



**Para que não se possa e para que se possa fazer filosofia: notas sobre
racialização, colonização e descolonização institucional**

***In order to prevent and to encourage philosophizing: Notes on institutional
racialization, colonization and decolonization***

Gabriel Silveira de Andrade Antunes¹

Université Paris Cité

RESUMO

Uma vez que as instituições de ensino e pesquisa de filosofia se ocupam de tradições de pensamento e formam pessoas beneficiadas e atingidas pelo contrato racial, parece adequado pensar que quando políticas coloniais ou de modernização dependente estruturam a disciplina de filosofia em universidades o conhecimento legitimado e valorizado por relações assimétricas reafirma e rearranja desigualdades. Neste trabalho se investiga o estabelecimento de modos de valorizar e desvalorizar formas de pensar constituindo impossibilidades e possibilidades de fazer filosofia nas instituições do saber. Resulta da análise desenvolvida a afirmação que das disposições *para que se possa fazer filosofia* em territórios europeus e em historicidade compassada à modernidade se produzem expectativas de sucesso e divisões do trabalho intelectual e, das disposições *para que não se possa fazer filosofia* fora do norte ocidental ou em historicidade descompassada de sua modernidade, se prometem fracassos e supressão da criação teórica. Em termos concretos isso significa que as práticas de formação sob a racialização e a colonização preservam uma geopolítica econômica conhecida: a teoria, como pensamento de alto valor agregado, deve ser importada da metrópole. Em consonância com essa ordem, se nada mudar, para as futuras carreiras de professor de filosofia política nas universidades serão contratados especialistas em autores como Rousseau e rejeitados possíveis pensadores como Fanon.

Palavras-chave: Política epistêmica. Formação. Filosofia. Racismo. Colonialidade.

ABSTRACT

Since tertiary philosophy institutions are concerned with traditions of thought and educate people who benefit from and are affected by the racial contract, it seems appropriate to assume that when colonial or dependent modernization policies structure the discipline of philosophy in universities, knowledge is legitimized and

¹ E-mail: bielfilosofo@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2779-0180>.



valued by asymmetrical relations that reaffirms and rearranges inequalities. This paper investigates the establishment of modes of valuing and devaluing types of thinking, implicating in possibilities and impossibilities of doing philosophy in institutions of knowledge. The analysis developed aims to demonstrate that the dispositions to make it possible to do philosophy in European territories and in a historicity in accord with modernity produce expectations of success and divisions of intellectual work and the dispositions to make it impossible to do philosophy outside the West or in a historicity in disaccord with modernity promise failure and the suppression of theoretical creation. In concrete terms, this means that educational practices under racialization and colonization preserve well-known economic geopolitics: Theory, as high value-added thought, must be imported from the center. In line with this order, if nothing changes, universities will continue hiring specialists in authors like Rousseau and reject potential thinkers like Fanon to teach political philosophy.

Keywords: Epistemic politics. Education. Philosophy. Racism. Coloniality.

INTRODUÇÃO

Reivindicando contra o neocontratualismo norte-americano uma metodologia semelhante àquela de Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Charles Wade Mills (1997) constrói o conceito de *contrato racial* para explicar o vir-a-ser de uma sociedade manifestamente não-ideal. Denunciando a cegueira à temática racial em Rawls e Nozick, o autor jamaicano pretende que sua teoria explique “como a sociedade foi criada ou transformada de modo crucial, como os indivíduos nessa sociedade foram reconstituídos e como um código moral particular e certa psicologia moral vieram a existir” (1997, p. 10). Para tanto ele dá uma definição geral do que denomina *Contrato Racial*:

O Contrato Racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (...) entre os membros de um subconjunto de seres humanos, doravante designados por critérios (móveis) “raciais” (fenotípicos/genealógicos/culturais) C1, C2, C3... como “brancos,” e coextensivos (deixando o devido espaço para a distinção de gênero) com a classe de pessoas plenas, para classificar o subconjunto restante de seres humanos como “não-brancos” e de um estatuto moral diferente e inferior, subpessoas, de modo a que tenham uma posição civil subordinada nas unidades políticas brancas ou de governo branco que os brancos já habitem ou estabeleçam ou em transações como estrangeiros a essas politeias, e as regras morais e jurídicas que normalmente regulam o comportamento dos brancos nas suas relações uns com os outros ou não se aplicam de todo às relações com os não-brancos ou aplicam-se apenas de uma forma qualificada

(dependendo em parte da evolução das circunstâncias históricas e da variedade particular de não-brancos envolvida), mas em qualquer caso o objetivo geral do Contrato é sempre o privilégio diferencial dos brancos enquanto grupo em relação aos não-brancos enquanto grupo, a exploração dos seus corpos, terra e recursos, e a negação da igualdade de oportunidades socioeconômicas para eles. Todos os brancos são beneficiários do Contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele. (Mills, 1997, p. 11. Tradução minha.)¹

Podemos ver nessa formalização a distinção racial como identificação operando diferenciais políticos, morais e econômicos quanto à cidadania, a dignidade e os recursos de “brancos” e “não-brancos”. Como com a metamorfose do estado de natureza para o estado civil nos contratualistas modernos ditos clássicos, o estabelecimento do contrato racial envolve transformações dos seres humanos: paradigmaticamente, na colonização de povoamento “o estabelecimento da sociedade implica então a negação de que uma sociedade já existia; a criação da sociedade *requere* a intervenção do homem branco” (Mills, 1997, p. 13). Desse modo, as formas de associação dos não-brancos valem como estado de natureza para a sociedade civil branca, assim como a moral se organiza sobre uma hierarquia de pessoas (os brancos) e subpessoas (os não-brancos) - tudo isso, segundo Mills (1997, p. 32) para assegurar e legitimar o privilégio dos brancos correlata à exploração econômica dos não-brancos. Para a manutenção dessa ordem racial é necessário compromisso, de modo que Mills (1997, p. 14) denomina Branquitude (Whiteness) o consentimento explícito ou tácito - o cumprimento de deveres cívicos - com a politeia branca esperado de seus cidadãos plenos. Apesar de não haver um ato específico que instaurou o contrato racial vigente, Mills (1997, p. 20-1) considera que seu estabelecimento é um acontecimento histórico resultante de uma série de fatos determináveis. Em suma,

¹ No original: “The Racial Contract is that set of formal or informal agreements or meta-agreements (...) between the members of one subset of humans, henceforth designated by (shifting) “racial” (phenotypical/genealogical/cultural) criteria C1, C2, C3 . . . as “white”, and coextensive (making due allowance for gender differentiation) with the class of full persons, to categorize the remaining subset of humans as “nonwhite” and of a different and inferior moral status, subpersons, so that they have a subordinate civil standing in the white or white-ruled polities the whites either already inhabit or establish or in transactions as aliens with these polities, and the moral and juridical rules normally regulating the behavior of whites in their dealings with one another either do not apply at all in dealings with nonwhites or apply only in a qualified form (depending in part on changing historical circumstances and what particular variety of nonwhite is involved), but in any case the general purpose of the Contract is always the differential privileging of the whites as a group with respect to the nonwhites as a group, the exploitation of their bodies, land, and resources, and the denial of equal socioeconomic opportunities to them. All whites are beneficiaries of the Contract, though some whites are not signatories to it.”

Leis relativas aos índios, códigos da escravidão e atos formais sobre os nativos das colônias codificaram a situação subordinada de não-brancos e (ostensivamente) regularam seu tratamento, criando um espaço jurídico para não europeus como uma categoria separada de seres. (Mills, 1997, p. 26)²

Uma vez que as instituições de ensino e pesquisa de filosofia se ocupam de tradições de pensamento e formam pessoas implicadas na distinção entre brancos e não-brancos, parece adequado pensar que quando políticas coloniais ou de modernização dependente instituem a disciplina de filosofia em universidades o conhecimento legitimado e valorizado por relações assimétricas reafirma e rearranja desigualdades entre comunidades e pessoas pelas identificações, valorizações e práticas que lhes sejam atribuídas. De fato, a constituição da disciplina nas universidades de Dacar e de São Paulo com a participação de instituições francesas aponta nesse sentido³. Além disso, mencionando suas experiências, Sueli Carneiro (2023) e Vladimir Safatle (2020) denunciaram a brutalidade epistemicida e colonial da filosofia identificada à Europa na universidade. Como consideraremos mais detalhadamente a seguir, as práticas de ensino e aprendizagem estruturam politicamente a disciplina, estabelecendo, limitando ou se opondo à hegemonia de instituições, temas, obras e autores do norte ocidental. No limite podemos imaginar que a colonialidade total da institucionalização do saber filosófico significaria que as antigas ou novas metrópoles determinem o que é filosofia sem a participação das antigas ou novas colônias - e a racialidade total, que somente os brancos façam filosofia. Por outro lado, opondo-se a tal alcance das políticas coloniais ou de modernização dependente, a colonialidade do saber filosófico é limitada e subvertida pela constituição de igualdade entre países, instituições de ensino e pesquisa, pessoas e seu campo de atuação. Nesses termos, como o antirracismo para Mbembe (2016, p. 44), pode-se denominar descolonização a efetivação de relações igualitárias cujo grau máximo seria partilhar universalmente a elaboração do que é filosofia.

² No original, “Indian laws, slave codes, and colonial native acts formally codified the subordinate status of nonwhites and (ostensibly) regulated their treatment, creating a juridical space for non Europeans as a separate category of beings.”

³ A elaboração deste trabalho resulta de uma pesquisa sobre as missões francesas na Universidade de São Paulo (SILVEIRA, 2015) que se desenvolveu em um projeto de doutorado em curso. As relações assimétricas entre Brasil, França e Senegal nas Ciências Humanas e na Filosofia podem ser apreendidas paralelamente em muitos estudos e relatos, entre eles aqueles de Arantes (1994; 2004), Ba e Goudiaby (2016), Cabrera (2016), Capelle (1990), Diagne (2021) e Maugüé (1986).

Tomando a situação em primeira pessoa, a filósofa franco-argelina Seloua Luste Boulbina (2012) escreveu que nas universidades francesas a hegemonia do pensamento europeu ensina a cada um(a) que para ter uma carreira e interlocutores em filosofia é melhor trabalhar com Rousseau do que com Fanon. Ora, justamente a análise de Fanon em *Peau Noire, Masques Blanches* (2011, p. 182-189) faz pensar que assim como na figuração estereotipada em histórias em quadrinhos dos brancos como heróis civilizados e dos não-brancos como malvados primitivos, a filosofia nas instituições costuma ser identificada como obra de brancos, destinada a eles e na qual quem com eles não seja identificado é desqualificado com frequência. Se, em certo sentido, Rousseau (2008) inverteu a qualificação de bons e maus dos que denominava civilizados e primitivos, suas concepções fazem pensar novamente que seria tipicamente entre europeus que se poderia encontrar frutos da perfectibilidade humana - entre eles a filosofia, a ciência e a arte. Infelizmente e a despeito do que deveria produzir a Lei 11.645 de 10 de março de 2008, parece seguro dizer que essa equalização entre filosofia e Europa vinha se reproduzindo nos livros didáticos brasileiros da disciplina para o Ensino Médio ao menos até recentemente. Com efeito, a desvalorização relativa do que não seja Europa é evidente na conceituação do que seria filosofia no terceiro livro da disciplina mais distribuído pelo Programa Nacional do Livro Didático do MEC entre 2018 e 2020:

Entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico, demonstrativo e sistemático da realidade natural e humana, da origem e das causas da ordem do mundo e de suas transformações, da origem e das causas das ações humanas e do próprio pensamento, a filosofia é uma instituição cultural tipicamente grega que, por razões históricas e políticas, veio a tornar-se, no correr dos séculos, o modo de pensar e de se exprimir predominante da chamada cultura europeia ocidental, da qual, em decorrência da colonização europeia das Américas, nós também fazemos parte - ainda que de modo inferiorizado e colonizado. (Chauí, 2010, p. 34)

Gostaria de expressar algumas questões partindo da leitura do excerto acima. Primeiro, estaria a autora recolocando o que estabeleceram as missões francesas da USP, isto é, “a ideia de que devemos nos concentrar no comentário dos filósofos clássicos” (Oliveira *et al.*, 2023, p. 184)? Segundo, a filosofia é um instrumento ocidental de dominação? Terceiro, seguindo traços do pensamento de Fabien Eboussi Boulaga (1977) e de Nadia Yala Kisukidi (2016), na medida em que o mundo se descoloniza a filosofia torna-se apenas um objeto antropológico do Ocidente?

Quarto, é possível e interessante fazer *filosofia* como experiência crítica e reflexiva de modos de pensar e de se exprimir em que não cabe inferiorização pela colonização? Para cada tentativa de resposta às questões acima seria inadequado partir de concepções em que a dominação e a inferiorização relativos à colonização fossem entendidas de modo monolítico ou consideradas somente interiores ou somente exteriores à filosofia. Nesse sentido, seria insuficiente partir de uma concepção segundo a qual a situação da filosofia seja considerada colonial ou descolonial, racista ou antirracista de forma estanque e isolada pelos autores, obras e tópicos reconhecidos no seu campo de estudos ou pelas características da sociedade em que se insere. Assim, proponho investigar como se estabelecem modos de valorizar e desvalorizar formas de pensar no cotidiano da disciplina em instituições do saber, isto é, pensar termos com os quais se possa compreender e disputar o caráter estruturante dessas entidades políticas e epistêmicas.

ONDE E QUANDO?

A forma mais radical de valorização e de desvalorização de possíveis sujeitos e objetos da disciplina de filosofia é a distinção pela legitimidade. Para o interesse do que se institui como filosofia é melhor quem e o que é dito “propriamente filosófico” do que aquele(a) ou aquilo que só seja dito filosófico impropriamente - ou simplesmente não o seja. Ora, se atribui a alguém ou algo ser filósofo(a) ou filosófico de diferentes perspectivas. Sem pretender esgotar tais perspectivas, imaginemos, inicialmente, um esquema relacionando modos de identificação ou de estranhamento como filósofo(a) ou filosófico:

| | | |
|--|---|---|
| Classificação de si X Classificação social. | É tomado como filósofo ou filosófico (legitimado nas instituições). | É tomado como não-filósofo ou não-filosófico (deslegitimado nas instituições). |
| Afirma-se como filósofo ou filosófico. | A: Os / as que dizem ser filósofos(as) ou filósofos e são acolhidos(as) como tais | B: Os / as que dizem ser filósofos(as) ou filósofos e não são acolhidos(as) como tais |
| Nega-se como filósofo ou filosófico. | C: Os / as que dizem não ser filósofos(as) ou filósofos e são acolhidos(as) como tais. | D: Os / as que dizem não ser filósofos(as) ou filósofos e não são acolhidos(as) como tais. |

Salvo por exceções como Sócrates e alguns pensadores da chamada antiguidade conhecidos somente por doxografia, em correlação direta a quem é tido habitualmente como filósofo está uma obra escrita tida como filosófica. Paradigmaticamente, pode-se imaginar que os que forem sempre ditos filósofos são reconhecidos autores de *obras clássicas de filosofia*. Opostas as *obras de não-filosofia*, as *obras de filosofia* - sem considerações valorativas - podem ser diferenciadas politicamente em *grande filosofia* ou *pequena filosofia*. Defino pequena filosofia as obras apreciadas criteriosamente como filosóficas sem que atinjam um reconhecimento tal que questionar sua qualificação precise enfrentar uma crença socialmente estabelecida. As *obras de não-filosofia*, por sua vez, são *referências clássicas* em estudos da disciplina ou são *referências vulgares*. Assim, o eixo vertical de qualificação política do universo do que se denomina como *obra* as diferencia como grandes ou clássicas, opostas as pequenas ou vulgares.

A poética de uma referência meramente vulgar para os hábitos institucionais, a canção *A cidade*, me parece sugestiva da força que produz essa situação. Ora, o funcionamento hierárquico sintetizado por Chico Science e Nação Zumbi (1994) representa uma gravidade em duas metades: os prédios do Recife como pedras evoluídas subindo e pedreiros suicidas descendo. A força dessa gravidade na canção é dita paradoxalmente “dos pedreiros suicidas”. Nesta investigação cabe pensar o esquema *o cânone sobe, os não-filósofos descem* pensando em como orientar forças transformadoras. No limite, a total colonialidade da institucionalização da filosofia seria ter o equador geopolítico dividindo perfeitamente sujeitos e objetos legítimos da disciplina. Assim, com o norte em coincidência com *ser tomado como filósofo* (A, C), a gravidade polarizada desse globo faria cada qual tomar seu lugar naturalizado, isto é, se estabelecer uma correlação plena e direta entre ser europeu/norte-americano e ser aceito como filósofo/a. Isto seria dizer também que uma obra é filosófica porque do norte e não é filosófica porque do sul. Inversamente, a igualdade descolonial seria uma contraforça capaz de romper o equador geopolítico para todos se encontrarem sem separação e dissociar totalmente ser acolhido como filósofo de uma determinação de ser europeu/norte-americano.

A imagem do espaço instituído da filosofia em correlação com a enunciação de si e com a constituição de conjuntos diferenciados de obras pode ser temporalizada pensando nas repercussões dos processos de colonização. Globalmente, pode-

se pensar com Aníbal Quijano (2014) que a criação de identidades raciais na modernidade implicou uma perspectiva do conhecimento que associa o não-europeu ao passado e, conseqüentemente, o classifica como primitivo e inferior. Nesse sentido, os conhecimentos de racializados não têm lugar nas instituições modernas do saber pois se supõe que eles não têm futuro. Além disso, como veremos com mais detalhes na próxima seção, as condições de acesso e de sucesso diferenciados nessas instituições têm privilegiado os indivíduos identificados como brancos ou europeus sobre aqueles identificados como não-brancos ou não-europeus. Pode-se, então, conceber que a colonização é assim produtora de algo como um compasso da disciplina, ou seja, o regime colonial favorece, de um lado, se aceitar como filósofa a pessoa quando herdeira ou reconhecida precursora da modernidade europeia e, de outro, desfavorece se fazer aceitar como filósofa a pessoa quando despossuída na inferiorização racial-colonial. De forma análoga, essa lógica temporal divide a qualificação de filosófica ou não-filosófica de uma obra.

Políticas institucionais que estabelecem essas correlações espaciais e temporais implicam na normalização das classificações de sujeitos e objetos nos quadros A e D da tabela acima. Conseqüentemente, se estabelece a anormalidade daquelas identificações em B e C, ou seja, esse regime espaço-temporal desfavorece a qualificação de filósofo enquanto despossuído na inferiorização racial-colonial e dificulta não dizer ser filosófica obra herdeira ou precursora da modernidade europeia. No limite, a colonialidade total da subjetivação filosófica seria marcar uma fronteira de duas cronologias de enunciação de si: *dizer não ser filósofo* enquanto despossuído(a), racizado(a) ou colonizado(a) e *dizer ser filósofo* enquanto herdeiro da modernidade europeia. Sob o aspecto da objetificação, a colonialidade total é considerar *obras de não-filosofia* aquelas onde não se desenrolam os fios lógicos de Ariadne até a inteligência artificial e *obras de filosofia* aquelas nas quais se fortalece a fantasia da excepcionalidade dessa suposta continuidade étnico-histórica. Naturalmente, se assim fosse, a filosofia não poderia existir no que se passou a denominar América antes de Colombo pôr os pés em Guanahani.

A relação entre filosofar e continuar uma tradição sugere a importância social de ter uma filiação a um passado vivo. Nesses termos, quando somente a tradição ocidental é reconhecida como relevante para o presente, somente seus herdeiros têm uma legitimidade reconhecida de enunciar a filosofia e ser filósofos.

Contra uma temporalidade eurocentrada como essa, o chamado de Cheikh Anta Diop (1979, p. 212) aos “negros” se reconhecerem totalmente com a obra civilizatória do Egito antigo nega tanto a classificação de primitivo de um conjunto de cultura de racizados-colonizados africanos quanto a ideia de que essa identidade cultural não tem porvir. Desse modo, Diop se opõe frontalmente ao gesto característico da filosofia moderna do centro, isto é se opõe a ter a coletividade com que se associa diminuída como coisa, como entidade interpretável, como ideia conhecida e apresenta os ditos negros enquanto criadores de coisas, intérpretes do mundo e pensadores de ideias desde a aurora da civilização egípcia. Conseqüentemente, a abordagem de Diop convida a chamar de filósofo(a) aquele(a) que, como ele mesmo, crítica a inferiorização racial-colonial instituída e a chamar de ideólogo racista-colonialista aquele que identifica ser filósofo(a) somente a ser precursor ou herdeiro da modernidade europeia. A descolonização confere, assim, outra disposição e outro ritmo à filosofia.

Como Diop, Dussel pensa o futuro da história da filosofia de modo programático como superação da inferiorização racial-colonial:

(...) no primeiro semestre da história da filosofia (...) se deveria iniciar com o estudo dos “primeiros grandes filósofos da humanidade”, onde seriam expostos as filósofas e filósofos que produziram as categorias originárias filosóficas no Egito (africano), na Mesopotâmia (incluindo os profetas de Israel), na Grécia, na Índia, na China, na América Central e entre os Incas. (...) E assim sucessivamente. Uma nova geração pensaria filosoficamente desde um horizonte mundial. O mesmo deveria acontecer nos cursos de ética, política, ontologia, e até nos de lógica (...). (...) Por outro lado, os filósofos deveriam se perguntar se em outras tradições filosóficas (não só europeias ou norte-americanas) foram tratadas questões ignoradas pela própria tradição, ainda que tenham sido expostas em estilos diferentes, com enfoques distintos, e onde possam ser descobertos novos desenvolvimentos, dadas as condições particulares do entorno geopolítico dessas filosofias. (Dussel, 2009, p. 54-5).

O diálogo mundial entre tradições filosóficas como sugerido acima parece ser parte do horizonte de superação da modernidade-colonialidade, assim a transição a um futuro possível desracizado e descolonizado passa por liberar a filosofia da atual institucionalização hegemônica. Como mostra Dussel, essa liberação implica uma profunda reorganização dos cursos de filosofia e, como consequência de sua correlação com as condições de produção de si, ela convoca a uma transformação pro-

funda de hábitos epistêmicos. No entanto, considerando a pequena lista de referências apresentada, parece razoável pensar que a transformação sugerida por Dussel altera as condições de estimar tradições de pensamento como filosóficas na medida em que elas estejam associadas à constituição do que se costuma chamar de civilizações, mas não altera necessariamente as condições daquelas tradições que não estejam identificadas a essas formas de organização social e política. Mais radicalmente do que a proposta de Dussel, comparando à colonialidade total da filosofia imaginada antes, pode-se considerar que a descolonização da disciplina seria tornar independente ser acolhido(a) como filósofo(a) e ser associado(a) aos antigos ou novos impérios colonizadores ou a outras formas sociais estimadas civilizações. Além da transformação de programas de curso e de pesquisa, a descolonização da disciplina destruiria a interiorização de uma injunção de se dizer filósofo(a) somente enquanto associado à tradição ocidental. Assim, as condições de circulação do pensamento, de interlocução e de subjetivação disciplinar seriam tais que as condições de carreira e de interlocução não seriam mais desigualmente orientadas pelos processos, categorias e instituições produzidas pelo colonialismo europeu moderno.

COMO?

Com o exposto, retomemos as classificações esquematizadas na tabela acima. A efetividade da colonialidade da filosofia poderia ser assim descrita: as práticas predicativas normalizam os conjuntos A e D, fazendo filósofo(a) e filosófica atributos mais acessíveis para pensadores e obras associadas aos novos e antigos impérios do que para aqueles associados às novas e antigas colônias. Por outro lado, a inserção nos conjuntos B e C são mais prováveis e mais inevitáveis para os últimos do que para os primeiros. Seguindo essa tendência e conforme experimentado frequentemente nas referências dos programas de filosofia no ensino médio e dos programas de ensino das disciplinas universitárias, um pensador do sul que tenha passado por instituições do sul entre interlocutores do sul tende a encontrar em primeira pessoa uma perpétua cadeia de obstáculos: *se me considero filósofo(a), tenho todos os motivos para acreditar que é mais provável que meus interlocutores não me considerarão filósofo(a); se, excepcionalmente, um interlo-*

ctor me considerar filósofo(a), somos levados a acreditar que a instituição não nos considerará filósofos; como a instituição ali organiza supostamente não-filósofos que estudam filosofia sempre feita em outro lugar, ela não promoverá a consideração de nosso trabalho. A maior probabilidade de não ser estimado filósofo(a), de não viver relações de estima recíproca entre filósofos(as), de não trabalhar em instituições cujos funcionários sejam pessoas estimadas filósofos(as) é pervasivo para quem está nessa situação - mesmo que ainda seja imperceptível para aqueles(as) estimados filósofos(as) por seus pares e por instituições.

Vir a se pensar filósofo(a) nessas condições é um desvio, está longe de ser a norma. Esquematizando uma situação relatada por um estudante da Universidade de São Paulo, parece que aprendendo filosofia não podendo discordar de gente como Descartes nós seríamos habituados a nem mesmo cogitar a possibilidade de sermos filósofos/as. Lendo as *Meditações* de modo inferiorizado, nos habituaríamos a nos sentirmos impróprios para pensarmos por nós mesmos ainda que nos acostumando a louvar a bandeira da autonomia de pensamento. Nesse sentido, caso e quando se ensine tal tipo de relação com o cânone a uma turma de graduação, tenta-se fazer aprender coletivamente que o que pensarmos tem menos valor que o que se impõe que estudemos, isto é, tenta-se fazer apreender que em matéria de pensamento sejamos cidadãos de segunda classe. Nesses termos, pode-se pensar que o que estudamos está ali para que não percamos tempo com nossos pensamentos, pois teve ou tem gente que pensou ou pensa necessariamente melhor do que nós e, conseqüentemente, ao menos poderemos aprender isso por condicionamento. A burrice nos é atribuída sem razões: não é preciso nos ler, nos escutar, discutir conosco. A reprodução da desigualdade exige, por princípio, que sejamos tomados por burros, e nosso apreço à institucionalidade do saber filosófico pode ser como água a movimentar esse moinho. De fato, como mostra o artigo “Pela ampliação da excelência” (Oliveira *et al.*, 2023), essa desigualdade será reforçada se mantidas as dinâmicas de financiamento, raciais e regionais da pós-graduação brasileira, pois “o destaque historicamente dado às produções europeias é proporcional ao apagamento das tradições de terreiro, das florestas, das quebradas de todo Brasil” (Oliveira, 2023, p. 187). Ora, na hegemonia eurocêntrica instituída, ao nos contrapormos à sua axiologia chegaremos antes a lançar dúvidas quanto ao valor das opiniões autorizadas sobre o que pensamos do que a desautorizar essas opiniões.

Afinal, de qualquer forma é preciso conquistar uma legitimidade para estar na universidade, na vida acadêmica, ou de lá partir. Com dúvidas ou não, é com a apreciação positiva dessa autoridade incumbida em nos ensinar que poderemos ficar ou sermos feitos partir. Está bem evidente que resta ser ou parecer competente em reproduzir a filosofia europeia, isto é, enquanto não se possa aprender discordando de gente como Descartes as portas das universidades estarão abertas somente quando a pessoa não-hegemonizada mostrar que está se especializando em um autor europeu reconhecido. Entenda-se na prática: essa última frase de um autor “branco” brasileiro em uma revista brasileira tenderia a ser menos incômoda aos hábitos instituídos se fundamentada numa citação, ainda melhor se ela mesma fosse uma citação, idealmente melhor se fosse lida em texto gringo original. Na colonialidade total do saber filosófico, enunciado por um eu ou por um nós diminuído, este texto não existe. Se existisse, poderia talvez afirmar que na situação de colonialidade *a verdade institucionalizada da filosofia é o que serve à estigmatização*. Poderia ser dito, ainda, que quanto à filosofia vale algo análogo ao que afirmou Cheikh Anta Diop das teorias “científicas” sobre o passado africano, ou seja, trata-se de algo cujo “objetivo é chegar, cobrindo-se com o manto da ciência, a fazer o negro acreditar que nunca foi responsável por nada de valor, nem mesmo pelo que existe em seu país” (Diop, 1979, p. 14).

Ser continuamente acolhido como não-filósofo, ser identificado como não-filósofo, ser educado como um futuro não-filósofo, ser mantido na região inferior na encruzilhada entre o reconhecimento e o se dizer filósofo ou não, ser afastado da ágora... Em suma, não ser digno de reconhecimento entre filósofos. A colonialidade total é como um equador geopolítico, simboliza o limite da cidadania filosófica. Ser continuamente recebida como não-clássica, ser identificada como menor, ser mantida na região inferior da recepção de obras de filosofia ou não, ser afastado da bibliografia... Ou seja, não ser uma obra digna de estima entre as fundamentais. Na colonialidade total o equador geopolítico seria o limite da valorização das obras. Sujeitos indignos com suas obras desprezadas podem fazer um problema filosófico relevante? Os cidadãos da filosofia o incorporarão ao seu panteão? Os não-cidadãos desviarão o olhar do Olimpo de onde esperam todo valor? Se não for possível fazê-lo nem ao Norte nem ao Sul, então os problemas relevantes são apenas notas na escala preestabelecida por um acorde europeu? Será acaso que Cheikh Anta

Diop e Franz Fanon tenham encontrado dificuldades em fazer admitir seus trabalhos na academia francesa⁴?

Atrelado ao regime de metropolitização/colonização na formação em filosofia decorre um processo de orientação das relações que tem entre os antecedentes as condições de acesso às instituições universitárias. Assim, como obter o diploma universitário, o sucesso no vestibular ou no *baccalauréat* significa o resultado de itinerário singular em meio a determinantes sociais operados por políticas públicas. Entre essas políticas públicas, no Brasil, na França e no Senegal - ainda que com importâncias diferentes - se encontra o ensino de filosofia no secundário. Considerando de pontos de vista implicados e expressando ciência da situação, estudantes tendem a apreender com variados sentimentos seu eventual sucesso nos exames para o ingresso no ensino superior em uma escala entre o máximo possível - na medida em que estão inseridos em determinantes socio-epistêmicos muito desfavoráveis - e o mínimo esperado - quando inseridos em determinantes socio-epistêmicos muito favoráveis. Tipicamente, para quem vive entre pessoas que não fizeram curso superior o acesso tende a parecer uma superação enquanto, por outro lado, para quem vive entre pessoas que fizeram curso superior o acesso tende a ser visto como mera obrigação. Desenvolvendo esse quadro, penso que vir de condições desfavoráveis se torna em geral a experiência de ter o fracasso como destinação a contrariar e vir de condições favoráveis se torna em geral a experiência de ter o sucesso como destinação a confirmar. Além disso, meus deslocamentos durante a pesquisa e testemunhos de interlocutores me sugerem que, como com a linha de cor, entre as fronteiras internacionais e regionais se movimentam essas distinções. Desse modo, do sul ao norte ou da periferia ao centro, o fracasso se normaliza; do norte ao sul ou do centro à periferia, se tem o sucesso por regra. Em síntese, o sucesso no curso, alinhado a determinantes do sucesso no acesso ao ensino superior e vinculado àqueles com importância para o sucesso profissional, torna-se o máximo alcançável dos diminuídos e o mínimo esperado dos aumentados pelas opressões racialmente ou geopoliticamente dispostas, isto é, pelo que se poderiam denominar condições de exploração racista-imperialista.

⁴ Sobre as perseguições e obstáculos enfrentados por Cheikh Anta Diop no ensino colonial no Senegal e na universidade em Paris, ver Nascimento (2020). Segundo Magali Bessone (2011, p. 27), o manuscrito de *Peau Noire, Masques Blanches* foi recusado e substituído por um tema mais acadêmico: a troca rendeu a Fanon o título de doutor em medicina em 1951.

Para tentar começar a especificar determinantes econômicos da formação em filosofia (os quais são relevantes para outras áreas do saber institucionalizado), tomemos um elemento concreto e espantosamente sintético de nossas vidas: a moradia. Ora, as condições de moradia anteriores e durante a formação em filosofia são desiguais: alguns estudantes têm disponibilidade adequada de alimento em sua moradia, outros não; alguns estudantes encontram boas condições de leitura e escrita em sua moradia, outros não; alguns estudantes encontram escolas e universidades próximas a sua moradia, outros não; alguns estudantes encontram bibliotecas, cinemas, centros culturais próximos a sua moradia, outros não; alguns estudantes têm as famílias com a renda pouco comprometida com a moradia, outros não. Em cada uma dessas desigualdades é vantajoso para ter sucesso na formação em filosofia estar entre os primeiros e não entre os últimos, isto é, ter as condições julgadas mais adequadas aos estudos. Note-se que em cada uma dessas desigualdades é mais comum encontrar brancos entre os primeiros e não-brancos entre os últimos, o que parece idêntico a dizer que em cada uma dessas desigualdades a relação com o processo colonial ou suas continuidades constitui condições de capitalização econômica e cultural diferenciadas que favorecem a reprodução das desigualdades anteriores. Nas condições de nossas moradias quando jovens ingressando nas instituições universitárias já estamos na reprodução e na disputa de colonialidade e descolonialidade.

Essa situação explicitada pensando a questão da moradia não é fortuita: descrevendo as relações raciais no Brasil capitalista pós-abolição, Lélia Gonzalez aponta que um dos legados da escravidão é “a maior concentração da população negra (...) no chamado Brasil subdesenvolvido” (2021) e o fato de o racismo ser “um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social” (2021). Consequentemente, dolorosa ou alegremente dentro de cada moradia, no caminho para respectiva universidade, inscrevendo *nosso* endereço no formulário de inscrição na pós-graduação ou no de pedido de auxílio financeiro às instituições do saber temos indícios para nos sabermos repetidamente situados entre o norte e o sul, entre brancos e não-brancos, entre centro e periferia. Pelas condições em que moramos nos vemos situados entre sucessos esperados e fracassos prometidos na universidade, na formação em filosofia. Em síntese, participando do sucesso no

curso, reproduzindo condições de sucesso no acesso e antecipando provavelmente aspectos de propensão ao sucesso profissional, estruturam-se pelo cotidiano do morar em espaços diferenciados e determinados economicamente, racialmente, culturalmente e geopoliticamente disposições vividas que contribuirão em polarizar a experiência da formação em filosofia entre o máximo a pretender dos diminuídos e o mínimo a esperar dos aumentados. O “mérito acadêmico”, para alguns, parecerá natural, enquanto para outros situado além do limite do que se consegue fazer. Além disso, essas disposições se estruturam pela diferenciação e determinação concomitante e frequentemente cumulativa de muitos outros elementos da vida cotidiana, tais como modos de falar, escrever, vestir-se, divertir-se, associar-se, comer etc. No entanto, o horizonte material e simbólico de cada um desses atos está em disputa nas sociedades, e da efetivação do morar digno, da afirmação de formas de vida e expressão anteriormente diminuídas e da força da associação crítica dos que foram dilapidados se articulam dinâmicas de descolonização das sociedades, de suas instituições e do saber legitimado.

QUEM E O QUE?

Dizem os professores aos calouros que ser formado em filosofia é aprender a tematizar pressupostos, desenvolver espírito crítico e tato histórico. Dizem ainda que ser formado em filosofia é aprender a trabalhar um texto, a enfrentar um clássico, criar intimidade com o livro, habilitar-se a entrar em um diálogo autônomo com a disciplina. De forma hostil, afirmam aos ingressantes que o ensino secundário decaiu e, amigavelmente, dizem que se pode superar as lacunas da formação anterior. Dizem que na universidade se tem liberdade de tratar de assuntos sensíveis e convocam os estudantes a se abrirem ao mundo não se encerrando nas suas preferências ou convicções. Os professores afirmam solenemente que fazer filosofia é fazer história da filosofia ainda que reservadamente não sejam poucos os que admitem que a fórmula é meramente propedêutica e que o historiador da filosofia não é o filósofo. Dizem que a docência não é a única carreira a que podem aspirar os formandos. Entre os professores há os que alegam que o curso não tem vocação doutrinária - que sequer se pretende delimitar o que é importante na filosofia -, e os que recomendam de pronto tomar contato com os temas tradicionais de sua his-

tória, com autores como Platão, Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel. Nas palavras dessas cerimônias habituais que tive a oportunidade de presenciar em novembro de 2019 em Dacar e em março de 2022 em São Paulo as boas-vindas e as advertências renovam e reproduzem o que os docentes valorizam, exigem e disputam. Seria demais chamar essas ocasiões de rituais de iniciação ao saber filosófico? É certo que nelas pulsa um problema político: quem pode ser filósofo(a)? O que pode ser filosofia?

Podemos imaginar que alguns estudantes inferem quanto a si do que dizem os professores “não posso ser filósofo(a)”, enquanto outros inferem “posso ser filósofo(a)”. Para parte diminuída dos primeiros o máximo que podem tentar vir a ser pela formação universitária é especialista em um autor ou professor da disciplina, enquanto a isso parece destinada a outra parte dos que inferem não poderem ser filósofos. Da mesma forma, parte dos que inferem “posso ser filósofo” tem nisso o máximo que podem esperar, enquanto os aumentados não veriam nisso nada demais. Na medida em que por um conjunto de fatores a colonização produza aumentados e diminuídos, a colonialidade em filosofia se reproduz como identificação de si na medida em que os aumentados infiram “posso ser filósofo” e os diminuídos “não posso ser filósofo”.

Da mesma situação, porém, podemos imaginar um encaminhamento diferente. Podemos imaginar que alguns estudantes inferem do que dizem os professores “eles dizem que não posso ser filósofo” enquanto outros inferem “eles dizem que posso ser filósofo”. Em um caso e no outro haverá os que aceitarão e os que não aceitarão o que entendem ser dito pelos professores quanto a si. A colonialidade em filosofia se reproduz como estranhamento de si na medida em que os aumentados estranhem “eles dizem que não posso ser filósofo” e os diminuídos estranhem “eles dizem que posso ser filósofo”. Em suma, a colonialidade da filosofia produz a seguinte situação:

| O que se entende dos professores X condição no processo moderno-colonial | Diminuído | Aumentado |
|--|---------------|---------------|
| “Você pode ser filósofo.” | Estranhamento | Identificação |
| “Você não pode ser filósofo”. | Identificação | Estranhamento |

Ainda quanto à produção daquelas inferências cabe considerar que na recepção aos novos estudantes e nas práticas cotidianas, alguns professores queiram afastar dos estudantes a ideia de serem filósofos e outros queiram aproximá-la. Podemos imaginar que os professores tenham sido, por sua vez, aumentados ou diminuídos que entenderam poder ser filósofos enquanto aumentados e não poder enquanto diminuídos ou que entenderam ser possível romper com essas correlações. Além disso, os professores podem ver aos estudantes como superiores ou inferiores, iguais ou diferentes de si, podem querer ver os estudantes se tornarem ou não superiores ou inferiores, iguais ou diferentes de si e podem ensinar para variados grupos de estudantes em diversas instituições. Com sua conduta potencialmente discriminatória ou respeitosa, os professores participam da constituição dos estudantes como aumentados ou diminuídos, iguais ou diferentes. Logo, a colonialidade da filosofia se reproduz ao afastar os estudantes - e os professores - da ideia de poderem ser filósofos nas instituições colonizadas e de aproximá-los nas instituições metropolitanizadas. Por oposição, pode-se dizer que a descolonização da filosofia se efetiva organizando as práticas institucionais de modo a não afastar ou aproximar estudantes e professores da perspectiva de poderem ser filósofos pelas condições materiais ou pelos preconceitos que a colonização fez deles.

A suposta coincidência entre a identidade filosófica e o norte geopolítico típico da colonização e o estranhamento diante dessa substancialização é figurada como uma situação dialógica no romance *L'Aventure Ambiguë* (A aventura ambígua) de Cheikh Hamidou Kane. No romance, cuja primeira edição é de 1961, o herói Samba Diallo descreve a uma família francesa os efeitos do itinerário na França para estudantes negros e, em particular, de sua escolha por estudar filosofia. A trajetória escolar e universitária do personagem é semelhante àquela do autor do romance, um senegalês que estudou filosofia em Paris nos anos 1950. No primeiro capítulo da segunda parte do livro, um dos interlocutores franceses diz que Diallo é "um daqueles que sempre voltam às fontes" e que teria "escolhido conhecer-nos pelo que lhe pareceu o mais característico, o mais fundamental" (Kane, 2016, p. 124-5. Tradução minha). A relação atribuída a Samba Diallo com a disciplina exemplifica a política de identificação entre filosofia e Europa e de alienação do não-europeu (ainda) cotidiana no saber filosófico institucionalizado. De fato, na medida em que minha situação não parece excepcional, os estudantes de filosofia devem

ser comumente localizados por suas próprias famílias no Brasil como Samba Diallo por seus interlocutores franceses na passagem do romance. De qualquer forma, se essa ideia de identidade entre filosofia e Europa ainda não está estabelecida no meio familiar, muito provavelmente se tornará assim que o aluno apresentar em casa o hábito recorrentemente legitimado pela instituição de estudar apenas autores europeus.

Uma vez que alguém é considerado estranho à filosofia por sua origem nacional e não pertence a uma elite intelectual ou artística, é atribuído a essa pessoa de maneira bastante automática que deveria ter outras prioridades, que estuda filosofia para conhecer a Europa e que sua experiência é apenas anedótica para questões da disciplina. Note-se que Cheikh Hamidou Kane não deixa que seu herói seja apreendido na compreensão da família francesa de sua relação com a filosofia. O estudante senegalês afirma sem hesitar na narrativa (Kane, 2016, p. 126) que o projeto de Sócrates a Santo Agostinho e a Pascal é o mesmo e que esse projeto ainda é o projeto de todo pensamento não-ocidental, de modo que a história do pensamento ocidental sofreu um acidente com Descartes e mudou de rumo. Nesse sentido de diferenciação de um projeto que eu designaria filosófico-original-comum do projeto que eu designaria científico-técnico-moderno-europeu, Samba Diallo (Kane, 2016, p. 128-9) apresenta à família francesa a temporalidade que lhe pareceria conveniente para estabelecer relações entre seu povo e os europeus e, eu penso, entre ambos e concepções distintas de filosofia.

Assim como Fanon (2011) pensou sobre os efeitos da racialização no psiquismo, penso na colonialidade da filosofia como disposição traumática entre indivíduo, interlocutores e sociedade. A analogia permite produzir consequência do fato de que uma das dimensões fundamentais do problema explicitado por Fanon é que nem sempre o traumatizado pela hierarquia racial se considera negro. Assim, percebemos também que o pensador traumatizado pela colonialidade nem sempre se sente associado à colônia, principalmente quando - como eu - é feito se sentir branco desde suas condições de socialização primária, ou seja, quando é ensinado a se ver como parte do elemento colonizador mais do que do colonizado em um contexto assimétrico e íntimo de mestiçagem. Além disso, podemos pensar com Fanon (2011) que, assim como a criança preta se identifica com os heróis brancos contra os autóctones maus das histórias em quadrinhos, o estudante do sul é estimulado a

identificar os filósofos com os sábios europeus e a se identificar com os europeus contra os outros que supostamente não contribuíram em nada para a filosofia. Nas práticas mais habituais de ensino, avaliação e orientação das instituições diminuídos e aumentados pela colonização são, então, identificados aos pensadores europeus superiorizados. A identificação aos aumentados implica estranhamento de si quando essa identificação é concomitante a processos de inferiorização. Talvez, com isso, reivindicar a herança europeia torne-se uma espécie de esquema muito originário de legitimação no processo de formação filosófica. A íntima satisfação por uma boa citação de um clássico grego nasce com o horror de compartilhar as referências de povos supostamente mistificados. Mesmo que o racismo e o colonialismo sejam socialmente abominados, somos assim estimulados a desprezar filosoficamente os seres humanos que são reconhecidos por divisões raciais e geopolíticas como semelhantes à maior parte da humanidade, conseqüentemente somos estimulados a desprezar o tipo de categorização pelo qual a maior parte de nós vai ser socialmente identificada. Em síntese, e em consonância com o que mostram os coautores do artigo “Pela ampliação da excelência” (Oliveira *et al.*, 2023), somos estimulados a produzir o racismo e o colonialismo que somos estimulados a dizer abominar, e o caminho individual tipicamente mais confortável na filosofia é, portanto, o meio mais tranquilo e silencioso de perpetuar uma máquina de matar coletivamente. Em outras palavras, na medida em que amar a filosofia é amar o trabalho dos filósofos, a divisão racial e geopolítica entre filosofia e não-filosofia deve ser social e politicamente produtiva do desejo de sujeitos. Essa divisão produz o desejo de ser o pensador branco e estar com ele, de perpetuar o pensamento dos impérios. Além disso, o embranquecimento da filosofia produz o desejo de não ser o pensador negro e de não estar com ele, de eliminar o pensamento das colônias. Se o raciocínio acima procede, o desejo epistemicida não é uma anomalia. A experiência das forças e dos feitos dos alvos desse desejo de matar é uma das condições para produzir um desejo de defesa (de si) do pensador identificado como negro, de tornar imperativo não (se) deixar matar, de promover o pensamento feito contra a colonização.

CONCLUSÃO

Procurando investigar como se estabelecem modos de valorizar e desvalorizar formas de pensar na filosofia institucional considere neste trabalho as disposições políticas de espaço e tempo associadas à subjetivação e à objetificação disciplinares pela racialização, pela colonização e pela descolonização. Essas disposições são resultantes de um cotidiano de condições desiguais de vida e participação que geralmente fazem se tornar filósofo(a), especialista em um autor ou professor em filosofia projetos com sucesso esperado ou com fracasso prometido segundo determinantes raciais e geopolíticos. Decorre disso que a conformação com práticas universitárias eurocêntricas promova o epistemicídio por processos de identificação e de estranhamento estimulados pelos modos de tratamento de estudantes e professores nas instituições. Ser sujeito à racialização e à colonização é ser dirigido a uma posição na qual não se poderia fazer filosofia, é valer como morto para a institucionalidade branca e eurocêntrica.

Das disposições para que se possa fazer filosofia em territórios europeus e em historicidade compassada à modernidade se produzem expectativas de sucesso e divisões do trabalho intelectual. De modo complementar, das disposições para que *não* se possa fazer filosofia fora do norte ocidental ou em historicidade descompassada de sua modernidade se prometem fracassos e supressão da criação teórica. Concretamente, sermos feitos exegetas de filósofos europeus em instituições colonizadas parece um desdobramento do pacto colonial: a teoria, como pensamento de alto valor agregado, deve ser importada da metrópole. Se nada mudar, para as futuras carreiras de professor de filosofia política nas universidades serão contratados especialistas em autores como Rousseau e rejeitados possíveis pensadores como Fanon - e isso parecerá ser, na lógica instituída, investir responsavelmente no desenvolvimento do saber disciplinar. Assim, esta contribuição pode ser lida como um estudo da lógica na qual são gestados contratos de trabalho de especialistas subservientes ao cânone ocidental subscrevendo aquele racial que pretende instituir pessoas e subpessoas.

Para recusar-se à alienação promovida sob o nome de “aprendizado” e deixar de ser formado como um pedreiro suicida que faz crescer o Olimpo com a própria morte será preciso assumir o risco de vir a ter que “sacrificar um ou outro

pensador do Atlântico Norte no altar de Quetzalcoatl” (Seabra; Dantas, 2023). Portanto, havendo mais e mais estudantes que se inspirem no exemplo do pensar de Diop e de Fanon em nossas universidades, os inveterados bajuladores de autores como Rousseau encontrarão dificuldades em capitalizar e reproduzir ali sua genuflexão. Sendo a *academia* construída na *pólis*, aprendemos com a canção de Chico Science e Nação Zumbi (1994) que para que se possa fazer filosofia como experiência antirracista de descolonização precisamos do análogo ao sucesso inesperado de pedreiros revolucionários - os que se recusando a abaixar-se fazem chegar o dia em que os de cima não sobem mais.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARANTES, Paulo. *Conversa com um filósofo zero à esquerda*, in: *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

BA, Mame-Penda; GOUDIABY, Jean Alain. *Les sciences humaines et sociales au Sénégal: Une évaluation critique*. Dakar: CODESRIA, 2016.

BESSONE, Magali. *Franz Fanon en équilibre sur la color line*. In: FANON, Frantz. *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2011. p. 23-43.

BOULAGA, Fabien Éboussi. *La Crise du Muntu*. Paris: Présence Africaine, 1977.

CABRERA, Julio. « Comment peut-on être un philosophe français au Brésil ? », *Cahiers Critiques de Philosophie*, août-septembre 2016 (n° 16), p. 59-85.

CAPELLE, Jean. *L'Éducation en Afrique noire à la veille des Indépendances, 1946-1958*. Paris: Karthala, 1990.

CARNEIRO, Sueli. *Lázaro Ramos entrevista Sueli Carneiro (Programa Espelho)*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KKWhDkulnMA>. Acesso em: 30 jul. 2023.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Iniciação à filosofia*. São Paulo: Ática, 2010.

CHICO SCIENCE E NAÇÃO ZUMBI. *A Cidade*. In: CHICO SCIENCE E NAÇÃO ZUMBI. *Da Lama ao Caos*. Rio de Janeiro: Chaos, 1994.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *Le fagot de ma mémoire*. Paris: Philippe Rey, 2021.

DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1979.

DUSSEL, Enrique. « Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas », *Educación Superior* jan/abr. 2009 (no 43-44), p. 44-58.

FANON, Frantz. *Peau Noire, Masques Blanches*. In: *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2011. p. 45-257.

GONZALEZ, Lélia. *Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

KANE, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*. Paris: 10/18, 2016.

KISUKIDI, Nadia Yala. « Décoloniser la philosophie ou de la philosophie comme objet anthropologique », *Présence Africaine*, vol. 192, 2016, p.83-98.

LUSTE BOULBINA, Seloua. « Decoloniser les institutions ». *Mouvements* 2012 vol. 72 (n° 4), p. 131-141.

MAUGÛE, Jean. *Les dents agacée*. Paris: Buchet/Chastel, 1982.

MBEMBE, Achille. « Decolonizing the university: New directions », *Arts & Humanities in Higher Education* (n° 1), 2016, p. 29-45.

MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

NASCIMENTO, José do. *La Pensée Politique de Cheikh Anta Diop*. Paris: L'Harmattan, 2020.

OLIVEIRA, Érico Andrade Marques de; MEDEIROS, Eduardo Vicentini de; LACERDA, Tessa Moura; BRANCO, Judikael Castelo; SILVA, Francisca Galiléia Pereira da; ARMI-TRANO, Georgia Cristina; DELBÓ LOPES, Adriana; PEREIRA, Taís Silva; HEUSER, Ester Maria Dreher; RUIZ, Castor Bartolomé. « Pela ampliação da excelência: uma radiografia das bolsas de produtividade em pesquisa do CNPq ». *Perspectiva Filosófica (UFPE)*, v. 50, p. 170-190, 2023.

QUIJANO, Aníbal. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » *Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 777-832.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. « Identitarismo branco », *El País*. 05/09/2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-09-04/identitarismo-branco.html?sma=newsletter_brasil20200905.

SEABRA, Murilo; DANTAS, Arthur de Moura. *Radicalizando Fernando Sá Moreira: não existe descolonização parcial*. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes->

leitura.php/coluna-anpof/radicalizando-fernando-sa-moreira-nao-existe-descoloni-zacao-parcial?cat=coluna-anpof&code=radicalizando-fernando-sa-moreira-nao-existe-descolonizacao-parcial. Acesso em 29 jul. 2023.

SILVEIRA, Gabriel. « A modernização do pensar como violência: o legado das missões francesas da USP e o caso Jean Maugué », *Problemata*, v. 6, p. 202-221, 2015.