

# La Filosofía Intercultural y nuestra América Profunda<sup>1</sup>

## *Intercultural Philosophy and our Deep América*

**Magali Mendes de Menezes<sup>2</sup>**

Federal University of Rio Grande do Sul, Brazil  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brazil

Recepción: 16 de mayo del 2022

Evaluación: 19 de septiembre del 2022

Aceptación: 08 de noviembre del 2022



1 Proyecto Pedagogias da re-existência: feminismos negros e indígenas de nossa América Profunda.

2 Doutora em Filosofia por la Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul, Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/ UFRGS, Brasil.

ORCID:0000-0001-6325-9595

Correo electrónico: magaliufrgs@gmail.com

## Resumen

El presente texto reflexiona acerca de la interculturalidad y su necesidad histórica, a través de dos autores centrales: Raúl Fonet-Betancourt y Lélia González. El conocimiento propio de los nativos y los negros ha sido borrado y ni siquiera es reconocido como conocimiento filosófico. Cuando se reconoce la filosofía amerindia, se lo hace en comparación con la filosofía occidental y con todo lo que ésta ha producido. En este sentido, la Filosofía Intercultural plantea el reto de repensar la filosofía desde otras experiencias de pensamiento. El *epistemicidio* expone el racismo en el que vivimos. El encuentro del filósofo cubano con la filósofa brasileña, una mujer negra, dará fuerza a una categoría de pensamiento que pretendo desarrollar aquí (*América Profunda*), para comprender mejor este país llamado Brasil y la forma en que las resistencias de los pueblos indígenas y negros se constituyeron, también ellas a partir de profundas experiencias interculturales.

**Palabras clave:** filosofía intercultural, racismo, diálogo, indígenas, negros.

## Abstract

The present text reflects about interculturality and its historical necessity, through two central authors: Raúl Fonet-Betancourt and Lélia González. The own knowledge of the native and the black people has been invisibilized and is not even recognized as philosophical knowledge. When an Amerindian philosophy is recognized, it is by comparison with Western philosophy and all that it has produced. In this sense, Intercultural Philosophy presents the challenge of rethinking philosophy based on other thought experiences. *Epistemicide* exposes the racism that we live. The encounter of the Cuban philosopher with the Brazilian philosopher, a black woman, will give strength to a category of thought that I intend to develop here (*Deep América*) in order to better understand this country called Brazil and the way in which the resistances of indigenous and black peoples were also constituted from deep intercultural experiences.

**Keywords:** intercultural philosophy, racism, dialogue, indigenous people, black people.

## Introdução

A discussão sobre a interculturalidade tem atravessado as diferentes áreas do conhecimento, mostrando o quanto o tema se faz importante e urgente em nosso tempo. Contudo, nos chama a atenção como tardiamente a temática da interculturalidade chega à Filosofia, pois será pelos anos 90 que começaremos a acompanhar os debates sobre e da Filosofia Intercultural, enquanto outras áreas do conhecimento já se debruçavam sobre o tema demonstrando sua importância algum tempo. O filósofo Raúl Fornet-Betancourt, em sua obra *Transformación intercultural de la Filosofía* (2001), comenta que nos anos 1989-90 começavam a surgir publicações sobre a constituição da problemática da filosofia intercultural, destacando a importância dos *Congressos Internacionais de Filosofía Intercultural*, que produziram (e continuam a produzir) bases teóricas fundamentais para o debate sobre a interculturalidade desde perspectivas filosóficas. Esta corrente de pensamento (se assim podemos chamar) trouxe ao campo filosófico questões importantes, propondo uma refundação da própria Filosofia (ocidental), ao questionar seu estatuto. A própria obra referida anteriormente se propõe a uma transformação intercultural da filosofia, que consistirá em “crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando em um punto de convergência común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural” (p.29).

Ao olharmos o mundo desde uma perspectiva geopolítica percebemos territórios sempre em disputa de onde emerge os pensamentos, saberes e práticas de diferentes coletivos humanos. Renato Noguera, filósofo brasileiro, a esse respeito comenta que “Uma análise das relações entre geopolítica e filosofia é uma abordagem que nos permite vincular o lugar epistêmico étnico-racial, de gênero, espiritual, sexual, geográfico, histórico e social como o sujeito do enunciado, desfazendo a noção de que o discurso filosófico brota de uma razão ‘universal’ imersa em um campo neutro de forças” (2014, p.22).

Começamos a perceber então que uns saberes são mais válidos que outros. O debate, por exemplo, sobre termos como cosmologia, epistemologia ou ciência demonstra o “lugar” que deve ter os conhecimentos diante da disputa de poder. Os saberes dos povos originários historicamente invisibilizados, sequer são reconhecidos como filosóficos. Quando há o reconhecimento de uma filosofia ameríndia este se dá pela comparação à filosofia ocidental e tudo que esta produziu. Neste sentido, a Filosofia Intercultural nos apresenta

o desafio de repensarmos a filosofia a partir de outras experiências mesmas de pensamento. Para tanto, trarei as reflexões sobre a Filosofia intercultural do filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, buscando nesse horizonte teórico tecer diálogos com o pensamento ameríndio e negro no Brasil. Para contribuir no diálogo, abordei alguns elementos do pensamento da filósofa negra brasileira Lélia Gonzalez (2020). O encontro de um cubano com uma mulher negra dá força a uma categoria de pensamento que pretendo aqui desenvolver, a *América Profunda*, para entender melhor este país chamado Brasil e a forma como as resistências dos povos indígenas e negros se constituíram também a partir de experiências interculturais profundas.

### **Filosofia Intercultural e os povos indígenas**

Para guiar a reflexão me inspiro em algumas discussões construídas pelo filósofo Raúl Fonet-Betancourt, principalmente em torno das questões indígenas. Fonet-Betancourt é um pensador que além de inúmeras publicações participa e articula vários encontros, congressos e seminários no mundo. Destaco o trabalho de sua Filosofia Intercultural na construção do diálogo entre a filosofia e várias outras dimensões do pensamento, como, por exemplo, as questões políticas, educativas, éticas, epistemológicas, e com outros pensadores da interculturalidade, mas não somente, como os diálogos que mantém com importantes pensadores da filosofia latino-americana.

Para este debate percorro o texto do filósofo intitulado *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad* (2004) que apresenta uma entrevista com o pensador em que reflete a possibilidade do diálogo com os povos indígenas. A entrevista inicia com uma reflexão sobre a interculturalidade e a educação, compreendida como um eixo fundamental para a constituição de todo diálogo. A educação não é apenas o espaço escolar (monocultural na medida em que impõe um currículo, valores, comportamentos), mas encontro, em que os sujeitos aprendem uns com os outros. Como diz Paulo Freire, “(...) ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (1987, p. 79). É por estas ideias que nosso patrono da educação brasileira, Paulo Freire, tem sido duramente atacado pelo atual governo, que busca constituir uma necropolítica. As idéias de Freire sobre uma educação crítica refletem com profundidade o contexto dos sujeitos nela inseridos. O caráter sempre coletivo e emancipatório da educação, parte do mundo, de buscar nele os temas geradores por onde a própria consciência se

gera. A metodologia freireana consiste em através de temas escolhidos pelo próprio coletivo, desde sua realidade, promover um processo de escrita. É dessa forma, que Freire diz que não basta ler a palavra é preciso também ler o mundo.

É através dos processos educativos que tomamos consciência de nós mesmos e do mundo, pois não estamos prontos enquanto humanidade. Somos incompletos e a educação deveria, portanto, tornar-se esta experiência de aprendizagem coletiva. Contudo, a escola, como também a “grande” escola que é a Universidade, representa historicamente um espaço de assimilação e adequação dos sujeitos a uma ordem estabelecida. Os conhecimentos que aprendemos são colocados como o que demais importante à humanidade produziu e que são fundamentais para a formação humana. A educação passa a ter seu lugar demarcado, legitimando saberes que serão importantes para nos construirmos enquanto humanos. Este contexto afetou de modo muito violento os povos indígenas no Brasil.

A educação escolar indígena, nesta direção, representou, durante muito tempo, um espaço de violência através do apagamento das línguas e modos de vida dos povos originários. Como um importante mecanismo civilizatório, a escola torna-se uma instituição colonizadora, capaz de docilizar corpos e mentes. Imbuída do discurso da “educação para todos” (lema da educação moderna), o espaço escolar transforma-se em um mecanismo potente de opressão e colonização dos corpos indígenas. Apenas no final do século XX com a nova Constituição cidadã brasileira (1988), marco para as lutas dos povos é que podemos perceber um novo horizonte, garantindo o direito aos modos próprios de vida dos povos indígenas: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Constituição Federal, 2016, p.133).

Desde então, acompanhamos a luta por uma ressignificação do espaço educacional para que possa promover efetivamente uma educação diferenciada, específica e intercultural. As lideranças e professores indígenas compreendem que, no atual momento vivido, a escola pode se tornar uma ferramenta de luta. Jerônimo Wherá Tupã Franco, professor Mbya Guarani e pesquisador

do idioma e da cultura Guarani, diz que “(...) hoje nossa arma não é mais o arco e flecha, mas a caneta” (Saberes Indígenas Na Escola, 2016)<sup>3</sup>.

Raúl Fornet-Betancourt (2004) comenta, em sua entrevista, que a Educação é por isso, uma decisão! Desde a escolha de como estarão dispostas as classes, como será a arquitetura do espaço escolar até os conteúdos e os enfoques que serão dados a eles, enfim, o que chamamos currículo. Por ser uma decisão, é uma ação política, pois envolve uma postura diante do mundo, e ao mesmo tempo, nos exige pensar que mundo queremos (re)construir desde a educação. Muitos mundos foram en-cobertos ou apagados profundamente pelos epistemicídios constantes que a educação colonizadora promoveu. De Souza Santos (2010, p.183) diz que o epistemicídio é “(...) a destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas”.

Do mesmo modo, a Filosofia, escrita com letra maiúscula para enfatizar seu poder, ao entrar na institucionalidade, deixa as ruas e se afasta da vida, dos contextos diversos de onde o pensamento emerge. A Filosofia torna-se assim disciplina e ao assumir este lugar também disciplinado que pode, ou não, ser filosófico. Durante muito tempo, por exemplo, a discussão sobre a situação histórica de opressão das mulheres não foi tema para a Filosofia<sup>4</sup>. O fato das mulheres estarem ausentes da história contada (por homens), ou serem menosprezadas quando são identificadas como incapazes de produzir pensamento –não provocou o “espanto” para àqueles que faziam Filosofia. A Filosofia se constitui, assim, a partir de um discurso que esconde o sujeito que pensa para, desse modo, se apresentar como universal, válida para todos:

Ese proceso de definir la filosofía dentro de un sistema va alejando a la filosofía de los mundos de vida, de la experiencia cotidiana, del habla cotidiana. La filosofía se va convirtiendo en un saber dentro de un sistema que tiene su propia lengua, que se crea sus propias categorías, que se pone sus propias metas y se hace autorreferencial. Y el resultado de ello se adivina:

---

3 A Ação Saberes Indígenas na Escola, do qual sou Coordenadora, é um projeto desenvolvido na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que visa a formação de professores Kaingang e Guarani no estado do Rio Grande do Sul para que possam fortalecer a escola indígena. Mas informações no site: <https://www.ufrgs.br/saberesindigenas>

4 Destaco a importante contribuição que Raúl Fornet-Betancourt fez a este debate com sua obra *Mulher e Filosofia no pensamento ibero-americano, momento de uma relação difícil*; publicada no Brasil pela Editora Nova Harmonia em 2008.

“la gente” no entiende “la filosofía”; pero al filósofo profesional esto no le importa mucho pues, más que para “la gente”, piensa para sí mismo y para sus colegas. (Fornet-Betancourt, 2004, p.24).

A Filosofia torna-se hermética, fechada em si mesma, apenas acessível para sujeitos “iluminados”, capazes de atingir a elevação necessária para pensar. Descarta-se a experiência, ou seja, a relação dos sujeitos com o mundo, que é justamente o que possibilita o pensar. Aprendemos as respostas (como um pensar acabado) e não suas perguntas, indagações, inquietações que fazem brotar os pensamentos. Mata-se a vida presente no corpo que pulsa, vive seu tempo, estranhando a si e ao mundo, capaz potencializar um movimento constante de criação do próprio pensamento. Será desse modo, que muitos saberes serão excluídos do uni-verso Filosófico.

O desafio da(s) Filosofia(s) Intercultural(ais) está em como *escutar* a pluri-versidade do pensamento, em como pensarmos interculturalmente. Isso é possível? Exigiria sair de um modo de pensar e estruturar as reflexões (monocultural), para vivermos a abertura profunda ao inesperado. Mais do que ouvir, a interculturalidade é escutado outro! Debora Diniz e Ivone Gebara, duas importantes feministas brasileiras, em sua obra *Esperança Feministas* (2022), realizam um lindo diálogo, dizendo que é preciso começar a pensar pelo silêncio: “Ouvir exige silenciar-se, abdicar do poder e da sedução da palavra. Mas ouvir não é o mesmo que pausar a voz, é gesto ativo para o encontro feminista – somente sendo capaz de ouvir é que seremos tocadas por outras vidas diferentes da nossa. Para isso, o *ouvir* precisa se transformar em *escutar*” (p.17).

Movida por esta indagação feminista, compreendida como escuta à opressão vivida por muitas mulheres, mas também como postura ética diante do mundo, penso que as Filosofias interculturais se constituem desde a escuta profunda ao Outro. Vamos re-aprendendo (ou desaprendendo, descolonizando) sentidos que não partem de uma definição pré-estabelecida de como devemos pensar ou dialogar: “En el diálogo intercultural sobre la posibilidad y los límites de la comunicación entre distintas formas de filosofía en las diferentes culturas no se puede partir de una definición normativa de filosofía (...). La filosofía es una forma de saber dada dentro de una determinada constelación del saber” (Fornet-Betancourt, 2004, p.21).

A Razão Ocidental – ou parte dela, porque não podemos cair na cilada de narrar a história do ocidente de uma forma hegemônica – impõe uma história



única, como nos lembra Chimamanda Adiche: “Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, que dizer ‘ser maior do que o outro’” (2019, pp.22-23). Narrar a história como se fosse única é sustentar uma estrutura de poder que mata de alguma forma todos aqueles/as que não se enquadram no modelo imposto. O colonialismo como exercício constante de dominação (pois ainda vivemos processos de colonização) e sua relação profunda com o capitalismo, se estrutura e se mantém a partir do racismo, patriarcado, homofobia, capacitismo<sup>5</sup> e toda forma de controle e apagamento das diferenças. É dessa forma que Razão e racionalidade confundem-se à medida que uma racionalidade (a ocidental) é referência de Razão e conseqüentemente, de Humanidade. Contudo, as filosofias interculturais nos mostram que não temos uma única racionalidade, mas diferentes racionalidades.

Falamos de filosofias ameríndias também no plural, porque os povos indígenas representam uma imensa diversidade. No Brasil estima-se que existam mais de 305 etnias e cerca de 270 línguas são faladas. Infelizmente, uma parte considerável desses povos e desses idiomas está sob risco de desaparecer permanentemente, como por exemplo, a língua kaingang. A pandemia decorrente da Covid-19 agravou ainda mais esta situação, pois muitos anciões e anciãs morreram pelo descaso do Governo Federal, o que fez com que a língua e os saberes de seus povos morressem juntos. Tivemos recentemente o triste caso do último ancião do povo Juma<sup>6</sup> (Gortázar, 2021), Araká que veio a falecer em fevereiro de 2021 devido a complicações decorrentes da Covid-19. Com ele morrem saberes, histórias coletivas de um povo que sobreviveu a colonização, mas hoje deixa de existir.

As filosofias ameríndias em sua diversidade nos mostram formas de pensar, viver, sentir o mundo. Por isso ao recuperar a reflexão de Raúl Fornet-Betancourt, falamos de filosofias, em que não podemos trazer um único conceito para defini-la. E mais, ao conceituar, definir estamos dentro de uma concepção de pensamento que se articula a partir da conceituação. Há nas cosmologias indígenas outra dinâmica, em que o *sentirpensar* se constitui desde mitos, simbologias, oralidades. Como comenta Fals-Borda em uma

---

5 Capacitismoé “(...) a ideia de que pessoas com deficiência são inferiores àquelas sem deficiência, tratadas como anormais, incapazes, em comparação com o referencial definido como perfeito” (Neumam, 2021). <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/capacitismo-entenda-o-que-e-e-como-evitar-preconceito-disfarcado-de-brincadeira/>

6 El País. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-02-19/o-ultimo-anciao-juma-morre-de-covid-19-e-leva-para-o-tumulo-a-memoria-de-um-povo-aniquilado-no-brasil.html>



entrevista: “(...) nós acreditamos, na realidade, que atuamos com o *coração*, mas também empregamos a *cabeça*. E quando combinamos as duas coisas, assim somos *sentipensantes*”<sup>7</sup>. O *sentirpensar* é incompreensível para uma tradição que faz do pensar e do sentir dimensões dicotômicas. Do mesmo modo que a escritura se sobrepõe a oralidade, o pensar se sobrepõe ao sentir. Os povos que fazem da oralidade a fonte de seus saberes são considerados, pela tradição ocidental, “analfabetos”, não civilizados. Fornet-Betancourt, contudo nos diz que:

(...) una cultura oral no es analfabeta, una cultura oral sabe leer, interpretar, manejarse. Al contrario, muchas veces encontramos gente que tienen títulos de doctor y se trata de analfabetos contextuales porque son incapaces de interpretar, de leer un contexto, de manejarse en él, a pesar del título. Es lo que yo llamo analfabetismo contextual. Éste se da menos en las culturas orales, ya que son culturas ligadas sustancialmente a los contextos de vida y a sus *relatos* y prácticas (2004, p. 38).

É justamente o que vemos, por exemplo, dentro das Universidades em relação as Políticas Afirmativas. No Brasil, desde 2012, o Governo instituiu as políticas de reservas de vagas à negros, indígenas e pessoas com deficiência nas Universidades públicas. É inegável a importância da política no ingresso dos estudantes que, historicamente, tiveram seu acesso negado ao ensino superior. No entanto, não é suficiente uma política de ingresso sem pensarmos uma política de permanência, de acolhimento. Quando os estudantes indígenas entram na universidade se veem obrigados a deixarem seus saberes no “lado de fora” da Universidade; tudo que carregam de história, conhecimentos, espiritualidade não tem importância. Passam a serem visto por muitos “doutores/as” como *analfabetos*. A Universidade escancara, desse modo, sua face racista e colonizadora.

As filosofias interculturais, no sentido de pensarmos muitas formas de se viver a interculturalidade, nos colocam a tarefa de como produzimos espaços interculturais que não consistam apenas no encontro de diferentes (que muitas vezes são relações de assimetria), mas fundamentalmente, aprendermos outros modos de pensar e existir. Nesta perspectiva, o pensamento ameríndio e negro trazem contribuições importantes, pois pensar a filosofia a partir de outros territórios desconstrói o exercício de uma geopolítica que tem dominado a história do pensamento.

---

7 Tradução nossa. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=mGAy6Pw4qAw>

## América Profunda como experiência de libertação: Lélia Gonzalez

Colocar pensadores em diálogo não é tarefa simples. Isso exige tecer uma conversa com quem não teve a oportunidade de se encontrar frente a frente, diante do rosto na sua densidade de presença, como comenta Emmanuel Lévinas (1971). Lélia Gonzalez infelizmente partiu (1935-1994), mas sua filosofia continua reverberando em nós. Filósofa que nos ajudou a entender as raízes profundas do racismo brasileiro teve recentemente (2020) seus textos compilados. Como muitos intelectuais negros e negras deste país, o pensamento de Lélia ainda é desconhecido e, muitas vezes, negado. Em uma visita de Angela Davis ao Brasil, em 2019, a filósofa comenta o quanto o pensamento de Lélia Gonzalez foi fundamental para ela e que nós no Brasil ainda a desconhecemos. Mas, quem foi Lélia Gonzalez? Quero recuperar um pouco de sua biografia para que possamos compreender a história de luta desta intelectual/ativista, porque Lélia nunca separou estas atuações.

Traduzo Lélia como uma mulher africanamente brasileira. Uma das mais importantes intelectuais brasileiras, mulher negra, feminista; assim se definia “(...) a barra é pesada. Eu sou uma mulher nascida de família pobre. Meu pai era operário, negro. Minha mãe, uma índia analfabeta. Tiveram dezoito filhos, e eu sou a décima sétima” (Gonzalez *apud* Ratts e Rios, 2010, p.21). Lélia representa em si mesma, em seu corpo o que significou a história de nosso país: corpo negro e indígena. Ela conta que sua mãe era ama de leite<sup>8</sup> em Minas Gerais de uma família italiana abastada e que, ao crescer junto com a menina que sua mãe amamentava, teve seus estudos pagos pela família em uma escola particular, estudando assim junto com a filha. Foi este fato que possibilitou Lélia ter acesso ao universo das letras, da escolaridade que todos seus irmãos não tiveram. Outro fato significativo em sua vida foi quando seu irmão mais velho, Jaime de Almeida, jogador de futebol, foi contratado pelo Clube de Regatas Flamengo e toda família se mudou para a cidade do Rio de Janeiro. A década de 30 marca a presença dos negros no futebol brasileiro e Jaime se destaca com um jogador importante, reconhecido nacionalmente. Isto possibilitou que Lélia continuasse seus estudos, realidade rara para a maioria dos negros no país. Contudo, estas possibilidades que foram se abrindo na vida de Lélia aos poucos também trazem a ela reflexões profundas sobre sua vida e do seu povo negro: “Meu relacionamento era sempre uma coisa estranha. Quanto mais você se distancia de sua comunidade em termos

---

8 Como foram muitas mulheres negras que amamentaram filhas de outras mulheres brancas.

ideológicos, mais inseguro você fica e mais você internaliza a questão da ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 2020, p. 298)

Lélia formou-se em História e Filosofia, com Mestrado em Comunicação e Doutorado em Antropologia Social, lecionou em escolas e diferentes universidades. Mas será através de seu casamento com Luiz Carlos Gonzalez, um homem branco, que ela se vê instigada a pensar sua negritude. A família de Luiz Carlos não aceita o casamento de seu filho com uma mulher negra, assim Lélia sente de forma única o peso do racismo. A situação torna-se tão insuportável que Luiz Carlos comete suicídio, fato que marcará toda sua trajetória de pensadora, militante, mulher negra: “Luiz Carlos foi muito importante na minha vida (...) ele rompeu com a família, ficou do meu lado e começou a questionar a minha falta de identidade comigo mesma (...) foi a primeira pessoa a me questionar com relação ao meu próprio branqueamento” (Gonzalez *apud* Ratts e Rios, 2010, p.53).

O encontro com a Psicanálise para Lélia foi importante, pois lhe possibilitou um encontro consigo mesma e a descoberta de um aporte teórico para pensar a trajetória do povo negro no Brasil. Ao estudar Psicanálise, mais especificamente Freud e Lacan, ela se apropria de uma série de conceitos como, por exemplo, a compreensão de denegação em que a ordem do inconsciente surge como um elemento importante para pensarmos a história cultural brasileira. Nossas formações inconscientes são exclusivamente europeias, brancas, em que a presença negra é negada. A linguagem é reveladora deste processo de denegação onde mesmo que se tente apagar os traços da ancestralidade negra em Nuestra América Profunda, em nossa Améfrica, como ela se refere, a linguagem traz a marca da África. A linguagem não é apenas a mistura de línguas, de um falar “errado”, mas uma forma de se fazer resistência diante da história de profunda violência que o povo negro viveu (e vive), quando faz uma diáspora forçada da África ao Brasil. Por isso, Lélia fala em *Pretuguês*, de uma africanização do brasileiro, criando assim, mecanismo de re-existência.

Tudo isso levou Lélia a pensar uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro, trazendo uma abordagem interdisciplinar, a *Amefricanidade*: “Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (Gonzalez, 2020, p. 135).

Esta categoria criada por Lélia carrega o pensamento de Molefi Kete Asante (2016) que nos fala sobre afrocentricidade. Para Asante, uma ideologia da libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós, deve ser derivada de nossa experiência histórica e cultural particular. Por isso, o racismo surge como instrumento fundamental para a interiorização da superioridade. Silvia Cusicanqui, quando se refere aos povos originários identifica o mesmo fenômeno, chamando-o de colonialismo interno:

¿Por qué no podemos admitir que tenemos una permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo? esas son cuestiones de *colonialismo interno* y no de *colonialidad*, porque, porque hablar de colonialidad, es hablar de una estructura vaga, ubicua, que describe a un ente externo a nosotros (el estado, el poder). (2015, p. 311).

Esta luta interna se reforça através do mito da branquitude, em que toda imagem de superioridade, beleza, se vê encarnada no homem e mulher branca. É importante destacar que a branquitude não é apenas uma questão de pele, mas é toda a ideologia presente neste corpo e que muitos brancos e brancas nem sequer questionam, pois questionar significa de alguma forma, sair de seu lugar de privilégios.

Lélia se pergunta então, como podemos atingir a consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros “cativos da linguagem racista”? É preciso criar outra linguagem, pois como nos diz Audre Lorde: “(...) as ferramentas do mestre não vão dismantelar a Casa-Grande” (1984, p. 110). A Amefricanidade significa este esforço de encontrar a experiência negra, mas também indígena, de encontrar a América Profunda, a América que nos habita! Lélia tinha consciência que não era voltar à África, mas voltar nosso olhar para a realidade que vivem todos americanos em Nuestra América. Para isso, é preciso desconstruir o racismo presente em nossa sociedade, entranhado nas estruturas, nas subjetividades, na linguagem. A ideologia do branqueamento produziu o mito da superioridade branca e foi tão devastadora a ponto de provocar um processo de branqueamento e (de)negação da própria raça e cultura de negros e indígenas.

Em seu texto *Por um feminismo Afro-latino-americano* (2020), Lélia volta a se apropriar de categorias da psicanálise para compreender de que forma o racismo foi se estruturando na sociedade brasileira. A final, como explicamos um país como Brasil, que é o segundo país do mundo em relação à quantidade

de negros, viver de forma velada e, muitas vezes, escancarada o racismo? Os negros são vistos como infantes, ou seja, como aqueles que não falam, sendo negado o direito de fala. Outros falam pelos negros, apagando sua condição de sujeitos do próprio discurso. Lélia pensa como esta imagem construída do negro torna-se um mecanismo importante de manutenção do racismo. E podemos também verificar esta condição em relação aos indígenas que foram durante muito tempo tutelados de diferentes formas pela política brasileira.

Ao falar de *América*, Lélia recupera a história de resistência dos povos negros e indígenas, pois América é “reinterpretação e criação de novas formas”. Os Quilombos como espaços de resistência na época da escravidão, hoje continuam existindo como uma atitude coletiva de retomar espaços que foram negados, como por exemplo, a própria Universidade. “Aquilombar-se é o ato político de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político” (Souto, 2020, p.141).

Ao pensar a potência de uma categoria como *América Profunda*, quero resgatar a força e importância de narrar a história de povos negros e indígenas desde outras palavras, vivências e biografias. América Profunda fala disso, do que existe de mais profundo, que não está na superfície da terra, mas em suas entranhas. Para que haja narração se faz necessário a escuta, acolhimento do dizer que rompe o tempo da linearidade e circula trazendo as vozes de muitos e muitas. Por isso, pensar a interculturalidade desde perspectivas afrobrasileiras e indígenas, nos arranca do solipsismo moderno-colonizador, que trouxe a violência do apagamento do Outro, para construir diálogos, única possibilidade de garantia do amanhã.

Ao nos colocarmos de frente com *nuestra América Profunda*, mergulhamos na imensidão humana e não humana, de saberes, experiências, vidas múltiplas, palpitando no coração da terra.

## Conclusões

Não tive a pretensão de esgotar (e nem poderia) as ideias de pensadores como Fernet-Betancourt e Lélia Gonzalez. A intenção foi trazer o que, a meu ver, permeia a possibilidade do diálogo entre ambos: o profundo compromisso com a justiça. A luta de Lélia por um mundo sem racismo, em que nossas diferenças pudessem ser riquezas e não fragilidades, também está presente no pensamento de Fernet-Betancourt e em todo seu debate sobre

a interculturalidade. Ambos produzem filosofias profundamente abertas ao Outro e por isso capazes de pensar sempre em diálogo.

A interculturalidade tem aparecido em muitos debates e parece ser o tema do momento. Contudo, é preciso ter cuidado com a disputa de significação em torno da interculturalidade. Não é possível reconhecer que relações de violência sejam interculturais. Onde há violência, barbárie ou choque de culturas, como se costuma chamar o “encontro” do colonizador com os povos ameríndios –não existe interculturalidade. Desse modo, se ainda vivemos relações de exploração, racistas, patriarcais temos justamente, o impedimento de diálogos interculturais. Descolonizar e interculturalizar nosso tempo torna-se um exercício único e urgente!

Fiz a opção política-filosófica (sempre inseparáveis) de trazer territórios e suas gentes, refletindo a inter-relação profunda que ali existe. Por isso, quando falo de *América Profunda*, quero fazer emergir o húmus que brota da terra e que se faz gente. Negros e indígenas viveram processos de expropriação de territórios e de seus corpos. Diante da violência aquilombaram-se, aldearam-se constituindo um espaço comum de resistência; inventaram linguagens para poderem se comunicar, cambiaram experiências espirituais, saberes, afetos. Viveram assim a experiência de uma interculturalidade revolucionária que possibilitou a criação de estratégias para a libertação.

## Referencias

Adichie, C. N. (2009). *O Perigo da única história*. São Paulo: Companhia das Letras.

Asante, M. K. (2016). Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia (R. Noguera, M. Moraes e A. Carmo, Trans.). *Ensaio Filosóficos*, 16, pp.9-18. [http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02\\_ASANTE\\_Ensaio\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIV.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIV.pdf)

Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Constituição Da República Federativa Do Brasil (Constituição Federal). (2016). Art. 231. 5 de outubro de 1988 (Brasil). [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf)

- Diniz, D. e Gebara, I. (2022). *Esperança Feminista*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Fals Borda, O. (2008). *Sentipensante* (Entrevista). <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo&t=6s>
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). *Mulher e Filosofia no pensamento ibero-americano: momentos de uma relação difícil*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gortázar, N. G. (2021). *O último ancião Juma morre de covid-19 e leva para o túmulo a memória de um povo aniquilado no Brasil*. EL PAÍS. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-02-19/o-ultimo-anciao-juma-morre-de-covid-19-e-leva-para-o-tumulo-a-memoria-de-um-povo-aniquilado-no-brasil.html>
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series.
- Mera, C. Z. e Remplel, U.K. (2004). *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México: Consorcio Intercultural CEAAL.
- Neumam, C. (2021). *Capacitismo: entenda o que é e como evitar preconceito disfarçado de brincadeira*. CNN Brasil. <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/capacitismo-entenda-o-que-e-e-como-evitar-preconceito-disfarçado-de-brincadeira/>
- Noguera, R. (2014). *O ensino e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.



Ratts, A. e Rios, F. (2010). *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro.

Saberes Indígenas Na Escola (2016). *Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)*. <https://www.ufrgs.br/saberesindigenas> de Sousa Santos, B. e Meneses, M. P. (Org.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Souto, S. (2020). Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea. *Revista Metamorfose*, 4 (4), pp.133-144. <https://periodicos.ufba.br/index.php/metamorfose/article/download/34426/21352>