimento (1980: 263) assevera que quilombo não constitui um grupo de escravos fugidos; ao contrário, quilombo “quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Logo, o quilombismo adequado ao contexto brasileiro assemelha-se ao comunitarismo da tradição africana⁵⁰. Segundo Nascimento (1980: 264, grifo nosso), “os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de **prática** quilombista”. Por isso, cabe aos negros “manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade” (Nascimento, 1980: 264). Isto posto, consoante Nascimento (1980: 264), o quilombismo é um “método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta”, tendo em vista que expressa a “ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia do país”⁵¹ (Nascimento, 1980: 264). Desse modo, um futuro melhor para a comunidade afro-brasileira somente é plausível pelo “esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto das massas negras como das inteligências e capacidades escolarizadas da raça, para a enorme batalha no fronte da criação teórico-científica” (Nascimento, 1980: 264). Contudo, conforme Nascimento (1980), essa teoria científica deve ser intrínseca à prática histórica da comunidade negra e contribuir de fato para a salvação do povo negro, que é alvo permanente de um genocídio histórico.

Para isto, é necessário conhecer o “inimigo”, para assim atuar em autodefesa do povo negro. Desse modo, na visão de Nascimento (1980: 265), “devemos nos preparar para estudar o branco e

50 Decerto, o quilombismo guarda similaridades com o comunalismo africano, um modo de vida presente nas sociedades coletivistas do continente africano, que tinha como características a autonomia, a independência e o senso de coletividade (França, 2021).

51 Um aspecto que não se comenta muito é que, não só o capital da industrialização foi formado pelo Mercantilismo, como boa parte do capital da industrialização foi formada pelo tráfico negreiro. Daí decorre a proibição da escravização indígena, em certo ponto da nossa história, para gerar mais renda ao tráfico de escravos negros e, paralelamente, gerar maior dependência da colônia pela exportação e importação, já que tinham que importar escravos, que deviam ser pagos com exportações.

seus impulsos agressivos”. Citando Diop e a Dr^a. Welsing, Nascimento (1980: 266) assevera que a sócio-psicopatologia do branco não se restringe a sua natureza biológica, mas trata-se de “um fenômeno de caráter histórico”. Em outras palavras, historicamente, os brancos tinham medo dos demais povos, dentre eles, os africanos, pois “se sentiam inferiores em número e em avanço cultural” (Nascimento, 1980: 266). Por isso, a estratégia de segurança dos brancos consistiu na produção do racismo, ou seja, “a superioridade da raça branca e a contrapartida da inferioridade das outras raças, negra, amarela e índias” (Nascimento, 1980: 266).

Por essa razão, Nascimento (1980: 266) recomenda que a ciência negro-africana examine o fenômeno mental e psiquiátrico que impulsionou os europeus a “escravizarem outros seres humanos, seus irmãos, com uma brutalidade sádica, sem precedentes na história dos homens”. Além disso, esse estudo deve considerar, minuciosamente, os aparatos inconscientes, conscientes e outros,

que induziram os europeus a se apropriarem de todo o patrimônio da civilização negro-africana do Egito antigo e, utilizando-se da falsificação acadêmica, tentar erradicar a identidade do povo egípcio [...] para em seguida negar ao Egito negro as ciências, as artes, a filosofia, a religião que ele criou, atribuindo-os à Grécia o seu patrimônio de saber (Nascimento, 1980: 267-268).

E conclui Nascimento (1980: 268) que “sob a perspectiva humana da sociedade ocidental, tem sido o racismo e seus derivados chauvinismo cultural, preconceito/discriminação de raça e de cor – os elementos operativos no dilema existencial dos povos negros”.

Por outro lado, segundo Nascimento (1980), o quilombismo, historicamente, tem nos proporcionado várias lições, dentre elas, elencaremos algumas a seguir. Ora, ele defende que além da mobilização e da organização das massas negras, é importante também formar os quadros do quilombismo. Nascimento (1980: 271) assevera que “jamais as organizações políticas dos afro-brasileiros deverão permitir o acesso aos brancos não-quilombistas à posição com autoridade para obstruir a ação ou influenciar as tomadas de posição teóricas e práticas em face da luta”. Outrossim, segundo Nascimento (1980: 272), um dos objetivos do quilombismo é “obstar o ensinamento e a prática genocidas do supremacismo branco”. E, por fim, ele entende que a comunidade negra não deve valorizar e tampouco despender energia com críticas oriundas de fora do movimento quilombista. Na visão de Nascimento (1980: 274), o movimento negro deve se preocupar em criticar a si próprio e às suas organizações, visando “ampliar a nossa consciência negra e quilombista rumo ao objetivo final: a ascensão das massas afro-brasileiras ao Poder”.

Além das lições, Nascimento expõe alguns princípios e propósitos do quilombismo. Um dos princípios e propósitos do quilombismo é que a educação e o ensino em todos os graus devem ser de

fato gratuitos e abertos “sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista” (Nascimento, 1980: 276). Ademais, Nascimento (1980: 276) entende que a história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas tenham “um lugar eminente nos currículos escolares”. Nascimento (1980: 276) também defende que a criação de uma Universidade Afro-Brasileira é “uma necessidade dentro do programa quilombista”. E, por fim, assevera que “a revolução quilombista é fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista e antineocolonialista” (Nascimento, 1980: 277).

No desfecho da obra, Nascimento (1980: 278) propõe a “Semana da Memória Afro-Brasileira” que, segundo ele, deve ser realizada levando em consideração “a necessidade do negro de recuperar a sua memória”. Ele defende que nessa semana sejam evidenciados “os sucessos passados nos quais foram protagonistas aqueles 300 milhões de africanos retirados, sob violência, de suas terras e trazidos acorrentados para o continente americano” (Nascimento, 1980: 278), priorizando no encerramento da semana, os programas e projetos das entidades e da comunidade, objetivando “um futuro melhor para os afro-brasileiros” (Nascimento, 1980: 281).

De igual modo, a historiadora e filósofa Beatriz Nascimento explicita o conceito de quilombo, inclusive Abdias do Nascimento utiliza a explicitação beatriziana como aporte teórico na sua obra sobre o quilombismo. No livro *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*, organizado e publicado em 2018, pela União dos Coletivos Pan-Africanistas, que contém textos diversos e entrevistas da verve beatriziana, entre os vários tópicos, em um deles Beatriz Nascimento traça uma historiografia do quilombo e explicita o próprio conceito de quilombo.

Inicialmente, Beatriz Nascimento ressalta que a cultura negra, sob o domínio da cultura branca no Brasil, é sempre inserida no nível da subcultura, embora “quem domina mesmo dentro do Brasil é a cultura negra e a cultura índia, e não a cultura branca” (Nascimento, 2018: 126), que insiste em se impor como cultura nobre e europeia, essencialmente.

Em seguida, Beatriz Nascimento principia a discorrer sobre o conceito de quilombo, asseverando que o “quilombo é uma condição social” (Nascimento, 2018: 126), ou seja, segundo ela, o quilombo não se esgota no militarismo ou na guerra contra o opressor branco. Pelo contrário, a singularidade da estrutura do quilombo consiste em ser um agrupamento de negros que empreende e que aceita o indígena no interior dessa estrutura, embora nunca tenha sido aceito na sociedade brasileira (Nascimento, 2018). Assim, na medida em que se unifica e se agrega, o negro está eternamente formando um quilombo, que, segundo ela, no entendimento africano, significa “união” (Nascimento, 2018). Dessa forma, Beatriz Nascimento apresenta o quilombo como

um tipo de agregação ou comunidade que expressa um sentido de nação tipicamente africano e bantu, na medida em que se trata de uma perspectiva fundamentalmente relacional de um modo de vida, baseado na interdependência de seus membros e de todos os elementos que compõem a comunidade (Carmo, 2020: 48-49).

Além disso, Beatriz Nascimento narra que um dos problemas fundamentais que enfrentou em sua formação escolar e universitária foi a divisão cultural imposta e vivenciada em uma sociedade dual, na qual nada corresponde à realidade negra (Nascimento, 2018). Em outras palavras, o negro nunca fez parte da história do Brasil e dos eventos mais relevantes desse país (Nascimento, 2018). E no âmbito específico da universidade necro-racista, Beatriz Nascimento declara que ficava chocada diante do eterno estudo que reduzia a história do negro à escravidão, “como se durante todo o tempo da história do Brasil, nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para a fazenda, para a mineração” (Nascimento, 2018: 127). Por isso, Beatriz Nascimento se interessou profundamente em investigar essa reducionista e racista história do Brasil, tendo em vista que o negro nessa história sempre foi posto como o vencido, o eterno escravo, incapaz de reagir diante dessa situação opressora imposta no Brasil (Nascimento, 2018).

Diante desse contexto histórico reducionista/racista, a questão de Beatriz Nascimento é a seguinte: como a história do quilombo tão evidente e potente nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, pode “ter, de repente, desaparecido do mapa” (Nascimento, 2018: 129). Em outras palavras, a questão beatriziana se resume dessa forma: será que o quilombo, assim entendido pela historiografia reducionista/racista, como um simples movimento político de rebelião e insurreição, não tem outras características que foram apagadas e silenciadas, e que tiveram um *continuum* histórico após a Abolição? (Nascimento, 2018).

Beatriz Nascimento assevera que o quilombo não é um simplório reduto de negros fugidos, como tenazmente defendido pela historiografia reducionista/racista. Ao contrário, o quilombo é a tentativa de independência, ou seja, a independência de seres humanos que procuram por si engendrar uma vida para si, “uma organização social para si” (Nascimento, 2018: 129). Em síntese, “o quilombo é uma organização social de negros” (Nascimento, 2018: 129), segundo a verve negra beatriziana, que se projetou no século XX e se projeta num *continuum* histórico, como “uma forma de vida do negro” (Nascimento, 2018: 129).

Nesse sentido, Beatriz Nascimento discorda da tese que reduz o quilombo somente a uma simples luta contra a escravidão e, por outro lado, defende que o quilombo é um estabelecimento de seres humanos que anseiam manter a sua autonomia (Nascimento, 2018). Ora, segundo a visão

beatriziana, o quilombo é importante hoje para a consciência do negro, exatamente por conta dessa busca de “**autonomia**, autonomia cultural, autonomia de vida e não somente a autonomia da escravidão dos séculos passados” (Nascimento, 2018: 130, grifo nosso). Mas não se trata de uma autonomia de sujeição, como quer o pensamento filosófico norte-cêntrico, e sim, uma “autonomia como homens que pretendem manter a sua estrutura cultural e a sua estrutura racial” (Nascimento, 2018: 130).

Isto posto, o objetivo primordial do trabalho de Beatriz Nascimento é desvendar essa “capacidade do negro de empreender uma organização social, de empreender uma vida própria deles, com cultura própria, com relações próprias” (Nascimento, 2018: 130-131), ressaltando que, no período hodierno, os negros ainda tenham “esse tipo de organização própria, de relações próprias” (Nascimento, 2018: 131). Sendo assim, Beatriz Nascimento entende que uma das grandes tarefas do negro seja a de se “conscientizar dessa sua posição diante do mundo e tentar botar para fora essa organização que ainda persiste ao nível das relações entre si e dos grupos negros” (Nascimento, 2018: 131).

Nesse aspecto, o quilombo, na concepção de Beatriz Nascimento, é “um instrumento de autoafirmação, um instrumento de compreensão de que você, de que o homem negro, é um homem capaz como qualquer homem, que ele formou quilombos, não somente por causa dos castigos corporais” (Nascimento, 2018: 131). Sendo o quilombo um instrumento de autoafirmação, Beatriz Nascimento defende a necessidade de uma pedagogia quilombista, junto aos atuais grupos negros. Ela mesma cita, como exemplo, um trabalho que fez com a Escola de Samba Quilombo e grupos negros no Rio de Janeiro (Nascimento, 2018). Esse trabalho pedagógico, segundo Beatriz Nascimento, consiste em conscientizar os grupos negros de que em qualquer agrupamento que eles façam, qualquer relação que eles tenham entre si, eles estão repetindo a “forma de resistência cultural e racial e a possibilidade de criarmos, realmente, uma sociedade paralela [...] atuante também dentro dessa sociedade global que tanto nos oprimiu” (Nascimento, 2018: 131).

Então, doravante, segundo Beatriz Nascimento, o uso do termo quilombo ganha uma conotação fundamentalmente ideológica, tendo o sentido de agregação, de comunidade, “sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida, porque merecem essas melhores condições de vida na medida em que fazem parte dessa sociedade” (Nascimento, 2018: 132).

Quanto à história do quilombo, Beatriz Nascimento informa que a “partir de 1559 começa a haver as primeiras notícias de quilombos no Brasil” (Nascimento, 2018: 133), sendo que o primeiro

a se formar foi o Quilombo de Palmares. Após a derrota do Quilombo de Palmares, no final do século XVI, vários quilombos começam a surgir no Nordeste, que na visão de Beatriz Nascimento, “parecem ser a continuidade do Quilombo de Palmares” (Nascimento, 2018: 133), tendo registro de avanço dos quilombos para o norte e para o sul na medida da repressão.

Ademais, Beatriz Nascimento também informa que quilombos grandes como o de Palmares, de Guandú e do Piolho, tinham uma “estrutura econômica rural muito forte, plantações, comércio com vizinhança, relações mesmo diretas com fazendeiros” (Nascimento, 2018: 133-134). E isto demonstra, consoante à visão beatriziana, que o quilombo “forma uma comunidade ou civilização, vamos dizer assim, dentro da História do Brasil, paralela à história que se desenrola dentro do processo da escravidão” (Nascimento, 2018: 134). Por essa razão, a preocupação de Beatriz Nascimento é com a tese de que o quilombo findou com a Abolição, embora sejamos cômicos de que a Abolição tenha somente “libertado” a mão de obra escrava (Nascimento, 1980). Mesmo porque, na visão de Beatriz Nascimento, o quilombo sempre foi independente do processo histórico da escravidão, obviamente que não o quilombo de Palmares ou de Guandú, mas o “quilombo como movimento geral de *longa duração* em todo o Brasil” (Nascimento, 2018: 134, grifo da autora).

FILOSOFIA DESDE O QUILOMBO E COMUNIDADES AUTOFILOSÓFICAS DA QUEBRADA (CAQ)

Explicitado o conceito de quilombo como um movimento geral e contínuo de resistência cultural, como exposto pela verve filosófica de Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento, cabe agora indagar o que significa, então, filosofar desde o quilombo e, por conseguinte, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ).

Ora, filosofar desde o quilombo significa resgatar a memória negro-africana para combater as estratégias epistemicidas do pensamento filosófico euro-estadunidense e para pontuar ao movimento negro brasileiro que ele não precisa seguir o aparato epistemológico norte-cêntrico, porque as epistemologias quilombistas têm as suas próprias filósofas e filósofos.

O filosofar desde o quilombo consiste em uma filosofia da consciência negra⁵² e sentimento quilombista, tendo em vista que corrobora a luta negra pela própria sobrevivência e pela sua existência ontológica, a partir da organização dos quilombos para o resgate da liberdade e da dignidade negra.

52 Segundo Silveira (2021: 3), Steve Biko descreve a consciência negra como “uma atitude da mente e um modo de vida”. Em outros termos, o “movimento da Consciência Negra procura instigar a conscientização e a organização política com o objetivo de promover mudanças efetivas nas pessoas e em suas condições de existência” (Silveira, 2021: 3).

Ademais, porque o quilombismo era baseado em formas associativas que possibilitavam a sua defesa e a sua organização político-econômico-social própria, é que podemos afirmar que a filosofia que dali nasce é uma filosofia de resistência cultural. Em outras palavras, o filosofar desde o quilombo é uma filosofia da *práxis*⁵³ afro-brasileira, que também podemos denominar de **filosofia quilombista**.

Sendo uma filosofia da *práxis*, o pensamento quilombista é uma filosofia de mobilização das comunidades negras, porque apela para as raízes da história, da cultura e das experiências dos afro-brasileiros. Nisto, a filosofia quilombista é uma ideia-força que instiga modelos de organização social dinâmica. Dessa forma, ela não é estática, pois está em processo contínuo de reatualização, atendendo as demandas do tempo histórico e os dilemas do contexto histórico-geográfico. Numa perspectiva heraclitiana, é uma filosofia do devir porque tudo no contexto histórico-geográfico está em movimento constante.

Nessa perspectiva, a filosofia quilombista é contrária à importação de epistemologias norte-cêntricas. Destarte, essa filosofia tem caráter nacionalista, não no sentido de uma filosofia xenófoba como aquela nascida na modernidade e que instaurou um processo contínuo de epistemicídio de todos os conhecimentos não norte-cêntricos, mas sim, em termos de uma luta anti-imperialista, articulada com o pan-africanismo, em solidariedade com todos os povos em luta contra todo tipo de exploração e discriminação. Nesses termos, a filosofia quilombista é afro-brasileira e ao mesmo tempo uma filosofia de todos os povos explorados, em luta geral e contínua contra todas as opressões da sociedade capitalista epistemicida ocidental. Como o epistemicídio perpetrado pela filosofia xenófoba norte-cêntrica é contínuo, a filosofia quilombista também é contínua, porque é um movimento filosófico vivo de consciência e de resistência negra aqui e agora e não apenas no passado, como se o passado fosse a sua eterna morada.

A luta epistemológica da filosofia quilombista é contra o pensamento filosófico brasileiro que, a partir das epistemologias europeias e estadunidenses, criaram uma “ciência” histórica e “humana” que desumaniza os africanos e afrodescendentes. Trata-se, pois, de uma postura de *privilégio epistêmico*, na qual o pensamento filosófico brasileiro coloca-se como detentor da “verdade” e capaz

53 *Práxis* no sentido elaborado por Karl Marx e Paulo Freire. Partindo de uma premissa de Marx que aparece nas *Teses sobre Feuerbach*, que consiste em asseverar que os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, e o que de fato importa é transformá-lo, e dos comentários de Leandro Konder, Silveira (2021: 2) declara que a “*práxis* é a ação que precisa da teoria e da reflexão para se aperfeiçoar”. Em outras palavras, há uma correlação entre as reflexões filosóficas e as práticas políticas, sociais, culturais e até mesmo educacionais. Ademais, Silveira (2021) mostra que Paulo Freire, em *Pedagogia do Oprimido*, a partir da criação do neologismo “quefazer”, explica o seu conceito de *práxis*, que consiste em asseverar que os seres humanos são seres do “quefazer”, no sentido de que seu fazer é ação e reflexão, é *práxis*, ou seja, é transformação do mundo.

de definir o que é a realidade para os “incultos e primitivos” da colônia. Mas, em sua luta epistemológica, a filosofia quilombista critica o fato das epistemologias norte-cêntricas, produzidas em contextos históricos diferentes da nossa realidade, poderem ser de grande contribuição para a filosofia negro-brasileira. Ademais, a filosofia quilombista questiona as noções de universalidade e neutralidade da ciência europeia e estadunidense, tendo em vista que a própria filosofia quilombista sabe, por meio de suas investigações, que a universalidade e neutralidade dessa ciência, na verdade, escondem os interesses escusos e opressores do domínio ocidental capitalista no mundo. Nesse sentido, a ciência que, decerto, interessa à filosofia quilombista é aquela que trata das experiências, em síntese, da práxis.

Por essa razão, a filosofia quilombista, novamente reiteramos, não é uma filosofia descolada das experiências concretas e, por outro lado, não é formulada por meio de conceitos e princípios que não se coadunam com a realidade brasileira. Ao contrário, a filosofia quilombista é uma dança das experiências culturais e da práxis do movimento negro, que corrobora a sua existência ontológica e amplia a luta quilombista contra as opressões. Nesse aspecto, a filosofia quilombista é resultado da práxis da comunidade negra que por si mesma codifica, sistematiza e interpreta a sua própria experiência, criando teorias, conceitos e práticas a partir dos interesses do quilombo e de uma perspectiva de futuro. E esta deve ser a tarefa das filólogas e filósofos afro-brasileiros, ou seja, engendrar e fomentar uma filosofia desde o quilombo, que não se reduz à história da escravidão, antes é uma união fraterna, livre, solidária e existencial. Por isso, a filosofia quilombista é também um método de análise, apreensão e definição de uma experiência concreta. Isto posto, os quilombistas defendem que sua filosofia deva ter como cerne a práxis histórica da comunidade negra e de todos os explorados, contribuindo para a libertação do povo negro-africano-brasileiro e de todos os oprimidos.

A filosofia quilombista – nessa concepção – deve priorizar os estudos sobre os brancos, visando corroborar as estratégias de autodefesa do povo negro. Em outras palavras, a filosofia negro-africana deve investigar os aspectos mentais e psiquiátricos que impulsionaram os brancos europeus a escravizarem os negros. Além disso, que nesses estudos sejam considerados os mecanismos inconscientes e conscientes que levaram os brancos a se apropriarem culturalmente do patrimônio científico, artístico, filosófico, religioso, da civilização negro-africana do Egito, atribuindo aos gregos a origem de todo esse arcabouço cultural e epistemológico egípcio. O objetivo desses estudos é, no final, impedir o ensino e a práxis epistemicida do supremacismo branco no ambiente acadêmico.

Além do mais, é imprescindível que os departamentos de filosofia no Brasil se esforcem em oferecer disciplinas sobre a filosofia quilombista, enfatizando em suas aulas, debates, seminários e eventos a voz das comunidades oprimidas e exploradas.

Como já salientamos anteriormente, o quilombo não se reduz à história da escravidão porque, em última instância, como defendera a historiadora e filósofa Beatriz Nascimento, o quilombo é um movimento geral e contínuo de resistência e autonomia cultural, autonomia de vida e de organização social própria. Sendo assim, todas as vezes que os negros e todos os explorados pela sociedade capitalista se unificam, eles estão engendrando para sempre um quilombo. E levando em consideração que os quilombos eram espaços que agregavam indígenas e todo tipo de explorado pela sociedade colonial brasileira e onde se filosofava sobre a sua própria experiência concreta, codificando e sistematizando essa práxis. É nesse sentido que podemos falar em **Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ)**.

“Quebrada” é uma gíria brasileira que se refere aos territórios urbanos daqueles que são discriminados pela sociedade capitalista/racista hegemônica, não apenas em sua condição econômica e política na sociedade, mas também em sua produção cultural, em que pensam juntos sobre sua própria relação com a sociedade como um todo e quem são nesse contexto. De certa forma, corresponde à noção de “guetos”, mas quando o termo “comunidades autofilosóficas de quebrada” é usado, também se refere a esse processo de construção de uma identidade coletiva em seu próprio contexto urbano híbrido e de produção de filosofias sobre tal contexto, quando, muitas vezes, emprestam conceitos e formas de pensar das culturas ancestrais, das quais se originam. Culturas que estiveram sob repressão ao longo dos tempos, devido a processos de colonização e escravidão.

Nesse sentido, as CAQ são os quilombos contemporâneos, as comunidades dos explorados pela hodierna sociedade ocidental capitalista/racista, como o movimento negro, as comunidades quilombolas, as religiões de matriz africana, o movimento LGBTQIA+, os movimentos da população em situação de rua, as comunidades indígenas, as comunidades ciganas, o movimento *Hip Hop*, o movimento feminista, o movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, o movimento dos Trabalhadores Sem Teto, os movimentos de bairros e favelas, dentre outros. As CAQ são verdadeiros espaços de solidariedade, liberdade, autonomia, diálogo e, sobretudo, espaços autofilosóficos, no sentido de filosofarem, de modo **autônomo** e **contínuo**, sobre si mesmos, a respeito da realidade que experienciam e de possuem, por conseguinte, conceitos, teorias e filosofias próprias, criando a partir deles modos próprios de resistência e sociedades paralelas para enfrentar os genocídios/epistemicídios perpetrados pelo sistema capitalista-global-racista. É um filosofar que

sempre resgata a memória dos oprimidos, no intuito de repensar os mecanismos (greve, passeata, piquete, ações sociais, etc) de enfrentamento às práticas genocidas da sociedade elitista/racista branca, tendo sempre a orientação das lideranças idôneas, as mestras e os mestres da comunidade.

O filosofar das CAQ é marcado por uma filosofia da consciência, no sentido de ampliar o olhar do explorado em relação à opressão que sofre, sendo, portanto, uma filosofia pela sobrevivência e pela existência ontológica das pessoas que integram a comunidade. É um tipo de filosofar que não é estático, ou seja, está sempre atento às questões e transformações do tempo histórico. Ademais, é um filosofar que tampouco parte de conceitos e teorias abstratas, do pensamento filosófico norte-cêntrico, distantes da realidade opressora brasileira. Ao contrário, é um filosofar que parte da própria experiência concreta por meio da dialética comunal, um filosofar quilombista, um filosofar da práxis que produz os próprios conceitos, teorias e modos de resistência para o processo contínuo de luta contra as opressões e as desigualdades enfrentadas pela comunidade⁵⁴. Em suma, tem Filosofias na Quebrada!

Como há Filosofias na Quebrada, é necessário que os departamentos de filosofia no Brasil modifiquem, plenamente, a pedagogia estruturalista que instrumentaliza o ensino de filosofia no país. Portanto, para além dos caminhos propostos por Porchat e Margutti para modificar o instrumental pedagógico estruturalista, com os quais concordo, porém cômico de que ainda estão limitados pelos muros institucionais e burocráticos dos departamentos de filosofia, sugiro mais quatro caminhos para modificar a pedagogia estruturalista e fomentar a formação de filósofas e filósofos:

1) Escutar as pessoas das CAQ em suas experiências concretas. Isto significa os historiadores da filosofia saírem de seus gabinetes departamentais e irem aonde está a filosofia da *práxis*, ir às ruas das cidades e ao encontro das ocupações urbanas e da população em situação de rua, subir os morros e andar pelos bairros e favelas, ir aos campos e percorrer os assentamentos rurais, as aldeias indígenas e os territórios quilombolas, numa atitude sócrática, exercitando um filosofar do chão da vida e não de gabinete. Mesmo porque, conforme a filosofia da práxis de Steve Biko é necessário “escutar as pessoas em suas experiências cotidianas: mulheres com suas crianças no atendimento das enfermarias,

54 Conforme o filósofo, escritor e mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, em sua obra *Colonização, quilombos: modos e significações*, os quilombos possuem conceitos e teorias próprias para enfrentar os horrores da sociedade capitalista. Por exemplo, um conceito comum aos quilombos, aos terreiros e à capoeira é a biointeração, um modelo de vida no qual as coisas se reeditam, distinto, portanto, do modelo ecocida de “desenvolvimento econômico” da sociedade capitalista: “Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia” (Santos, 2015: 85). De igual modo, as demais CAQ também possuem conceitos e teorias próprias, ou melhor, modelos de vida que são verdadeiras alternativas ao modelo genocida/epistemicida da sociedade capitalista-global-racista.

homens conversando nos botequins, trabalhadoras e trabalhadores nas filas de ônibus” (Silveira, 2021: 16), tendo em vista que a atividade de escuta possibilita “destacar os temas que podem ser debatidos para que as próprias comunidades elaborem soluções para seus problemas” (Silveira, 2021: 16). Nesse caso, a escuta filosófica deve ser feita por meio de uma abordagem interdisciplinar, envolvendo outras áreas do conhecimento como Sociologia, Antropologia, Geografia, História, Psicologia, Pedagogia, Linguística.

2) Encontros permanentes com as CAQ. Em síntese, isto significa trazer as Filosofias da Quebrada para o interior dos departamentos de filosofia. Historicamente, o Departamento de Filosofia da USP e os demais departamentos pelo Brasil, primeiro, optaram por não ouvir essas Filosofias da Quebrada; e segundo e mais grave, impediram que essas filosofias entrassem em seus departamentos de *privilégio epistêmico*. Logo, é necessário que se realize encontros, internamente, que primem pelo debate com as mestras, os mestres, as filósofas e os filósofos das CAQ.

3) Ofertar disciplina, estudos e grupos de pesquisa sobre a branquitude e o branqueamento no Brasil. O filósofo Abdias do Nascimento asseverava que são importantes os estudos sobre os brancos para corroborar as estratégias de resistência da comunidade negra.

4) Implementar uma pedagogia quilombista no ensino de filosofia. Obviamente que concordo ser o método estruturalista um instrumento elementar para apreender, de forma séria, a estrutura interna de uma obra filosófica de qualquer vertente, porém ele não é suficiente para formar filósofos. A historiadora e filósofa Beatriz Nascimento defendia a necessidade de uma pedagogia quilombista junto às comunidades negras, um método de autoafirmação dos grupos negros, no sentido de dizer a eles que qualquer agrupamento que façam, eles estão repetindo o quilombo enquanto resistência cultural e racial e a possibilidade de criação de uma organização social paralela dentro da sociedade global capitalista e hegemônica. Em suma, é a conscientização sobre a realidade que nos torna filósofas e filósofos.

Por meio desses caminhos complementares que elenquei acima, é possível modificar, de modo pleno, a pedagogia estruturalista que abre os braços ternos para as vertentes filosóficas da tradição ocidental norte-cêntrica e, por conseguinte, menospreza o filosofar e aniquila as Filosofias da Quebrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da breve análise histórica sobre o método estruturalista, que fundamenta a “práxis” filosófica brasileira, percebe-se que na fase preparatória do Departamento de Filosofia da USP, de 1934 a 1957, o objetivo foi estabelecer as diretrizes elementares para o ensino de filosofia na novel faculdade de filosofia. Num primeiro momento de formação do departamento, temos Maugüé propondo um ensino filosófico em uma perspectiva historiográfica-filosófica, deixando nítido que a filosofia deve iniciar com o estudo dos clássicos. No caso específico, os clássicos da tradição filosófica ocidental norte-cêntrica, e nisto, escancara o viés epistemicida de suas diretrizes, na medida em que não orienta o ensino e o estudo de filosofias não norte-cêntricas. Ora, podemos afirmar, então, que as primeiras diretrizes para o trabalho filosófico no Departamento de Filosofia de Ultramar já flertavam com a postura genocida/epistemicida das epistemologias norte-cêntricas e, mais do que isso, ao enfatizar a história da filosofia, elas impedem o filosofar.

Num segundo momento, Gueroult e Goldschmidt, por seu turno, complementaram e instrumentalizaram as diretrizes mauguenianas, quando propõem a análise das estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos e o método dogmático-genético estrutural de leitura e análise de textos filosóficos, na devida ordem. Embora concordemos que o método estrutural é elementar para apreender a lógica interna de obras de qualquer vertente filosófica, não podemos nos escusar em afirmar que essa instrumentalização, no decorrer do tempo, consolidou o ensino de filosofia a partir da história da filosofia e impediu, com isso, a possibilidade do filosofar, bem como excluiu peremptoriamente e numa postura epistemicida, as filosofias produzidas por comunidades políticas e geopolíticas não norte-cêntricas, que denomino de Filosofias da Quebrada.

A partir de 1958, observamos que as diretrizes mauguenianas e o aparato metodológico estrutural gueroultiano-goldschmidtiano tornam plausível a institucionalização da pesquisa em filosofia na USP, com a implementação de uma pedagogia estruturalista. Ora, agora não se trata somente do uso do método estrutural para apreender a argumentação de uma obra filosófica da tradição ocidental norte-cêntrica, mas de uma estrutura didático-pedagógica para formar os futuros historiadores da filosofia que, por consequência, darão prosseguimento a esta pedagogia, fomentando-a em todo o Brasil. Isto posto, nota-se que a pedagogia estruturalista enfatizará a formação de historiadores da filosofia, e impedirá o filosofar, como sucede nos muitos departamentos de Filosofia pelo Brasil até hoje.

Mostramos desde uma perspectiva decolonial, libertária e negro-africana-brasileira, ancorada em Ramón Grosfoguel, Mogobe B. Ramose, Renato Nogueira e Wallace de Moraes, que esse modo pedagógico estruturalista, aficionado pela história da filosofia e pela falsa universalidade da tradição filosófica ocidental de circunscrever a filosofia ao mundo norte-cêntrico, é provinciano e, epistemologicamente, racista, pois nega a pluriversalidade da filosofia, ou seja, que a filosofia mora em todos os lugares. Nesse aspecto, vimos ser impossível qualquer tipo de universalidade epistemológica, na medida em que as epistemologias estão terminantemente ligadas ao contexto histórico-social no qual são produzidas. Enfatizamos também que, enquanto instituição do necro-racista-Estado, a universidade necro-racista possui um padrão racista-epistemicida, excluindo as filosofias não norte-cêntricas e mortificando a autonomia dos estudantes para filosofar sobre a realidade que os cercam.

Diante dessa problemática pedagógica, filósofos brasileiros como Oswaldo Porchat e Paulo Margutti questionaram se, de fato, a pedagogia estruturalista, que prima pela formação em história da filosofia, numa perspectiva exegetica, tem contribuído para o filosofar, a partir de diferentes experiências concretas em diferentes contextos sociais, e, conseqüentemente, para a formação de filósofos. A resposta de ambos, obviamente, é não. Por essa razão, Porchat e Margutti propõem caminhos possíveis para modificar a pedagogia estruturalista. Vimos que a proposta porchatiana consiste em introduzir, no Departamento de Filosofia da USP e nos demais departamentos pelo Brasil, cursos e seminários sobre problemas filosóficos atuais e que interessam aos estudantes; e ressalta que é necessário incentivar a autonomia dos estudantes para expressarem livremente seus próprios pensamentos nas aulas, seminários e trabalhos acadêmicos. Margutti, por sua vez, concorda com os dois caminhos propostos por Porchat e o complementa, sugerindo mais três caminhos para modificar a pedagogia estruturalista: primeiro, voltar o olhar para o pensamento filosófico brasileiro, bem como para a filosofia latino-americana que não utiliza categorias europeias e de forma independente procura entender a nossa realidade; segundo, é necessário repensar a internacionalização de trabalhos acadêmicos que tratam exclusivamente de epistemologias norte-cêntricas, mas menosprezam a realidade brasileira; e, por fim, é imprescindível um debate amplo sobre o problema da pedagogia estruturalista, no contexto da comunidade filosófica brasileira.

Reiteramos a nossa concordância com o teor das propostas porchatianas-marguttianas para modificar a pedagogia estruturalista, porém tais propostas ainda ficam limitadas pelas salas e gabinetes e pelos muros institucionais e burocráticos dos departamentos de filosofia no Brasil. Em

vista disso, urge defender um filosofar desde o quilombo, por consequência, desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ). Quilombo aqui entendido não como um espaço reduzido à história da escravidão e, sim, conforme a visão filosófica negro-brasileira de Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, como um movimento geral e contínuo de resistência e autonomia cultural, autonomia de vida, um agrupamento de negros, indígenas e de todos os explorados que têm seus próprios conceitos, teorias e filosofias, a partir de experiências concretas, e que têm organização social própria. Portanto, é nessa perspectiva que podemos discorrer sobre um filosofar desde as Comunidades Autofilosóficas da Quebrada (CAQ), os quilombos contemporâneos, os quilombos da quebrada, que filosofam **autônoma** e **continuamente** sobre si mesmos, sobre as suas experiências e sobre a realidade que vivenciam, criando conceitos, teorias e filosofias próprias, modos próprios de resistência e sociedades paralelas para enfrentar os genocídios/epistemicídios perpetrados pelo sistema opressor capitalista-global-racista. Em síntese, há Filosofias na Quebrada!

Até aqui, os mestres dos departamentos de filosofia no Brasil preferiram um ensino de filosofia intramuros e epistemicida. O que importa agora é sair dos muros departamentais e ir aonde a filosofia está de fato, ir às ruas das cidades e ao encontro das ocupações urbanas e da população em situação de rua, subir os morros e andar pelos bairros e favelas, ir aos campos e percorrer os assentamentos rurais, as aldeias indígenas e os territórios quilombolas, numa atitude socrática e interdisciplinar, para escutar as mestras, os mestres, as filósofas e os filósofos das CAQ, em suas experiências concretas. Com isso, poderemos ter uma nova práxis filosófica no Brasil – não aquela da pedagogia estruturalista – mas a da quebrada, para, enfim, dizer à tradição filosófica ocidental norte-cêntrica que não nos importamos com os campos minados da sua guerra epistemicida, pois somos sobreviventes (BROWN, 1997), como expressa a filosofia rítmica e poética dos Racionais MC's, e nosso bonde “tá obstinado pra formar as linha de frente [...] porque nós caminha com a mente”, como rima MC Marechal (2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo Eduardo. (1994), Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BROWN, Mano. (1997) Capítulo 4, versículo 3. In: RACIONAIS MC'S. Sobrevivendo no inferno. São Paulo: Cosa Nostra. CD. Faixa 3.

- CARMO, Aline Cristina Oliveira. (2020) Quilombo como um conceito em movimento ou quilombismo e Ubuntu: práticas ancestrais africanas para repensar práticas pedagógicas e de justiça. In: *Problemata* - Revista Internacional de Filosofia, v. 11, n. 2, p. 41-56. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/53629>
- CORDEIRO, Denilson Soares. (2008). A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22012010-170532/pt-br.php>
- DE MORAES, Wallace. (2020) As origens do necro-racista-estado no Brasil: crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária. In: *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, p. 5-27. <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>
- FRANÇA, Isadora Gonçalves. (2021) Anarquismo como modo de vida e comunalismo africano. In: *Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-23. <https://revistas.ufrj.br/index.php/read/article/view/47058/26267>
- GOLDSCHMIDT, Victor. (1970) Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, p. 139-147.
- GROSGOUEL, Ramón. (2016) A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>
- GUEROULT, Martial. (2007) Lógica, arquetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. In: *Trans/Form/Ação* (UNESP), Marília, v. 30, n. 1, p. 235-246. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/944/849>
- MARGUTTI, Paulo. (2014) Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 129, p. 397-410. <https://www.scielo.br/j/kr/a/FFJbtfrfbkmMWjLM5rs67Cr/?lang=pt>
- MAUGÜÉ, Jean. (1954) O ensino de filosofia e suas diretrizes. In: *Kriterion: Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 29-30, p. 224-234. <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AIUWSIM4L%2DAc5Fg&cid=07CA8F25BE43CE54&id=7CA8F25BE43CE54%21121&parId=7CA8F25BE43CE54%21103&o=OneUp>
- MC MARECHAL. (2011) A guerra. <https://www.lettras.mus.br/mc-marechal/1728920/>
- NASCIMENTO, Abdias do. (1980), *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Vozes.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. (2018), Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.

NOGUERA, Renato. (2012) Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. In: Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, Brasília, n. 18, p. 62-73. <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4523>

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. (1999) Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia. In: Dissenso: revista de estudantes de filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 2, p. 131-140. <https://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105216>

RAMOSE, Mogobe B. (2011) Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. Tradução de Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: Revista Ensaios Filosóficos, v. 4, p. 6-23. http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf

SANTOS, Antônio Bispo dos. (2015), Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI.

SAVIAN FILHO, Juvenal. (2020) Estrutura, tema ou contexto: em que concentrar o trabalho do historiador da filosofia, especialmente do medievalista?. In: Trans/Form/Ação (UNESP), Marília, v. 42, Edição Especial, p. 13-30. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9597>

SILVA, Josadaque Martins. (2021) O ‘não-lugar’ epistemológico da Filosofia Africana nos livros didáticos de filosofia para o ensino médio aprovados pelo Programa Nacional do Livro e Material Didático – PNLD 2012. In: Revista Digital de Ensino de Filosofia – REFilo do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, v. 7, p. 1-21. <https://periodicos.ufsm.br/refilo/article/view/61350>

SILVA OLIVEIRA, Lorena. (2019) O quilombismo: uma expressão da filosofia política afroperspectivista. In: *Problemata* - Revista Internacional de Filosofia, v. 10, n. 2, p. 128-146. <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49174>

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. (2021) A presença de Paulo Freire na filosofia da práxis de Steve Biko. In: Pro-Posições, Campinas, v. 32, p. 1-22. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8668496>