

A MORTE E A MORTE DE QUINCAS BERRO D'ÁGUA: UMA CRÍTICA AO CÂNONE FILOSÓFICO

THE DEATH AND THE DEATH OF QUINCAS BERRO D'ÁGUA: A CRITIQUE OF THE PHILOSOPHICAL CANON

Pedro Bisneto

Doutorando pela UFRN. Mestre em Filosofia pela UFRN. Especialização em Ensino de Filosofia para o Ensino Médio pela UNIFESP. Graduação em filosofia pela UFRN. Desenvolve pesquisas vinculadas ao grupo de Metafísica Contemporânea do PPGFIL-UFRN.

RESUMO

Dentro dos estudos raciais, muito autores e teóricos veem na *negritude* o maior movimento político e estético do século XX. Essas definições partem, em sua maioria das vezes, do fato de que, enquanto um marco histórico, a *Negritude* se propõe a ser uma alternativa que supere uma limitação puramente “identitária”, promovendo um aprofundamento, em um primeiro plano, das questões políticas, ao tentar reformular os processos de formação da nossa condição de vulnerabilidade relacionada às questões raciais, seguido, em segundo plano, de uma realocação das questões metafísicas que, muitas vezes, encontra um encerramento do problema sem considerar um “novo” olhar sobre ele. Por isso que desde seu surgimento, esse importante movimento direciona suas críticas às noções impossíveis de serem dissociadas das perspectivas filosóficas, tais como o Iluminismo, a Modernidade, a Democracia, já que se vê com estranheza a manutenção dessas ideias na relação Europa-colonialismo, além, obviamente, da própria História da Filosofia e seus diversos interlocutores, que enxergavam os homens e mulheres negros/africanos como inferiores e, por isso, encontravam justificativa para a colonização, o domínio e a escravidão. No entanto, ao observar bem a tradição envolvida nessas análises, percebe-se também a existência de uma linha mais crítica, a qual observa que o movimento teórico da *negritude* foi insuficiente para colocar em xeque as violentas contradições do cânone filosófico e suas inúmeras implicações. Por isso, esse trabalho pretende questionar as bases do cânone e suas distintas reverberações “críticas”.

PALAVRAS-CHAVE

Cânone; Morte; Afroperspectiva; Jorge Amado.

ABSTRACT

Within racial studies, many authors and theorists see blackness as the greatest political and aesthetic movement of the 20th century. These definitions are based, most of the time, on the fact that, as a historical landmark, *Negritude* proposes to be an alternative that overcomes a purely “identitarian” limitation, promoting a deepening, at a foreground, of political issues, by trying to reformulate the processes of formation of our condition of vulnerability related to racial issues, followed, in the background, by a reallocation of metaphysical questions that, often, finds a closure of the problem without considering a “new” look at it. That is why since its emergence, this important movement directs its criticisms to notions that are impossible to dissociate from perspectives philosophical ideas, such as the Enlightenment, Modernity, Democracy, since it is strange to see the maintenance of these ideas in the Europe-colonialism relationship, in addition, obviously, to the History of Philosophy itself and its various interlocutors, who saw black men and women /Africans as inferior and, therefore, found justification for colonization, domination and slavery. However, when looking carefully at the tradition involved in these analyses, one can also see the existence of a more critical line, which observes that the theoretical movement of blackness was insufficient to call into question the violent contradictions of the philosophical canon and its countless implications. Therefore, this work aims to question the foundations of the canon and its distinct “critical” reverberations.

KEYWORDS

Canon; Death; Afroperspectivist; Jorge Amado.

A MORTE E A MORTE DE QUINCAS BERRO D'ÁGUA: UMA CRÍTICA AO CÂNONE FILOSÓFICO

1. INTRODUÇÃO

Providências de vida

olho pra mim
torno o olhar
a morte toca
em meu ombro direito

rapidamente
guardo todos os meus segredos
no bolso esquerdo
da calça

no direito
alguns cruzeiros
e pra não morrer
feio
beijo o espelho

Miró da Muribeca

Ao longo dos anos, à medida que ia envelhecendo, fui me dando conta que tinha uma relação um tanto problemática com a morte. Criado em berço evangélico, periférico e tradicional (Assembleia de Deus), não conseguia entender, por exemplo, o porquê dos meus familiares (em especial minha avó) se recusarem, veementemente, a comparecer a velórios, seja de conhecidos, ou de familiares – minha avó Eurides faltou o enterro tanto do pai quanto da mãe, além de irmãos, sobrinhos e inúmeros amigos. Admito que eu tinha poucas dúvidas e conflitos com elementos basilares da cultura cristã – diferente de outros relatos comuns, não tive problemas com a santíssima Trindade, com os sacramentos do Batismo e da Santa Ceia, nem mesmo com a inspiração divina da bíblia -, mas me acostumar a sempre ver, em casa, um medo tão grande da morte me gerava profundas dúvidas para com essa fé que mandava chorar os mortos na mesma medida que lhes prometia um novo corpo no paraíso. Minha avó parecia não acreditar muito nisso e, como um bom neto, passei a cultivar esse mesmo medo: o problema não era o corpo, não era a

“alma”, era só a morte em si, o evento como um todo: essa perda de controle, de consciência, da temporalidade, da humanidade. A morte, lá em casa, indicava muito mais um desastre do que a felicidade de se encontrar com Deus – com um subemprego que sustentava todo mundo, mãe solo, 3 filhos e 3 netos aos 50 anos, sempre duvidei que minha avó acreditasse, naquela época, em salvação.

Lembro que foi nessa mesma época que estabeleci um prazo de vida: considerando que eu sou um jovem negro, eu teria que planejar tudo que deveria fazer até os 30 anos, porque realmente não sabia se conseguiria passar disso: a morte poderia, a qualquer momento, bater em minha porta, e isso, obviamente, me apavorava. “Se conseguir passar dos 30, as coisas já estarão, ao menos, minimamente organizadas”, tentava convencer a mim mesmo, cultivando um pouco de esperança. Como trata-se de um sentimento/temor cultivado na infância, reconheço deter uma certa incompreensão sobre ele – continuo respeitando o prazo, de toda forma -, de modo que nem sei chegar a uma definição pura de como era essa morte que me causava tanto temor: não sei se era a finitude, a não temporalidade, a não espacialidade, a dicotomia paraíso/castigo eterno (mesmo porque eu não sabia diferenciar nenhuma dessas coisas). Independentemente de tudo isso, uma coisa era certa, meu temor religioso era direcionado a um elemento que trazia consigo um caráter negativo: a ausência de vida. Assim, se a vida pode ser lida, dentro da cultura judaico-cristã como um recorte existencial marcado pela finitude – a qual é decorrente da queda e do pecado original -, a morte seria não só a negação da vida, mas também a negação da finitude e, por conseguinte, da temporalidade. Ou seja, ter medo da morte era temer a perda da vida, e não porque a vida trazia consigo as qualidades mais maravilhosas que se podia conquistar, mas porque essa vida, naquele contexto, parecia ser a única coisa na qual podíamos (eu e minha avó) nos agarrar, seja com a esperanças pelo futuro, seja com a prova de ainda estávamos ali.

Dito isso, começo aqui por reconhecer que as contradições acerca dessas definições “espirituais e religiosas” acerca da vida e da morte já foram muito bem estruturadas, filosoficamente, por Feuerbach, e não tenho interesse nenhum em me aprofundar, superar ou de destrinchar essas questões. O que me acontece é que, olhando para essas sensações da infância, a tentar encarar o que significaria, para mim, pensar em *Filosofia e Vida*, acabo tendo uma predisposição muito forte a analisar todo esse percurso também com um viés negativo do conceito, porque essa vida sempre foi, ao menos para

mim, muito mais marcada por uma negação constante da morte do que por um “apego” à vida. Isso significa dizer, portanto, que não tenho interesse aqui em circundar o caráter ético-normativo da vida, para além das relações entre vida e prazer, ou mesmo fingir pensar em como a filosofia pode ser uma ferramenta de melhoria de vida, de exercício da racionalidade. Ou ainda, mais falsamente, tentar argumentar sobre como a filosofia tem um compromisso com a vida, com a dignidade humana, com a democracia, na mesma medida que se opõe à morte, à barbárie, à desumanidade. Todas essas posições já foram bem defendidas aqui e nascem de um certo respaldo, que orientado por algum autor, obra ou recorte intelectual dos inúmeros pensadores da história da filosofia, apresentam uma ligadura extremamente forte entre a Filosofia e a Vida. E não quero fazer parecer que minha leitura aqui se blindará de qualquer uma dessas influências, longe disso. Só que sinto que minha abordagem aqui se revestirá de um recorte interpretativo muito pessoal, soando até mais pessoal do que filosófico – trata-se de um jeito muito particular de fazer essa leitura, e que se parece muito mais com um incômodo. Chamo de incômodo porque, se enquanto criança eu tinha um grande medo da morte, hoje, o que há em mim é uma certa percepção de que a aproximação entre a filosofia e a vida se trata de uma aproximação falsa, impossível e, na verdade, incoerente. A relação original, desta feita, passa a ser *Filosofia e Morte*, porque, a meu ver, elas são muito mais próximas. Para isso não parecer uma mera acusação sem sentido (como também para o leitor não achar que estou delirando e abandonar esse texto), acredito que seja necessário colocar, de forma clara, onde visualizo essa impossibilidade de congruência entre filosofia e vida.

Desta feita, preciso, de antemão, pontuar que a não aceitação dessa aproximação nasce, novamente, muito próximo a um outro incômodo particular, vivido durante a pandemia da COVID-19. Circundo esse período específico porque, diante da iminência da morte causado pelo vírus e de todos os riscos advindos com a pandemia, eu retornoi ao medo “infantil” da morte. E, baseado no relato construído até aqui, obviamente não se tratava de um mero “apego à vida”. Era somente um profundo temor da finitude que poderia me encontrar a qualquer momento. Um medo do desconhecido e, principalmente, dessa negação da vida. Além de estarmos em 2020, vivendo um ano pandêmico, estando no segundo ano do mestrado, 15 dias após o decreto de *lockdown* (que em Natal-RN, passou a valer no dia 18 de março), um fato em especial capturou toda minha atenção: descobri que seria pai. E durante toda a gravidez de Poesia, minha filha, várias questões

me perpassaram, de forma brutal (não bastava o mundo acabando, as milhares de mortes diárias no Brasil, a bolsa que estava se encaminhando para o fim, os 8 meses seguintes da gravidez pareceram se arrastar com infinitos pensamentos negativos). Mas uma em específico, dentre toda elas, me tirou noites e noites de sono, quando estávamos nos aproximando da primeira ultrassonografia. Ela seria realizada no dia 20 de maio, e, naquele dia, eu estava completamente perdido. Diante da primeira vez que eu veria minha filha e que olharia para a vida que foi gerada, eu só pensava na morte. Isso porque, no dia 18 de maio de 2020, o Brasil acorda com a notícia da morte de João Pedro¹, um menino de 14 anos, morador do Rio de Janeiro, que é assassinado no quintal de casa enquanto brincava com seus primos. A seus pais não foi dado o direito nem de ver um corpo morto e dizer: oh lá um corpo estendido no chão. A polícia levou aquele pedaço de carne sem vida, dentro de um helicóptero, sem avisar ninguém. Só restou uma hashtag - #procurasejoaopedro - e as 72 marcas de tiro que perfuraram e destruíram aquele quintal.

Esse acontecimento me destruiu e tomou muito de mim – e não só por ele se chamar João Pedro e eu Pedro João, em uma correspondência quase psicanalítica – porque, naquele momento, para além do medo da morte que eu sempre tive, eu tive um temor gigantesco, e tão específico que chega a parecer sem sentido: eu fiquei com muito medo de Poesia, minha filha com pouco mais de 3 meses de gestação, ser um menino. E esse medo se materializava cotidianamente. Durante a semana seguinte a morte de João Pedro, eu não conseguia pensar em outra coisa, e também sonhava várias e repetidas vezes com a mesma cena: um menino, preto, morrendo de forma precoce no Brasil. Naquela semana eu assisti, exaustivamente, na minha cabeça, a morte de um filho que eu nunca tive nem viria a ter. Toda minha energia era sugada por isso, tanto que até o resultado da primeira ultra, fiquei completamente desesperado. De todo modo, é desse medo da morte que me acompanha desde sempre, e que se reverberou em um novo medo, que eu decidi circundar essa relação entre *Filosofia e Vida*, como a manifestação de uma realidade e de um modo de existência marcados pelo medo da morte de uma criança que não tinha nascido ainda, o medo de uma morte que era inevitável e que se manifestava das mais

¹<https://www.brasildefatorj.com.br/2020/05/19/procura-se-joao-pedro-jovem-desaparecido-em-acao-policial-no-rio-e-encontrado-morto.>

diversas formas e a certeza da finitude de diversos corpos, não importando se eles já nasceram.

1.1 A MORTE COMO EXPERIMENTO

Dito isso, é aqui que eu chego ao título desse texto: *A Morte e a Morte de Quincas Berro D'Água*, que é um livro do escritor baiano Jorge Amado, publicado em 1959, no qual Jorge Amado decide brincar com esses sentidos de vida e de morte na cultura brasileira do século XX. E, ao conter em seu título a repetição da palavra *Morte*, Jorge Amado decide brincar com esta ideia ao retratar as diversas mortes do seu personagem principal, Quincas Berro D'Água, um antigo funcionário público que decide abandonar tudo, sem nenhum motivo aparente, para, simplesmente, seguir uma vida completamente desregrada, lasciva e perdida aos olhos da burguesia baiana, que o descreve como alguém que deixou de ser funcionário exemplar, pai, esposo e cidadão de bem para se juntar à malandragem da cidade, tornando-se o “cachaceiro-mor”, o “rei dos vagabundos da Bahia”. Ainda que seja curto, trata-se de um texto denso, poético e debochado, figurando entre as obras-primas do velho baiano, o que leva vários críticos a definirem-na como a estética padrão das novelas de Jorge Amado. Nesse sentido, o que o velho baiano faz é criar 3 possíveis e inacreditáveis mortes para Quincas Berro d’Água. A primeira é marcada por esse abandono inicial: quando ele decide abandonar a família e os padrões sociais e morais adotados por ele até ali. A segunda, morte fica identificada por sua morte biológica, ou melhor, quando ele morre de verdade. A terceira e última ocorre quando, sem saber que ele estava morto, seus amigos o levam para uma última noite de festas e ele é levado e engolido, definitivamente, pelo mar.

Esse caráter meio metafórico que Jorge Amado decide imprimir em *Quincas Berro d’Água* me chama muita atenção, principalmente porque começo a pensar o porquê de esse medo profundo da morte se mostrar como um sentimento repetitivo em alguns recortes populacionais. Anos depois descobriria que esse incômodo já tinha motivado a pensadora brasileira Denise Ferreira da Silva a elaborar, há mais de 20 anos, a primeira questão do seu empreendimento teórico: porque a morte de jovens negros, pelas mãos de agentes oriundos das forças repressoras do estado, não gera uma crise global. Essa pergunta é seguida de outras três, responsáveis por fraturar a organização do pensamento moderno e dos modelos éticos-políticos-metafísicos-antropológicos do mundo

contemporâneo². No entanto, naquele momento, nada disso estava claro para mim, e obviamente, eu também tinha toda a arrogância e prepotência oriundas da juventude: tinha acabado de sair da graduação e guardava comigo todo aquele ímpeto de um recém-formado. À vista disso, eu decidi olhar para aquilo que a filosofia tinha me oferecido na graduação para tentar encontrar, não sei se uma resposta ou um consolo, mas alguma coisa que pudesse dialogar diretamente com aquilo que eu estava sentindo depois do dia 18 de maio³.

Acontece que foi exatamente nesse processo que eu me dei conta de uma coisa muito simples: não importava quando eu olhasse para aquela filosofia que me formou, que me segurou durante anos nas cadeiras da academia, em congressos, palestras, aulas e mais aulas, mas aquela filosofia não me dava nenhum tipo de correspondência a esse meu medo. Foi naquele momento que eu entendi que, para a filosofia, havia algumas questões que não importavam mesmo, e, aparentemente, uma dessas questões se referia a morte, em específico, a morte brutal de jovens negros. Na mesma medida, eu também percebi que para essa filosofia, algumas outras coisas que nós chamamos de filosofia, e que poderiam nos dar respostas, também não eram relevantes, e, por isso, não figurariam nunca entre os conteúdos obrigatórios na formação das diversas graduações espalhadas pelo país. Ou seja, percebi que a filosofia não dava conta de pensar a morte desses jovens negros porque pensar essas mortes não se constitui como um genuíno pensamento filosófico – ou ainda, essas vidas não eram “vidas” propriamente ditas, que requeressem o exercício filosófico. Foi diante disso que eu passei a me dar conta que, da mesma forma que a filosofia rejeita diversos tipos de vida, a academia também rejeita diversos tipos de filosofia - tanto que boa parte das discussões que serão permeadas pelas questões e respostas propostas por Denise – e por tantos outros autores e pensadores da negritude – , não são entendidas como filosofia em diversos centros tradicionais. Na verdade, boa parte desse texto – para não dizer ele todo - não poderia ser entendido como um “produto” filosófico, e isso decorre do caráter violento que é intrínseco ao fazer filosófico, em suas

² A resposta a essa - e as outras -pergunta(s) faz parte, enquanto objeto principal, dos meus estudos sobre Denise Ferreira da Silva. A resposta a essa pergunta, possivelmente, fará parte do terceiro capítulo da tese. Con quanto, ela não é, neste momento, necessária ao seguimento do texto, sendo, na verdade, uma possibilidade de tangenciamento das questões centrais dessa construção.

³ Não quero fazer parecer aqui que a filosofia deve exercer um papel terapêutico, ou mesmo de autoajuda. O que estou pontuando é uma tentativa de buscar compreensões acerca de significados e conceitos que são e continuarão sendo – demarcados pelo pensamento filosófico.

repetidas requisições de validação de um modelo. Isso significa que toda vez que nós pensamos em uma produção filosófica e seus respectivos desdobramentos, estamos pensando numa obediência cega a um modelo que valida o que é e o que não é objeto filosófico⁴.

Esse movimento, entretanto, não é só direcionado a objetos “puramente” filosóficos, mas também à racionalização (ou não) daqueles que pensam sobre esses objetos, no sentido de tentar atribuir a irracionalidade a determinados corpos. Me refiro aqui ao fato de a formulação desse modelo ter permitido à filosofia a sua elevação a um patamar deliberativo do outro. Assim, para além de ser vista e entendida como “arte de formar, inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE, 2010:9), a filosofia também passa a desempenhar o papel “tribunal da razão” (GUSMÃO, 2003:247), responsável por tutelar à racionalidade e as reverberações desta, desde as perspectivas políticas, às compreensões epistemológicas/metafísicas. Isso atribui, por consequência, um alto patamar de importância à essa obediência metodológica, considerando que as aspirações “ditas” filosóficas só passariam pelo crivo dos “moldes” do pensamento ocidental mediante certa formalização de determinadas caracterizações conceituais, tornando a análise específica e favorável à concepção de um único modelo, que, por sua vez, também é utilizado para estabelecer o que é vida, o que não é vida, o que é racionalidade, o que não é racionalidade, o que pode ser aceito enquanto uma vida razoável e o que não pode ser aceito enquanto uma vida.

⁴ Por isso que, ao analisar os desdobramentos de inclusão e diversidade que perpassam a formulação dos estudos filosóficos contemporâneos, percebe-se, tristemente, uma ausência demasiada na produção significativa de trabalhos que se distanciem dessas formulações. Isso pode ser visto pela baixa quantidade de trabalhos, em alta qualidade, de filosofias negras, decoloniais, indígenas, circundantes às questões de gênero, dentre outras. Um dos motivos mais aparentes nessa ausência pode ser pontuado mediante ao tradicionalismo que permeia a formação filosófica brasileira, o que, por sua vez, pode ser visto tanto na ausência de diversidade dos corpos docentes, quanto no engessamento dos currículos de formação da academia brasileira. Obviamente que estabelecer essa crítica, ainda que de forma genérica e dentro da própria compreensão filosófica, pode parecer um erro argumentativo, no entanto, é preciso pontuar que esse movimento indica um comportamento restritivo das filosofias pertencentes ao cânone. Isso porque a história da filosofia europeia/ocidental é marcada pela defesa inconcebível de sua formulação canônica e de seus respectivos autores, demarcando a valorização de uma identificação das temáticas e objetos a serem recepcionados como aceitáveis a ela, considerando que a mesma desempenha um papel de validação da racionalidade e de tudo aquilo que se pode considerar filosofia. Essa questão acaba sendo muito cara à academia brasileira, porque, ao exercer esse papel, a filosofia garante a si própria uma situação de afastamento de outras ciências humanas e uma retenção de si, o que a torna distante, em uma condição de intocável, e retirada de uma posição dialógica que, historicamente, a identificaria como possibilitadora de reflexão e análises que extrapolariam seus limites de tempo/geográficos/sociais.

1.2 AS 3 MORTES DO CÂNONE

Nesse ensejo, percebo, ainda, que essa produção filosófica, tuteladora da racionalidade e da vida, é exercida enquanto modelo que gera tanto uma forma, quanto uma norma. É um modelo normatizador que delimita e caracteriza aquilo que é e aquilo que não é aceitável. Para ser aceitos, nos tornamos, inclusive, “europeus praticantes”, ao adotar uma estética, uma organização e uma sistemática de pensamento, ao ponto de, como prova disso, não aceitarmos, em boa parte dos centros de produção filosófica espalhados pelo Brasil, aquilo que deveria ser entendido como uma filosofia africana anterior à grega - porque tudo que os africanos produziram anterior àquele momento não está dentro do molde, nem da norma que os gregos praticavam, o que mostra uma correspondência com a contemporaneidade, onde não nos parece possível produzir uma filosofia propriamente brasileira. Pelo contrário: tudo aquilo que delimitamos enquanto produção de uma filosofia brasileira não passa, simplesmente, da reprodução do pensamento europeus. Todo esse percurso decorre do fato de que tudo que consideramos como filosofia brasileira deve estar vinculado a um modelo, uma forma e uma normatização que é validada pela verdadeira filosofia.

Agora, qual elemento seria o responsável por avaliar e analisar essas validações? Ou melhor, como poderíamos checar os modelos que realmente se distanciam da realidade? Bem simples: através do cânone filosófico, que deixa de ser uma mera referência, ou um recorte histórico de temas e autores, e passa a conter em si um viés de “idolatria” (TÁÍWO, 2018:18), que anula todo e qualquer viés de diferença. Essa relação tem como consequência direta o reconhecimento e a aceitação do que pode ser lido como fundamental e tradicional em oposição a tudo aquilo que não se caracteriza como perspectiva fundante da racionalidade. Chega a ser curioso, inclusive, perceber que várias perspectivas acadêmicas mais tradicionais enxergam essa cisão como uma forma auto protetiva do fazer filosófico, já que ela permitiria a manutenção e a preservação daquilo que se considera como a “verdadeira filosofia”. E aponto esse movimento como curioso porque, como disse logo acima, negar o caráter violento e normativo do pensamento filosófico é não reconhecer a natureza cerceadora da racionalidade humana em sua produção de verdades. E o que decorre dele é bem simples: se esse cânone, com suas mais diversas manifestações na delimitação de mais de dois mil anos de produção filosófica, passa a caracterizar o que é a filosofia, a partir de um modelo, ele, por consequência,

também vai caracterizar o que não é filosofia e, principalmente, o que nunca poderia vir a ser.

Meu ponto aqui é o seguinte: esse cânone, tão importante para a formação filosófica mundial, brasileira, local, expõe uma vertente filosófica falseada, enganatória. Isso fica claro toda vez que falamos da filosofia como a oposição à irracionalidade, a filosofia como oposição à barbárie, a filosofia possibilitadora da democracia. Essas definições, ao invés de carregarem consigo esse sentido puramente linguístico, cansam os ouvintes, principalmente se considerarmos que essa filosofia, esse modelo e esse cânone, deixam de ser um tribunal da razão para se estruturar enquanto um tribunal de violência, porque é esse modelo filosófico que passa a descaracterizar sujeitos, vidas, filosofias. E é exatamente nesse ponto, entendendo que as minhas angústias depois do 18/05/2020 não eram abarcadas pelo cânone filosófico, que eu comprehendo que tudo aquilo que eu sou, penso, represento enquanto existência, é negado por esse cânone. Diante dessa negação, não me resta alternativa que não seja também negá-lo. É aí que eu decido: da mesma forma que meu corpo e minhas rationalidades não são consideradas pelo cânone, eu também não vou considerá-lo. Vou, na verdade, matá-lo! Assim, aqui, minha proposição é, de forma bem arrogante, matar esse cânone. Para mim, esse cânone precisa morrer da mesma forma que meu corpo, que a minha existência, que a minha vida e que a minha rationalidade, para ele, ao longo dos séculos, precisava. Desde já adianto: essa “vingança” não se concluirá em um texto de 20 páginas, mas, ao menos em parte, dará o tom daquilo que passo a propor enquanto projeto. O que posso afirmar é que se existe a necessidade de realizar “um acerto de contas com a história da filosofia” (ANDRADE, 2017:292), essa é a única forma viável que eu consigo enxergar⁵.

⁵ Nas inúmeras vezes que apresentei esse texto, em comunicações, em diversos eventos espalhados pelo país, sempre preciso lidar com o fato de, ao ter um projeto de longo prazo ainda em desenvolvimento, não conseguir responder todas as implicações da morte do cânone. Mas, dentre todas elas, uma precisa ser clara: a morte do cânone não significa a pura rejeição aos textos clássicos, mesmo porque essa colocação pode ser vista como uma autoexclusão do debate filosófico. Se defendo a morte do cânone, não posso matá-lo para mim, mas devo matá-lo enquanto metodologia propositiva do próprio fazer filosófico. Entender esse movimento como uma exclusão de textos é uma má leitura do movimento decolonial. Da mesma forma que o entender como uma inclusão de textos, também significa a mesma coisa. O que propomos aqui é a impossibilidade de mobilização do cânone para sua autoproteção e esse já é o início da sua morte. Desse modo, se, logo a frente, me utilizo de Platão, Aristóteles ou outros autores clássicos, o faço por não ter compromisso com eles e, por isso, posso mobilizá-los e, logo depois, jogá-los fora para seus túmulos enquanto delimito sua culpa na formação de uma metodologia filosófica que contribuiu para o assassinato de corpos racializados.

Contudo, há um grave problema, porque o cânone, como dizia minha avó, “não dá ponto sem nó”, ou melhor, ele não perpetuaria tanta violência e negação se não tivesse uma ferramenta asseguradora de sua continuidade. Como disse anteriormente, a anulação de vidas e filosofias, pelo cânone, é uma forma de autopreservação, uma forma de tentar evitar a “corrupção” dessa manifestação pura e sagrada da racionalidade: a própria filosofia. Exatamente por isso, uma das estratégias dessa autopreservação é fingir, em vários momentos da história, sua morte, ou melhor, seu assassinato, porque o cânone sempre se coloca no lugar de vítima diante da corrupção do inteligível. E é isso que eu queria analisar agora: como esse fingir a morte é recorrente, e, seguindo, de forma bem semelhante, a mesma estrutura de reviravoltas empregadas no romance de Jorge Amado, o cânone também sevê diante de três mortes. A primeira, possivelmente a mais emblemática, se localiza no texto d’A Apologia de Sócrates. Sempre, ao ler o relato e a descrição platônica do julgamento de Sócrates, somos levados a compreender que aquele embate se referia ao conflito entre a razão e a não razão, a busca pela verdade diametralmente oposta à dissimulação⁶. Era a luta da filosofia contra a não filosofia. Porém, o que acontece é que Sócrates morre e a filosofia continua viva, demonstrando que a luta era, simplesmente, entre dois modos distintos de se adequar a um mesmo modelo que comporia o cânone.

O julgamento de Sócrates, para além do conflito entre o pensador ateniense e os sofistas, expunha o conflito entre duas filosofias, especificamente entre duas de suas faces, ambas filosóficas, mas que entraram em choque, de modo que, para que uma se mantivesse existindo, a outra precisava – parecer - morrer, sendo precisamente isso que aconteceu. Ao (supostamente) bradar, diante da morte, “Mas, já é hora de irmos: eu para a morte, e vós para viverdes. Mas, quem vai para melhor sorte, isso é segredo, exceto para deus.”, Sócrates vê que sua filosofia, ao aparentar ser direcionada à morte, tinha tido seu último conferido pela própria filosofia e, contra ela, ele não podia lutar – isso pode até ser o motivo de um certo conforto em aceitar seu destino: saber que por mais distinto e errado que os Sofistas parecessem ser, ainda se tratava de filosofia. É interessante que Platão dá um ar trágico a esse momento ao fazer parecer que, nesse embate entre modelos,

⁶ E, por mais bela que a “Apologia” possa parecer, é justo reconhecer que as leituras *messiânicas* do seu julgamento fazem muito mais sentido se associadas às supostas injustiças bíblicas à morte do Cristo do que à verdadeira compreensão da significação de sua morte – e nem pretendo (longe disso) aqui estabelecer um sentido final da interpretação do texto platônico.

a morte de Sócrates indicava que a Filosofia tinha encontrado, semelhantemente, seu fim, assassinada por uma falsa razão, puramente argumentativa e distante da *verdade*, sendo até mesmo engraçado pensar que a eterna luta contra os simulacros tem sua gênese aí. Possivelmente essa compreensão tenha nos feito, ao longo de vários séculos, segurar na mão de Platão e chorar com ele sua perda, sem perceber que Sócrates não se “sacrificaria” pela justiça, mas somente pela filosofia, que no poder dos seus adversários, tinha sido suficiente para, publicamente, lhe destinar à morte. Agora, essa realidade conspiratória narrada por Platão traz consigo um importante detalhe, que reside no fato de toda essa encenação não passar de uma outra reverberação da própria filosofia. E aqui o cânone faz o que ele melhor sabe fazer: delimitar e sustentar os clássicos na mesma medida que finge um ataque a sua “pureza”. E isso também se vincula fortemente ao julgamento socrático, considerando que, na mesma medida que a oposição filosofia/críticos, estabelecida no conflito Sócrates/Sofistas, institui a contraposição entre a verdade e o falseamento, também delimita que toda e qualquer crítica a esse cânone nunca pode ser lida como manifestação do verdadeiro, do real e do definitivo, mas sempre como uma tentativa de corruptibilidade, de destruição da verdade e da justiça filosófica. Isso sempre reservará a ela um lugar escanteado, de perigo e de necessidade de anulação, não sendo possível imaginar que ela se revista de concretude e se torne amplamente aceita, já que ela também pode levar a morte, tal qual aconteceu com Sócrates. Dessa forma, o único modo de crítica possível e seguro ao cânone seria um certo tipo de “aceitação” dos seus limites, do seus recorte temporais/teóricos e que construam críticas que nasçam no cânone ou que tenham ele como ponto de chegada, assegurando que nada possa pôr em perigo as bases tradicionais do ocidente, da humanidade e, consequentemente, da oposição da barbárie.

A segunda morte do cânone, seguindo com nossa análise, deve se constituir como a mais “metafísica”, já que se refere a morte promovida enquanto mudança de eixo: a negação de Deus e a reestruturação da filosofia diante da modernidade. Quando está se estabelece, Deus perde, totalmente, a centralidade da filosofia, sendo substituído pela racionalidade, de modo que o rastro de sangue acompanha o sujeito moderno, que é seguido pela morte da ignorância, da era da escuridão, do medievo e de Deus. Esse extermínio não era inconsciente, sendo, na verdade, uma necessidade que se ambientou em um cenário de declínio do divino, ou seja, constitui-se como uma tentativa do homem, agora sem deus e sem as respostas da fé, encontrar o seu lugar no mundo. Contudo, para

além de uma compreensão de pura localização, esse sujeito também precisa encontrar formas não sobrenaturais de conhecimento⁷. Assim, a certeza só se torna uma busca porque esse homem está tentando responder uma pergunta: como eu posso, a partir de agora, me relacionar com o conhecimento sem a mediação do divino? A resposta só poderia ser uma: pela filosofia. E, por mais que, mais uma vez, pareça que o homem moderno mata o cânone em busca do distanciamento das questões antigas – e aqui não quero entrar no mérito da falseabilidade do homem moderno e nas discussões propostas por Latour (1994) –, o que se percebe é um novo embate entre duas formas do mesmo cânone, formas essas, inclusive, que não se anulam porque Deus não vai deixar de ser a questão - ou uma das questões - da modernidade. Na verdade, é necessário pontuar que essa transição não faz com que a filosofia morra – não chega nem perto disso. Pelo contrário: a “dita” morte de Deus serve para fortalecer a filosofia, que, por sua vez, implica, diretamente, no facilitar a exatificação e quantificação da anulação de filosofias, corpos, vidas e existências, considerando que “ordem e medida” (ANDRADE, 2017:26) serão os termos demarcadores da identidade e diferença. Porque agora nós temos um caráter de certeza que recai, reivindicando um senso de urgência, sobre a aniquilação daqueles que não conseguem se enquadrar no princípio da igualdade que rege os parâmetros de medida⁸.

Para que tudo isso faça sentido, inclusive, eu preciso aqui fazer um sustentáculo para demonstrar que minha analogia se mantém e continua funcionando. Digo isso

⁷ Realmente aqui encontro uma concordância direta com Latour, em seu texto *Jamais Fomos Modernos*, já que também parte dessa observação de que os modernos costumam ser contraditórios, ou melhor, costumam afirmar, sobre si, uma coisa – nesse caso, que mataram Deus – que implica, curiosamente, em um fato completamente contrário do afirmado inicialmente – a modernidade manteve a presença de Deus, seja no foro interno da consciência, seja na parede do STF ou na parede do Departamento de Filosofia da UFRN. É por isso que “ninguém é realmente moderno se não ceitar afastar Deus tanto do jogo das leis da natureza quanto das leis da República. Deus tornou-se o Deus suprimido da metafísica, tão diferente do Deus pré-moderno dos cristãos quanto a natureza construída em laboratório o é da antiga *physis* ou quanto a sociedade o é do velho coletivo antropológico todo povoados por não humanos” (LATOUR, 1994:38)

⁸ Aqui temos um ponto interpretativo muito significativo a ser trabalhado e que, já adianto, dificilmente possa ser sanado nesse pequeno ensaio. Mas, de forma resumida, tomamos essa interpretação da modernidade como uma segunda falsa morte do cânone como uma influência direta do trabalho da professora Ferreira da Silva, especialmente a primeira parte do seu livro *Homo Modernos*. Seu argumento, basicamente, é a defesa de uma vinculação direta entre a morte de Deus, para abrir a modernidade, com a morte do Sujeito, para provar o fim da razão moderna diante do estabelecimento da lógica da obliteração – a existência do direito de matar e deixar morrer validado pela razão ocidental. O que compreendemos é que a modernidade, enquanto um projeto que deu certo, vida à subjugação racial permanecer para além dos recortes temporais, toma a morte de Deus como uma justificativa de epistemologia sem mediação divina para conseguir constituir ferramentas que estabeleçam e estruturem um sentido de humano fundada em preceitos violentos diante de corpos racializados.

porque, diferente da falsidade da “morte de Deus”, Jorge Amado descreve a segunda morte de Quincas como a única que é efetiva e definitiva, considerando que há aqui a descrição da morte biológica daquele corpo que seguirá no enredo do texto como a manifestação da individualidade de um sujeito singular, mas que, enquanto leitores, sabemos ser apenas um corpo sem vida. Por que vejo a necessidade de estabelecer isso para explicar bem a segunda morte do cânone? Porque os dois casos mantêm, entre si, algumas similaridades importantes. Em primeiro lugar, os dois casos descrevem mortes que parecem ser definitivas. O leitor que não conhece a sagacidade do velho baiano não esperaria um aprofundamento na ancestralidade afro-brasileira e na continuidade de existência daquele sujeito enquanto manifesto em seu corpo biologicamente sem vida, mas espiritualmente amado e acolhido pelos seus iguais (e que, em um abraço da rainha dos mares, seria acolhido pelas sagradas águas da Bahia). Semelhantemente, a sociedade moderna/occidental enxerga a tríade iluminismo-humanismo-renascimento não como o fim da história, mas, ao menos, como seu ponto máximo, no qual se deixa a pobreza e a menoridade da racionalidade para trás, e se pode, enfim, acessar tudo aquilo que o homem pode e deve ser enquanto congruência máxima da existência. Em segundo lugar, é preciso pontuar que essas mortes podem ser vistas como re-definidoras do rumo traçado pelos seus protagonistas, a saber, Quincas e o Cânone, respectivamente. Os dois, em sua segunda morte, se veem diante de sentimentos confusos e embaralhados. Por um lado, a morte de Quincas gera uma contraposição entre a felicidade contida da família em se livrar daquele homem que os envergonhava por seus costumes mais baixos e desprezíveis e a tristeza da sua mulher e dos seus amigos, que perderam o “maior dos vagabundos” e que se orgulhavam de tê-lo como líder. Por outro lado, a morte do cânone gera um sentimento de superioridade por aquele que fundam a modernidade, considerando que o novo cânone superará o atraso e a escuridão, em oposição ao medo e a não aceitação dessa modernidade que, trazendo consigo a certeza da razão, pode, legitimada pela maioridade, promover massacres e genocídios em nome da salvação de corpos e almas de povos que não encontravam, em suas próprias culturas, o verdadeiro Deus. Isso significa, de forma simples, que enquanto a segunda morte do cânone decide matar Deus, a fé e a religiosidade, sua principal consequência é a promoção de um “castigo” cruel e sanguinário aos povos que não mataram seus Deuses para aceitar esse “Deus desconhecido”.

Por fim, é preciso encarar a terceira e mais importante morte de Quincas. A descrição da cena em que Quincas Berro d'Água é levado pelo mar faz jus ao que todas as mortes representam. Da mesma forma que a confusão entre água e cachaça lhe fazem herdar um novo sobrenome (como se sua primeira morte representasse um batismo), sua história também termina sendo levada pela água. A imagem que Jorge Amado constrói é a de um corpo que, levado pelos seus prazeres e impulsos mais debochados diante da burguesia baiana, decide abandonar a morte para escolher a satisfação daquele amontoado de carne, rejeitado, até na morte, pela família, para se entregar àqueles que sempre o receberam e dele se orgulhavam. É por isso que ser recebido por Iemanjá, em um movimento de abraço sem nunca ser devolvido, significa uma morte redentora e que presta contas de todos os problemas que suas outras mortes lhe causaram. Suas três mortes caminham pela vida de mãos dadas para significar e caracterizar esse peculiar sujeito. E, tal qual a de Quincas Berro D'Água, esta terceira morte do cânone, ao menos para mim, é a que mais faz sentido, porque, em teoria, também é a morte responsável por promover um grande acerto de contas com a filosofia. Para o bem do cânone, inclusive, essa é a morte mais urgente: a morte do cânone tradicional, possibilitada e permeada pela inclusão de temas, corpos, pensamentos e outras perspectivas que rompam com o padrão branco europeu ocidental e tudo aquilo que se vincula a esse modelo normatizador.

A grande questão aqui, contudo, é que diante dessa urgência, percebe-se o quanto o cânone está na nossa frente, de modo que, semelhantemente às duas situações anteriores, essa urgência circunda uma morte canônica fajuta, provando, mais uma vez, que enquanto Jorge Amado descreve três diferentes mortes, o cânone cria para si três mortes falsas. Isso fica mais claro quando, ao analisar a vastidão canônica, nos deparamos com várias (e elas o permeiam e recheiam) compreensões que são consideradas absurdas, porque têm em seu cerne a necessidade de anular e destruir um corpo, uma vida ou um modo de racionalidade⁹. Ele poderia, até mesmo, ser lido como um anti-manual, ou melhor, o lugar onde nós encontramos a justificativa e o caminho do que não fazer enquanto uma sociedade moderna. O que acontece é que, toda vez que identificamos uma dessas ocorrências – ou melhor, uma dessas falsas mortes – no cânone filosófico, surgem,

⁹ Por não fazer parte do nosso objetivo analisar ou acusar determinados autores juntos às suas opiniões “controversas”, não apontaremos quais dessas compreensões podem ser lidas como absurdas, considerando que temos o pleno entendimento que posições filosóficas que são direcionadas à anulação da racionalidade, corpos e humanidade de povos colonizados, negros, mulheres e outros contextos de violências são lidas, naturalmente, como inaceitáveis.

costumeiramente, duas possibilidades de superar esse “erro”: a primeira consiste numa negação do problema, transformando-o em um “caso isolado” – esta é a nova forma de fazer com que os posicionamentos mais racistas e excludentes possam ser postos isoladamente, retirando, do seu autor, sua responsabilidade, tendo em vista que tudo isso pode ser analisado como um “fruto do seu tempo”, não sendo possível cobrar de autores da filosofia posicionamentos “anacrônicos” que respeitassem a igualdade e a dignidade da pessoa humana. Já a segunda possibilidade não parte para a negação. Pelo contrário: reconhece que determinados autores têm um problema e que essas posições são inaceitáveis para o mundo contemporâneo, igualitário e libertário no qual estamos inseridos – e estamos graças ao ocidente e, consequentemente, à filosofia. Contudo, não dá para ser irresponsável e negar as valiosas contribuições de tantos pensadores que nos ajudaram a construir as vicissitudes do mundo ao qual temos acesso. De forma mais clara, isso significa que essa segunda possibilidade tenta separar as posições lidas como “problemáticas” dos sistemas, como se os escritos que tratavam sobre negros, mulheres e povos africanos estivessem desvinculados ao sistema de pensamento que circunda as obras filosóficas¹⁰. O que resta disso é: ou reconhecemos que aquele erro é irrelevante, ou reconhecemos que esse erro não tem absolutamente nenhuma aplicação aos sistemas filosóficos, deixando, assim, ao menos uma parte do cânone em segurança – e que muitos centros de filosofia tentarão afirmar como sendo a maior e mais importante parte.

Isso significava, de forma contraditória, duas coisas: 1. Ao se localizar um grave “equívoco” dos pensadores canônicos e seus conceitos, se enxergava como suficiente a supressão desse “deslize” em busca da validação do restante de sua sistematização filosófica. 2. A crítica, quando entendida como possível, deveria se manter como uma análise separada, de modo a permitir a manutenção do cânone em oposição aos autores críticos a ele, possibilitando uma dupla leitura, em uma mão, da produção tradicional, que acima de tudo deveria ser mantida e valorizada, e em outra mão, da leitura crítica, que seria opcional, sem implicações diretas à tradição e com único objetivo de reconhecer que, apesar da magnânima efetividade canônica da filosofia ocidental, alguns anacronismos deveriam ser reconhecidos, ainda que estes fossem meramente fruto do

¹⁰ Ainda que tenha me proposto a não citar autores (não quero uma caça às bruxas), acredito que seja importante propor uma exemplificação para não ser leviano nas avaliações: seria impensável a execução do liberalismo de Locke considerando suas posições sobre a viabilidade da escravidão nas américas como forma de educação. Não é possível (ou ao menos não deveria ser) desvincular o modo de pensar desses autores daquilo que os colocou dentro do cânone.

recorte temporal no qual os autores viviam e produziam. Isso identifica o modo com que o cânone se estrutura como uma ferramenta de autopreservação, que se organiza como um procedimento de se preservar enquanto comete a aniquilação do outro. O cânone existe para, e somente para, evitar que outras coisas, que não poderiam alcançar a “grandiosidade” e relevância da filosofia ocidental sejam revestidas de importância. É por isso que a filosofia é pura: ela não dialoga com outras áreas porque ela se preserva e só o faz em situações que o protagonismo possa ser mantido¹¹. O cânone serve para isso. Dessa forma, o que resta é enxergar essa terceira falsa morte do cânone como a origem do mito de inclusão contemporâneo: como se todo esse contexto se resolvesse com a adição de novos autores, novos conceitos e novos recortes, gerando uma nova modalidade de cânone: o cânone dividido “entre os autores e seus críticos” (TAÍWO, 2018:20), que preserva seus autores na mesma medida que permite que uma crítica a eles seja elaborada – ainda que essa crítica esteja impedida de retira-los de sua condição de intocáveis. É essa divisão que possibilita a formação de uma dupla leitura: de um lado, professores, isolados em disciplinas optativas, escondidas em horários inacessíveis, trabalham autores decoloniais, e, do outro, as disciplinas tradicionais e obrigatórias, que continuam com as mesmas leituras canónicas¹² e que são, obviamente, insuficientes. Essa divisão fica mais clara quando vemos, com certa curiosidade até a celebração de universidades que

¹¹ Fazer afirmações desse tipo costumam, normalmente, me deixar em maus lençóis. Antes de mais nada, preciso ser sincero e pontuar que é impossível construir uma justificativa clara para repensar todas os diálogos possíveis com a filosofia (física, linguística, ciência política, economia, literatura, dentre outras). Contudo, meu ponto aqui é estabelecer que a resposta inicial a uma simples questão: como a filosofia lida com o exercício de uma análise dividida, na qual a sua profundidade precisa, de certa forma, ser compartilhada com um texto muito mais chamativo e sem as amarras do método filosófico? A resposta a essa posição perpassa o reconhecimento de que há uma visão profundamente antiquada acerca da relação entre a filosofia e outras áreas, estando nessa relação a tentativa comum de indicar nela uma posição de “mãe” de “outras” ciências, como se essa situação lhe devolvesse uma importância e uma relevância que, por desprezo à razão, à contemporaneidade tem lhe tirado. A Filosofia – isso parece muito claro –, abomina tudo aquilo que não é igual a ela própria, reconhecendo, inclusive, que mesmo diante de certas semelhanças, sempre será possível localizar uma indiscutível inferioridade das outras áreas e ciências. E, exatamente por isso, a filosofia, como aponta Lukács (2000:25), acaba se revestindo de um certo tipo de autoridade que a classifica como uma espécie de doadora de conteúdo e de sentido, estabelecendo-se enquanto o modelo de determinação de sua forma. Isso significa que seja a física, a economia, as ciências políticas ou mesmo a literatura, tudo precisará ser validado pela filosofia que foi responsável por “construir” todas as bases do conhecimento. Ou seja, tudo que tem a filosofia como mãe se constitui como uma mera consequência nascida de uma “superioridade” filosófica, que devido a essa “arte de formar, inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE, 2010:9), moldará e definirá os rumos do mundo moderno, numa avaliação normativa dos rumos da história.

¹² Cenário esse que é corroborado pelo importante levantamento realizado pela diretoria da ANPOF (<https://anpof.org.br/forum/curriculo-e-excelencia-na-area-de-filosofia/alguns-dados-para-pensar-curriculo-e-excelencia-na-area-de-filosofia-por-uma-filosofia-pluriversal>).

passaram a ler autores decoloniais, com 50 anos de atraso, sem o menor interesse em atualizar os referenciais teóricos e, principalmente, sem a menor perspectiva de mudança do cânone responsável pela formação dos professores de filosofia dos departamentos de todo o país. Não nos iludamos: essa divisão entre o cânone e seus críticos se justifica na urgência e na necessidade de estabelecer uma distância intransponível entre o que é canônico e o que é crítico.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim: como resolver esse problema? Não há uma resposta fácil, tampouco definitiva. Minha sugestão, desde o início, é pela morte/assassinato do cânone, o que, também, perpassa indefinições. Logo, se eu não tenho nem encontro todas essas respostas, preciso, ao menos, pensar no caminho de busca por elas. No encontramos novamente com aquilo que a Professora Denise Ferreira da Silva circunscreve enquanto questões mais recentes de seu empreendimento teórico: quais seriam os efeitos, consequências e desdobramentos oriundos do abandono dos procedimentos críticos modernos que tem como seus fundamentos as mesmas bases ontológicas da racialidade (esta entendida como uma ferramenta de promulgação da subjugação racial)? O que aconteceria se esse abandonar torna-se realidade? Quais as implicações disso para a história da filosofia?¹³ O que aconteceria se definitivamente matássemos o cânone?

Responder essa provocação perpassa algumas tentativas não definitivas, nem suficientemente concretas, de respostas. A primeira delas é a compreensão de que assassinar o cânone é perpassa uma clara escolha de *desobediência epistêmica*. Essa opção é nomeada e definida por Walter Mignolo como uma posição epistemológica de “ruptura ou desvinculação epistêmica e política) da teia de conhecimento imperial (teopolítica e geopoliticamente fundamentado) da gestão disciplinar” (MIGNOLO, 2021:26). Ela consiste em uma publicidade gigantesca e consciente da ferida colonial, ou melhor, “o fato de regiões e pessoas ao redor do mundo foram classificadas como

¹³ É importante pontuar que em seus textos e entrevistas, essa questão sempre se apresenta como a terceira e última questão propositora do seu projeto. Não adentraremos aqui a todo esse encadeamento lógico, porém, como apontado pela autora em sua “O Evento Racial, uma Proposição de Denise Ferreira da Silva, disponível no Youtube (https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too&t=3372s), o questionamento acerca das bases ontológicas e epistemológicas se apresenta como mais recente do seu trabalho e, por isso, ganha aqui uma maior importância.

subdesenvolvidas” (MIGNOLO, 2021:27). Essa escolha, diante da ferida colonial, que marca aquilo que Denise se refere como um *corpo-cativo-ferido-na-cena-da-subjugação-racial*, fundamentará a rejeição dos princípios ocidentais/coloniais que estruturam a modernidade. Mas não é uma simples rejeição: trata-se de uma negação seguida de uma escolha, que não apenas substitui os princípios falsamente colocados como originário, mas que, principalmente, evidencia a urgência de sua troca em nome de uma opção qualitativamente distinta, ou seja, trata-se de “mudar os termos da conversa” (MIGNOLO, 2021:28) que guiaram o ocidente por vários séculos. E que fique claro: não será apenas uma troca: será uma rejeição que trará consigo todos os “riscos”¹⁴ possíveis, porque, dentre todos eles, o maior é obedecer e seguir uma epistemologia de violência e morte.

Essa predisposição pela desobediência epistêmica costuma gerar, naqueles que a rejeitam em detrimento da manutenção canônica permeada de sua idolatria, a descabida acusação de que essa posição decolonial retirará desses países subdesenvolvidos do terceiro mundo/sul global uma grande chance de ter contato com um pensamento realmente avançado, permeado de erudição e que serviria, de modo significativo, para a construção da racionalidade/filosofia desses povos, como se, sem o cânone, nenhuma dessas produções pudesse ser, novamente, como já apontamos várias vezes aqui, validada. Essa validação perpassa desde as instituições “economicamente sustentadas (universidades, museus, delegações, oficiais do estado) (MIGNOLO, 2021:48), quanto as “condições gerais da produção de conhecimento” (MIGNOLO, 2021:47), estando todas marcadas por uma posição epistêmica que precisa ser abandonada.

Daí encontramos nosso segundo ponto: a morte do cânone, após a escolha pela desobediência epistêmica, precisará indicar um substituto. O que virá depois do cânone?¹⁵

¹⁴ Sempre é importante sinalizar que a existência desses “riscos” faz parte, inclusive, da própria configuração epistemológica do ocidente. Eu digo isso porque, diante do percurso que já fizemos até aqui, aponto, sem dúvida alguma, que essa morte real do cânone precisa ser constante e efetivada diariamente. Por exemplo: uma forma de matar esse cânone é linguisticamente. Produzir filosofia em língua portuguesa, a nível da produção moderna do conhecimento, é um processo de enfrentamento na mesma medida que se constitui como um risco de não ser lido pelos pares da filosofia. Agora, produzir uma filosofia local, com línguas indígenas/africanas (que nem serão consideradas línguas, mas só dialetos), ou ainda com todas as variantes do português brasileiro é uma opção decolonial pela desobediência epistêmica. Arriscada, inclusive, por, possivelmente, colocar essa produção “em desvantagem em relação aos debates disciplinares convencionais” (MIGNOLO, 2021, p.33), mas viável, já que permite matar o cânone paulatinamente.

¹⁵ Tentando responder essa questão, o próprio Mignolo (2008), em sua opção decolonial, se mostra favorável a não “abandonar ou ignorar o que já foi institucionalizado por todo planeta” (MIGNOLO, 2008, p.290), estando ele, para mim, a falsear seu próprio conceito. Há na decisão pela desobediência epistêmica o reconhecimento de uma diferença qualitativa que não permitiria aceitar jogar conforme as regras do jogo

Esse questionamento sobre o que virá depois tem dois problemas, e os dois se relacionam ao projeto de construção para o futuro: 1. Esse novo cânone – se é que podemos chamá-lo assim – não pode ser uma simples reconstrução de “memórias e ruínas da civilização ocidental” (MIGNOLO, 2008:295). 2. Matar o cânone não pode ser confundido com escolher produzir um tipo de filosofia que traga consigo os pressupostos do ocidente acerca do atraso dos espaços globais do não-ocidente.

Dá mesma forma que não dá para construir um novo cânone, criando um substituto que, como dizia minha avó, tem cheiro de cânone, gosto de cânone, parece um cânone, mas não é violento e normatizador como o tradicional cânone filosófico, não dá, também, para criar uma filosofia “mitológica”, que carrega consigo a imagem bestializada dos povos africanos/indígenas. O que impede a possibilidade desse “novo cânone”, em resposta ao primeiro ponto, é que pensar uma alternativa baseando-se em uma opção epistemológica imaginária e que alimenta a esperança de coexistência entre esses “dois mundos” é uma ilusão fomentada em qualquer sujeito que não conhece o caráter violentador do pensamento filosófico ocidental. Já em relação ao segundo ponto, a justificativa para sua impossibilidade é um pouco mais complexa¹⁶.

Existe um certo costume nos estudos decoloniais que, certamente, nascem de uma ótima intenção, mas que expõem um engano fundamental. O que acontece é que, em nome da construção de uma filosofia “afroperspectivista, os traçados, invenções e criações precisam, num sentido filosófico, ser negros” (NOGUERA, 2011:3), mas a definição do que é essa filosofia negra acaba trazendo consigo reproduções puramente modernas de como enxergar uma filosofia negra e não canônica. A título de exemplo, é válido mencionar o artigo do professor Renato Nogueira, *Denegrindo a Filosofia: os pensamentos como coreografia de conceitos afroperspectivistas*, que realiza esse

moderno/ocidental. A ruptura só faz sentido se for epistemologicamente/politicamente completa na negação do próprio jogo e da dinâmica da produção de conhecimento dominante. É incoerente afirmar que “o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes” (MIGNOLO, 2008:291) concomitantemente a aceitar a manutenção de instituições e epistemologias que aniquilam esse pensamento decolonial e esses corpos-receptáculos de decolonialidade. A desobediência epistêmica parte, desde o seu início, do abandono qualitativa. Novamente, não do texto, mas da forma. A desobediência epistêmica também é um exercício de ler o cânone e identificar suas insuficiências antes de jogá-lo fora.

¹⁶ Por isso trago aqui uma exemplificação do meu ponto que não consegue ser tão abrangente quanto necessário, mas que servirá para fazer essa ponderação. Afirmo essa não abrangência por reconhecer que essa leitura é somente uma dentre as várias possíveis que nascem na contemporaneidade. Por isso, me deterei somente no recorte de raça, sem desconsiderar a validade das perspectivas de gênero, orientais e outras.

percurso. Lembrando que não o cito para execrar seu importante trabalho em defesa do pensamento negro brasileiro, mas para indicar como esse traçado é comum nos estudos decoloniais. De todo modo, o ponto de Noguera é o desenho de uma alternativa ao cânone, ou, ao menos, uma correção de rota junto a ele. Para isso, as chaves de leitura da filosofia precisam ser trocadas, passando a se analisar conceitos puramente “afroperspectivistas”, tais como “denegrir, vadiagem, drible, mandinga, enegrecimento, roda, cabeça feita, corpo fechado” (NOGUERA, 2011:4). Para isso, sua análise retoma a definição deleuziana de uma filosofia como produtora de conceitos e que, para estar “denegrida”, deve passar por esse enegrecimento conceitual. E como seria uma filosofia enegrecida? Seria o respeito a 3 bases:

1. Pensar é movimentação, todo pensamento é um movimento que ao invés de buscar a verdade e se opor ao falso, busca a manutenção do movimento
2. O pensamento é uma incorporação, só é possível pensar através do corpo
3. A coreografia e o drible são os ingredientes que tornam possível alcançar o alvo do pensamento: manter a si mesmo em movimento.

O que isso significa, de forma efetiva? Significa que um viés de afroperspectividade começaria a se referir a uma “experiência exotérica, num estado de transe, numa possessão divina” (NOGUERA, 2011:8), estando em sua correção “tambores, berimbaus, atabaques, tamborins e uma cadenciada orquestra de instrumentos de percussão, sopro e cordas que molduram os movimentos que acontecem na roda de onde os conceitos emergem” (NOGUERA, 2011:9). Ele se fundamentaria numa “matriz africana [...] que designa um conjunto de africanidades” (NOGUERA, 2011:9) e operaria com “problemas que, muitas vezes, foram abandonados por filósofas e filósofos ocidentais, desqualificados e mal-vistos” (NOGUERA, 2011:15). Até aqui, o percurso intelectual do autor parece fundamentar bem o que seria essa filosofia. O problema se instaura a partir daqui. A estratégia para aplicar essa filosofia perpassa, curiosamente, a manutenção de estigmas que recaem sobre os povos africanos/indígenas, nascido da própria filosofia e que, aqui, seriam ressignificados. Assim, essa filosofia, ao tentar ressignificar suas bases com um viés mais “rústico”, acaba por não diferenciar sua escolha da manutenção de uma imagem de um pensamento religiosa e irracional. E isso gera, em mim, uma certa temeridade no retorno a caracterização da oposição humano-não humano,

racional-bárbaro baseado nessa configuração de um pensamento pré-científico, espiritualista em oposição ao pensamento científico moderno.

O pensador africano Kwasi Wiredu, em seu texto *Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental* argumenta que essa própria tentativa de “espiritualizar” o pensamento negro/africano é também uma forma de violência do cânone, ao fazer isso por considerar esse pensamento como similares e inseridos em um modelos de sociedade “em um estágio de desenvolvimento intelectual pré-científico” (WIREDU, 1984:1). Isso acaba fazendo com que as belas metáforas – tais como a substituição, proposta por Nogueira, da coruja pela galinha d’angola como representante da filosofia negra – decoloniais que surgem como uma forma de criar neologismo – enegrecer, denegrir – que, em tese, refundaria a gênese do verdadeiro pensamento afrodiáspórico, nada mais fazem do que, novamente, contrastar os “povos africanos e ocidentais” (WIREDU, 1984:2), indicando um caráter exótico a esse pensamento que, por assim sê-lo, circunda uma realidade: “o pensamento tradicional é inferior ao moderno, cientificamente orientado” (WIREDU, 1984:2). O que resta, de todo esse movimento, é reconhecer que aquilo que viria ser a alternativa não passa da manutenção canônica de negação, ou melhor, de uma falsa inclusão.¹⁷ Wiredu desenha bem seu ponto em reconhecer que a irracionalidade é um fruto do ocidente, e esta se manifesta em distintas esferas, como na religião, na ética, na política e, por ser uma criação ocidental – ainda que o ocidente tente, cotidianamente, fingir que nossa sociedade está saldável e sobrevivendo, o invés de estar claramente agonizando –, acaba não querendo reconhecer que “nem o conhecimento racional é uma reserva do ocidente moderno, nem a superstição é uma peculiaridade dos povos da África” (WIREDU, 1984:5) A defesa do Wiredu é direcionada a escolha da África – e que pode se estender às Américas – em “romper com nossos velhos hábitos acríticos de pensamento; isso significa que devemos deixar no passado o estágio de pensamento tradicional” (WIREDU, 1984:6)¹⁸. Uma filosofia negra

¹⁷ “Assim, temos, entre outras ciosas lamentáveis, o frequente espetáculo de africanos, que em outras situações são esclarecidos, participando assiduamente em ocasiões ceremoniais de libações para os espíritos de nossos antepassados, ou que aplaudem francamente a interpretação de danças delirantes feitas por sacerdotes fetichistas possuídos – tudo isso com a impressão de que agindo desse modo eles estão demonstrando sua fé na cultura africana”(WIREDU, 1984:3).

¹⁸ Essa citação requer um esclarecimento importante: abandonar o estágio de pensamento tradicional, para o Wiredu, não é abandonar aqui que chamamos, por toda américa latina, de pensamento dos povos originários. O autor não está se colocando como reproduutor do cânone na anulação desses pensamentos. O que ele está traçando é uma linha de separação entre pensamento e o fetichismo ocidental pelo atraso: o que é um conjunto de pensamentos e reflexões de um povo ou de uma cultura, e o que é um objeto exótico que

não pode simplesmente rejeitar, ou mesmo impedir, que esses outros corpos, de outros não-lugares, permeados de violência canônicas, “não tentem filosofar de uma maneira que considere o atual estágio de desenvolvimento do conhecimento humano lógico, matemático, científico, literário” (WIREDU, 1984:8)

Portanto, o que se segue de tudo isso é a certeza de seis pontos:

1- Matar o cânone perpassa tanto uma escolha quanto uma necessidade epistemológica. Somente com o encerramento definitivo de suas falsas mortes é que conseguiremos pensar uma alternativa a ele;

2- As alternativas construídas até aqui parecem não ter sido suficientes. Ou mantivemos a dicotomia cânone e seus críticos, ou forjamos uma alternativa insuficiente e que expõe uma divisão entre pensamento tradicional e pensamento filosófico.

3- As instituições modernas, incluindo as universidades e o próprio estado, embebidas do mito da diversidade, ainda não entenderam a urgência da criação de alternativas. A maior prova disso é a propagação das dinâmicas oriundas da terceira falsa morte do cânone nos programas de filosofia e mesmo no surgimento de novos professores e intelectuais que não terão onde trabalhar.

4- Não há um caminho seguro para a morte do cânone. Aceitar esse projeto é assumir os riscos e mergulhar na escolha pela possível desestruturação do pensamento filosófico ocidental, o que implicará na contrariedade e na revolta de todos aqueles que estão a ela vinculados. O que não se pode é pensar a possibilidade de manutenção das condições de produção da filosofia brasileira, onde Heidegger continua sendo o tópico mais pesquisado em trabalho de pós-graduação (Coluna Anpof), demonstrando o atraso e déficits intrínsecos a nossa produção intelectual.

5- Minha tentativa de responder aos sentimentos que nascem após a morte de João Pedro e o nascimento de Poesia parecem ter gerado uma urgência de vingança contra a filosofia ocidental. Não tenho problemas em dizer que sim, trata-se de vingança. Não é justiça, ou mesmo reparação histórica. Diferente de Quincas Berro d’Água, que tem três mortes diferentes entre si, mas cheias de significação e que encontra o fim numa entrega ao mar cheia de metáforas e significações, o cânone deixou um rastro de destruição por

interessa o ocidente como forma de diminuição dessa mesma cultura e desse mesmo povo. Fica claro que Wiredu inclui os pensamentos tradicionais como uma faceta primordial no desenvolvimento de sua crítica – “essas ideias deveriam ser entendidas como parte não simplesmente da filosofia africana, mas sim como parte da filosofia tradicional na África” (WIEDU, 1984:8) –, mas rejeita o fetiche pelo místico que interessa a filosofia como maneira de reduzir a intelectualidade tradicional.

onde passou – Será o cânone o irmão do anjo da história de Walter Benjamin? –, e por isso, permiti-lo viver tantas falsas mortes em nome de seu projeto normatizador é ir de encontra com minha busca por essas respostas. Então, seu assassinato é tão urgente quanto necessário.

6- O cânone é mais antigo que todos nós. E há, na verdade, a chance (não só a chance, como também a probabilidade) dele se manter intacto por várias gerações (isso é se ainda tivermos tantas gerações assim pela frente). Então, nesse embate, há ainda o risco dele conseguir falsificar, mais uma vez, sua morte, em nome de algum novo objetivo. Não sabemos o que se sucederá, mas a tentativa de prevalecer. Diante do cânone para determinados corpos e rationalidades, parece não haver esperança, e o que se segue disso é a justificativa do porquê ele deve morrer.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Érico. A ciência em Descartes: fábula e certeza. Edições Loyola, 2017. São Paulo.
- ANDRADE, E. A opacidade do Iluminismo. *Kriterion*, vol. 58, n. 137, p. 291-309, 2017. [19 pp.]
- ARAÚJO, Camila; SÁ MOREIRA, Fernando; SILVA, Mitieli; MOTA, Hugo; FANTON, Marcos; Especial Anpof 8M: 30 anos de desigualdade de gênero na filosofia acadêmica brasileira. *COLUNA ANPOF*, 2024
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. O que é a Filosofia? Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- GUSMÃO, Manuel. O texto da Filosofia e a experiência literária. *Scripta: Linguística e Literatura*. Belo Horizonte, v. 7, n. 12, jan.-jul. 2003, p. 235-257.
- LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Editora 34, 1994. Rio de Janeiro
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. In: *Revista X*, V. 16, n. 1, p. 24-53. 2021. Paraná.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de letras da UFF. Dossiê literatura, língua e identidades*, n. 34, p. 287-324. 2008.

- NOGUERA, Renato. Denegrindo a Filosofia: os pensamentos como coreografia de conceitos afroperspectivistas. In: Griot – Revista de Filosofia. Bahia, 2011.
- SILVA, Denise Ferreira da. Em estado bruto (In the raw). Trad. Janaína Nagata Otoch. In.: 45 ARS, ano 17, nº 36. São Paulo: USP, p. 45-56, 2019.
- SILVA, Denise Ferreira da. A dívida impagável. São Paulo: 2019.
- SILVA, Denise Ferreira da. Pensamento Fractal (Fractal Thinking). Trad. Mariana dos Santos e Nicolau Galvão. In.: Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em sociologia da USP, São Paulo, v.27.1, 2020, p.206-214.
- SILVA, Denise Ferreira da. Unpayable Debt. London: 2022.
- SILVA, Denise Ferreira da. Homo Modernus: por uma ideia global de raça. Trad. Jess Oliveira, Pedro Daher. – 1º ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- TAIWO, O. Of Problem Moderns and Excluded Moderns On the Essential Hybridity of Modernity. In: Taylor, P.; Alcoff, L.; Anderson, L. (Orgs.). The Routledge Companion to Philosophy of Race. London/New York: Routledge, 2018,p. 14-27 [13p.]
- WIREDU, Kwasi. Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental. Trad. Marcos Carvalho Lopes. In: Filosofia Africana, UNILAB. In: How not to compare African thought with Western thought. Philosophy and a African cultura, 1984.