

Entrevista

Wanderson Flor do Nascimento é professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UnB, do Programa de Pós-graduação em Bioética (FS-UnB), do Programa de Pós-Graduação em Metafísica (IH/UnB) e Co-líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde – GEPERGES. Pesquisa questões de subjetividade/subjetivação com o aporte das teorias de gênero, dos feminismos, da psicanálise e do instrumental analítico produzido por Michel Foucault. Investiga relações raciais, saúde da população negra, religiosidades e diversidades de gênero e de orientação sexual, direitos humanos, estudos sobre a colonialidade e suas repercussões na educação (sobretudo, no que diz respeito à formação docente) e na Bioética.

Ensaio Filosóficos – Wanderson, em primeiro lugar gostaríamos de agradecer por ter aceitado ao nosso convite. É sabido o seu longo caminho percorrido pela filosofia, pelo ensino de filosofia, pela filosofia da educação, sobre os debates acerca do ensino de filosofia africana e indígena. Diante disso, sabemos a importância que você tem na filosofia no Brasil e que pode contribuir bastante para os estudantes e professores, não só de filosofia, como de outras áreas do saber. De início, para que nossos leitores tenham acesso, queríamos que você compartilhasse conosco a sua trajetória acadêmica na e pela filosofia, a sua relação com o Projeto Filosofia na Escola (PFE) e a forma como você lidou com o seu legado filosófico de vícios europeu depois que resolveu encarar a responsabilidade de não abrir mão de um pensamento africano e indígena.

Wanderson Flor - Eu me aproximei da filosofia ainda no Ensino Médio, por um fascínio que exercia, e exerce, sobre mim as relações entre o pensamento e a política e o pensamento e as artes. Inicialmente a literatura e a política me encaminharam para a filosofia. As duas me apareciam como duas possibilidades de criar mundos, mundos pensados, mundos imaginados, mundos desejados. Envolto por estes sentimentos de afeto pela política e pela literatura, em meados de 1996 eu ingressara na licenciatura em Filosofia na Universidade de Brasília (UnB). Em um primeiro momento, eu escolhera a licenciatura apenas para garantir um trabalho quando me formasse, entretanto, em meus primeiros contatos com a educação eu via que as relações entre a educação, a docência e a filosofia não eram apenas profissionais. Em função destas percepções, nunca mais

consegui me separar do Ensino da Filosofia. Já no primeiro semestre, eu percebia que a filosofia estava ligada com uma percepção de nossas condições históricas no mundo, e isso me levou a fazer uma disciplina de “Introdução aos Estudos da História” no departamento de História da UnB, com a professora Tânia Navarro Swain. Ela fizera um percurso fascinante pelas maneiras de estudar e compreender a história, como um processo atravessado pela política. Nessa mesma disciplina, eu lia, pela primeira vez, aquele que se tornaria uma das mais importantes ferramentas teórica de minha vida acadêmica: Michel Foucault. Neste contexto, se erigiu minha trajetória na universidade: nas relações entre a história como percurso político-cultural, nas relações entre filosofia, política e artes, influenciadas pela perspectiva multidisciplinar trabalhada por Foucault. No decorrer da minha formação, senti a necessidade de conhecer melhor alguns tópicos que circundavam a minha história, de modo que entre 1997 e 1998 eu iniciara estudos sobre as africanidades no Brasil, por meio de minha vinculação ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UnB, então coordenado pela professora Glória Moura, fato que abriu para mim a perspectiva de trabalho intelectual com as chamadas “diversidades”, tanto étnico-racial, de gênero e sexualidade, quanto religiosa. Este foi um outro fato marcante em minha trajetória. Hoje ainda não me desligo das reflexões que a filosofia faz sobre as diversidades e daquilo que as diversidades têm ensinado à filosofia. Em 1999 se inicia minha relação mais efetiva com o ensino de filosofia. Até então eu apenas fizera as disciplinas do eixo pedagógico da licenciatura. E apesar de me interessar pelas discussões colocadas pela psicologia escolar do desenvolvimento (onde pela primeira vez li algo relacionado à psicanálise, que se tornaria importante ferramenta teórica para minhas reflexões), da psicologia da educação e da história da educação brasileira, eu ainda não havia estabelecido nenhuma conexão muito exata entre a docência e a filosofia. Nesse ano, eu ingresso no Projeto Filosofia na Escola da UnB (PFE), que nessa época era coordenado pela professora Ana Mirian Wuensch (do Departamento de Filosofia), pela professora Lucia Helena Pulino (do Instituto de Psicologia) e pelo professor Walter Omar Kohan (na época, da Faculdade de Educação). As atividades do PFE – que se iniciaram entre 1997 e 1998 – consistiam em realizar formação continuada para docentes e discentes de diversos cursos da universidade e de docentes da secretaria de educação do Distrito Federal para o trabalho com a filosofia com crianças e adolescentes em escolas públicas. Cursos de formação, oficinas, grupos de estudos, congressos, publicações eram constantes na rotina do projeto. Até meu ingresso no PFE eu estava fascinado pela filosofia do séc. XIX e tinha muitas dúvidas do que fazer com

todo aquele conhecimento nas escolas. Eu cheguei a pensar que tudo o que a filosofia poderia fazer na educação básica era aumentar o conhecimento cultural de estudantes (e de uma maneira meramente incipiente). Isso era uma maneira sublimada de lidar com a minha descrença com a possibilidade de lidar com a filosofia fora das fronteiras acadêmicas (o que de algum modo negava, inclusive, meu próprio encontro com a filosofia, que acontecera fora da universidade). Mas as diversas atividades do PFE me fizeram mudar de perspectiva. A escola se tornaria, para mim, um espaço de reflexões filosóficas. A ontologia, a teoria do conhecimento, a filosofia política, a ética, a estética, a lógica e outras áreas da filosofia ganhavam, para minha experiência novos contornos, novas interlocuções: crianças, adolescentes e docentes da educação básica. O trabalho da construção de um espaço de reflexões filosóficas na sala de aula modificou não apenas a minha relação com o ensino de filosofia, mas também a minha relação com a própria filosofia. Desde então, venho pensando que o trabalho com o ensino de filosofia é, sobretudo, um trabalho metafilosófico; a filosofia para mim passaria a ser entendida como um exercício, uma prática, uma experiência crítica do pensamento. A minha proximidade com a literatura, com a política e o nascente interesse pelo cinema e pelo ensino de filosofia, fez nascer um outro interesse que é persistente em minhas reflexões: as questões de subjetividade/subjetivação. Perguntas como “Quem pode filosofar?”, “Quem é o sujeito da ação política?” fizeram com que eu me interessasse pela questão mais geral que orienta a maneira como tenho trabalhado com a questão da subjetividade: “Como nos tornamos aquilo que somos?”. O meu interesse pelo séc. XIX, sobretudo nas perspectivas dadas pelo pensamento hegeliano, marxiano e marxista, nietzscheano, me auxiliava nas reflexões sobre a subjetividade no contexto do ensino da filosofia e da filosofia política. Estes mesmos referenciais teóricos me fizeram encontrar o pensamento do séc. XX (especialmente Foucault, Deleuze e Guattari de um lado e Hannah Arendt e Lévinas de outro) para seguir as discussões políticas sobre a constituição do sujeito. Estas reflexões encontravam um lugar muito interessante no trabalho com o ensino de filosofia, já que na escola o problema do sujeito é recolocado a cada momento tanto de uma perspectiva epistemológica, quanto ético-política. A escola – em função das perspectivas das reflexões sobre a subjetividade – se abria para mim como um espaço político, e a filosofia assumia uma tarefa política na tarefa de constituição de sujeitos (e na crítica desta tarefa). Minha produção acadêmica é marcada por uma posição de pensar a política e politizar o pensamento desde a perspectiva da educação; entendendo a educação como tarefa política/epistemológica/moral e a tarefa

docente como fundamental na proposição crítica do ensino da filosofia. Dada essa imersão no PFE, a demanda de um aperfeiçoamento da formação docente se tornou cada vez mais intensa para mim. Ainda no último semestre da licenciatura, iniciei uma especialização na própria UnB sobre o Ensino de Filosofia, nos níveis fundamental e Médio, curso que marcou minha história de reflexões e práticas do ensino de filosofia. Não apenas por este curso ter como docentes grandes nomes do ensino de filosofia, da filosofia da educação e de outras teorias educacionais no Brasil e no exterior (como Ana Miriam Wuensch, Alejandro Cerletti, Guillermo Obiols, Sílvio Gallo, Antônio Joaquim Severino, Pablo Gentili, Walter Kohan, Jorge Larrosa, David Kennedy, Tomaz Tadeu da Silva, entre outros), mas também por permitir uma reflexão sobre minha própria prática como docente em constante formação. Terminada a especialização, eu me inscrevo imediatamente no mestrado, onde trabalharei com questões ligadas com ética e filosofia política, sem perder, contudo, a perspectiva da educação (que, como apontei anteriormente, é para mim uma tarefa política e deve ser filosoficamente pensada como tal). O Foucault, que me servira como ferramenta teórica, vai ser a peça chave da minha investigação que procurará entender sobre a possibilidade de uma ética sem universais sem danos à alteridade. Uma ética particularista não violenta. O problema da autonomia é a ponte entre o que trabalhei na pesquisa da especialização sobre ensino de filosofia e o que trabalhei no mestrado. Talvez seja possível afirmar que foram minhas reflexões na especialização – sobre o lugar da autonomia na educação e no ensino de filosofia, desde uma perspectiva pós-estruturalista, conduzida por Foucault – que me conduziram para a pesquisa do mestrado, onde procurei tratar com mais aprofundamento sobre o lugar da autonomia, como fenômeno ético e político. Aqui as questões de diversidades aparecem como solo privilegiado para minhas reflexões. No doutorado, volto às questões que me interessavam mais profundamente no campo dos estudos sobre as relações raciais e das presenças africanas no Brasil, trabalhando com as perspectivas decoloniais e sistematizando um trabalho que eu vinha realizando desde de 2003, que consistia em pensar de que maneira a filosofia deveria se inserir no contexto da implementação do artigo 26-A da LDB, que determinou a inserção do estudo de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos dos ensinos fundamental e médio, desde a intuição que vinha desde meu primeiro semestre na graduação em filosofia que apontava que saber sobre história, sobre a nossa história, é muito mais do que meramente ampliar nossa erudição: é ter mais elementos para saber quem somos nós.

Ensaio Filosóficos - Você ocupa uma das duas únicas cadeiras de filosofia africana num departamento de filosofia nas universidades brasileiras – a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e a Universidade de Brasília; poderia nos explicar a importância de ocupar essa cadeira, de como surgiu essa cadeira e como você compreende a resistência dos departamentos de filosofia para tratar questões não europeias ou estadunidense.

Wanderson Flor - Pelo menos desde 2011 eu vinha tentando implementar formalmente no currículo de filosofia da UnB uma disciplina dedicada às filosofias africanas. Entretanto, isso só foi possível após negociações que resultaram em sua criação em 2014. Antes disso, trabalhava com cursos de introdução às filosofias africanas em seminários especiais ou tópicos de alguma disciplina. E o argumento foi aceito para a criação da disciplina, porque um a resolução 1/2004 do Conselho Nacional de Educação determinou que a presença de conteúdos relativos à história e cultura africana e afro-brasileira fosse item de avaliação dos cursos de formação docente. Não foi exatamente por concordarem com a presença de um conteúdo formativo que abordasse outras formas de produzir filosofia e outras teorias filosóficas que não as europeias ou estadunidenses. O argumento persuasivo foi o legal e uma das licenciaturas, recém aberta no período noturno em função do programa REUNI, passaria pela avaliação do Ministério da Educação. Foi essa conjuntura que possibilitou a criação dessa disciplina. E não a receptividade de formas africanas de fazer filosófico. Nesse processo de negociação, cheguei a ouvir que eu queria transformar o departamento de filosofia em uma ONG e que seria melhor para nossos estudantes assistirem aulas no departamento de antropologia (reproduzindo um imaginário de que neste departamento é o lugar de estudos sobre o exótico). Embora isso não reproduza a posição da totalidade docentes de meu departamento, uma postura de desconfiança “temática” ou “metodológica” foi presente nesse debate, de modo majoritário. Para mim, ocupar essa cadeira é me colocar em um serviço de enfrentamento ao racismo epistêmico que se hospeda muito confortavelmente nos meios acadêmicos. E uma dificuldade nessa tarefa é que a universidade se afirmar, normalmente, como um espaço aberto, plural, algo que verificamos muito mais no discurso que na prática. Ao observarmos o currículo básico de filosofia das universidades públicas, veremos que disciplinas que tratam de um pensamento não europeu ou estadunidense aparece apenas em poucas delas de modo

optativo, de modo que a maioria absoluta dos estudantes conclui sua graduação sem conhecer nada além desse currículo que podemos chamar de eurocêntrico. Penso essa abordagem curricular como uma expressão de um racismo epistêmico camuflado, pois nunca se usa o argumento explícito de que as pessoas africanas, latino-americanas ou asiáticas sejam incapazes de produzir filosofias, entretanto, suas produções são invisibilizadas reproduzindo um imaginário racista que foi cunhado com a participação da própria história da filosofia, tendo alguns expoentes importantes do cânone filosófico como partícipes dessa construção de uma imagem inferiorizada da humanidade e do intelecto das pessoas africanas e indígenas. São já conhecidas as afirmações de autores como Hume, Kant e Hegel sobre a limitação intelectual das pessoas africanas e indígenas. E a presença desse imaginário racista não foi corrigida, de modo prático, nos currículos atuais. Quase ninguém mais ousa sustentar publicamente, em meios filosóficos, posturas teóricas racistas, mas a prática de invisibilizar a produção não eurocêntrica persiste fortemente. Há quem defenda a presença de conteúdos marcados geograficamente na história da filosofia e isso não apresenta problemas (o Idealismo Alemão, A Filosofia Política Grega, a Filosofia Francesa Contemporânea, por exemplo). Essas abordagens são, inclusive, esperadas. Mas um pensamento africano, latino-americano ou brasileiro levanta suspeitas de uma espécie de nacionalismo ou ufanismo filosófico, que é rechaçado apenas nesses últimos exemplos. É como se a Alemanha, a França e a antiga Grécia expressassem o universal, enquanto o continente Africano, a América Latina ou o Brasil expressassem apenas um particular desinteressante para a filosofia. Eurocentrismo em seu estado mais puro... E como o cânone foi naturalizado, normalmente não se problematiza essa postura eurocêntrica, pois ela é constitutiva da abordagem eurocêntrica nos departamentos de filosofia em nosso país. Curiosamente, esses mesmos departamentos brasileiros que tem uma reverência tão grande pelo que acontece na filosofia europeia e estadunidense, ignora que há vários centros de pesquisa dedicados ao pensamento africano na Europa e nos Estados Unidos. Ou seja, nossa admiração é profundamente seletiva, o que expressa, mais uma vez, o racismo epistêmico. Por outro lado, há uma postura que parece expressar uma espécie sentimento de que o estudo de filosofias africanas e latino-americanas fossem uma ameaça para o estudo dos “relevantes” conteúdos filosóficos europeus e estadunidenses, como se estudar uns, implicaria em recusar os outros. Como minha própria formação demonstra, estou interessado em uma formação realmente plural, onde as reflexões construídas na Europa, nos Estados Unidos, no Oriente, na

América Latina e no continente africano sejam conhecidos de modo aberto e crítico. Sem necessárias predileções. O que me incomoda – e fragiliza uma formação mais ampla – é exatamente o apagamento de algumas tradições de pensamento.

Ensaaios Filosóficos - Como você vem trabalhando as questões de filosofia africana e latino-americana em sala e em suas pesquisas? Acredita que seu trabalho é uma forma de resistência a uma europhilia predominante até os dias de hoje nos departamentos de filosofia, uma vez que o tema da descolonização e do anticolonialismo estão predominante em outras áreas do saber?

Wanderson Flor - Minha estratégia de trabalho com as outras filosofias que não as eurocentradas é inserir as reflexões africanas, indígenas e latino-americanas para pensar as questões que me interessam, aliadas às reflexões produzidas por autoras e autores europeias ou estadunidense. Minha proposta é de pluralizar as vozes no debate filosófico na pesquisa e no ensino. Embora no curso de Filosofia Africana eu trate exclusivamente de textos de autores e autoras nascidas no continente africano e que elaborem sua reflexão filosófica desde a realidade cultural deste continente, penso ser importante não utilizar apenas essa estratégia de uma disciplina isolada, mas inserir as autoras e autores não europeus e não eurocentradas em todas as reflexões das outras disciplinas. Se trabalho em um curso de Filosofia Política, por exemplo, articularei as discussões de Achille Mbembe sobre necropolítica às discussões foucaultianas sobre biopolítica, as teorias do consenso de Kwasi Wiredu às abordagens de Habermas sobre o discurso e suas condições éticas e políticas, as críticas de Oyèrónké Oyěwùmí à universalidade da categoria de gênero à crítica butleriana à essencialização social do binômio sexo/gênero, as reflexões de Ramose sobre Ubuntu e os direitos humanos à perspectiva diatópica multicultural de Boaventura de Sousa Santos em torno dos direitos humanos, a perspectiva de humanidade expandida de Davi Kopenawa à ontologia dos agentes de Tim Ingold. Ou seja, não se trata de escolher se trabalhamos com o cânone eurocentrado ou com as perspectivas outras em torno das questões que todos os povos vêm tratando, mas em ampliar o debate, de modo horizontal, não exotizante ou exotizado, atento aos riscos de sedução eurocêntrica das teorias vindas da academia europeia. É importante criar um hábito de em nossas aulas e nossas pesquisas procurarmos inserir referenciais diversos, plurais, reconhecendo a multiplicidade de

acúmulos de reflexões advindos de diversos lugares do planeta, colocando todas essas perspectivas em um diálogo crítico. Ou seja, promover um enfrentamento dos processos de apagamento e silenciamento teórico das populações que foram historicamente subalternizadas nos processos coloniais que, em sua dimensão relacionada ao conhecimento, findaram e findam em um *epistemicídio*. Eu não estou seguro que nos outros campos do saber as perspectivas que enfatizem os temas da descolonização ou decoloniais sejam predominantes. Normalmente esses temas são tratados por figuras isoladas em alguns departamentos das universidades brasileiras e suas pesquisas são, muitas vezes, entendidas e lidas como parte de uma espécie de ativismo acadêmico e não como produção “séria” de conhecimento. Infelizmente, o eurocentrismo é uma característica bem distribuída na academia brasileira, embora tenha na filosofia um grau elevadíssimo de presença. A crítica a oposição entre teorização e ativismo tem promovido um pouco de arejamento na produção teórica acadêmica. Mas isso está longe de ser ainda uma postura predominante ou mesmo pacificamente respeitada. Esse suposto acolhimento caminha ainda na lógica da concessão, do exótico, do que se deve “tolerar”.

Ensaio Filosóficos - Uma certa abertura vem se dando para os temas marginalizados pela filosofia e pela ética europeia capitalista. Certamente devido a uma força dos movimentos sociais minoritários e de práticas de políticas públicas, mas também por uma certa força da ancestralidade, dos devires e do eterno retorno – não apenas nietzschiano, mas também como compreende o povo krenak. Diante disso, podemos perceber que o ubuntu, como também o teko porã, dos povos falantes da língua guarani, surgem como uma outra opção ou alternativa ética. Como você compreende a filosofia ubuntu como um outro possível para viver em sociedade?

Wanderson Flor - As recentes crises políticas, a crise ambiental, as crises econômicas têm apontado para um esgotamento do projeto moderno de sociabilidade. E antes de entrar em um estado profundo de niilismo, penso que o ocidente está procurando, nos povos com os quais ele se recusou a dialogar no passado, ver se há ainda algo que possa ser feito. E, de fato, os movimentos sociais tem uma participação importante em mostrar que essas “outras sociedades” experimentam modos de convivência que, apesar de suas tensões internas, parecem não nos encaminhar para uma impossibilidade da vida sobre o

mundo comum. Eu não estou seguro de que ubuntu possa aparecer como uma alternativa para o mundo ocidental moderno que se estruturou por uma necessidade do funcionamento de desigualdades para afirmar a diversidade e a diferença e que pensa a igualdade alicerçada na recusa do singular. Penso que a filosofia ubuntu tem um sentido para os povos africanos que a sustentam e outra para quem experimenta a vida em moldes sociais ocidentais, mesmo os povos da diáspora Africana. Para os povos de línguas bantas, que elaboram a ideia de ubuntu, há uma vinculação interna entre essa noção e a própria percepção da realidade. Para tais povos, o mundo é atravessado por uma força vital dinâmica que interconecta tudo o que existe de maneira inexorável. E estes povos, ao verem o mundo de uma maneira ultra complexa, expressam várias maneiras de manifestação da humanidade. E uma delas é ubuntu. Nesse contexto, ubuntu é a dimensão dos humanos que expressa o caráter interdependente, interconectado, relacional da humanidade, partindo de uma imagem de realidade na qual a dinâmica da existência determina que cada elemento que esteja no mundo seja conectado e se relacione de tal modo que aquilo que prejudica um, prejudica todo o conjunto de existentes. Essa imagem ontológica de mundo e de humanos tem projeções éticas, políticas, ecológicas e em todas as instâncias da vida que envolvam as relações. De certo modo, a aparição mais recente desse conceito na África do Sul mostra que sua articulação se mostra como uma reação à ocidentalização das relações entre os povos de língua banta e que observam seus valores societários serem desmantelados por meio de uma individualidade que fragiliza o mundo interconectado, fazendo ver as pessoas como átomos sociais independentes e potencialmente livres, que podem se engajar em projetos individuais sem lesar a totalidade do mundo experienciado. Para nós, os povos da diáspora, que vivemos uma experiência de *entremundos* (que é, de certo modo negada em sua dimensão valorativa em termos de valores civilizatórios ocidentais), me parece que a perspectiva ubuntu é mais um ideal que serve para um enfrentamento crítico do mundo moderno. Com exceções dos povos tradicionais, aqui no Brasil, temos uma relação com a natureza e com a sociedade que é completamente diferente daquela vivenciada pelos povos africanos de línguas bantas. Nossas ideias de mundo, de família, de relações, de indivíduo são assentadas sobre outros referenciais. E ubuntu, aqui, serve como uma ferramenta crítica para pensarmos as consequências e os limites dessa maneira como criamos valores e sociabilidades, como enxergamos as pessoas, a natureza, as relações. Tenho insistido na necessidade de *ubuntizar* nosso pensamento, nossas práticas, nossas relações, nossos saberes, nossos valores. Mas isso não significa

que passaremos a habitar esses mundos africanos originates da ideia de ubuntu, mas que podemos em um diálogo com essa perspectiva, buscar alternativas outras, *nossas*, para os problemas que o individualismo moderno tem trazido para nossa experiência, para os danos que a ideia de natureza como recurso, sustentada no bojo do capitalismo, estão a causar. Para mim, podemos usar ubuntu como um caminho para repensarmos nossas imagens de mundo, de humanos, de natureza, de modo a enfrentar a profunda crise que vivemos e que vitima a população negra de modo bastante particular, inserindo-a naquilo que Mbembe chama de *necropolítica*.

Ensaio Filosóficos – No volume 13 de nossa revista, você publicou um artigo intitulado *Sobre os candomblés como modo de vida*; você está propondo que se reconheça a prática do candomblé como uma possibilidade ética? Como o candomblé, na verdade candomblés (você faz questão de colocar no plural), pode se diferenciar da ética e da moral predominante em nossas sociedades capitalistas?

Wanderson Flor - Ao pensar os candomblés como modos de vida, estou exatamente afirmando que ele é composto de sentidos, valores, práticas, crenças que orientam a maneira como as pessoas que nele adentram experimentam o mundo, a si mesmas e as relações com as outras pessoas. Nesse sentido, as heranças africanas que são parte dos candomblés trazem para nós elementos éticos e morais que passam por uma reconstrução da noção de vida mesma, de outras imagens de comunidade, da relação com a ancestralidade e com a natureza que constroem valores capazes de, partindo de uma percepção de uma vida dinâmica e cheia de tensões, buscar uma convivência que procure orientar os conflitos para a construção de uma comunidade mais harmônica e que potencialize a existência. Não são valores pautados em igualdade ou liberdade, mas não se orientam para práticas injustas, violentas, destrutivas nem das pessoas da comunidade e nem da natureza. Não se orienta por normas competitivas, mas colaborativas, uma vez que se orientam por sentidos de uma comunidade dividida por funções e por uma hierarquia móvel, de maneira que cada elemento da comunidade precisa estar bem para que a comunidade funcione de modo adequado. Por pressupor que as pessoas são diferentes, por terem histórias e ancestralidades diversas, não tendo as mesmas potencialidades e funções, os candomblés propõem um trato acolhedor dessas diferenças, pois cada uma delas tem um lugar importante para o funcionamento

da própria comunidade, sem a qual a vida mesma não tem sentido. Não há uma competição instaurada como valor (elemento típico da moral capitalista) e muito menos meritocrática, pois não estão dadas as mesmas possibilidades de percurso a todas as pessoas, embora todas estejam em movimentos transformadores que almejam que cada pessoa seja melhor naquilo que são suas potencialidades fortalecendo a comunidade e às próprias pessoas que se transformam. Ao pensar que a propriedade nunca é privada (nem mesmo do corpo, pois ele é, ao mesmo tempo da pessoa e da divindade que a acompanha e, em certa medida, tutorado pela comunidade), que a natureza é viva e, portanto, sujeito de direitos, os candomblés nos afastam de uma certa perspectiva da ética capitalista que se assenta em um sentido privado dos bens e da noção da natureza como recurso disponível para nós e para as gerações futuras, orientando valores como uso que são muito distintos. Portanto, penso sim, que os candomblés sejam uma possibilidade ética, mas não universalizável. Quando muito, comunitarizante, mas não pode e nem deve ser expansível a todas as pessoas, pois romperia com um princípio básico que é a ancestralidade que não prevê que todas as pessoas vivam orientadas pelos mesmos valores, da mesma forma. E exatamente esse caráter prepara as pessoas que vivenciam os candomblés como “habitantes de *entremundos*”, partilhando também a experiência do ocidente fora dos terreiros.

Ensaio Filosóficos – Seria então o candomblé uma prática anticolonial? Como podemos trazer a ética do candomblé como ferramenta descolonial?

Wanderson Flor - Os candomblés nascem como práticas anti-coloniais. São resultado de um imenso esforço histórico de pessoas africanas e suas descendentes para não perderem seus mundos originários por inteiro. O processo colonizador escravagista moderno arrancou as pessoas africanas de seus territórios, obrigando-as a abandonar suas comunidades, suas línguas, seus nomes, suas histórias. Uma das maneiras de evitar que suas identidades se perdessem foi a criação deste modo de vida que articulassem as percepções de mundo originárias do continente africano e aquelas que estavam disponíveis aqui em solo nacional (indígenas e ocidentais). No artigo que publiquei aqui na *Ensaio Filosóficos* afirmo que talvez a dimensão eminentemente religiosa dos candomblés é especificamente política, se entendemos a religião como experiência de religação. Entretanto, os candomblés não religam os seres humanos ao sagrado ou ao

divino, mas a essa história partida, fraturada, aos sentidos que foram violados pelo empreendimento colonial/racista/escravocrata/moderno. Assim, os candomblés não podem não ser anticoloniais, antirracistas, descoloniais sem perder seu contexto histórico. E é nesse cenário que a ética que advém desse modo de vida aparece como ferramenta descolonial. Mas é necessário explicar em que sentido: Uma das coisas que a colonialidade faz é colonizar nosso imaginário, nossa relação com o mundo, com o trabalho, com a natureza, com as outras pessoas e conosco mesmos, estabelecendo hierarquias opressivas, assimetrias violentas, despotencializadoras de quem ocupa posições subalternas de poder. Os candomblés, em contraposição, nos apresenta uma hierarquia funcional organizativa que está longe de, em seu sentido originário, ser opressiva ou violenta; tal hierarquia se movimenta em torno da ancestralidade, do fato de que alguém já está a mais tempo no caminho e tem algo a ensinar. Uma hierarquia fundada no fato de quem está no topo da hierarquia tem o dever de cuidar, de acolher e não de oprimir. Uma comunidade que se organiza em torno de uma hierarquia não opressiva e potencializadora já tem uma importante dimensão anti-colonial, ao nos apresentar outras relações com o poder que são produtivas, fortalecedoras.

Ensaio Filosóficos - Para adentrarmos em uma questão mais profunda acerca dos candomblés, como podemos pensar, em termos de metafísica, os candomblés, considerando ou não, elementos como dualismo, transcendência, e, até, uma ecologia dos saberes?

Wanderson Flor - Como os candomblés hospedam em si um encontro entre percepções diversas de mundo, africanas, indígenas e, em parte, ocidentais, trazem para a reflexão um quadro bastante profícuo para pensarmos através das categorias clássicas da metafísica e, mais especificamente, da ontologia e que podem dialogar de maneira bastante profícua com o campo aberto pelo chamado giro especulativo em metafísica. As tradições clássicas em metafísica criaram um campo de discussão que opera em torno de oposições binárias que têm várias orientações, mas que comumente se apresentam de modo hierarquizado: ser e nada, uno e múltiplo, essência e aparência etc. E mesmo as posturas modernas anti-metafísicas, sobretudo as dialéticas, findam por operar através de oposições historicamente afirmadas, de modo que podemos pensar que a tradição metafísica ocidental hegemônica é essencialmente binária,

independentemente dos conteúdos que são “binarizados” e, assim, hierarquizados ontológica e epistemologicamente. As tradições africanas que habitam os candomblés operam com lógicas e ontologias em que os binarismos ou são inexistentes ou completamente secundarizados. Isso tem implicações muito importantes para as maneiras como os candomblés pensam a realidade, o conhecimento, as relações. Enquanto as perguntas metafísicas por excelência na tradição ocidental clássica hegemônica são “*o que é algo e quais seus fundamentos?*”, para os candomblés, a questão essencial é “*como nos tornamos aquilo que somos e o de que forma nossas heranças ancestrais nos chegam?*”, enfatizando um aspecto funcional da experiência e não um caráter essencial da existência. Pensando em uma ontologia pessoal, Amadou Hampaté Bâ nos lembrará, apenas a título de exemplo do que afirmamos acima, que em vez de perguntar *o que é uma pessoa?*, as tradições africanas perguntarão *quantas e quais são as pessoas que nos formam?* Essa guinada na pergunta aponta para um pensamento que busca compreender os processos e o que estes formam e não *o que as coisas são*. Isso se deve ao fato de que para essas percepções tradicionais africanas de mundo, o que há é um atravessamento constante de uma energia fundamental que é dinâmica, articulada, que promove uma incessante movimentação nos existentes, de modo que a existência mesma é resultado desse movimento. Para utilizar uma expressão iorubá, tudo o que há, existe em função da atuação viva do *axé*, essa energia dinâmica fundamental que está presente em tudo e que pode ser potencializada ou despotencializada em função de determinadas intervenções. Nesse sentido, a própria noção do aprender se desloca da *posse de um determinado conhecimento* para a possibilidade de *operar com o que se mostra à disposição para agir diante de uma situação problema*. Para utilizar uma metáfora cartográfica, aquela pessoa que sabe é aquela que sabe viajar de posse de um mapa, e não aquela que tem ciência de todos os pontos do mapa, de suas escalas, de seus níveis de representação. A questão de uma ecologia dos saberes é bem interessante para pensar os modos como os candomblés lidam com os conhecimentos e com as próprias percepções da realidade. Exatamente por saber que a realidade é dinâmica, sabe-se que todo saber é precário, provisório e parcial. É sempre necessário a presença de outras percepções, daqueles que vieram antes, daquelas que aqui estão e daqueles que ainda virão. Para seguir utilizando a metáfora anterior, viajar implica em viajar sempre junto, pois as diversas perspectivas constituem uma imagem mais segura para a viagem. Por isso, as abordagens sobre os modos de conhecer instaladas nos candomblés não desprezam nunca outros saberes, não

precisam escolher entre acolher um e excluir outro, mas em fazer acionar todos os saberes que sejam úteis para constituir resoluções das situações que demandem os saberes. Esta ecologia dos saberes funcionaria como uma lógica do acolhimento de diversos olhares, sem precisar operar com critérios de demarcação fixos e rígidos do que deve e do que não deve ser considerado. Uma vez que, normalmente, ainda pensamos os candomblés apenas em termos de uma prática religiosa nos termos ocidentais, deixamos de aprender sobre esses modos interessantíssimos de produção e circulação de conhecimentos. E, quem sabe, se nos desarmarmos do racismo, possamos acessar com mais aproveitamento esse vasto e rico campo de ideias que estão presentes nos candomblés.