



## Descolonização epistêmica: A Geografia Política das Filosofias

Luis Thiago Freire Dantas<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo problematiza o caráter geopolítico da filosofia que ratifica a posição europeia como princípio e desenvolvimento da produção filosófica. Assim, a tarefa da “descolonização permanente do pensamento”, afirmada por Viveiros de Castro (2015, p. 20), propicia uma análise acerca da colonização epistêmica executada pela metafísica ocidental. Para exemplificar tal tarefa, este artigo propõe uma contraposição entre a concepção de Geofilosofia de Deleuze e Guattari (2010) e a perspectiva da desobediência epistêmica desenvolvida por Mignolo (2009). Esta contraposição objetiva relacionar a produção filosófica através de diferentes fontes do pensamento.

**Palavras-chave:** Descolonização; Desobediência Epistêmica; Geofilosofia.

## Descolonización epistémica: La geografía política de las filosofías

### Resumen

Este artículo aborda el carácter geopolítico de la filosofía en la ratificación de la posición de Europa como principio y desarrollo de la filosofía. Así, la tarea del "pensamiento de la descolonización permanente", reivindicado por Viveiros de Castro (2009, p. 4) proporciona un análisis sobre la colonización epistémica realizada por la metafísica occidental. Para ilustrar esa tarea, este artículo propone una comparación entre el diseño de Geofilosofía de Deleuze y Guattari (2011) y la perspectiva de desobediencia epistémica por Mignolo (2009). Esta contraposición tiene como objetivo relacionar la producción filosófica a través de distintas fuentes de pensamiento.

**Palabras-clave:** Descolonización; Desobediencia epistémica; Geofilosofia.

## Epistemic decolonization: The political geography of philosophies

### Abstract

This article discusses the geopolitical character of philosophy in ratifying the European position as principle and development philosophy. Thus, the task of “permanent decolonization thought” asserted by Viveiros de Castro (2015, p. 20), provides an analysis on the epistemic colonization performed by Western metaphysics. To illustrate such a task, this article proposes a comparison between the design of Geophilosophy of Deleuze and Guattari (2010) and the prospect of epistemic disobedience by Mignolo (2009). This contraposition aims to relate philosophical production through different sources of thought.

**Keywords:** Decolonization; Disobedience Epistemic; Geophilosophy.

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFPR. Mestre em Filosofia pela UFPR. Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais NEAB-UFPR. Membro do Núcleo de pesquisa: SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa.

## I.

*Aonde quero chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente.*  
(CESAIRE, Aimé, 1977, p. 21)

O colonialismo desenvolveu-se em vários aspectos como o econômico, o político e o cultural, porém esses aspectos diversos funcionam com uma finalidade: legitimar o colonizador. Dessa forma, mesmo após as inúmeras independências, ainda são visíveis “colônias” reproduzindo modos de ser a partir de algo exterior. Por exemplo, uma das ações efetivas da colonização concerne à reprodução da linguagem colonizadora para que o nativo seja “reconhecido” como humano: “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (FANON, 2008, p. 34). Inclusive porque tais valores carregam a prerrogativa ficcional de avaliar um pensamento como verdadeiro ou não, e esta veracidade de pensamento na maioria das vezes constitui-se pelo grau de sistematicidade e universalidade que um determinado pensamento possui<sup>2</sup>. Um exemplo de pensamento que contém esses aspectos é o filosófico, tanto mais porque se a “‘filosofia’ é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental, [então] pretender-se com direito à Filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do Ocidente” (APPIAH, 2010, p. 131). Assim, nessa concepção, promover uma filosofia fora das bases ocidentais seria degenerar o significado de humanidade para o Ocidente.

Nesse sentido, as pesquisas etnográficas do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro propõem a interrogação: “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129). Um dos modos para responder essa interrogação diz respeito a compreender que as formulações próprias do nosso pensamento precisam ser descentralizadas para alcançar o pensamento do outro num processo de alteridade radical. E para melhor discorrer sobre a alteridade radical, este artigo procura, diante de diversas teses, analisar as implicações políticas e ontológicas de duas passagens que se encontram no livro *Metafísicas Canibais* (2015), de Viveiros de Castro: 1) “A antropologia deve estar atenta a aceitar integralmente sua nova missão, a de ser a teoria e a prática da descolonização *permanente* do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20, grifo meu); 2) “A metafísica ocidental é

<sup>2</sup> Em um dos livros para um público iniciante aos estudos sobre Filosofia no Brasil, encontramos a seguinte passagem que, de maneira sutil, denota um princípio de exclusão de povos: “Filosofia, entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento, é um fato tipicamente grego” (CHAUI, 2000, p. 21).

a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27, grifos do autor).

Tomando a primeira assertiva que afirma a função da antropologia como descolonização permanente do pensamento, tem-se em vista tal função no sentido de que a “*Anthropology is philosophy with the people in*” (INGOLD, 1992, p. 696, grifos do autor) e sendo que o termo “*people*”, conforme detalha Viveiros de Castro (2002), não indica somente pessoas comuns, mas também povos. Por isso pode-se entender a antropologia enquanto uma filosofia com o seu conteúdo referente a povos incomuns que desafia nossa “esfera” de comunicação, ou seja, uma geofilosofia. Por consequência, “se a filosofia ‘real’ abunda em selvagens imaginários, a geofilosofia visada pela antropologia faz uma filosofia ‘imaginária’ com selvagens reais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 127).

Assim, analogamente à proposta de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que em sua obra *Anti-Édipo* propunham uma contraposição entre filosofia e psicanálise, Viveiros de Castro (2015) desenvolve uma reflexão comparativa entre filosofia e antropologia. Tomando tais reflexões, o presente estudo proporá uma ampliação dessa última comparação, argumentando que a ação da descolonização do pensamento, proposta para a antropologia, necessita ser exercida também pela filosofia. Justamente porque a metafísica ocidental, com a pretensa fronteira que “une-separa ‘língua’ e ‘mundo’, ‘pessoas’ e ‘coisas’, ‘nós’ e ‘eles’, ‘humanos’ e ‘não-humanos’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28), fundamenta a ideia que o Ocidente propõe como filosofia. Com isso, a primeira parte deste trabalho abordará um dos pensadores chave para a construção de *Metafísicas Canibais*: Deleuze – precisamente sobre a seção “Geofilosofia”, escrita junto com Guattari no livro *O que é a filosofia?* (DELEUZE; GATARRI, 2010). Estabelecido o foco da crítica, este estudo contrapõe a interpretação de que a filosofia teria uma origem geográfica demarcada, evidenciando que, apesar das contribuições de tais autores, Deleuze e Guattari ainda permanecem vinculados a uma colonização epistêmica no que se refere à origem e ao desenvolvimento da filosofia.

A partir disso, será problematizado, na segunda parte, como até mesmo em discursos europeus emancipatórios – como é o caso da obra de Deleuze e Guattari (2010) – predominam resquícios coloniais. Contrapondo-se a tais resquícios, tem se desenvolvido por autores e autoras decoloniais uma crítica ao território de produção política do conhecimento (ou à “geopolítica do conhecimento”). Para tanto será tomado como referencial de tal crítica a proposta de uma “desobediência epistêmica”, desenvolvida por Walter Mignolo (2008).

Ressalta-se, no entanto, que este artigo não tem a pretensão de desenvolver uma comparação aprofundada entre antropologia e filosofia, mas compreender a presença de for-

mulações da filosofia ocidental reguladas por um princípio colonizador e que, portanto, é necessário estar sempre atento a interrogar seu próprio modo de investigação, com vistas a enfrentar tal princípio e adotar concepções de elaboração do pensamento filosófico mais “pluri-versal” (MIGNOLO, 2008).

## II.

*O progresso está em que hoje é o detento das ‘virtudes cristãs’ que disputa a honra de administrar no ultramar usando os processos dos falsários e dos torciários.*

(CÉSAIRE, Aimé. 1977, p. 31)

A seção “Geofilosofia” no livro *O que é a Filosofia?* de Deleuze e Guattari é motivada por uma interrogação: a Grécia é o território do filósofo ou a terra da filosofia? A interrogação carrega consigo alguns pontos que são fundamentais para entender o sentido de tais pensadores acerca da filosofia. Porque o que está em jogo para os filósofos é o problema da terra, que estabelece um espaço para que o pensamento se desenvolva de forma singular. Assim os autores promovem uma reflexão de que o importante não é história, e sim a geografia da filosofia. Nesse sentido, o pensamento filosófico acompanha o movimento de desterritorialização que está implicado na terra, ou seja, “A terra não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 103).

No comentário de Zourabichvili (2004), a desterritorialização é a fragmentação de um local familiar, estacionário, que impele a um nomadismo. Assim, explorando o sentido de desterritorialização na filosofia, ela teria o impulso de deslocar e promover uma mudança de território ou viver numa rota de fuga. Porém, como esse conceito estaria no cerne da filosofia? Primeiramente, porque ele desloca o pensamento por criar um novo lugar, ou seja, reterritorializa uma nova forma de território: “Os movimentos de desterritorialização não são separáveis dos territórios que se abrem sobre um alhures, e os processos de reterritorialização não são separáveis da terra que restitui territórios” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 103). Daí explica-se um duplo movimento: do território a terra; e da terra ao território.

Porém, antes de adentrar na problemática que está na concepção de Geofilosofia, é preciso compreender duas coisas: o personagem conceitual e o plano de imanência. O primeiro relaciona-se ao que permite o filósofo falar por meio de outro. Seria, por exemplo, o Zaratustra de Nietzsche que “anuncia a morte de Deus” e sem ele Nietzsche não pode pensar a

vida enquanto eterno-retorno<sup>3</sup>. Desse modo, “os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 78). Com isso o pensamento atravessa um plano de vários lugares. Tal plano seria justamente o plano de imanência, do qual se deve compreender tanto o campo em que os conceitos filosóficos são desenvolvidos quanto o desenvolvimento da filosofia como criação de conceitos. Em consequência, constrói-se uma imagem do pensamento: “O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 47). Por isso, conforme os autores, para a filosofia o plano de imanência consiste no âmbito em que o pensamento pode produzir conceitos e fornecer um território a terra.

Nesse duplo movimento, Deleuze e Guattari diferenciam os territórios que o Estado e a Cidade ocupam, pois o Estado verticaliza-se a partir dos campos agrícolas formando uma unidade maior, que se centra numa transcendência, enquanto que as Cidades horizontalizam na extensão dos comércios, projetando uma imanência:

Nos Estados imperiais, a desterritorialização é de transcendência: ela tende a se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente celeste da terra. Na cidade, ao contrário, a desterritorialização é de imanência: ela libera um autóctone, isto é, uma potência da terra que segue um componente marítimo, que passa por sob as águas para refundar o território (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 104).

A partir disso, os autores caracterizam a Grécia antiga como oposição aos impérios orientais que não permitiam um deslocamento entre os seus participantes, além do que a Grécia teve o privilégio de estar próxima ao mar, articulando um território de comércio amplo e uma posição política não influenciada pelos imperadores. Por isso, os mercadores e artesãos encontram no território grego mobilidade de comércio que não havia nos impérios, como também os filósofos, caracterizados por Deleuze e Guattari como estrangeiros que encontraram o local propício na Grécia para seu desenvolvimento: “é preciso um século para que o nome ‘filósofo’, sem dúvida inventada por Heráclito de Éfeso, encontre seu correlato na pala-

<sup>3</sup> Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve na seção o convalescente: “Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* – é esse agora o teu destino!” (NIZETSCHE, 2011, p. 211, grifos do autor). Dessa passagem Heidegger comenta que Zaratustra é um porta-voz (*Fürsprecher*) e na interrogação “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”, Heidegger escreve: “Ele é o mestre, cuja doutrina gostaria de libertar do espírito de vingança a reflexão até hoje vigente e assim liberá-la para o *sim* ao eterno retorno do igual” (HEIDEGGER, 2006, p. 102, grifo do autor).

vra ‘filosofia’, sem dúvida inventada por Platão. Os filósofos são estrangeiros<sup>4</sup>, mas a filosofia é grega” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 105).

Esta indubitabilidade da afirmação da filosofia como sendo grega, para os autores, é proporcionada por uma tríade – imanência, amizade e opinião – que não é encontrada em outras partes do mundo, já que a imanência permitiria uma sociabilidade que condiciona a interesses opostos ausentes de um soberano imperial e a amizade e a opinião proporcionariam o debate sem a barbárie, prática impossível, segundo os autores, em outras localidades do mundo antigo.

Entretanto, a afirmação de que tal tríade estaria ausente nos impérios e bem desenvolvida nas cidades gregas, ignorou as mobilidades de outras civilizações antigas. É o que argumenta, por exemplo, Théophile Obenga (1990; 2004), filósofo e egiptólogo, que explicou como o Egito antigo contribuiu para o desenvolvimento das civilizações humanas influenciando principalmente nas ciências e na filosofia. O autor interpreta os antigos hieróglifos no intuito de apresentar uma vida intelectual do Egito antigo e como muito das ideias foram ensinadas aos filósofos gregos. Desse modo, Obenga explica da seguinte maneira a existência da filosofia na sociedade faraônica: “Filosofia no tempo antigo do Egito faraônico era, então, uma espécie de pedagogia encampada nos ensinamentos (*sebayit*) dos antigos sábios, que eram eruditos, sacerdotes e funcionários ou estadistas ao mesmo tempo” (OBENGA, 2004, p. 33). Outro filósofo e egiptólogo, Molefi K. Asante, acrescenta que o *sebayit* contém como raiz a palavra *seba*, que é uma corruptela da palavra *sophia* que, por sua vez, construiria a palavra *philo-sophia*:

A origem de ‘*Sophia*’ está evidente na língua africana *Mdu Ntr*, a língua do antigo Egito, onde a palavra ‘*Seba*’, que significa ‘o sábio’, aparece pela primeira vez em 2052 a.C., no túmulo de Antef I, muito antes da existência da Grécia ou do grego. A palavra tornou-se ‘*Sebo*’ em copta e ‘*Sophia*’ em grego. Como para o filósofo, o amante da sabedoria, é precisamente aquilo que se entende por ‘*Seba*’, o Sábio, em escritos antigos de túmulos egípcios (ASANTE, 2014, 118, grifos meus).

Com isso, a formulação da ideia de filosofia não seria, conforme os estudos de Obenga, uma peculiaridade grega, mas a civilização grega com sua produção científica e filosófica seria caudatária à civilização egípcia: “Em geral, os gregos (Platão e Aristóteles) reconhe-

<sup>4</sup> Devido à limitação do presente artigo, um aprofundamento teórico acerca de quem seriam “os estrangeiros”, presentes na afirmação dada por Deleuze e Guattari, não será possível. Contudo, mencionam-se os livros de Cheikh Anta-Diop (1979) e Martin Bernal (1991) como fontes que ajudariam na reflexão dos “estrangeiros” que permitiram o desenvolvimento grego na filosofia.

ceram, deles mesmos, a anterioridade faraônica e ao mesmo tempo a influência egípcia sobre as próprias vidas intelectuais, científicas e filosóficas” (OBENGA, 1990, p. 221).

Todavia, Deleuze e Guattari não acompanham a tese segundo a qual a filosofia tem uma existência fora do plano de imanência propiciada pelas cidades gregas. Os autores explicam a ocorrência de uma diferenciação entre a imanência e a transcendência da desterritorialização *relativa*, isto é, uma mudança de território caracterizada pelos impérios orientais. Como já foi escrito, estabelece-se uma transcendência quando se opera uma unidade imperial. A questão é que nessa mudança de território surge uma imanência através do pensamento-Natureza, que consiste em “um espiral, que a vertical celeste pousa sobre o horizonte do pensamento [...] [e] se preenche na medida em que se inclina e atravessa diferentes níveis hierárquicos, que se se projetam um conjunto sobre uma região do plano” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 107). Nesse caso, o plano de imanência é povoado por “Figuras” que podem ser expressões tanto de religiões quanto de uma sabedoria. Mas são as Figuras que passam a ser usadas como comunicação do pensamento que “não se define por uma semelhança exterior, que permanece proibida, mas por uma tensão interna que a remete ao transcendente sobre o plano de imanência do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 107). Isso significa que, para os autores, a Figura é essencialmente *paradigmática, projetiva, hierárquica e referencial*.

Em contrapartida, os gregos inventaram um plano de imanência *absoluta*, ou seja, com a originalidade de relacionar o relativo com o absoluto. Nessa relação, duplica-se a imanência que proporciona o meio, a amizade e a opinião; e particulariza-se o pensamento filosófico dos demais com a criação de conceitos: “conectar componentes interiores inseparáveis até o fechamento ou a saturação, de modo que não se pode mais acrescentar ou retirar um deles sem mudar o conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 107). Assim, o conceito é contemplado na Grécia antiga como algo a ser alcançado por meio dos traços ausentes nos impérios e, mais, entre os gregos a comunicação não mais se restringe por Figuras, e sim pela conexão dos conceitos. Inclusive porque “o conceito não é paradigmático, mas *sintagmático*; não é projetivo, mas *conectivo*; não é hierárquico, mas *vicinal*; não é referente, mas *consistente*” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 109).

No entanto, Obenga discordaria da tese que a filosofia desenvolveu-se na Grécia porque lá haveria um plano de imanência propício ao seu desenvolvimento, principalmente pela comunicação de “Figuras”. Em suas pesquisas acerca do Egito antigo, Obenga explica que o conceito de filosofia já era algo que se movia nas várias estruturas das sociedades fa-

raônicas, visto que “no modelo do antigo Egito, os filósofos não eram apenas os analistas críticos, mentes acadêmicas capazes de ler textos antigos. Eles também deveriam estar preparados para pedir conselhos e procurar os caminhos certos” (OBENGA, 2004, p. 36). Com isso, a comunicação era realizada por Conceitos: “Na verdade, *rekh* significa ‘saber’ ou ‘ter cuidado’, mas também ‘aprender’. [...] Assim, o conceito *rekh* significa ‘conhecimento’, ‘ciência’, no sentido de ‘filosofia’, que é interrogar a essência das coisas fundadas no conhecimento exato e bons julgamentos” (OBENGA, 2004, p. 33).

No entanto, para Deleuze e Guattari, diante da distinção entre Figura e Conceito pensar uma “filosofia” hindu, chinesa, árabe, africana, dentre outras, é possível apenas pelo plano de imanência ser tomado tanto por figuras quanto por conceitos. Só que dessa forma “as filosofias” encontrar-se-iam num estágio pré-filosófico, em que a filosofia relacionar-se-ia com a não-filosofia. Apesar de Deleuze e Guattari refutarem a ideia de uma necessidade interna para a filosofia surgir na Grécia (pois o surgimento na Grécia deu-se por meio dos migrantes), contudo, “[p]ara que a filosofia nascesse, foi preciso um *encontro* entre o meio grego e o plano de imanência do pensamento. [...] foi preciso o encontro do amigo e do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 112). Por isso, o destaque para o encontro do meio grego e do plano de imanência recai numa concepção reducionista sobre a filosofia, transparecendo que só há apenas um caminho para exprimir reflexão filosófica.

Mesmo assim, Deleuze e Guattari realizam uma crítica ao que seria a necessidade histórica da filosofia: a duas concepções filosóficas, a de Hegel e a de Heidegger, que atribuem à história como definidora da origem grega da filosofia.

Na concepção de Hegel, haveria uma contemplação dos gregos ao conceito, mas apesar de relacionarem o objeto ao sujeito necessitavam de outros estágios para alcançar o conceito. Mesmo assim, para Hegel, os gregos eram o “ponto de partida” que os séculos europeus seguintes percorreriam, ao contrário do que ocorria no Oriente em que seus povos confundiam o vazio mais abstrato com o ente mais particular sem qualquer tipo de mediação. E a concepção de Heidegger indicava a percepção dos gregos para a fonte que permeava qualquer indagação: o ser. “[...] assim, o Oriente não está antes da filosofia, mas ao lado, porque ele pensa, mas não pensa o Ser” (DELEUZE; GATTARI, 2010, p. 114). Essas duas concepções propostas por Hegel e Heidegger explicariam “o ponto de partida de uma história interior ao Ocidente, de modo que *a filosofia se confunde necessariamente com sua própria história*” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 114, grifos dos autores).

Para exemplificar a imersão da filosofia na sua própria história, vale mencionar o diálogo entre Heidegger e um “japonês” acerca da linguagem (HEIDEGGER, 2011). O debate

versava sobre a estética e a poesia japonesa. Em certo momento, um dos pontos da conversa referiu-se sobre a necessidade dos conceitos para que o Oriente pudesse melhor refletir sobre a arte:

**Pensador** – A palavra estética e o que ela evoca provém do pensamento europeu, da filosofia. A consideração estética deve ser, assim, estranha para o pensamento oriental.

**Japonês** – O senhor tem toda razão. Mas nós japoneses precisamos recorrer ao empréstimo da estética.

**P** – Para quê?

**J** – A estética nos empresta os conceitos necessários para apreender o que nos chega na arte e na poesia.

**P** – Vocês precisam de conceitos?

**J** – Provavelmente sim. O encontro com o pensamento europeu revelou uma incapacidade de nossa língua (HEIDEGGER, 2011, p. 72).

O interessante e ao mesmo tempo perverso de se perceber nesse diálogo é o tratamento hierárquico na escolha dos termos para designar o autor (Heidegger), apresentado como “Pensador” e o interlocutor, apresentado como “Japonês”, que mesmo com a nota final do livro que informa que o “japonês” tratava-se do professor Tezuka, da Universidade Real de Tóquio, há uma racialização por identificá-lo através da nacionalidade. E a contraposição entre “japonês” e “pensador” implica em uma ausência de intelectualidade por parte do primeiro, ainda mais porque na discussão o “japonês” concorda com a inferioridade da própria língua e uma subalternização à filosofia europeia.

Em outras palavras, nesse diálogo explicitam-se dois aspectos: a ausência de conceitos no pensamento japonês e a presença do conceito apenas no contato com o europeu. Com isso, a compreensão, no caso da estética, torna-se possível quando se realiza uma inserção com o pensamento europeu: “a filosofia”. Desse modo, apesar da crítica que Deleuze e Guattari fazem acerca do entendimento heideggeriano sobre a filosofia, a distinção entre Conceito e Figura faz-se presente já no diálogo de Heidegger com o “japonês”. Em consequência, pode-se inferir que Deleuze e Guattari permanecem não tão distantes da tradição colonizadora do pensamento, porque avaliam a formação da filosofia a partir de uma via que ainda se constitui em uma assimetria cultural avaliada pela presença da Figura e do Conceito. Entretanto, pelo fato de que para Hegel e Heidegger há uma interpretação da maneira como a história constitui-se em uma forma de interioridade, por consequência o conceito desenvolve ou desvela o seu destino e não permite perceber a imprevisibilidade da sua criação.

Justamente por causa desta imprevisibilidade de criação que para Deleuze e Guattari não há uma formação da filosofia por meio da história, e sim da geografia, já que a filosofia

encontra, por exemplo, na Grécia um meio, um ambiente para se manter: “A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma história. [...] Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irreduzibilidade da contingência” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 114). Pela contingência é que se descobre os devires, que não são históricos, mas são acontecimentos carregados pela contingência, ou seja, pelo território:

Enfim, ela arranca a história de si mesma, para descobrir os devires, que não são a história, mesmo quando nela recaem: a história da filosofia, na Grécia, não deve esconder que *os gregos sempre tiveram primeiro que se tornar filósofos, do mesmo modo que os filósofos tiveram que se tornar gregos* (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 115, grifos dos autores).

Porém, apesar de um elogio à contingência, Deleuze e Guattari respondem que o motivo da filosofia ter sobrevivido após o surgimento na Grécia está em sintonia com o aparecimento do capitalismo, pois a expansão do capitalismo encontrou na Europa moderna o plano de imanência ideal: “*Só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência*”<sup>5</sup> (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 117, grifos dos autores). Inclusive porque, de acordo com os autores, o europeu atua através da democracia colonizadora e do imperialismo democrático produzindo uma reterritorialização da antiga Grécia e por meio do capitalismo reativa o mundo grego sobre estas bases econômicas, políticas e sociais. Dessa maneira, “o pragmatismo e o socialismo representam o retorno de Ulisses, a nova sociedade de irmãos ou de camaradas que retoma o sonho grego e reconstitui a ‘dignidade democrática’” (DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 119).

Agora vale questionar a seguinte passagem: “a conexão da filosofia antiga com a cidade grega, a conexão da filosofia moderna com o capitalismo *não são ideológicos*, e não se contentam em levar ao infinito determinações históricas e sociais para extrair daí figuras espirituais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.119, grifos meus)”. Por que Deleuze e Guattari não consideraram como ideológicas as conexões entre filosofia antiga e as cidades, a filosofia moderna com o capitalismo? Ao que parece, o primeiro motivo seria uma tentativa de afastar a filosofia de uma pura idolatria que legitima um pensamento aniquilador da comunicação, do consenso e da opinião. Entretanto, acerca destas últimas características, a construção da filosofia moderna europeia fundamenta-se precisamente pelo oposto, conforme argumenta Enrique Dussel (2005). Na desconstrução da ideia de uma Europa como centro do mundo, este

<sup>5</sup> Para contrapor esta análise de Deleuze e Guattari é interessante a leitura do ensaio de Pierre Clastres *Do Etnocídio*, pois rapidamente se percebe que a característica do Ocidente não é o ato de estender e o propagar o plano de imanência, mas: “Em outras palavras, a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico. No entanto, se toda cultura é etnocêntrica, somente a ocidental é etnocida” (CLASTRES, 2004, p. 59).

autor apresenta a tese de que o desenvolvimento filosófico e científico europeu apenas tornou-se possível pela conquista e exploração do novo mundo, de forma que o *ego cogito* só foi possível pelo *ego conquiro*: “O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs a sua vontade (a primeira ‘Vontade-de-poder’ moderna) sobre o índio americano” (DUSSEL, 2005, p. 63).

Outro ponto que Deleuze e Guattari levantam consiste no caráter utópico que a filosofia faz com a sua época, elevando-a a um caráter político. Além do que, ocorre um efeito para pensar e produzir a proximidade entre filosofia moderna e capitalismo para que não caia na predominância da Figura como acontece no Oriente. Justamente por aí que aparece outro elemento:

A filosofia leva ao absoluto a desterritorialização relativa do capital, ela o faz passar sobre o plano de imanência como movimento do infinito e o suprime enquanto limite interior, *voltando-o contra si, para chama-lo a uma nova terra, a um novo povo* (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 119-120, grifos dos autores).

A ideia de uma nova terra e um novo povo é mais provocativa do que uma asserção ou uma previsibilidade. Além do que a ideia de um novo povo existe a partir da duplicidade do devir para que o filósofo torne-se o não filósofo e, assim, a não-filosofia torne-se filosofia, já que “o povo é interior ao pensador, porque é um ‘devir-povo’, na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 132). Quem sabe tal ideia não seria antes um campo de fuga para que o plano de imanência absoluta escape de qualquer transcendência? Porém, o problema, de acordo com os autores, é que se os gregos tinham o plano de imanência (mas o conceito ainda era algo a ser alcançado, restando apenas a contemplação), atualmente, nós, os modernos, temos o conceito, porém falta o plano de imanência.

Com isso, se numa relação temporal a filosofia sai do território para a terra “uma vez no passado sobre os gregos, uma vez no presente sobre o Estado democrático, uma vez no porvir sobre o novo povo e a nova terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.133), então implica na saída do estágio não-filosófico para o filosófico nessas três reterritorializações: plano de imanência, amizade e opinião. Desse modo, inevitavelmente coloca-se a pergunta: para um povo construir uma filosofia, não restaria outra saída a não ser a ocidentalização?

### III.

*O grande responsável é o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria, de que só podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os Índios, os Amarelos, os Negros.*

(CÉSAIRE, Aimé. 1977, p. 15).

A apresentação da tese da Geofilosofia não distancia Deleuze e Guattari de ainda permanecerem no campo da colonização do pensamento, isto porque por mais que expliquem a não necessidade da ligação entre a Grécia e a filosofia, ao fim deixam evidente que a filosofia é possível quando um povo articula certas noções gregas, reiterando: imanência, amizade e opinião. Desse modo, entende-se a construção do pensamento filosófico como oriundo de um único: o europeu. Diante disso, o enfoque deste tópico será nas teses descoloniais que denunciam a colonização europeia através do pensamento e, como contraponto, fornecem uma origem epistêmica provinda dos povos das “fronteiras”.

Uma das posições diz respeito à proposição de Walter D. Mignolo (2008), que explica a modernidade europeia fundamentada pelo colonialismo, por meio do uso da filosofia para formar e transformar a sua própria história. História que passa a concentrar-se numa geografia do conhecimento de maneira que o conceito de filosofia tornou-se uma arma para o epistemicídio que mutilou e silenciou raciocínios provenientes da África e da população indígena do Novo Mundo<sup>6</sup>. Para isso, Mignolo explica a existência de duas diferenças que seriam características das sociedades colonizadas e das imperiais. A primeira consiste na “diferença colonial”, que trata do lugar e das experiências que são objetos utilizáveis por parte da empresa colonial para inferiorizar os que são subjugados. Com isso, a diferença colonial não constata um direito preexistente, conforme a interpretação de Mignolo, mas parte de uma elaboração de sistemas que possui a função de distinguir e hierarquizar diferentes populações, fazendo uso tanto das faltas quanto dos excessos: “A ‘diferença colonial’ é, basicamente, aquele discurso imperial construído, desde o século XVI, para descrever a diferença e inferioridade dos povos

<sup>6</sup>A ação do epistemicídio é bem descrita por Boaventura dos Santos enquanto uma ação em paralelo ao genocídio, mas com alcance mais profundo e duradouro: “O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (SANTOS, 1995, p. 328).

sucessivamente colonizados por Espanha, Inglaterra, França e Estados Unidos” (MIGNOLO, 2008, p. 221).

Já a segunda, a “diferença imperial”, refere-se a dois pontos que indicam uma passagem de impérios, pois o primeiro império teria as diferenças atribuídas a outros impérios ainda no começo do sistema moderno, em que identificava a Europa como a marginalidade do mundo, e, ainda impotente, o eurocentrismo não podia desconhecer o alcance de impérios não cristãos. O segundo império refere-se à consolidação da hegemonia cultural e ideológica europeia, no século XVI, que estabeleceu uma genealogia da superioridade civilizacional que ideologicamente remonta um parentesco com a Grécia. Nesse caminho, a diferença imperial consolida-se na ideologia europeia com a perspectiva de civilizar e cristianizar outras culturas: “A diferença imperial serviu, sobretudo, para afirmar a mesmidade e a diferença do cristianismo” (MIGNOLO, 2008, p. 39).

Após explicar a formação dessas sociedades, Mignolo volta sua crítica à geopolítica do conhecimento. Na conjunção das características das diferenças coloniais e imperiais, há a elaboração de uma origem hegemônica do conhecimento que identifica outros tipos como menores ou incompletos. Soma-se a essa crítica do autor a análise de Ramón Grosfoguel (2006) acerca do “mito ocidental da neutralidade e objetividade” enquanto uma relação e localização epistêmica do sujeito que produz conhecimento, porém negando as articulações e processos de dominação e exploração e sujeição (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 139). Com isso, Grosfoguel (2006) explica que há uma ego-política do conhecimento:

A ‘ego-política do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito do ‘Ego’ não situado. A localização epistêmica/étnica/racial/de gênero/sexual e o sujeito que fala estão sempre desconectados. Ao desvincular a localização epistêmica étnica/racial/ de gênero/ sexual do sujeito falando, a filosofia e as ciências ocidentais podem produzir um mito sobre um conhecimento universal fidedigno que cobre, isto é, disfarça quem fala assim como sua localização epistêmica geopolítica e corpo-política nas estruturas do poder/conhecimento (GROSFOGUEL, 2006, p. 20-21).

Dessa forma, a geopolítica do conhecimento está marcada geo-historicamente, isto é, caracterizada pelo lugar de enunciação que é produzido, e esta se opõe ao discurso da modernidade em que o conhecimento seria oriundo de um sujeito sem corpo e deslocalizado. Entretanto, a geopolítica explicita que o conhecimento é marcado por localizações específicas e são elas que constituem as condições de existência do sujeito cognoscente. Por isso, ocorre uma inflexão descolonial que tem como meta “subverter o princípio cartesiano fundamental da ego-política do conhecimento o ‘penso, logo sou’, para argumentar as premissas do corpo e da

geopolítica do conhecimento o princípio: ‘sou, de onde penso’” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 193).

Partindo dessas posições, Mignolo constrói uma ideia de filosofia de caráter descolonial:

Por filosofia aqui eu entendo não apenas a formação disciplinar e normativa de uma dada prática, mas a cosmologia que a realça. O que os pensadores gregos chamaram de *filosofia* (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de *tlamachilia* (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a ‘filosofia’ se tornou global não significa que também é ‘uni-versal’. Simplesmente significa que o conceito grego de filosofia foi assimilado pela *intelligentsia* ligada à expansão imperial/colonial, aos fundamentos do capitalismo e da modernidade ocidental (MIGNOLO, 2008, p. 298).

Justamente pela legitimidade “grega” da filosofia que se operou o movimento de colonização epistêmica que está em toda civilização, validando o quê e quem pode fazer filosofia. Em contrapartida, Mignolo expõe a opção descolonial com a finalidade de operar uma inflexão sobre as possibilidades epistêmicas fora do eixo imperial europeu: Alemanha, França e Inglaterra. Com isso é necessário uma re-inscrição a partir de legados como os *ayllu*, nos Andes, ou os *altepetl*, no México e na Guatemala, pois como observa o autor: “O que está em recessão é a *etnia latina* e o que está acelerando e aumentando é o espectro variado dos projetos indígenas e afros, em suas dimensões políticas e epistêmicas” (MIGNOLO, 2008, p. 299). Assim, a opção descolonial aponta para um pensamento, ou epistemologia de fronteira que não se restringe às categorias gregas de pensamento e propicia uma alteridade radical: “Essa é a opção que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual *muitos mundos podem co-existir*” (MIGNOLO, 2008, p. 296, grifos nossos).

Desse modo, explicita-se que o caminho para a descolonização epistêmica exige uma pluri-diversidade como projeto global, de maneira que se contraponha a uma “obediência epistêmica”, isto é, determinar a partir de normas que lhe são exteriores as definições do pensamento. Em certo sentido, Mignolo projeta repensar categorias tradicionais do pensamento a partir do encontro com a alteridade que não distorça o outrem, e sim que haja uma modificação no dado hegemônico, ou seja: “Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p. 304).

Para utilizar de um exemplo de descolonização epistêmica, o autor interpreta a ideia do filósofo argentino Rodolfo Kusch, que “fornece *um esforço sustentado de vinte e cinco*

*anos de desobediência epistêmica* através do conceito de consciência mestiça” (MIGNOLO, 2008, p. 303, grifos do autor). Essa consciência problematiza o modo de ser de pessoas que têm uma deficiência de orientação global devido à construção familiar que contém traços europeus e latino-americanos (no caso de Kusch de alemães e argentinos). O interessante é que a ideia de uma consciência mestiça parte de uma noção entre os verbos “ser” e “estar”, em que *alguien es donde está y está donde es*. Assim a consciência mestiça não tem um caráter biológico, mas se refere a uma questão de sentir uma fratura entre ser e estar, que a transforma em “um conceito filosófico que é impensável na história da filosofia europeia, de Tales de Mileto a Heidegger” (MIGNOLO, 2008, p. 303).

A contribuição da filosofia de Kusch é justamente para mostrar que a filosofia pode ter uma concepção pluri-tópica e pluri-versal, isto é, construída a partir de diferentes lugares e com diversas linguagens. Entretanto, tais diferenças consistiriam no exercício descolonial que Mignolo explica: é preciso superar “a consciência pura da expansão europeia imperial/colonial e o convite forçado para assimilar ou para sentir a diferença, a diferença colonial” (MIGNOLO, 2008, p. 304). Com isso, o combate a essa consciência constitui a ferida moderna/colonial provocada pelo deslocamento racial que denuncia uma identidade que foi politicamente construída, porém faz uso dela para poder libertar-se. E como exemplo de libertação, este artigo traz o ativista e intelectual ayamara Fausto Reinaga, que formulou, na década de 1960, uma filosofia indígena boliviana. A principal postulação dessa filosofia trata de pensar os povos indígenas como sujeitos políticos centrais na Revolução da Bolívia e, assim, Reinaga articula uma desobediência epistêmica ao afirmar: “Danem-se, eu não sou um índio, sou uma aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação” (REINAGA *apud* MIGNOLO, 2008, p. 290).

#### IV.

*Civilizados até à medula! A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia.*

(CESAIRE, Aimé, 1977, p. 37)

A problematização desenvolvida neste trabalho teve o propósito de explicar a sutileza da colonização do pensamento por manifestar uma ideia que justifica, por exemplo, a filosofia como produção de um único povo e sua difusão possível desde que se reproduzam características do “povo de origem”. Em contrapartida, ilustrou-se a descolonização a partir da perspectiva da geopolítica do conhecimento que os teóricos argumentam justamente contra a hege-

monia de um saber que se põe como superior em detrimento dos demais, acrescentando que tal hegemonia provém de uma localidade do planeta. Para isso, apresentou-se a desobediência epistêmica que Mignolo explica a partir da sugestão de que “os horizontes desses atos de desobediência epistêmica estejam se abrindo para um futuro além do acúmulo de capital e de reforços militares; além da reestruturação pós-moderna e pós-estruturalista da cosmologia eurocêntrica da modernidade” (MIGNOLO, 2009, p. 316).

Tais problematizações foram motivadas pela afirmação de Viveiros de Castro sobre a descolonização permanente do pensamento e de que a metafísica é a fonte do colonialismo. Com isso, destaca-se a importância de ler tais passagens não somente como frases de efeito e sem uma ligação entre ambas, mas olhar uma como efeito da outra, o que talvez exija uma posição disciplinar do/a pesquisador/a de modo que não se reduza a um mero culto à diferença. Ou, ainda, entender a atividade filosófica como não somente oriunda da articulação epistêmica de um povo em particular, mas compartilhar com Obenga o seguinte raciocínio: “O espírito da filosofia chinesa, da filosofia indiana, da filosofia africana e da filosofia maia podem diferir em relação ao tratamento do sujeito; mas *a filosofia futura no mundo* deve levar em conta os grandes sistemas especulativos de toda a humanidade” (OBENGA, 2004, p. 31, grifos do autor).

Precisamente na atenção aos diversos sistemas especulativos, apresentar uma produção múltipla de conhecimento não se restringe a um modelo; antes propicia um diálogo de maneira que recusa a formalização do conceito de filosofia. Inclusive porque como se lê, por exemplo, no *Totemismo Hoje*, de Lévi-Strauss, há um bom parentesco entre as formas de pensamento que o autor exemplifica a partir de Bergson e do indígena da etnia Dakota. Na comparação entre os dois pensamentos, Lévi-Strauss assim interpreta:

Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global destes dois aspectos do real que o filósofo [Bergson] chama de *contínuo* e *descontínuo*; de uma mesma recusa de escolher entre os dois; e de um mesmo esforço por fazer deles perspectivas complementares, que convergem para a mesma verdade (LEVI-STRAUSS, p. 102, grifos do autor).

Talvez mediante essa explicação do antropólogo, a tarefa de descolonização epistêmica possa ser mais fortuita se a reflexão direcionar para o caráter do parentesco entre as formas de pensamento, inclusive pronunciar não uma origem da filosofia, mas desenvolvimentos de filosofias.

## Referências

ANTA-DIOP, Cheikh. **Nations nègres et culture:** de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui, Paris : Présence Africaine Africaine, 1979.

APPIAH, Kwame Anthonny. **Na casa do meu pai.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

ASANTE, Molefi Kete. Uma Origem Africana da Filosofia: mito ou realidade? Tradução de Marcos Carvalho Lopes In: **Capoeira – Revista de Humanidades e Letras**, Vol.1, Nº. 1, Ano 2014.

BERNAL, Martin. **Black Athena:** the afroasiatic roots of classical civilization. Great Britain: Vintage, 1991.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Tradução de Noêmia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1977.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia.** São Paulo: Ed. Ática, 2000.

CLASTRES, Pierre. Do Etnocídio. In: **Arqueologia da Violência:** pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. **O que é a Filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **Colonialidade do poder:** Eurocentrismo e Ciências Sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

GROSGUÉL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa.** (4). p. 17-48. 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Caminho da Linguagem.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

INGOLD, Tim. Editorial. **Man.** London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1992.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo Hoje.** Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolo-**

**nia**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de Identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de **Paulo César de Sousa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OBENGA, Théophilo. **La philosophie africaine de la période pharaonique: 2780 -330 avant notre ère**. Paris : L'Harmattan, 1990.

\_\_\_\_\_. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: WIREDU, Kwasi. **A Companion to African Philosophy**. Blackwell Publish, 2004, pp. 31-49.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

SANTOS, Boaventura Sousa dos. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**, v.8, n.1, Rio de Janeiro: Abril, 2002.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004.