

NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE O "AFRICANA PHILOSOPHY" E O HUMANISMO PÓS-COLONIAL DE LEWIS GORDON¹

INTRODUCTORY NOTES ON "AFRICANA PHILOSOPHY" AND LEWIS GORDON'S POSTCOLONIAL HUMANISM

DOI: <https://doi.org/10.20873/uft.2179-3948.2018v9n1p46>

Deivison Mendes Faustino²

Resumo: Pode o humanismo ser pós-colonial? O que é *Africana Philosophy*? E, quem é esse tal de Lewis Gordon? Este *paper* apresenta alguns elementos próprios ao pensamento do filósofo jamaicano Lewis Gordon e o relaciona com a vertente filosófica intitulada *Africana Philosophy* e, para tal, procura delimitar as suas bases teóricas e a sua aplicação dos conceitos de teodiceia (*teodicy*), má-fé (*bad-faith*) e razão à compreensão do racismo anti-negro. Argumenta-se, nesse sentido, em torno da contribuição singular deste autor para diferentes áreas, especialmente para a filosofia política e as ciências sociais e humanas.

Palavras-chave: Lewis Gordon, filosofia Africana, humanismo pós-colonial, fenomenologia existencial

Abstract: Can humanism be postcolonial? What is African Philosophy? And who is this Lewis Gordon guy? This paper presents some elements specific to the thinking of the Jamaican philosopher Lewis Gordon and relates it to the philosophical strand called African Philosophy, in order to delimit its theoretical influences and its application of the concepts of theodicy, bad faith and reason to the understanding of racism black ant It is argued for the singular contribution of this author to different areas, especially for political philosophy and the social and human sciences.

Keywords: Lewis Gordon, Africana philosophy, postcolonial humanism, existential phenomenology

Introdução: “Sometimes a gun is a gun”

O título deste capítulo introdutório, que poderia ser traduzido como “Às vezes, uma arma é (apenas) uma arma”, é bastante apropriado para iniciar a apresentação do filósofo, pensador político, educador e músico jamaicano afro-judeu Lewis Ricardo Gordon. O referido

¹ Agradeço especialmente aos Profs. Drs. Marcos Silva e Silva e Wanderson Flor do Nascimento pelas preciosas observações oferecidas e à Fernanda Sousa pela cuidadosa revisão.

² Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: sdeivison@hotmail.com

título, extraído de seu último livro *What Fanon said* (2015), retoma a crítica de Frantz Fanon ao livro *Psychologie de la colonisation*, do psicanalista lacaniano Dominique-Octave Mannoni (1950), quando este reduz o mundo real aos significados que se pode dele extrair. Ao observar que os malgaxes sonhavam frequentemente com touros negros ou senegaleses armados lhes aterrorizando, Mannoni concluiu que estes pesadelos “fálicos” seriam frutos de um complexo psíquico de inferioridade já existente entre os habitantes da Ilha de Madagascar antes da colonização francesa, o que explicitava, portanto, uma vocação colonial dos malgaxes³.

Em resposta, Fanon dedica-lhe um capítulo inteiro, argumentando que os significados não devem ser vistos como algo que se explicam por si, mas através da análise das realidades concretas: no caso dos malgaxes, o uso sistemático de soldados senegaleses pelas forças de ocupação colonial francesa na Ilha de Madagascar. Como explica Fanon, ao comentar os sonhos relatados:

O touro negro furioso não é o *phallus*. Os dois homens negros, não são os dois pais – um representando o pai real, outro o ancestral. Eis aqui a que uma análise aprofundada poderia levar, com base nas próprias conclusões de Mannoni no parágrafo intitulado “O culto dos mortos e a família”: o fuzil do soldado senegalês não é um pênis, na verdade é um fuzil Lebel 1916. O touro negro e o bandido não são *lolos* (“almas substanciais”), mas uma irrupção, durante o sono, de imaginações reais (FANON, 2008, p. 100).

É na esteira dessa tradição, mas, ao mesmo tempo, buscando atualizá-la diante dos desafios contemporâneos, que encontramos a produção filosófica de Lewis Gordon. O filósofo, que nasceu na ilha da Jamaica e cresceu no Bronx, Nova York, chegou a tocar jazz em casas noturnas antes de se formar com honras em filosofia e ciência política no sistema Phi Beta Kappa. Doutorou-se também em filosofia pela Universidade de Yale, sob a orientação de Maurice Natanson, um fenomenologista seguidor de Alfred Schütz.

Nos escritos de Gordon, a fenomenologia – especialmente de matriz husserliana – funde-se à teoria crítica da raça, à sociologia existencial e ao pensamento de Marx, Du Bois e

³ Esse complexo, nomeado por Mannoni de “complexo de Próspero”, revelaria um sentimento latente de inferioridade e o desejo latente por um pai (branco) que ocupasse o lugar da Lei. Nas palavras de Fanon, citando Mannoni: “o ‘complexo de Próspero’, – (é) definido como o conjunto de disposições neuróticas que desenham ao mesmo tempo ‘a figura do paternalismo colonial’ e o ‘retrato do racista cuja filha foi objeto de uma tentativa de estupro (imaginário) por parte de um ser inferior.’ Próspero é, como sabemos, o personagem principal da peça de Shakespeare *A tempestade*. Diante dele temos Miranda, sua filha, e Caliban, o selvagem. Diante de Caliban, Próspero adota uma atitude que os sul-americanos conhecem bem. Eles não dizem que os pretos esperam a boa ocasião para se precipitarem sobre as mulheres brancas?” (FANON, 2008, p. 101).

Fanon para compor o que Nissim-Sabat denomina como "new postcolonial humanism" (NISSIM-SABAT, 2011). Desse modo, ele busca equacionar tanto os aspectos concretos quanto os (inter)subjetivos da realidade social. A influência husserliana pode ser percebida em sua aposta na fenomenologia como um método de investigação da realidade contemporânea. Para ele:

Phenomenological appeals have the distinct advantage of recognizing intentional dimensions to human phenomena. They entail an appeal to the intersubjective foundations of meaning, to their constitutive features manifested in the realm of sociality. Moreover, like the textual appeals, phenomenological ones afford a space for openness by suspending ontological commitments to the phenomena beyond their status as phenomena. (GORDON apud NISSIM-SABAT, 2011, p. 43)

Assim, a fenomenologia existencial proposta por Gordon permitiria pensar as ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) como a negociação entre a interação existencial de pessoas individuais e a trajetória mais geral da comunidade humana, sem, contudo, tomar essa generalidade como entes fixos e/ou apriorísticos (NISSIM-SABAT, 2011, p. 35). Isso significaria, segundo argumenta Nissim-Sabat, que a fenomenologia de Lewis Gordon representa um compromisso que é, ao mesmo tempo, humanista, em função de sua preocupação radical com a emancipação humana e pós-colonial e de sua recusa ao racismo e aos essencialismos identitários. Como veremos, é com essa perspectiva que o filósofo apresentará tanto o racismo anti-negro como a própria identidade negra como expressões de autoengano.

1 Mas o que é *Africana Philosophy*, afinal?

Lewis Gordon se posiciona a partir de uma tradição de pensamento que denomina *Africana Philosophy*. Como se sabe, em língua inglesa, o adjetivo pátrio para algo ou alguém originário da África é *African* e não *Africana*. Na academia estadunidense, por exemplo, existem os *African studies*, voltados ao estudo da história e da cultura africana, e os *Black studies* ou *African-American studies*, voltados à compreensão da realidade dos(as) negro(as) nos Estados Unidos. Já o termo *Africana* tem um sentido mais amplo, pois tenta englobar tanto os estudos sobre os africanos quanto sobre a sua diáspora; não obstante, essa tradição transcende a característica de campo de estudo ao se apresentar como uma perspectiva teórica compromissada com a superação das múltiplas manifestações do racismo. Para Gordon (2000,

2008), as raízes da *autorreflexão*⁴ *Africana* se encontram na África, mas esse posicionamento filosófico não se pauta pelo reconhecimento ou descoberta de uma identidade original que, supostamente, já existia antes da colonização, mas, sim, por uma identificação coletiva assumidamente posterior e em contraponto aos processos e produtos da sociabilidade colonial.

Para que essa *autorreflexão* seja filosoficamente viável, argumenta o filósofo jamaicano, há que se superar os binarismos ocidentais como passado/presente, razão/emoção, tradição/moderno e, sobretudo, pensar tanto a influência do passado sobre o presente quanto as possibilidades de reinterpretar esse passado a partir de problemas do nosso tempo. É por meio deste prisma que encarará o problema do *Uno* e do *Múltiplo* da identidade *Africana*: uma vez que os antigos africanos não se viam como “africanos” - assim como os jônios ou os espartanos não se viam como europeus -, o termo só faria sentido desde as ressignificações do presente⁵, o que o autorizaria falar em *Africana philosophy* tanto quanto em filosofia europeia ou asiática (GORDON, 2008).

Isto posto, Gordon (ibid.) argumenta que o principal desafio enfrentado pela *Africana Philosophy* é a superação da racialização do “amor à sabedoria”, ou seja, a sua representação como essencialmente branca/europeia. Até hoje, ensina-se nas universidades que a filosofia surgiu na Grécia e que a razão humana se desenvolveu mais plenamente na Europa do que em qualquer outra parte do mundo (MORE, 1996). Em contraponto a essa ideia, o filósofo jamaicano apoia-se nos trabalhos de Théophile Obenga (1992), Enrique Dussel (2000) e Martin Bernal (1987; 2001) para afirmar que o termo filosofia (grego *philia* = amor fraternal e *sofia* =

⁴ Para Husserl, “A fenomenologia torna-se ‘filosofia primeira’ pela *autorreflexão* radical e, por isso, universal. Na atitude plenamente reflexiva, o filósofo observa as ‘coisas’ na sua pureza original e imediata, deixando-se orientar exclusivamente por elas. Nesta atitude de evidenciação poderá descrever o imediatamente dado à consciência” (ZILLES, 2012: 23, Grifos meus).

⁵ Esta posição assumida por Gordon parece se diferenciar tanto de uma visão mais nativista, como a adotada por Cheikh Anta Diop (2014), Magobo More (1996) e Eduardo David Oliveira (2003) quanto de uma visão mais crítica aos essencialismos identitários, como Kwame Anthony Appiah (1992).

sabedoria) veio de KMT (Egito)⁶ e que a própria filosofia grega só pôde desenvolver-se como tal a partir do intercâmbio de saberes com as civilizações ao seu redor⁷.

Para Gordon (1995a,2008), portanto, a ideia de que a antiga Grécia é criadora da filosofia é uma invenção - *má-fé*⁸, nos termos do filósofo - construída a partir do século XV na Europa, com um movimento conhecido como Renascentismo. É este um momento em que o Homem europeu se descobre sujeito da história, passando a representar a si como centro e medida de todas as coisas. Até esse período, avisa Gordon (ibid), a Índia era considerada o centro do mundo e a Europa era apenas o seu Oeste (*west* – ocidente). Entretanto, a corrida para a Índia, a retomada cristã da Península Ibérica após o domínio mouro, a chegada de Cristóvão Colombo nas Barramas, bem como o próprio desenvolvimento das forças produtivas na Europa, contribuíram para o surgimento de uma “nova” orientação dos pontos de vista, pautada tanto pela Europa como lugar (*locus*) geopolítico e histórico específico e a Grécia como seu centro intelectual (ROBINSON, 2001) quanto pela afirmação de si através da inferiorização da diferença (GORDON, 2008): Se o Branco é apresentado como expressão humana universal, o Negro é apenas o outro polo: o distanciamento e/ou ameaça a essa (pseudo) humanidade.

É por essa razão que autor jamaicano defende que o padrão de desenvolvimento da *Africana Philosophy* é melhor visualizado no contexto da colonização, ou melhor, em contraponto a ela. Já entre os séculos XVII e XIX, nomes como Olaudah Equiano (1745-1797), Ottobah Cugoano (1757-1791), Frederick Douglass (1818-1895), Harriet Jacobs (1813-1897), Mary Prince (1788-1833) e David Walker (1796-1830) se fizeram ouvir, apresentando questionamentos políticos e teóricos a essa negação de humanidade e afirmando uma

⁶ Molefe Asante apresenta essa questão da seguinte forma: “literalmente, Filosofia ‘seria’ uma palavra do grego, de ‘*Philo*’, que significa irmão ou amante; e ‘*Sophia*’, que significa sabedoria ou sábio. Assim, um filósofo é chamado de: “amigo da sabedoria”. Entretanto, a origem do termo – ‘*Sophia*’ - vem, claramente, de uma língua africana (*Mdu Ntr*), que foi a língua do antigo Egito, onde a palavra “*Seba*”, que significa ‘sábio’, aparece pela primeira vez, em 2052 AC, no túmulo de Antef I (isto é, muito antes da existência da Grécia ou do grego). Então, a palavra virou ‘*Sebo*’, em copta, e ‘*Sophia*’, em grego. No termo filosofia - o amante da sabedoria - temos então, e precisamente, o ‘*Seba*’, que é o mesmo que ‘*sábio*’, conforme se pode provar, a partir de escritos encontrados em tumbas egípcias, muito antigas” (Asante, 2015).

⁷ Sobre a relação de trocas filosóficas entre África e Europa, ver também “*Afrique en dialogue, Afrique en auto-questionnement: universalisme ou provincialisme? "Compromis d'Atlanta" ou initiative historique?*”, de Nkolo Foe (2013).

⁸ Relativamente distinto do sentido atribuído á “*má-fé*” pelo senso comum, entendendo-a como uma mentira proposital a outrem, em Sartre “*não pode se dar o mesmo no caso [...], se esta [a má-fé], como dissemos, é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé, eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo*” (SARTRE, 1997, p. 94)

perspectiva *Africana*. No século XX, continua o autor, essa tarefa foi levada a frente por intelectuais-ativistas como Marcus Garvey (1887-1940), Ida B. Wells (1862-1931), W.E.B. DuBois (1868-1963), Alain Locke (1885-1954), Frantz Fanon (1925-1961), Wilson Harris (1921 -), Sylvia Wynter (1928 -), entre outros que ainda fazem eco na literatura antirracista contemporânea.

Em seu *An Introduction to Africana Philosophy* (2008), o Gordon apresenta uma lista de centenas de pensadores que poderiam ser enquadrados nesse campo ou perspectiva. Chama a atenção, nesta lista, no entanto, a ausência de nomes de importantes pensadores afro-diaspóricos situados ao sul do Continente Americano - ou mesmo de nomes africanos que não circularam tanto no universo anglófono – como Micaela Bastidas Puyucahua (1745 - 1781), José Manuel Valdez (1767-1843), Luiz Gama (1830-1882), Machado de Assis (1839-1908), Guerreiro Ramos (1915-1982), Abdias do Nascimento (1914-2011), Lélia Gonzalez (1935-1994), Victoria Santa Cruz (1922-2014), Virgínia Bicudo (1919-2003), Amilcar Cabral (1924-1973), Mario Pinto de Andrade (1928-1990), entre outros. De todo modo, o mote de sua seleção é evidenciar que os elementos que identificam essa perspectiva já estavam presentes séculos antes do nome *Africana* ser formulado.

O outro lado da autorreflexão filosófica *Africana*, ou gordoniana, é que se o racismo - especialmente o anti-negro - é expressão ocidental de *má-fé*⁹, os movimentos culturais, políticos e teóricos de contraposição a esse racismo também correriam o risco de incorrer no autoengano. Assim como Frantz Fanon, o autor (op. cit.) reconhece a importância capital dos vários movimentos de afirmação de identidades subalternizadas, mas alerta para os riscos de estes movimentos repetirem, mesmo que de forma invertida e politicamente subversiva, a fuga de si – de sua responsabilidade com a própria liberdade – que caracteriza a *má-fé* identitária.

Para Gordon (1995a 1995b, 1997), em um franco diálogo com Sartre, a “liberdade absoluta”, enquanto indeterminação estrutural do sujeito, a obrigatoriedade de escolher e ter de enfrentar as consequências das próprias escolhas, bem como a incontornável contingência do mundo, criam uma angústia quase insuportável - *a náusea*¹⁰. Para fugir desta realidade - desta

⁹ A *má-fé* atua em benefício da supremacia branca como um *autoengano* que permite aos europeus e seus descendentes afirmarem a si - mas também os pressupostos da civilização do capital – como inquestionavelmente soberanos.

¹⁰ Diferentemente de Fanon, em que a “náusea” é o mal-estar por não ser reconhecido, em Gordon, ela se aproxima da ideia sartreana de angústia do sujeito autorreflexivo diante da absoluta contingência do existir. Ocorre que esse

obrigação de escolher - e sanar superficialmente esta angústia, criamos uma espécie de ego fechado que nos dá ilusão de pertencer a algo: pai, médico, filósofo ou outros papéis ou identidades. Desde Sartre, passando por Fanon até Gordon, a *má-fé* é uma fuga simbólica de uma realidade desagradável através de uma projeção que alivie a nossa existência. O problema propriamente *Africana*, para Gordon, é que a identidade negra, mesmo em seu desmascaramento radical da *ma-fé* anti-negra, não escapa às armadilhas do próprio autoengano. Para Gordon, portanto, o Negro não existe - em si - a não ser enquanto projeção de um ego que busca se proteger dos ataques anti-negros. O problema é quando se esquece disso e toma essa projeção identitária como ontologicamente verdadeira (HENRY, 2006).

Ao sistematizar o desenvolvimento dessa tradição fenomenológica intitulada *Africana Philosophy*, o filósofo estadunidense Paget Henry (ibid.) sugere a existência de três importantes “capítulos”¹¹: O primeiro, “escrito” pelo sociólogo norte americano W.E.B. Du Bois, é caracterizado pela apropriação negra da dialética hegeliana através da metáfora do Senhor e do Escravo para pensar os desafios da autoconsciência diante da duplicação da consciência (*Double Consciousness*) em uma sociedade racista¹². Porém, ao invés de Hegel, que pensa a

fenômeno, para ambos, as tensas relações entre o “eu” e o “outro” passam por uma objetificação do olhar que converte o “para si” de outro em “em si” para o “eu”, resultando, não raramente em uma violência advinda dessa objetificação.

¹¹ O próprio Gordon, ao contar esse trajeto, inclui a socióloga estadunidense Anna Julia Cooper (1858–1964) como inauguradora dessa abordagem fenomenológica. Filha de uma escrava que se casara com o “amo”, ela teve acesso ainda no século XIX à escolarização básica e universitária, tornando-se professora. Ela concluiu o doutorado em literatura comparada, na Sorbonne, com uma tese sobre a revolução haitiana intitulada *L'Attitude de la France a l'égard de l'esclavage pendant la Révolution*. Cooper foi também uma das organizadoras do primeiro Pan-African Congress, em 1901, em Londres, e uma das pioneiras do que hoje se identifica como feminismo negro. Sua produção teórica questionou a meritocracia na educação a partir da reflexão sobre os lugares e as oportunidades distribuídas a homens e mulheres negras, bem como as consequências disso para o aproveitamento educacional dos indivíduos. Em suas palavras, segundo Gordon: “The antiblack racist argument is that the absence of black contribution to civilization suggests that humankind could do well without people. Cooper’s response was that worth was a function of what an individual produced in relation to that which was invested in him or her. She pointed out that very little was invested in blacks, and even less in black women. Yet what blacks have produced is enormous. There is not only the slave labor used to build much of the Americas, but also the innovations and strides of black communities under enormously handicapped conditions” (GORDON, 2008: 71-72).

¹² Du Bois descreve a *Double Consciousness* da seguinte maneira: “[...] o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir a sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir a sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe. A história do Negro americano é a história dessa luta – esse anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir essa dupla individualidade em um eu melhor e mais verdadeiro” (DUBOIS, [1903] 1999, p. 54).

totalidade como sinônimo de Europa, ou a Europa como expressão da universalidade, Du Bois pensa essas categorias como complementaridade global, englobando outras sociabilidades não europeias e, assim, rompendo com Hegel a partir dele próprio (ibid.).

O segundo capítulo do *Africana Philosophy* - para Henry (ibid.), mas o terceiro para Gordon - seria a produção do psiquiatra caribenho Frantz Fanon, ao apontar que a *ontogenia*, como autorreflexão filosófica voltada para o interior do sujeito, deve ser completada pela *sociogenia*: a percepção da influência das realidades econômicas e sociais sobre as escolhas dos indivíduos. Nas palavras de Fanon:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

— inicialmente econômico;

— em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. Reagindo contra a tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio- diagnóstico. Qual o prognóstico?

A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser (FANON, 2008, p. 28).

Tanto Henry (2006) como Gordon (2008) concordam que essa afirmação da incompletude da *ontogenia* não significa o seu abandono, mas o clamor para o seu complemento junto a outras dimensões da nossa existência. Para eles, a principal contribuição de Fanon é apontar que os poderes auto-constituintes da consciência *Africana* devem ser dialeticamente completados e verificados pelos poderes formativos de ordens socioculturais. Para além disso, ambos sustentam que o despertar *Africana*, de que fala Fanon, proporia implodir não apenas com o racismo anti-negro, mas também e, sobretudo, com as caricaturas criadas por este, levando os sujeitos a encararem as suas reais indeterminações existenciais, aquilo que Fanon definia como *zona de não ser*¹³ (GORDON, 2005).

¹³ Em *Pele negra, máscaras brancas*, podemos encontrar dois sentidos distintos à expressão “não-ser”. O primeiro, implícito ao longo do texto, supõe a negação da humanidade dos/as negros/as, uma vez que o Ser, enquanto ente, é sempre o branco, e o negro, em oposição binária, é o não ser. Entretanto, há um segundo sentido, de cunho fenomenológico, que pressupõe exatamente a indefinição existencial prévia que acredita caracterizar o ser humano, a “zona do não ser”. Fanon assim declara: “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e

Ademais, Lewis Gordon (2008) enumera uma série de outras contribuições fanonianas ao *Africana Philosophy*. Entre elas, o desenvolvimento de uma filosofia anticolonial que é, ao mesmo tempo, um questionamento ao colonialismo, à filosofia e à razão. Para ele, chega a ser irônico apresentar Fanon como um contribuinte de uma filosofia – e a filosofia é o reino da razão –, uma vez que ele próprio já havia avisado que a razão sempre encontra um jeito de levantar voo quando ele entra na sala¹⁴. Contudo, veremos mais à frente, ainda assim, que a posição filosófica de Fanon é entendida por Gordon como “suspensão teleológica da filosofia”¹⁵ (GORDON, 2008, p. 82), pois não busca se contrapor à razão, mas pelo menos tirá-la de seu pedestal, emancipando-a de seus fetiches absolutizantes e instrumentais. Assim, para Gordon, a filosofia fanoniana aponta para preocupação kierkegaardiana de transcender os vícios deontológicos da própria filosofia.

Essa longa descrição da abordagem fanoniana é importante para o escopo do presente artigo, porque marcará decisivamente o pensamento de Lewis Gordon, embora seja possível identificar algumas diferenças importantes entre eles. A esse respeito, Paget Henry (2006)

árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos” (FANON, 2008: 158).

¹⁴ Nas palavras de Fanon: “A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões. A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como dizia o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais” (FANON, 2008: 111).

¹⁵ O termo “suspensão teleológica” remete ao filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) em sua busca por problematizar os limites da ética. Em *Temor e tremor*, sob o pseudônimo de Johannes de Silentio, Kierkegaard retoma a metáfora bíblica de Abraão em seu intento de “sacrificar” seu amado filho Isaque, em obediência às ordens divinas. Ao cumprir às ordens de Deus, Abraão contrariaria a ética humana que insta os pais a amar e proteger os seus filhos mais do que a si mesmos. Caso não fizesse, no entanto, Abraão estaria questionando as ordens de Deus, que estão acima de qualquer compreensão humana. Como se sabe, na referida mitologia, o pai prova sua fé irrestrita ao preparar o parricídio que só não se consuma porque um anjo, mensageiro de Deus, o impede. Ao analisar o caso de Abraão e afirmar que “a sua dor é sua segurança” (1979: 265), Kierkegaard sugere que, diferentemente dos Heróis trágicos - referindo-se às tragédias clássicas -, que matam em nome do coletivo, da nação e da ética, o absurdo - a fé - vivido por Abraão o coloca como indivíduo que transcende a ética, em obediência a algo que está acima do coletivo, saindo, assim, do finito para o infinito - o absoluto. O ponto que interessa a Gordon aqui é que a filosofia, assim como a ética, são parâmetros de compreensão do mundo, com limites postos pela história e pela geografia humana e, portanto, ambas não podem ser pensadas como entidades absolutas. Há momentos em que o ato de conhecer exige uma “suspensão teleológica” da filosofia, como afirma: “By that, I mean that the kind of reason Fanon was fighting against led its practitioners to believe in its absoluteness. When philosophy becomes absolute or “deontological,” it loses its own sense of purpose and becomes, like the universal in Søren Kierkegaard’s *Fear and Trembling*, below the realm of faith. Since an absolute is higher than a universal, that form of reasoning collapses upon itself by attempting to become greater than itself. But such an attempt would be teleological, and in Kierkegaard’s case, the teleological movement involves reaching out to God. Ironically, such reaching out brings one back to the ethical, since God is not evil, and in this sense, one has ironically become more ethical by being willing to transcend ethics for its own sake. Fanon understood that philosophy could best be salvaged by our willingness to transcend it” (GORDON, 2008, p. 82).

argumenta que os autores se aproximam pela influência de Sartre, visível no esforço de tratar filosoficamente o ego e a consciência, mas se diferenciam à medida que Fanon, como psicanalista, foca no ego, enquanto Gordon, como filósofo profissional, na consciência, oferecendo, desse modo, uma maior sistematização dos fundamentos filosóficos da fenomenologia *Africana*. Além disso, continua Henry (ibid.), Fanon, define a realidade humana como *desejo do ego*, ou seja, uma necessidade em direção ao mundo, enquanto Gordon define a realidade humana como *liberdade*, e esta não seria determinada por qualquer lei a priori, tão pouco o desejo, como sugere Fanon.

Assim, para Henry (ibid.), a originalidade de Gordon – a quem ele concebe como o terceiro marco formador do *Africana Philosophy* – se encontra na oferta de uma maior sistematização dessa tradição e na análise fenomenológica do "estado de ser um negro" na “era pós-colonial”¹⁶.

2 Teodiceia

Uma das contribuições mais interessantes de Gordon à filosofia contemporânea é sua operacionalização da antiga noção de “teodiceia” (*theodicy*) a partir daquilo que nomeia como *theodicean rationalizations*. O termo *theodicy* tem origem no grego "*theós*“ (*θεός*= Deus) e "*díkē*“ (*δίκη*=Justiça), que significa, literalmente, "justiça de Deus". Para Gordon (2008, 2014, 2015), a *theodicean rationalization* chega a seu ápice na resposta dada pelo filósofo africano

¹⁶ Neste trecho o autor emprega o termo *postcolonial e post-segregation era* no sentido temporal, como sinônimo de período pós-independências. Ver Henry (2006, p. 15).

chamado Agostinho de Hipona¹⁷, o famoso Santo Agostinho, ao *trilema do mal*¹⁸, conhecido como Paradoxo de Epicuro: se Deus é onisciente, onipotente e benevolente, por que, então, não acaba com o mal do mundo? Se não o faz porque não pode, mesmo desejando o seu fim, não é onipotente; se não o faz porque não sabe de sua existência não é onisciente; se sabe, em sua onisciência e poderia acabar com ele, em sua onipotência mas ainda assim não o faz, não é benevolente¹⁹. A justificativa para existência de Deus diante do problema do mal é, portanto, a teodiceia (*theodicy*).

O paradoxo acima descrito intensifica-se quando a este se acresce a máxima judaico cristã, segundo a qual Deus é onipresente, ou seja, a ideia de que Ele está em tudo o que existe. Se é assim, e ainda é verdade que exista o mal, estaria Ele também aí, naquilo que se opõe à bondade? Seria o mal parte de Deus ou Deus parte do mal, uma vez que está em tudo? A *teodiceia* de Santo Agostinho é exemplar:

Indaguei o que era a iniquidade, e não achei substância, mas a perversão de uma vontade que se afasta da suprema substância, de ti, meu Deus – e se inclina para as coisas baixas, e que derrama suas entranhas, e se intumesce exteriormente (AGOSTINHO, livro 7, cap. VII, 2007).

¹⁷ Hipona (em latim: Hippo Regius), onde nasceu Agostinho de Hipona (Santo Agostinho), era o nome da atual cidade de Annaba, na Argélia. Filho de pai romano (Patrício) e mãe berbere (Mônica), Agostinho nunca saíra do continente africano, o que para Gordon se faz relevante na medida em que, para ele, o próprio ocidente não pode ser explicado se não pela relação que estabelece com aquilo que se convencionou como externo a ele: “[...] some thoughts on St. Augustine’s African location should strengthen the critique of not-out-of- Africa theses, which is a subtext of this book in general and chapter in particular. St. Aurelius Augustine was the son of a Roman father (Patricius) and a Berber mother (Monica). By now the reader should notice that “Berber” people are usually evoked in the north African context as a way of referring to Africa without outright saying black Africa. The term often refers to almost any indigenous, nomadic group of Africans who happen to be in north Africa. The Berbers of today do not necessarily look like the Berbers of nearly two millennia ago, and as our discussion in our introduction showed, it is an error to look at the people of any region as morphologically and culturally static and homogeneous when the region has been undergoing conquest and colonization for thousands of years. In the case of north Africa the populations have been affected by waves of European and West Asian conquest and colonization in antiquity by Phoenicians, Greeks, and Romans, a Visigoth and then Islamic Arabic onslaught in the Middle Ages, and then, in modern times since the defeat of the Moors in Iberia Peninsula in 1492, the Spanish, French, and Italians. St. Augustine is exclusively Roman Christian only through a logic that denies mixture, where he supposedly cannot be Roman and Berber, a product of two sides of the Mediterranean. Nearly all of the philosophers we have examined are products of more than one civilization and more than one kind of people” (GORDON, 2008, p. 188-9).

¹⁸ Consiste em uma escolha difícil entre três opções, em que cada uma é aparentemente inaceitável ou desfavorável à outra.

¹⁹ Nos termos a que se atribui a Epicuro: "Enquanto onisciente e onipotente, tem conhecimento de todo o mal e poder para acabar com ele. Mas não o faz. Então não é benevolente. Enquanto onipotente e benevolente, então tem poder para extinguir o mal e quer fazê-lo, pois é bom. Mas não o faz, pois não sabe o quanto mal existe e onde o mal está. Então ele não é onisciente. Enquanto onisciente e benevolente, então sabe de todo o mal que existe e quer mudá-lo. Mas não o faz, pois não é capaz. Então ele não é onipotente." (Epicuro, apud. PLANTINGA, 1974). Embora o trilema seja associado a Epicuro, ele pode ter sido formulado em um período anterior, provavelmente formulado pela primeira vez pelo cético Carnéades, de Cirene (213 -129 A.C.).

Para o referido filósofo, a resposta ao Paradoxo de Epicuro estria no fato de que o mal não fora criado por Deus nem compõe o sistema divino - que é a bondade irrestrita -, mas por um (livre) arbítrio humano que se corrompe ao escolhe afastar-se Dele. Dito de outra maneira, para Agostinho, “o mal ocorre quando alguém toma atitudes que o levam para longe de Deus, longe da bondade - ou seja, em direção à destruição” (KOEPESELL, 2014). Este é o ponto que interessa a Lewis Gordon (2008) para explicar a *theodicy* ocidental moderna: se Deus é infinitamente bom e perfeito, o mal e a corrupção só podem ser reconhecidos – quando o são - como ameaça ou distanciamento Dele, sendo algo que está fora de Deus e que nunca o compõe. Assim, a *theodicean rationalization* do ocidente atua como um mecanismo ideológico de autoengano - que Gordon (1995a, 1997) classifica de má-fé (*Bad Faith*) – que transfere falsamente para fora do sistema todas as contradições que lhes são próprias, como o mal, a corrupção, a violência, a rapinagem, apresentando-se a si mesma como se fosse perfeita e esses atributos como próprios de outrem.

Ocorre que, com a secularização da teodiceia, insiste Gordon (2008), a legitimação dos argumentos passa a ser preenchida por outros sistemas políticos, como a ciência moderna e os modos de racionalização que oferece. Essa gramática de racionalização e legitimação, própria de uma teodiceia secularizada, foi a tônica não apenas do Estado absolutista europeu, mas também da própria colonização:

The formation of such systems and their theodicean rationalizations leads to the construction of insiders and outsiders. The “outside” is an invisible reality generated, in its invisibility, as nonexistent. The effect, then, is that a new link with theodicy emerges and the result is the rationalization of people who are inherently justified versus those who are not necessarily people and thus could never be justified under the principles of the systems that form both. The result is, as Du Bois famously observed, the splitting of worlds and consciousness itself according to the norms of US society and its contradictions (GORDON, 2008, p. 77)

Nesse contexto de advento da sociedade moderna, na qual se estabelece a ideia de humano como medida de todas as coisas (*theodicy*), ou seja, o sujeito auto-construtor de si através da razão -, o negro e tantos outros *Outros* expulsos da teodiceia ocidental não apenas se distanciam, mas também e, sobretudo, tensionam e ameaçam essa (pseudo) humanidade, tornando necessário, portanto, que eles sejam vigiados, punidos, adestrados e até exterminados. Contudo, não se trata apenas de expulsá-los do “paraíso” ocidental ao criar uma separação ontológica entre “nós” e “eles”, mas, principalmente, depositar “neles” todas aquelas

contradições que também são “nossas”, desresponsabilizando-nos daquilo que só existe por conta de “nossas” próprias escolhas.

O conceito sartreano de má-fé (*bad-faith*) também é mobilizado para explicar essa divinização do mundo branco²⁰. O filósofo se apoia no trabalho de Mignolo (2003), Robinson (2001) e Dussel (2003) para argumentar que o racismo teve sua gênese na modernidade através do genocídio indígena e a escravidão africana, além da difusão de uma visão dos escravos como seres decaídos ou não-seres. Essa visão foi útil à consolidação do capitalismo moderno na medida em que criou e difundiu a fantasia de que o poder colonial não tinha limites. Desde então, a expansão do capitalismo é indissociável da matança e da negação do outro. Nesse sentido, a má-fé se tornou o *modus operandi* da consciência capitalista (NISSIM-SABAT, 2011).

Assim, na teodiceia ocidental, o Branco/europeu/ocidental, (pseudo) destituído das próprias contradições, adquire um *status* sagrado, figurando como a encarnação do bem, da beleza e da verdade absoluta e apresentando-se como padrão de realidade, de humanidade e de universalidade. O negro, por sua vez, quando apresentado, figura como sua desgraçada oposição, nunca sendo concebido como humano. Por isso, a filosofia, a ciência e o pensamento social produzidos pelos negros não precisam ser considerados como um pensamento propriamente dito. Se o que expressa a humanidade, na Europa, é a razão, e o negro não é humano, este não poderia ser tomado como produtor de conhecimento. Daí a indignação de Gordon quando Hannah Arendt (1969) critica *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, nomeando-o pejorativamente como um apologeta da violência. Para Gordon (2014, 2015), a autora nem chegou a ler o livro, se resumindo a criticá-lo pelo prefácio escrito por um famoso filósofo branco, o Jean Paul Sartre:

O racismo de Arendt apareceu em sua crítica em *Sobre a violência*. Ela realmente gastou mais tempo em Sartre do que em Fanon. Por quê? Com efeito, ela considerava o homem branco o lugar do pensamento genuíno. Se ela tivesse lido Fanon, ela teria descoberto que eles tinham muito mais coisas em comum. Por exemplo, ambos acreditavam na política, na distinção entre a vontade em geral e a vontade geral (ao modo de Rousseau), na distinção entre força e violência legítima, na questão da

²⁰ Em seu *Bad Faith and antiblack racism*, Gordon afirma: “Examining racism from the standpoint of Sartrean philosophy of existence isn’t a new idea. Jean-Paul Sartre has explored racial concerns in some of his work of the 1940s, and early 1950s, such as *Anti-Semite and Jew*, *Notebooks for Ethics*, *The Respectful Prostitute*, *Black Orpheus*, and *Black Presence*. The virtues and vices of *Anti-Semite and Jews* have receive study, but antiblack racism from the standpoint of bad faith has received relatively cursory and quite inadequate attention” (GORDON, 1995, p. 3).

dignidade humana e muito mais. Mas seu eurocentrismo prevaleceu. E ainda pior, seu racismo foi tal que ela podia ver-se preocupada mais com os Boers tornando-se semelhantes às populações nativas do sul da África do que com o fato de que eles estavam colonizando e massacrando aquelas pessoas.²¹ (GORDON, 2014).

Todavia, nesse movimento de *má fé* que vê o branco como ente coerente, não será apenas o Negro alienado de sua humanidade, mas o próprio Branco - ou mesmo o pensamento ocidental -, que só se apresenta escondendo uma parte de si - aquela que ele só pode ver no Outro. Assim, a sua relação com esta lógica se baseia em um encontro constante com um falso universal. Para Gordon (2006, 2008), isso significa que o mundo negro está mais ligado à verdade do que o mundo branco, pois o mundo negro percebe que o domínio sobre o qual as alegações de verdade podem recorrer é muito maior do que o mundo branco que, como (falso) universal, está disposto a admitir.

Lewis Gordon (2014) argumenta ainda que essa *theodicean rationalization* não se limita às identidades políticas, se estendendo às próprias noções modernas de filosofia e ciência, quando estas são vistas como absolutas. Aliás, para ele, uma das principais contribuições de Frantz Fanon e W.E.B. Du Bois foi a “suspensão teleológica da filosofia”²². A mesma crítica direcionada à filosofia - bem como à razão em geral, e à ciência, em particular - pode ser estendida aos clássicos das ciências sociais, amplamente utilizados por Gordon, como Marx, Sartre, Husserl, Heidegger, Habermas Foucault, Derrida, etc. Quando isentamos de críticas determinada teoria ou determinado teórico, agimos como se ele fosse uma divindade onisciente: “assim, racismo, sexismo, homofobia, classismo e toda a degradação de humanidade que nós lemos nos textos torna-se simplesmente uma falha em como nós lemos os textos” (GORDON, *ibid.*).

No entanto, avisa Gordon, a crítica à teodiceia dos clássicos não é um chamado a não lê-los, mas a lê-los realmente como são em suas contribuições e limites:

²¹ No trecho que se segue, Gordon (2014) é ainda mais duro com a autora: “Simplesmente faltou a Arendt a capacidade de ver os portadores da civilização europeia como violentos, mesmo na esteira do Holocausto. Fanon, entretanto, estava entre aqueles soldados que estavam libertando os ingratos prisioneiros dos campos de concentração (ingratos porque eles teriam preferido, em alguns casos, ter sido libertados por brancos), entre aqueles que estavam trabalhando em solidariedade com os árabes que odiavam os negros, trabalhando através de lutas até mesmo contra abusos domésticos (um assunto que discuto em meu livro *What Fanon Said*): ele olhou para o cerne do problema da violência como uma transformação peculiarmente social de força e brutalidade”.

²² Ver nota 14.

[...] é um erro concluir que apontar para o fato de que esses são elementos que existem nos textos escritos por seres humanos seja um chamado a não lê-los. Eu defendo que isso é falso. Denunciar as teodiceias de textos significa rejeitar essa abordagem. É um chamado a realmente ler os textos. Isso significa trazer ao primeiro plano a humanidade das pessoas que os escreveram. Significa admitir que eles não são textos perfeitos, mas textos com aquelas imperfeições humanas (GORDON, 2014).

3 Razão, modernidade e colonialismo

De acordo com Lewis Gordon (1995b, 2008, 2014, 2015), a escrita de Frantz Fanon foi guiada pelo desafio da liberdade e pelas restrições a esta colocadas no mundo moderno. Neste caminho, depara-se com o problema da razão e os frequentes esforços em tomá-la como entidade absoluta. Desde Husserl (1982) e Kierkegaard (1983), a utilização ocidental da razão é frequentemente pautada como autoengano. Para Gordon, por sua vez, quando a razão - ou a filosofia - torna-se absoluta, ela perde o seu próprio propósito:

A colonização da razão é a aspiração à racionalidade instrumental. A ideia é que a razão nem sempre “se comporta”. Como aquilo que também avalia a racionalidade, a questão se levanta: A razão é racional? Razão, sustento eu, como aquilo que avalia até mesmo ela própria, deve ir para além de si mesma e, portanto, não é maximamente consistente. O esforço para alcançar uma racionalidade suprema engendra a colonização da razão. Mas, como sabemos, “ela” continua a ser desafiadora (GORDON, 2014).

No entanto, o problema colocado por Fanon, segundo argumenta Gordon, é ainda mais grave. Em primeiro lugar, como vimos anteriormente, a *theodicy* ocidental consiste, em primeiro lugar, na redução da nossa humanidade à razão e, em seguida, na nomeação do Europeu - ou Branco - como expressão universal da nossa humanidade. Assim, o Branco é visto como inerentemente racional, e o Negro, o seu oposto, ou seja, um animal irracional. Não obstante, a razão – já restrita por essa alienação colonial – é frequentemente utilizada a favor da supremacia branca. Em *L’ an V de la révolution algérienne* (1959), Fanon oferece fartos exemplos de como o colonialismo se valeu da razão para impor o seu domínio sobre os povos considerados irracionais. Em síntese, no colonialismo, não apenas Deus é apresentado como branco, como a própria razão (deificada) opera como testemunha da superioridade de uns sobre os outros.

Há, nesse movimento colonial, uma espécie de centramento geográfico da razão, que se expressa tanto pela sua redução às manifestações históricas ocidentais, quanto na (pseudo) universalização do sujeito europeu, que passa a figurar como expressão universal do gênero

humano (HENRY, 2006). Gordon (2006) lamenta que mesmo a fenomenologia europeia - da qual destaca Descartes, Kant, Hegel e Husserl -, em sua crítica às formas diversas de autoengano, acabou por reproduzir uma prática autorreflexiva que apresenta os movimentos latentes de uma razão universal dentro do núcleo do sujeito europeu. Entretanto, para ele, o racismo moderno e o eurocentrismo daí advindos não são expressão da razão, mas de seu eclipse:

For I am not so much antimodern as I am anti Eurocentrism. There are elements of modernity that I avow and elements that I reject. To reject Eurocentrism is not identical to rejecting European civilization *in toto* or rejecting modernity, and it is a seriously racist form of reasoning that would make white people the only bearers of a modern consciousness. One would have to conclude, in effect, that black people are incapable of being modern or developing their own forms of modernity or alternatives *beyond* premodernity, modernity, and postmodernity (GORDON, 1997, p. 102).

É neste sentido que ele sustenta que o paradoxo enfrentado por Fanon era o de denunciar a razão racista sem ao mesmo tempo incorrer na i-razão, ou seja, apontar para o colapso da racionalidade na racionalidade ocidental ou no Branco, mas não para a razão em si:

Black Skin, White Masks is, therefore, like Dante's *Inferno*, which ends after a seemingly endless journey of witnessing sinful practices of futility with a beautiful ascent that bears witness to the stars, a patently optimistic text despite its motif of failure. The performative contradiction of pessimism is the work itself. Fanon ultimately criticizes the collapse of rationality into *Western* or *White* rationality. The text itself—an effort to *reason* with the reader—is a verdict against irrationalism, although it is not a wholesale endorsement of rationalism. *Too much* rationalism is, after all, irrational. It is at least unreasonable. (GORDON, 2015, p. 59)

O termo “*new postcolonial humanism*”, cunhado por Nissim-Sabat (2011) para descrever o trabalho de Lewis Gordon, pode parecer estranho ao olhar acostumado com a dicotomia entre as perspectivas iluministas da razão, em sua afirmação de um sujeito autocentrado, e o conjunto de perspectivas pós-estruturalistas, em sua crítica frontal às noções fechadas de identidade e razão, do qual destaco aqui o pensamento pós-colonial britânico²³. Entretanto, parece ser exatamente a superação dessa dicotomia o empreendimento filosófico de Gordon, pautando-se, ao mesmo tempo, em uma crítica radical ao colonialismo – visto como

²³ A classificação do pensamento pós-colonial britânico ou da diáspora como parte de um *corpus* pós-estruturalista se apoia nos leituras de Peters (2000), Bhabha (2004) e Costa (2006).

parte da modernidade e não antítese dela - e na desracialização e reivindicação dos procedimentos racionais de autorreflexão a partir do descentramento das geografias da razão.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões* - SANTO AGOSTINHO. Digitação: Lucia Maria Csernik, Canção Nova.com. 2007. Disponível em: https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537_SantoAgostinho-Confissoes.pdf. Acesso em 20/10/2017

APPIAH, K. A. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

ARENDT, Hannah. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.

Asante, M.K. A Filosofia tem sua origem na África: Mito ou Realidade?. *Blog. Hebreu Negro*. dez, disponível em <http://www.hebreunegro.com.br/2015/12/a-filosofia-tem-sua-origem-na-africa.html>. Acesso em 18/11/2017

BHABHA, H. Foreword: Framing Fanon. In: FANON, Frantz. *The wretched of the earth*. Translated from the French by Richard Philcox with commentary by Jean-Paul Sartre and ^[1]_[2]Homi K Bhabha New York: Grove Press, 2004.

BERNAL, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization (The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985, vol. I)* New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

_____. *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.

CHASIN, J. *Superação do Liberalismo* – transcrição literal das aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Departamento de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, ocorrido entre 25/01 e 06/02 de 1988. Disponível em: <http://ebookbrowse.com/j-chasin-superacao-do-liberalismo-doc-d132585437>. Acesso em 23/08/2010.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 5 mar. 2013.

DIOP, C. H. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Angola: Pedago, 2014.

DUSSEL, Enrique. 'World-System': Europe as 'Center' and Its 'Periphery' beyond Eurocentrism. In: *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

_____. 'Europe, Modernity, and Eurocentrism. *Nepantla, Views from South* 1, n. 3, p. 465–78, 2000.

FANON, Frantz. *Sociologie d'une révolution* (Lán V de la révolution algérienne, 1959). Paris: François Maspero, 1968.

_____. *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOE, Nkolo. Afrique en dialogue, Afrique en auto-questionnement: universalisme ou provincialisme? "Compromis d'Atlanta" ou initiative historique?. *Educ. rev.*, Curitiba, n. 47, p. 175-228, Mar. 2013. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602013000100011&lng=en&nrm=iso. access on 18 Nov. 2017.

GORDON, L. R. *Existencia Africana: Understanding Africana existential thought*. New York: Routledge, 2000.

_____. *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

_____. *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder: Colo.: Paradigm Publishers, 2006

_____. *An Introduction to Africana Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008.

_____. *Decadencia disciplinaria: Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador, 2013.

_____. The market colonization of intellectuals. *Truth Out*, 6 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.truthout.org/the-market-colonization-intellectuals58310>>. Acesso em 13/10/2014.

_____. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press, 2015.

_____. Para romper com a teodiceia filosófica. *IHU Online - Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Porto Alegre, 17 nov. 2014. Entrevista concedida a Andriolli Costa. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5782&secao=459>. 01/02/2015.

HENRY, Paget. “Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications”. *Worlds and Knowledges Otherwise* 1.3 (2006)

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1982.

JUNCOSA, José E. Buen Vivir, relacionalidad y disciplina desde el pensamiento de Lewis Gordon y Martin Nakata. Pistas epistémicas decoloniales para la educación superior. *Alteridad, Revista de Educación*, n. 9, v. 1, 2014. p. 19-34,

KIERKEGAARD, Søren. Temor e Tremor. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Fear and Trembling and Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

KOEPSSELL, David R. Breaking Bad e a filosofia. In: ARP, Robert; KOEPSSELL, David R. *Viver melhor com a química*. São Paulo: Figurati, 2014.

MANNONI, Dominique-Octave. *Psychologie de la colonization*. Paris: Editions du Seuil, 1950.

_____. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. New York: Praeger, 1964.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003.

NISSIM-SABAT, Marilyn. Radical theory and theory of communication: Lewis Gordon’s Phenomenological Critique of the New World Consciousness. *Atlantic Journal of Communication*, n. 19, p. 28–42, 2011.

MORE, Magobo P. African Philosophy Revisited. *Alternation*, n. 3, v. 1, p. 109–129, 1996.

OBENGA, Théophile. *Ancient Egypt and Black Africa*. Chicago, IL: Karnak House, 1992.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: IBECA, 2003.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Coleção Estudos Culturais. v. 6. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Michigan: Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974

ROBINSON, Cedric. *An Anthropology of Marxism*. Aldershot: Ashgate, 2001.

ZILLES, Urbano. Introdução: A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia*. Porto Alegre, EDIPUCRS. 2012.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologia*. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997.

