



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A PLURIVERSALIDADE COMO RESISTÊNCIA FILOSÓFICA NO ENSINO DE FILOSOFIA

PLURIVERSALITY AS A PHILOSOPHICAL RESISTANCE IN PHILOSOPHY TEACHING

PLURIVERSALECO KIEL FILOZOFIA RESISTINO EN FILOZOFIINSTRUADO

Jéssica Lara¹⁷

Resumo

Um ponto de partida interessante para se pensar a resistência da filosofia no ensino é o conceito de pluriversalidade. Essa resistência não é só do ensino, mas também pela visibilidade das filosofias não eurocêntricas. Segundo Ramose (2011) o conceito de pluriversalidade consiste no reconhecimento da constituição plural do mundo, de forma que existem e de forma válida, outras filosofias além das filosofias ocidentais. Nesse sentido, é necessário pensar em práticas pluriversais, o autor destaca que a necessidade da conexão entre as filosofias é um convite para estudar o que não se encontra dentro de nossa área. Nesse contexto, a pluriversalidade é importante para a construção de um conhecimento não eurocentrado, e para a descolonialidade do conhecimento que já possuímos, e para tal, incorporar novos métodos educacionais nos parece ser uma excelente oportunidade para o exercício da pluriversalidade.

Palavras-chave: Universalidade. Pluriversalidade. Educação.

Abstract

An interesting starting point for thinking about the resistance of philosophy in teaching is the concept of pluriversality. This resistance is not only from teaching, but also from the visibility of non-Eurocentric philosophies. According to Ramose (2011), the concept of pluriversality is the recognition of the plural constitution of the world, so that there are and validly other philosophies in addition to Western philosophies. In this sense, it is necessary to think about pluriversal practices, the author emphasizes that the need for connection between philosophies is an invitation to study what is not found within our area. In this context, pluriversality is important for the construction of a non-Eurocentered knowledge, and for the decoloniality of the knowledge we already have, and for that, incorporating new educational methods seems to us to be an excellent opportunity for the exercise of pluriversality.

Keywords: Universality. Pluriversality. Education.

Resumo

Interesa deirpunkto por pensi pri la rezisto de filozofio en instruado estas la koncepto de plurversaleco. Tiu ĉi rezisto estas ne nur de instruado, sed ankaŭ de videbleco de ne-

¹⁷ Licenciada em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Membro do grupo de pesquisa BOTO (Anarchai/UnB/CNPQ) com foco em estudos feministas latinoamericanos, cosmopolíticas, pensamento indígena, filosofias afrobrasileiras e ontologias não ocidentais. E-mail: jessylara015@gmail.com



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

eŭrocentraj filozofioj. Laŭ Ramose (2011), la koncepto de plurversaco estas la rekono de la plurala konstitucio de la mondo, tiel ke ekzistas kaj valide aliaj filozofioj krom okcidentaj filozofioj. Tiusence necesas pensi pri plurversalaj praktikoj, la aŭtoro emfazas, ke la bezono de ligo inter filozofioj estas invito studi tion, kio ne troviĝas ene de nia areo. En ĉi tiu kunteksto, plurversaleco estas grava por la konstruado de ne-eŭrocentritaj scioj, kaj por la malkolonieco de la konoj, kiujn ni jam havas, kaj por tio, enkorpiĝi novajn edukajn metodojn ŝajnas al ni bonega okazo por ekzerci plurversecon. **Ŝlosilvortoj:** Universaleco. Multversaleco. Edukado.

1. O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE

Segundo Immanuel Wallerstein (2007) o universalismo europeu pode ser definido como um conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam seus valores globais, o que é chamado ou apresentado por muitos de seus defensores como lei natural. A questão para ele não é que não possa haver valores universais globais, e sim que ainda não sabemos quais são esses valores, pois os valores globais não estão e nem são dados, eles são criados por nós.

No que concerne à relação entre universalidade e particularidade, Laclau (1993) aponta que existem dois tipos de abordagem: na primeira há uma linha incontaminada entre o universal e o particular, na segunda o polo universal é inteiramente compreensível pela razão. O particular só pode corromper o universal. Desse modo a questão presente é: A fronteira que separa a universalidade da particularidade ela é universal ou particular? Se ela for particular, a universalidade só pode ser uma particularidade que se define em termos de uma exclusão ilimitada. Se ela for universal, a particular em si se torna parte do universal e a linha divisória é outra vez turvada. “O universal nada mais é do que um particular em algum momento se tornou dominante e que não há nenhuma possibilidade de alcançar uma sociedade reconciliada” (LACLAU, 1993, p.33). O autor enfatiza que não se pode afirmar uma identidade diferencial sem a distinguir de um contexto, e no processo de fazer uma distinção “eu afirmo o contexto simultaneamente”. Desse modo, não se pode destruir um contexto sem destruir ao mesmo tempo identidade de um sujeito específico que leva o efeito a destruição (LACLAU, 1993, p.33).

No trabalho de Ramon Grosfoguel, em seu artigo “Para um pluri-versalismo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

transmoderno decolonial”, temos alguns exemplos das concepções do universal desde Descartes até Marx. Seu ponto inicial, é que Descartes entendeu o universal como um conhecimento eterno, atemporal e além do espaço, configurando o conhecimento equivalente ao olhar de Deus. Tendo em vista que o contexto em que Descartes se encontrava era o da luta contra a teologia cristã hegemônica do século XVII, para reivindicar o conhecimento ilimitado e atemporal, assim como o conhecimento divino, se faz necessário algumas alterações, onde Descartes coloca o “eu” onde antes havia o “Deus” cristão. Todas as características presentes na figura divina, estão agora presentes no sujeito, sujeito esse que é desprovido de corpo, território e temporalidade, permitindo assim, a reivindicação de conhecimento eterno e universal, sendo assim, o dualismo cartesiano é essencial para validar tal reivindicação. Dessa forma, a constituição de um monólogo interno do sujeito, sem qualquer diálogo com outros seres humanos, permite que ele reivindique o conhecimento e o acesso à verdade, como autogerado e afastado de todas as relações com outros seres humanos.

Esse mito da autoprodução de verdade por parte de um sujeito isolado, segundo Grosfoguel (2008), é parte constitutiva do mito da modernidade de uma Europa autogerada que se desenvolve se por si mesma sem depender de nada no mundo. De acordo com Dussel (1993), as condições políticas, culturais, sociais e econômicas possibilitam o sujeito de se declarar como detentor de um conhecimento equiparado ao poder de Deus, esse sujeito tem a sua localização determinada pela sua existência como colonizador, de forma similar ao Ser Imperial. Tal dualismo de um sujeito autogerado desprovido de localização geográfica e temporal diante das relações de poder mundial, inauguraria o chamado mito epistemológico da modernidade eurocentrada, onde o sujeito autogerado tem conhecimento absoluto universal além do tempo e do espaço, apagando o rosto do enunciador, e sua localização no poder mundial.

Chamo “descobrimento, como nova figura posterior à “invenção”, a experiência também estética e contemplativa, aventura explorativa e até científica de conhecer o “novo”, que a partir de uma “experiência” resistente e teimosa (que se afirma contra toda a tradição) exige que se rompa com a representação do “mundo europeu” como uma das “Três Partes” da Terra. Ao descobrir uma “Quarta Parte” (desde a “quarta



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

península” asiática) ocorre uma auto-interpretação diferente da própria Europa. A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa “centro” do mundo: na Europa “moderna”. Dar uma definição “europeia” da Modernidade - como faz Habermas, por exemplo, - é não entender que a Modernidade da Europa torna todas as outras culturas “periferia” sua. Trata-se de chegar a uma definição “mundial” da modernidade (na qual o Outro da Europa será negado e obrigado a seguir um processo de “modernização”, que não é o mesmo que Modernidade). É por isso que aqui nasce estrita e histórico-existencialmente a “Modernidade” (como “conceito” e não como “mito”) desde 1502 aproximadamente. (DUSSEL, 1993, p.32-33).

Dussel (1993) nos mostra que o “mito da modernidade” se caracteriza pela auto definição da própria cultura como superior às demais, supondo que esta seja mais “desenvolvida”, enquanto que a outra cultura é considerada como inferior, rude, bárbara, de forma que está sempre sujeito a uma “imaturidade” culpável. Dessa forma, a dominação sobre o Outro exercida através da violência e das guerras é concebida como emancipação, uma “utilidade”, um “bem”, do bárbaro que se está civilizando, “modernizando” ou se “desenvolvendo”.

Sendo assim, o “mito da modernidade”, de acordo com Dussel (1993), consiste em vitimar o inocente (o Outro) e culpabilizá-lo por isso, enquanto que o sujeito moderno é inocentado de seus atos, em respeito ao ato de sacrifício. Com isso, se estabelece que o sofrimento causado àquele que foi conquistado constitui um ato de sacrifício necessário, em prol da modernização.

Retornando ao apagamento do sujeito de enunciação, de acordo com Grosfoguel (2008), temos aqui a constituição da ego- política do conhecimento, de forma que antes tínhamos uma teo-política do conhecimento, onde o conhecimento era fundamentado no Deus cristão, e agora temos a ego-política onde se afirma que o conhecimento tem sua origem na razão universal, partindo de um monólogo interno, tal como o dualismo cartesiano. Sendo assim, a ego-política do conhecimento consiste no apagamento do sujeito de enunciação, onde ele é escondido e camuflado, constituindo assim, o que Santiago Castro-Gomez (2005, *apud* Grosfoguel, 2008, p.202) chama de filosofia do ponto zero, na qual o sujeito epistêmico não possui sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, localização epistêmica em nenhuma relação de poder e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

produz a verdade a partir de um monólogo interior consigo mesmo sem relação com nada de fora, se tratando assim, de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade (GROSFOGUEL, 2008, p.202). Grosfoguel (2008) afirma que essa filosofia sem rosto é uma contribuição de Descartes, e embora a psicanálise e o marxismo tenham se proposto a discutir essa problemática, eles ainda não abandonaram esse modo de produzir, pois continuam a produzir do ponto zero, sem se questionar o lugar de onde falam e produzem esse conhecimento, esse é um ponto de destaque importante, pois representa o conceito de universalidade cartesiano que permanecerá na tradição ocidental, que é o universalismo abstrato.

Existem dois tipos de universalismo abstrato, o primeiro tipo de universalismo abstrato se refere às afirmações, onde um conhecimento abstrai toda determinação do espaço temporal e finge ser eterno. O segundo tipo de universalismo abstrato se refere ao sentido epistêmico, onde o sujeito da enunciação é abstraído, esvaziado de corpo e conteúdo, e sua localização na cartografia da potência mundial a partir da qual produz conhecimento, a fim de propor um sujeito que produz conhecimento com pretensões de verdade, como um design global, universal para todos no mundo.

Os dois tipos de universalismo abstrato estão conectados, pois o universalismo abstrato das afirmações depende da existência do universalismo abstrato epistêmico para se constituir. Grosfoguel (2008) nos indica que o universalismo das afirmações, que abstrai a espacialidade e temporalidade, foi questionado na cosmologia e filosofia ocidentais, porém, o segundo tipo de universalismo abstrato, o universalismo epistêmico, ainda se perpetua através do ponto zero das ciências ocidentais.

O primeiro exemplo de universalismo abstrato que o autor traz é o de Descartes. Para a constituição do cartesianismo é necessário um dualismo, de modo em que o sujeito não tem origem e nem pertence a nenhum lugar, e também não está situado em um tempo, é algo atemporal, o que constitui uma espécie de solipsismo.

Posteriormente, Kant tenta solucionar os dilemas do universalismo cartesiano, acrescentando as categorias de espaço e tempo como algo que está localizado na mente dos homens, significando que as categorias são universais e existentes a priori em todos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

os homens. O transcendental kantiano não produz conhecimento fora das categorias¹⁸ de espaço e tempo assim como pretende o cartesianismo, pois estas categorias já estariam presentes na mente de todos os homens. As categorias possuem caráter inato e tem a função de organizar o caos do mundo empírico, de modo que um conhecimento pode ser produzido e ser reconhecido intersubjetivamente como verdadeiro e universal. Segundo Grosfoguel (2008), para Kant, essas seriam as condições de possibilidade da intersubjetividade universalista, a única possibilidade de os homens reconhecerem o conhecimento como verdadeiro e universal. Diferentemente de Descartes, Kant acreditava que o conhecimento humano tinha limites, que não se pode conhecer a coisa em si. Porém, a razão transcendental kantiana não é uma característica atribuída a todas as pessoas, ela será uma característica daqueles que são considerados “homens”.

Grosfoguel (2008) aponta que de acordo com os escritos antropológicos de Kant, a razão transcendental é masculina, branca e europeia. Homens africanos, asiáticos, indígenas, europeus do sul (espanhóis, italianos, e portugueses) e todas as mulheres (incluindo as mulheres europeias) não tem acesso à maquinaria epistêmica que transformará toda a alteridade de parte em parte até alcançar o conhecimento absoluto, que seria o “conhecimento de todo o conhecimento” e que coincidiria com o fim da história, já que a partir deste ponto nada de novo poderá ser produzido no nível do pensamento e da história humana. Dessa forma, Grosfoguel (2008) nos aponta que existe um eurocentrismo implícito nas afirmações de Descartes, e explícito em Kant, pois a razão transcendental não será uma característica de todos os seres. Para Kant, a razão transcendental é um atributo dos que são considerados “homens” (homens brancos europeus).

Continuando a afirmação do conhecimento absoluto, Hegel parece se equivocar com a sua inovação no nível do universalismo epistêmico, o de afirmações, quando ao invés de continuar com a sua historização de categorias e afirmações, colocou o conhecimento absoluto como um novo tipo de verdadeiro universalismo cartesiano para toda a humanidade e para todo o tempo e espaço. Hegel afirmava que as categorias ou

¹⁸ O termo “categorias” foi uma escolha de Grosfoguel para se referir aos conceitos de tempo e espaço. Para Kant, o tempo e o espaço são formas a priori da sensibilidade, vinculadas à intuição pura.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conceitos são deduzidos das mediações, contradições e negações do pensamento, e passariam de universais abstratos para universais concretos. Para ele, o movimento dialético do pensar leva o abstrato ao concreto, de forma em que as categorias se desenvolvem paralelamente com a história universal. As categorias simples permanecem como determinações das categorias mais complexas, de modo a alcançar um conhecimento absoluto válido além de todo o tempo e espaço.

Sendo assim, o universal eterno só é possível através de uma reconstrução histórica posterior do espírito universal ao longo da história da humanidade. A diferença entre Hegel e Descartes é que para o primeiro, o universalismo é eterno a priori, enquanto que para o segundo o eterno universal só é possível através de uma reconstrução histórica a posteriori do Espírito Universal em toda a história da humanidade.

Porém, aponta Grosfoguel (2008), para Hegel, o espírito universal, a razão, se move de leste para oeste (Hegel, 1999, *apud* Grosfoguel, 2008, p.205). O oriente é o passado estagnado, o ocidente é o presente que desenvolveu o Espírito Universal e a América é o futuro. Se a Ásia é considerada como um estágio inferior do espírito universal, a África e o mundo indígena não fazem parte dele e as mulheres sequer são mencionadas, a não ser para se falar de casamento e família. Sendo assim, para Hegel, o conhecimento absoluto, embora seja um universal concreto no sentido de que é o resultado de múltiplas determinações, só poderia ser alcançado por um homem europeu-branco-cristão-heterossexual, e a multiplicidade de determinações do conhecimento absoluto está subordinada à cosmologia da filosofia ocidental. Através dos comentários de Dussel (1993) também podemos encontrar exemplos da concepção de Hegel sobre o espírito universal:

Perante esta Europa do Norte ninguém mais poderá (como hoje diante dos Estados Unidos) pretender ter qualquer direito, tal como exprimiu Hegel na Enciclopédia : “Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe um tal elemento como princípio natural... é o povo dominante nessa época da história mundial... Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

espírito dos outros povos não tem direito algum." (DUSSEL, 1993, p.22).

Dussel (1993) afirma que este povo, o Norte, Europa (para Hegel sobretudo a Alemanha e Inglaterra), tem assim um “direito absoluto” por ser o “portador” do Espírito neste “momento de seu desenvolvimento”.

[...] Diante de cujo povo todo outro-povo “não tem direito”. É a melhor definição não só de “eurocentrismo” mas também da própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente. Creio que não são necessários comentários. Os textos falam, em sua espantosa crueldade, de um cinismo sem medida, que se transforma no próprio “desenvolvimento” da “razão” ilustrada (da Aufklärung) [...]. (DUSSEL, 1993, p.22).

Dessa forma, Grosfoguel (2008) nos indica que o racismo epistemológico cartesiano e kantiano do universalismo epistêmico abstrato (tipo II), onde o universal é definido a partir de um particular, permanece intacto em Hegel. Com base nesse raciocínio, outras filosofias são desprezadas, como as orientais por exemplo, e no caso das filosofias indígenas e africanas, não são consideradas dignas de serem chamadas de filosofia porque não receberam a passagem do Espírito Universal.

O que Grosfoguel (2008) quer nos demonstrar ao apresentar estes posicionamentos em relação ao universal durante a história da filosofia, sobretudo a filosofia ocidental, é que eles apresentam um racismo epistêmico, eis aqui um dos problemas em relação ao universal. O projeto universal consiste em um eurocentrismo, ora implícito, como em Descartes, ora explícito, como em Kant, pois é desprovido de lugar e tempo, e quando se estabelece essas categorias, elas são pensadas a partir do tempo e história europeia. O autor afirma que: “Se a única tradição do pensamento com tal capacidade de universalidade e acesso à verdade é ocidental, então não há universalismo abstrato sem racismo epistêmico”. (GROSFOGUEL, 2008, p. 208).

Dessa forma, a base da filosofia ocidental tem pensamentos e conceitos originados de um ponto zero, o que permitiu a reivindicação de uma verdade absoluta, tal como ocorre com as teorias de Descartes e Kant, sendo assim, a utilização de conceitos de forma universal não abre espaço para outras formulações que não sejam



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

compatíveis com o pensamento europeu. Isso constitui um problema, pois muitas vezes, outras filosofias são deslegitimadas, ou sequer são citadas, tal como ocorre com a filosofia indígena, africana ou oriental. Dessa forma, se faz necessário mover a geografia da razão em direção a uma geopolítica e corpo-política do “outro” conhecimento.

2. PLURIVERSALIDADE

Ramose (2011) aponta que quando se afirma a existência da filosofia africana surgem muitas dúvidas sobre a sua legitimidade enquanto filosofia, esse questionamento sobre sua legitimidade, segundo o autor, advém de um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos. Já no caso das filosofias indígenas e latino americanas, essa dúvida sobre a legitimidade dessas filosofias ocorre pelo fato da filosofia ocidental ser propagada como a “verdadeira” filosofia. Ao longo da história, vários fatores contribuíram para o apagamento dessas filosofias, sobretudo a colonização, a escravidão e o ceticismo à existência de civilizações antigas ligadas às filosofias.

Uma vez que os africanos não são propriamente seres humanos, como firmava o raciocínio, havia uma medida própria e condizente com o tratamento subumano empreendido em relação a eles. De acordo com isto, a escravização dos africanos foi tanto uma necessidade lógica quanto um imperativo prático para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador. O comércio escravocrata transatlântico nasceu desta lógica. O problema com a dúvida referida nos parágrafos anteriores e suas implicações é que os povos africanos não se consideravam subumanos. Com base nisto, eles resistiram à filosofia colonial de degradação. Eles lutaram, e continuam lutando, para afirmar seu estatuto ontológico de seres humanos, assim como qualquer outro ser que reivindique o título de ser humano. (RAMOSE, 2011, p.8).

Em sua análise, o autor afirma que é de conhecimento comum que a palavra filosofia significa amor à sabedoria, e nesse sentido, a experiência humana é o ponto de partida para se chegar à sabedoria, e onde há seres humanos há experiência humana e conseqüentemente sabedoria, sendo assim, a filosofia existe em todos os lugares. E



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seguindo este raciocínio, a filosofia africana existe desde tempos imemoriais, e continua produzindo conhecimento até hoje.

Porém, Ramose (2011) nos alerta que a questão da existência da filosofia africana não pode ser pautada na afirmação anterior, pois ela possui outra origem, em outro fundamento e perspectiva, que é o da autoridade, a autoridade de se definir o significado e o conteúdo da filosofia. Dessa forma, a questão que se apresenta aqui é a do contexto das relações de poder, quem possui a autoridade de definir também tem o poder de ditar o que é relevante ou não, definir a identidade, classificação e significado ao objeto selecionado. Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Esta ação ocorreu através do epistemicídio, onde eliminaram parcialmente as maneiras de conhecer e de agir dos povos africanos conquistados (RAMOSE, 2011, p. 8), criando uma tensão entre as filosofias africanas e a filosofia ocidental no continente africano. Desse modo, o ponto da investigação de Ramose (2011) é a fonte da suposta autoridade pertencente ao Ocidente de definir e descrever, em instância última, o significado da experiência, do conhecimento e da verdade em nome dos povos africanos.

O segundo fundamento acerca da questão da existência da filosofia africana é o da perspectiva, o autor destaca que a perspectiva aqui está pautada no ponto de vista adotado para definir a filosofia. O que se compreende e se tem como significado de filosofia está baseado na perspectiva daqueles que exercem poder sobre os outros, principalmente o poder físico, psicológico e intelectual, afirma Ramose (2011). E é nesse sentido, que para ele há uma modificação do significado etimológico da filosofia.

Até esse momento, a filosofia é compreendida como uma disciplina acadêmica com seus próprios métodos e princípios especiais, desse modo, os que buscam o poder, se apropriam dessa autoridade baseada na definição convencional do que é a filosofia, e dessa forma são considerados os verdadeiros filósofos, os filósofos profissionais. E é com base nesse viés de cientificidade e profissionalismo que o questionamento sobre a existência da filosofia africana se levanta. Ramose (2011) enfatiza que este questionamento acerca da existência da filosofia africana está relacionada à busca da manutenção do poder de se definir e dar significado às coisas, mantendo um único



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

significado da filosofia, a manutenção de um universal, que é definido por apenas um lado, o lado de quem está exercendo o domínio sobre os outros.

A definição comum de filosofia e a declaração universal dos direitos humanos apresentam a problemática de possuírem a característica de serem iguais para todos e em todo em lugar, regido por um “universal”, o que aparenta a intenção de se estabelecer uma totalidade e hegemonia. Ramose (2011) exemplifica:

Podemos ilustrar este problema da mesmização (samenization) fazendo referência à “Declaração dos Direitos da Mulher e do Cidadão” (1790) defendido pela madame Olympe de Gouges na França. Sua intenção era contrapor-se à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” francesa (1789). O ponto central da “Declaração” opositora era, de fato, contestar o “esquecimento ou desprezo dos direitos das mulheres...”, insistindo que mulheres não são homens, embora pertençam ao mesmo plano ontológico de seres humanos. A totalização e a mesmização (samenization) não fazem, automaticamente, justiça à igualdade ontológica entre masculino e feminino (RAMOSE, 2011, p.9).

Nesse sentido, considerando que “**universal**” pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de **pluriversalidade** (RAMOSE, 2011, p.10).

Continuando seu raciocínio, Ramose (2011) afirma que ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa pluriversalidade do Ser está sempre presente, e para validar essa condição existencial dos entes, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Desse modo, a particularidade é posta como o ponto inicial de onde o Ser é concebido. Essa compreensão sobre a particularidade ser o ponto de partida do Ser é erroneamente apontada como a condição ontológica originária do ser, afirma Ramose (2011). Este erro acaba se tornando a substituição da pluriversalidade original inseparável do Ser.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Este fato é perceptível na prática da exclusão dos outros, os que não se parecem conosco, ou que são percebidos como uma ameaça à universalidade inserida em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão está historicamente presente nos processos de cristianização e colonização dos outros povos do mundo. Tais fatos refletiram na filosofia a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições de existência, afirma Ramose (2011). É nisto que consiste o esforço em suprimir, eliminar a pluriversalidade do ser. Dessa forma surge a base para o conceito de universalidade: “Reivindicar que só há uma filosofia “universal”, sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia” (RAMOSE, 2011, p.11).

Como esta reivindicação não é explicitamente reconhecida pelos protagonistas da “universalidade” da filosofia, ressalta o autor, há a disposição em reconhecer nomes como Filosofia Ocidental, Chinesa, Indiana, Japonesa ou Russa, mas há a recusa em reconhecer Filosofia Africana, Austro-asiática, Latino-americana, Maia e (até) mesmo filosofias feministas. Dessa forma, a solução para esta contradição, segundo Ramose (2011), é reconhecer a particularidade como um critério válido para toda ou para nenhuma filosofia.

Após a apresentação da contradição existente em assumir apenas um particular para definir a filosofia, já conseguimos perceber que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia apenas se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser. Ramose (2011) nos alerta que ao falarmos da particularidade temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas inter-relacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história (RAMOSE, 2011, p.11).

Ramose (2011) afirma que do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Desse modo, deletar outras filosofias e negar seus estatutos apenas por causa de uma definição totalmente particularista da filosofia que a define como uma disciplina acadêmica, implica na invalidação da particularidade como ponto de partida da filosofia. Sendo assim, não há a possibilidade da existência de filosofias Ocidentais ou Africana como disciplinas acadêmicas e, nem filosofia enquanto busca existencial humana do conhecimento como o contínuo resultado da aprendizagem pela experiência (RAMOSE, 2011, p.11). Em oposição a esta reivindicação, está exposta a ideia de que a particularidade, como já foi demonstrado anteriormente pelo autor, é um ponto de partida válido para reivindicar o direito à filosofia.

3. A PLURIVERSALIDADE ATRAVÉS DA EDUCAÇÃO

Como explicitamos anteriormente, a pluriversalidade consiste no reconhecimento da constituição plural do mundo, de forma que existem e de forma válida, outras filosofias além das filosofias ocidentais. Nesse sentido, é necessário pensar em práticas pluriversais, e como já foi dito por Ramose, a própria necessidade da conexão entre as filosofias é um convite para estudar o que não se encontra dentro de nossa área.

Dessa forma, o que se busca não é a construção de um novo paradigma, mas uma constituição de um “paradigma outro”, que constrói uma crítica em relação à imposição europeia de universalidade com a finalidade de alcançar a pluriversalidade do saber.

Sendo assim, a interculturalidade é mais do que um reconhecimento e tolerância das diferenças, ela também é uma ação transformadora das estruturas sociais injustas, é uma forma de aprender a ser, estar e conviver com o outro.

A interculturalidade propõe uma mudança de paradigmas, e uma abertura para o diálogo, e como fomos moldados aos padrões coloniais e estamos buscando uma descolonialidade do pensamento, é necessário reaprender sobre o contexto e a cultura, desse modo, a educação é uma via possível para a ação do projeto intercultural. João e Gilberto afirmam:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Educação intercultural pressupõe superar o individualismo, os velhos discursos, as estruturas excludentes e as posturas discriminatórias em prol de um trabalho cooperativo, colaborativo, reflexivo e dialógico. Sob essa ótica, interculturalidade crítica possibilita a convivência de realidades plurais, o questionamento de discursos hegemônicos, padronizações e binarismos, bem como a desconstrução, problematização e relativização de estruturas e práticas sociais. (MUNSBURG; FERREIRA DA SILVA, 2018).

Nesse sentido, a escola e o seu currículo são peças chave nesse processo, pois a escola é uma instituição social que abriga a produção e reprodução da cultura, onde pode ocorrer tanto a desconstrução de ações discriminatórias quanto o fortalecimento das desigualdades. Deste modo, os autores afirmam que o currículo escolar deve ser construído de forma que possibilite “olhares outros” e “abordagens outras”, que possibilitem estar de acordo com a representação da realidade e os tipos de subjetividades e identidades que se deseja produzir. Sendo assim, um currículo intercultural necessita que seus conteúdos, métodos, práticas e relações forneçam um protagonismo ao estudante no contexto do espaço escolar.

Na construção de uma “episteme outra” é necessário ter cuidado para não construir um novo tipo de hegemonia, é necessário pensar em quem está falando, no que se está falando e para quem se está falando, desse modo, fortalecer o diálogo entre os colonizados é essencial, diálogo esse que deve ocorrer dentro de uma perspectiva cultural crítica, onde seja possível criar outras formas de viver, novas formas de compreensão, que não tenham como base nos princípios que guiaram a colonização. A desobediência epistêmica constitui o primeiro passo para se construir os espaços de interculturalidade, através da troca de diálogos que permitem novos modos de pensar. Aqui o diálogo com o pensamento que originou a modernidade não é prioritário e é meramente opcional.

Neste contexto, me parece oportuno introduzir o exemplo da proposta de denegrir a educação, para a construção de uma pedagogia da pluriversalidade, que encontramos no trabalho de Renato Nogueira (2012), em seu ensaio intitulado Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. Nogueira(2012) afirma que a escolarização não pode ser entendida como a busca por um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“modelo” único, e que o desafio enfrentado na sociedade brasileira é o esforço empenhado para escapar da concepção abstrata de igualdade, do currículo universal que se apoia na perspectiva meritocrática e da neutralidade inserida pela visão monocultural das sociedades ocidentais. Nesse contexto, ele retoma o argumento de Ramose (2011), de que a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos (RAMOSE, 2011, p.8), como abordamos no segundo tópico, a proposta de Ramose é defender a legitimidade da filosofia africana e das demais filosofias não ocidentais através da pluriversalidade.

Noguera (2012) está de acordo com os pensamentos de Ramose (2011), e destaca que para o autor citado o conceito de universo se encaixou na ciência moderna, tendo como referencial o cosmos dotado de um centro e periferia, e nesse sentido, Ramose (2011) adota a mudança de paradigma ao rejeitar o termo universo e escolher em seu lugar o termo pluriverso. Dessa forma, o posicionamento em questão é que a pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista (NOGUERA, 2012, p.64). Sendo assim, a compreensão da filosofia como universal implica em uma ligação com uma educação com perspectivas de centro e periferias, em contrapartida, a pluriversalidade filosófica que está sendo defendida aqui, afirma Noguera (2012), entende a educação como um exercício policêntrico, perspectivista, intercultural que está em busca de um polidiálogo que considera todas as particularidades. Em sua reivindicação pela pluriversalidade da filosofia, ele nos apresenta a filosofia afroperspectivista com a intenção de denegrir a educação. Noguera ressalta:

Filosofia afroperspectivista é uma expressão conceitual guarda-chuva, isto é, reúne diversas perspectivas e olhares, significando neste caso: “a reunião de produções filosóficas africanas, afrodiaspóricas e comprometidas com o combate ao racismo epistêmico” (NOGUERA, 2011, p. 44). Em outras palavras, filosofia afroperspectivista é todo exercício filosófico protagonizado por pessoas com pertencimentos marcados principalmente pela afrodiáspora. (NOGUERA, 2012, p.65).

Através da mitologia egípcia e de trabalhos que discutem o mapeamento etimológico da palavra “negro” (Clyde W. Ford), o autor nos afirma que o conceito de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

denegrir é definido como regeneração, nesse sentido, tornar-se negro significa revitalizar a existência. Noguera (2012) enfatiza que essa ressignificação da palavra é um problema filosófico de ordem epistêmica, pois dentro da filosofia há uma subárea que se encarrega das condições objetivas, subjetivas e intersubjetivas no processo de produção do conhecimento.

A conexão existente entre o projeto colonial e o projeto epistêmico ocidental estão envolvidos nessa problemática. Tendo como base o pensamento de Aníbal Quijano (1993a, 1993b, *apud* NOGUERA, 2012, p.68) acerca da colonialidade, Noguera (2012) nos apresenta o ponto central para o desenvolvimento do ensaio em questão, este ponto consiste na subjetividade e seus produtos, sobretudo os saberes que circulam na sociedade. Sendo assim, o exercício filosófico supostamente universal (postulando a exclusividade ocidental) é um tipo de invisibilização da pluriversalidade filosófica. A filosofia afroperspectivista que propõe a inflexão do conceito de denegrir vem de encontro à invisibilidade e ao epistemicídio (NOGUERA, 2012, p.69).

Retomando a discussão sobre a inflexão sobre o conceito de “denegrir”, Noguera (2012) afirma que as propostas para a concepção de uma educação pluriversal antirracista passam por um exercício filosófico antirracista, o que significa que é necessário denegrir o pensamento e o território epistêmico. Sendo assim, o que se pretende é a ampliação da capacidade criativa e regeneradora como método. Ele afirma que:

Ou seja, não se trata de dividir e divorciar os elementos, mas, compreendê-los de modo articulado, policêntrico, dentro de um polidiálogo, uma efetiva pluriversalidade. Denegrir é pluriversalizar as abordagens, revitalizando e regenerando as redes de relacionamentos políticos, econômicos, etnicorraciais, de gênero, exercícios de sexualidade etc. Denegrir indica um processo de dissolução das modalidades de dominação e subalternização baseadas em critérios etnicorraciais, geográficos, de gênero, na orientação sexual ou exercícios de sexualidade, etc. Portanto, denegrir tem como alvo o abandono das disputas e controles dos bens materiais e imateriais, visando uma cooperação e construção compartilhada dos poderes. (NOGUERA, 2012, p.69).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Dando continuidade a proposta do autor, denegrir a educação poderia significar um exercício intercultural, ocorrendo assim uma revitalização existencial aberta à pluriversalidade. Um exemplo atual que temos em nossa sociedade brasileira, que foi conquistado pelos diversos setores do Movimento Negro, através de estratégias, negociações, ponderações e alianças, como destaca Noguera (2012, p.69) é a formulação da Lei 10.639/2003 (Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana), cinco anos depois, após articulações dos povos indígenas, a Lei 11.645/2008 (Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena) também foi promulgada.

A implementação dessas novas leis implicou em mudanças no Art.26-A da Lei 9.394/1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). Desse modo, o ensino de Histórias e Culturas Afro-Brasileira, Africana e Indígena se torna obrigatório em todas as modalidades de ensino e níveis de educação (NOGUERA, 2012, p.70). Tal mudança implicou na criação do Plano Nacional para Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais, que foi lançado em 2008, seu objetivo era o de subsidiar, apoiar e regulamentar as ações em prol da modificação das relações étnico-raciais na sociedade brasileira (NOGUERA, 2012, p.70).

Noguera (2012) destaca que o documento não deixa dúvidas que essas ações se destinam a toda sociedade brasileira, de forma que negros e indígenas não devem ser definidos como os únicos agentes das políticas em prol de uma educação antirracista.

Entretanto, como é apontado pelo o autor, esta proposta de educação antirracista muitas vezes é colocada como um tema pontual, considerada como “estrangeira”. Desse modo, outra problemática existente é a forma como a escola separa o corpo da mente, o que aparenta que ela pressupõe que a sala de aula consiste em um território vedado ao corpo. O modo monorracional exige um comportamento, uma lógica e protocolos que podem ser subsumidos a um esquema padrão de homogeneização. (NOGUERA, 2012, p.70).

Neste contexto, denegrir a educação contribuiria para o surgimento da heterogeneidade como elemento positivo. Uma das questões problemáticas que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

envolvem a universalização da escola é que o seu objetivo se torna fazer com que todas as pessoas aprendam os mesmos conteúdos, da mesma forma e passando pelas mesmas avaliações. Entretanto, ressalta Noguera (2012), estar a favor da pluriversalidade não significa ser contra a educação para todas as pessoas, o questionamento presente aqui se refere a que tipo de educação estamos discutindo e perpetuando.

A expressão “denegrir a educação” pode ser compreendida através da ideia de pedagogia da pluriversalidade, que foi concebida na filosofia afroperspectivista. A pedagogia da pluriversalidade atesta as transformações e adaptações das relações de poder e também a forma que os agentes se introduzem nas disputas em torno dos cânones, dos currículos, dos critérios de exames e afins (NOGUERA, 2012, p.71).

Neste contexto, denegrir a educação significa se empenhar para revitalizar as perspectivas esquecidas, problematizando os cânones, refazendo e ampliando currículos, repensando os exames e as tramas que supõem que um saber deva ser estabelecido como regra e norma para o enquadramento das pessoas que não conhecem o que “deveriam” saber para o seu próprio bem (NOGUERA, 2012, p.71). Noguera (2012) exemplifica

Por exemplo, numa pedagogia pluriversal cabem usos da etnomatemática, permitindo que uma aula de geometria possa ser um ensaio coreográfico, isto é, desfazer os limites entre o que seria da ordem cognitivo intelectual – matemática – e o que é da ordem psicomotora – a dança, a educação física. A revitalização própria de denegrir a educação pode desfazer limites, permitindo que corpo e alma possam ser sinônimos. (NOGUERA,2012, p.72).

Dessa forma, a inclusão do estudo de filosofias não ocidentais constitui uma prática pluriversal que permite a interação com as várias formas de conhecimento, e oferece a oportunidade de ampliar os horizontes educacionais e de pesquisa.

REFERÊNCIAS

GROSGUÉL, Ramon. **Para um Pluri-versalismo Transmoderno Decolonial**. Tábula Rasa, Nº9: julho-dezembro/2008, p.199-215.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

LACLAU, Ernesto. **Universalismo, particularismo e a questão da identidade.**

Revista Novos Mundos Nº 21 (8): (1993).

MUNSBURG, João Alberto Steffen.; FERREIRA DA SILVA, Gilberto.

Interculturalidade na perspectiva da descolonialidade: possibilidades via educação. Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação, Araraquara, v. 13, n. 1, p. 140-

154, jan. /mar., 2018. E-ISSN: 1982-5587.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação.

Número 18: maio- out/2012, p. 62-73.

RAMOSE, M. B. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana.** Ensaios Filosóficos, Volume IV - outubro/2011, p. 6-20

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder.** Trad. Beatriz Medina; Apresent. Luiz Alberto Moniz Bandeira. 2007. São Paulo: Boitempo, 2007.

Recebido em: 30/09/2021

Aprovado em: 06/10/2021

Publicado em: 29/12/2021