



Rebeca Furtado de Melo:
sobre reconhecimento, parceria e gratidão

DOI: 10.12957/ek.2020.51673



Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia | v. 9, n. 1 |

Entrevista com Rebeca Furtado de Melo

por Christiane Costa de Matos Fernandes & Deborah Moreira Guimarães¹

¹ Esta entrevista foi elaborada por Christiane Costa de Matos Fernandes e Deborah Moreira Guimarães. As perguntas foram enviadas por e-mail à professora e pesquisadora Rebeca Furtado, que as respondeu por escrito. Agradecemos à Rebeca não apenas a disposição em realizar a entrevista como também todos os ensinamentos compartilhados durante a parceria na *Ekstasis*: nosso mais sincero obrigada!

Apresentação

A realização desta entrevista foi concebida sob duplo aspecto: reconhecimento e gratidão. A Revista *Ekstasis*, desde sua criação, possuiu na figura de Rebeca Furtado de Melo, editora-chefe, o nome decisivo. Foram oito anos de dedicação e trabalho (ver *Ekstasis* v. 8, n. 2). Contudo, Rebeca não é apenas o nome que tornou possível a continuidade da *Ekstasis*, ela é também pesquisadora, professora, feminista, mãe e militante pela agroecologia. A presente entrevista tem, portanto, a intenção de dialogar com a mulher pesquisadora e formadora: dialogar acerca de seu percurso, seus projetos e suas pesquisas.

Rebeca é professora de Filosofia do Instituto Federal Colégio Pedro II - Campus Engenho Novo II, RJ. Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, instituição na qual também cursou a graduação (bacharelado e licenciatura) e obteve seu título de mestrado. Desenvolveu parte de sua pesquisa de doutorado na Austrália, University of Tasmania, sob orientação do Prof. Dr. Jeff Malpas. Desenvolveu parte da pesquisa de mestrado em intercâmbio com a Universidad de Buenos Aires - Argentina, sob orientação da Profa. Dra. Mónica Cragolini.

É co-fundadora e membro do grupo de pesquisa CORPODER - Filosofias decoloniais: corpos, poderes e saberes, além de integrante do Núcleo Docente Estruturante do curso de Filosofia das Licenciaturas Integradas de Humanidades do Colégio Pedro II. Atualmente coordena a pesquisa “Filosofia: opressões x resistências”, desenvolvida juntamente com alunas do ensino médio, que debate e identifica em textos da tradição filosófica ocidental pressupostos ontológicos que atravessam a compreensão de mundo Ocidental a fim de questionar em que medida essa mesma tradição pode dar origem a posições e comportamentos opressivos e desenvolve pesquisas sobre ecofeminismos e hermenêuticas situadas.

Rebeca Furtado é autora de artigos e traduções na área de Filosofia Contemporânea, sobretudo, acerca de Nietzsche, Heidegger, feminismos e educação decolonial. Sua pesquisa destaca a noção de topologia no âmbito da investigação hermenêutica. É coorganizadora das coletâneas de artigos *Fenomenologia Hoje IV* (Via Verita, 2013) e *Críticas à colonialidade* (Garupa, 2019) e tradutora do livro *Hermenêutica e Subjetividade* (Via Verita, 2016).

Entrevista

1) Em primeiro lugar, nós queremos ressaltar que é uma honra imensa termos a oportunidade de trabalhar com você durante esse tempo e, agora, nos depararmos com a possibilidade de publicar essa entrevista para que você possa falar um pouco mais sobre a sua trajetória acadêmica, sobretudo na *Ekstasis*, e sobre a perspectiva que você usa como referencial de suas investigações filosóficas. Nesse sentido, nós gostaríamos que você falasse um pouco sobre o processo de criação da revista e de que modo essa fase esteve relacionada à sua própria trajetória acadêmica. Como surgiram as primeiras ideias para a criação da *Ekstasis*? Como nasceu o interesse por criar uma revista especificamente voltada para os temas da hermenêutica e da fenomenologia e de que modo essas escolhas acompanharam a sua própria formação desde a graduação até o ingresso no mestrado e, posteriormente, no doutorado?

Eu que agradeço pela generosidade do convite e pelo trabalho que desenvolvemos juntas nesses últimos anos, especialmente, nos últimos meses, na editoração da *Ekstasis*. Tenho certeza que, pela dedicação e excelente trabalho que vocês têm realizado, a *Ekstasis* terá pela frente uma etapa de amadurecimento e crescimento muito grande, o que me enche de alegria.

A ideia da *Ekstasis* surge pela primeira vez mais ou menos no final de 2009, início de 2010, após o II Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia / IV Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Fenomenologia – Fenomenologia, Natureza e Técnica, realizado em Paraty, de 26 a 30 de outubro de 2009. Esse congresso exigiu um esforço bastante significativo para sua organização, por ter sido sediado em uma pequena cidade turística, “fora dos muros da Universidade”, e contar com um público amplo e internacionalizado. O Prof. Casanova, que estava à frente do comitê de organização, convidou um grupo de estudantes e orientandos/as, entre eles o Renan Cortez, Marcelo Rangel, Rodolfo da Silva e eu para ajudar nessa organização e esse grupo acabou desenvolvendo uma amizade ainda maior (alguns já eram bastante próximos, mas outras pessoas foram agregadas), além de uma expertise em trabalho conjunto depois dessa semana que, literalmente, passamos dia e noite trabalhando juntos. Na verdade, se eu me lembro bem, a ideia inicial foi do Marcelo Pinheiro da Silva, do IGT - Instituto de Gestalt-terapia e Atendimento Familiar. Durante o congresso, o Marcelo filmou todas as palestras

e ele sugeriu então que a gente criasse uma revista para a veiculação deste material, quer dizer, para publicar esse acervo de palestras filmadas que ele vinha produzindo. O que aconteceu foi que, em muito pouco tempo, a gente percebeu coletivamente que não teríamos estrutura, nem conhecimento técnico para trabalhar com edição e publicação de vídeos, mas que poderíamos começar com a publicação de textos e ir amadurecendo essa história dos vídeos. Tanto é que nos nossos primeiros documentos, os que apresentamos para aprovação do projeto da revista às instâncias acadêmicas e burocráticas da UERJ, o corpo editorial era o seguinte:

Editora-chefe: Ms. Rebeca Furtado de Melo (doutoranda - UERJ)

Coordenador de artigos: Ms. Rodolfo da Silva (doutorando – UERJ)

Colaboradores editoriais permanentes:

Dr. Marcelo Rangel (responsável pela tradução desta edição)

Renan Cortez (mestrando UERJ)

Consultoria e assessoria de edição virtual: Marcelo Pinheiro da Silva (sócio-fundador do IGT e Editor-chefe da Revista Virtual IGT na Rede.)

Nós passamos então quase uns dois anos amadurecendo essa ideia e buscando também as formas institucionais de viabilizá-la. A Ekstasis nunca recebeu um centavo de nenhum lado para ser criada e mantida e isso sempre foi um grande desafio. Se não tivéssemos, por exemplo, nos vinculado ao portal de periódicos da UERJ, não teríamos dinheiro nem para pagar servidor e domínio da revista. E esse não era um caminho óbvio para a gente, nós fomos a primeira revista de filosofia da UERJ (que ainda é editorada, houve revistas anteriores, mas que já não existiam há muitos anos quando começamos) então tivemos que procurar, descobrir tudo, inventar e dar um jeito. O ISSN, por exemplo, pagamos com uma “vaquinha”. Enfim, acho importante trazer essas questões para pensarmos como ainda há pouca estrutura institucional no Brasil, mesmo em uma Universidade como a UERJ, e como a coisa fica muito personalizada, depende muito de esforços pessoais, o que, evidentemente, vulnerabiliza muito a produção acadêmica, além de sobrecarregar ou mesmo excluir pessoas desses processos. Hoje com a pandemia estamos discutindo pela primeira vez a exclusão digital de nossos e nossas estudantes por conta da demanda de implementar EAD. A questão é pensar como esses estudantes têm conseguido produzir dissertações e teses sem acesso de qualidade à internet e com toda precariedade da oferta desses recursos na Universidade. Para acessar um periódico pago

muitos e muitas de nós temos recorrido a sites “piratas” como o Sci-Hub e o LibGen, que evidentemente são iniciativas incríveis de democratização do conhecimento, mas o que eu estou tentando apontar é a fragilidade e precariedade das nossas instituições e o quanto isso se reflete em um aumento da dificuldade das nossas pesquisas e produções acadêmicas. Em relação à minha própria formação, a *Ekstasis* sempre ocupou um lugar fundamental de muitas maneiras. Quando a *Ekstasis* foi criada, eu estava começando o doutorado e ela se tornou também um meio de estudo, ter que revisar tantos artigos, me permitia ler muita coisa e também saber sobre quem estava estudando o que nessa área... Ao mesmo tempo, também foi uma forma de fazer contatos. Eu conheci o Jeff Malpas, que foi meu orientador no sanduíche, convidando-o para publicar um artigo na *Ekstasis*.

2) Na sua tese de doutorado, e também em algumas outras produções bibliográficas, você defende a importância de se destacar o lugar como elemento fundamental à hermenêutica. Inclusive, na sua tese você propõe pensarmos uma hermenêutica topológica. Em meio a tantas discussões fundamentadas na noção de temporalidade, gostaríamos que você falasse um pouco a respeito da importância de se colocar o lugar como foco das investigações hermenêutico-fenomenológicas e qual a relevância, tendo como referência a produção filosófica no Brasil, de se pensar o ser a partir de uma experiência, sobretudo, topológica.

O conceito de lugar ganha progressivamente importância no pensamento heideggeriano, especialmente, a partir do final dos anos 1940. A expressão topologia do ser aparece pela primeira vez em 1947, em *Da Experiência do Pensar (Aus der Erfahrung des Denkens)*, mas, assume uma centralidade explícita no seminário de 1969 em Le Thor, na França. Essa formulação de 1969 evidencia que há três desdobramentos fundamentais na obra heideggeriana, que ele mesmo enumera a partir de três conceitos, quando diz: “Três termos que se sucedem e ao mesmo tempo indicam três passos que marcam o caminho do pensar: SENTIDO – VERDADE – LUGAR (topos)². Enfim, a importância do conceito de lugar no pensamento heideggeriano já havia sido mostrada por muita gente, inclusive por Jeff Malpas, que certamente é um nome fundamental para essa discussão, mas mesmo no Brasil, já tínhamos a tese da Ligia Saramago (2005), por

² HEIDEGGER, Martin – *Vier Seminare*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977, p.82./*Four Seminars*. Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 46 e 47.

exemplo. A questão é que a ideia de topologia do ser aparece, mas, por outro lado, o uso da palavra hermenêutica desaparece dos textos. E o que me interessava era pensar a espacialidade, o conceito de lugar não exatamente na obra heideggeriana mas, ao contrário, na tradição hermenêutica. Por um lado, pretendia evidenciar a importância da espacialidade, que ficou um pouco invisibilizada, secundarizada em relação à temporalidade, mas está presente na tradição hermenêutica, o que o trabalho do Malpas já fazia em grande medida, algo que mesmo o Figal já tinha apontado, ainda que mais pontualmente. Mas, ao mesmo tempo, eu queria pensar como essa subalternização da espacialidade estava atrelada com uma tese ontológica forte, ainda que quase completamente não enunciada nos textos filosóficos, de uma história única, quer dizer, a compreensão de que a história do Ocidente é a história da humanidade. Então, em um primeiro momento, pensar a espacialidade me parecia um passo em direção à radicalização da compreensão da finitude como traço fundamental da existência e do mundo, quer dizer, reconhecer que não dá para se pensar situabilidade e pertencimento, mundo e horizonte, muito menos morada e a experiência de habitar sem admitir a espacialidade desses conceitos. Mas, com o passar do tempo, essa tarefa foi se transformando em um exercício de questionamento sobre a colonialidade estruturante de nossa relação com o pensamento Ocidental. E, neste sentido, o meu interesse foi se tornando, cada vez mais, pensar qual é a contribuição que o pensamento hermenêutico pode trazer para compreendermos e questionarmos a facticidade de nosso lugar, não o nosso tempo, não a nossa época, na medida em que essas últimas formulações apagam as especificidades geoterritoriais dos projetos de mundo-existência que co-existem mas que também se confrontam. Neste sentido, uma hermenêutica topológica põe em jogo a finitude do acontecimento do lugar que habitamos de maneira mais radical. Ela pode abrir caminhos para pensarmos muitas questões que nos constituem enquanto quem somos em suas especificidades locais, nossas singularidades e nossa multiplicidade; nossas humanidades tensionadas a partir da maneira como os nossos mundos se dão e como os entes e os demais seres humanos ou não humanos conquistam suas determinações ontológicas aí. Ao mesmo tempo, em que pode abrir caminhos para pensarmos a colonialidade de nossa situação, que perpassa e estrutura nossa experiência de ser, de conhecer, de sentir, de conviver etc. e, em muitos sentidos, subalterniza, quando não invisibiliza, a singularidade que nos constitui, inclusive como essa singularidade se dá

em nossa lida com a filosofia e em nosso filosofar. A ideia de fusão de horizontes do Gadamer pressupõe uma rearticulação histórica, a história efetual, a partir do pertencimento histórico a uma tradição. Ela pressupõe uma história única em sentido forte, quer dizer, no sentido de abertura de uma medida ontológica que se rearticula, se desdobra a partir e no interior de si mesma. Também está pressuposto algo assim na noção de “primeiro início” heideggeriano. Portanto, essas “hermenêuticas” não são suficientes para pensar os processos conflituosos, contraditórios, muitas vezes violentos, de encobrimentos, de justaposições, de rachaduras ontológicas, da experiência que se dá a partir de um habitar um *entre* mundos de tradições incomensuráveis, que se instaura nos territórios e corpos colonizados. Silvia Cusicanqui vai tentar dar conta dessa experiência a partir do conceito aymara do *ch'ixi*, mas, enfim, no momento da tese eu ainda não conhecia o trabalho dela. Então dessas questões surgiu esse acento na espacialidade para se pensar uma hermenêutica capaz de dar conta do nosso lugar, a partir da necessidade de se pensar a espacialidade própria da experiência de justaposição, do habitar um *entre*, da tensão entre território e fronteira, de ocupar diferentes posições em um dentro/fora de histórias e territórios que se confrontam, se disputam, se sobrepõem, até se complementam, mas certamente não se fundem a partir de um diálogo...

3) Você fez parte de seu doutorado na Universidade da Tasmânia, sob orientação do professor Jeff Malpas. Uma vez que o seu tema de pesquisa se concentra na importância do lugar e este é fundamental para pensarmos práticas decoloniais e não-hegemônicas, nós gostaríamos que você nos falasse, primeiramente, sobre como a experiência de formação na Austrália – portanto, não eurocentrada – contribuiu para a sua percepção pessoal acerca de uma aplicação prática de seu objeto de estudo.

Na tradição hermenêutica há uma tensão fundamental entre familiaridade e estranhamento que possibilita toda compreensão e questionamento, além de tornar visível a situabilidade da compreensão e do questionamento, permitindo a problematização filosófica ou o pensar sobre esse acontecimento. Essa tensão, de certa forma, perpassa a tradição hermenêutica como um todo, desde Schleiermacher até Gadamer, incluindo Heidegger, para nomear alguns dos filósofos que eu estudei na minha pesquisa de doutorado. Eu discuto essa questão em diversos momentos da tese.

Em algum sentido, é sempre necessário tomar distância para ser capaz de ver o que é e está mais próximo de nós. Algum estranhamento precisa ser capaz de suspender a familiaridade em que estamos completamente imersos e que permite nos comportarmos tão adequada e confortavelmente no mundo que é o nosso. Esse distanciamento não precisa ser necessariamente físico. Evidentemente, não é necessário viajar para o outro lado do mundo para pensar, ainda que não se possa menosprezar a importância do estar em movimento para mobilizar nossos horizontes de sentido. De Sócrates, aos peripatéticos, da afirmação de Nietzsche de “não pôr fé em pensamento algum que não tenha sido formulado ao ar livre, no livre movimento do corpo” à análise de Walter Benjamin sobre o *Flâneur*, há em muitos momentos da tradição filosófica ocidental essa articulação entre pôr-se em movimento e a mobilização do pensamento, em última análise, do quanto é necessário sair do próprio lugar, se disponibilizar para experiências que estejam para além do sedentarismo cotidiano, da repetição irrefletida de movimentos e lugares para possibilitar a experiência filosófica do *thauma*.

Pode ser quase inacreditável, mas foi na Austrália que a história da colonização e a colonialidade enquanto essa marca que perpassa quem somos em todos os aspectos de nossa situabilidade, inclusive das nossas possibilidades de pensar, apareceu para mim, pela primeira vez, como um problema filosófico. Minha estadia na Austrália foi absolutamente decisiva para vários desdobramentos de minha pesquisa no doutorado, mas ainda mais significativa para os caminhos de pensamento que se abriram posteriormente, da questão da colonialidade e da interculturalidade, que têm mobilizado minhas pesquisas atualmente.

4) Tendo em vista a questão anterior, gostaríamos de saber se há como traçar paralelos entre a sua formação na Austrália e a sua atuação enquanto professora e pesquisadora no Brasil. Dessa forma, quão relevante é a escolha do lugar de formação nas práticas decoloniais e em que medida o *tópos* no qual se dá a formação influencia o trabalho do pesquisador e a maneira como os problemas (e os resultados) são elaborados e desenvolvidos?

Eu fui parar na Austrália mais por razões pragmáticas e inquietações pessoais do que acadêmicas ou teóricas. Essa decisão não foi exatamente tomada com base em uma posição política ou filosófica de me formar em um território não europeu ou algo do tipo.

Como eu disse, quando eu fui para a Austrália, essas questões ainda não estavam postas para mim, pelo menos não de maneira tão evidente e organizada, como quando eu voltei de lá. O máximo que eu era capaz de problematizar, neste momento, estava articulado a partir de brincadeiras e piadas, pois eu dizia, por exemplo, que eu ia aprender tantos idiomas dos colonizadores quanto eu fosse capaz, mas que seria sempre a partir das versões e subversões das falas dos territórios colonizados, já que eu tinha aprendido português - hoje eu diria, a partir da Lélia Gonzalez, o pretuguês - no Brasil, espanhol na Argentina e inglês na Austrália. Quando comecei o doutorado, tanto meu inglês quanto meu alemão eram incipientes e eu sabia que eu precisaria contar com a compreensão e a paciência de quem viesse me orientar, sobretudo, no que diz respeito às minhas dificuldades de então de conseguir argumentar filosoficamente e mesmo de formular de maneira precisa e compreensível minhas questões nesses idiomas. Não me interessava passar um ano “perdida” em uma Universidade estrangeira, com pouco ou nenhum contato com quem me orientaria e me sentindo excluída ou subalternizada enquanto estudante e pesquisadora. Eu queria, de fato, conseguir desenvolver minha pesquisa, apesar dessa dificuldade. Então aconteceu que no primeiro ano do doutorado, eu conheci pessoalmente o Jeff Malpas em um evento na UERJ e para além do fato de sua palestra ter fomentado muitas questões fundamentais em mim e para minha pesquisa, ele foi muito solícito e atencioso ao escutar e responder às minhas questões - apesar do meu inglês. Quando surgiu a possibilidade efetiva de postular para a bolsa de doutorado sanduíche, eu pensei nele como um orientador desejável para uma experiência positiva no exterior. A verdade é que eu não fui estudar com o Jeff Malpas pela centralidade que o conceito de lugar tinha na minha pesquisa inicialmente, mas, ao contrário, o conceito de lugar conquistou toda essa centralidade no meu pensamento exatamente por ter tido a oportunidade de ter sido orientada pelo Jeff e pela sua generosidade em, de fato, discutir incessantemente o meu trabalho e levar a sério minhas questões e inquietudes durante o período que estive lá, sobretudo, a articulação entre finitude e verdade, que era a questão fundamental da pesquisa nesse momento. Esse reconhecimento é importante porque esse ano que passei na Austrália foi muito decisivo para a minha formação como pesquisadora em muitos aspectos. Primeiro pela oportunidade de efetivamente contar, pela primeira vez em minha trajetória, com condições materiais para isso: eu tinha um escritório em uma das salas de doutorandos/as, com um computador à minha disposição, assim, com

acesso à biblioteca e à internet, 7 dias por semana, 24h por dia. Meu login da Universidade dava acesso aos principais periódicos acadêmicos. A biblioteca não apenas contava com um acervo muito relevante, como eu podia solicitar os livros que não estavam disponíveis e eles eram trazidos de outras bibliotecas do país ou comprados para que eu pudesse usar. Eu tinha ainda uma cota de fotocópias semanais e tive financiamento, mesmo sendo uma aluna de intercâmbio, para participar de eventos acadêmicos em outras cidades do país. Enfim, todas essas condições materiais eram incomparáveis às que eu tinha no Brasil e foram fundamentais para que eu aprendesse a “fazer pesquisa” de uma forma como eu nunca tinha podido antes. Além disso, eu tinha reuniões semanais, no máximo quinzenais, com o Jeff para discutir exclusivamente as questões e (des)caminhos da minha pesquisa. Nessas reuniões ele me sugeria leituras e eu voltava na semana seguinte, com questões, hipóteses, argumentos que tinham surgido das leituras indicadas e discutíamos por mais de uma hora, até que eu saía com uma nova lista de leituras para fazer. Por isso, como eu disse, a generosidade intelectual e pessoal do Jeff foi muito decisiva para o impacto que a orientação dele teve no meu trabalho. Evidentemente, ele também contava com condições materiais como pesquisador que possibilitava uma orientação assim: no ano que estive lá, o Jeff só ministrou um curso regular por semestre e sua principal atividade era a pesquisa, o que é impensável para nossos professores universitários aqui no Brasil, sem mencionar a sala dele no campus com uma biblioteca pessoal incrível, a facilidade de contar com uma secretária que cuidava das questões burocráticas etc. Enfim, tudo muito distante das condições que temos aqui e que impactam nossas pesquisas.

Essas observações me parecem relevantes para problematizar como também há uma geopolítica que garante a hegemonia de pensamento de determinados “lugares” do mundo, a partir da produção acadêmica e da pesquisa universitária propriamente dita. Há um domínio deste pensamento oriundo do que chamamos Norte Global exatamente porque essa matriz onto-epistemológica não apenas hierarquiza os saberes, determinando, por exemplo, que o conhecimento científico consiste no modelo legítimo, superior, mais “avançado” ou mesmo “universal” de se conhecer e pensar o mundo, mas, ao mesmo tempo, detém os meios de produzi-lo. Quer dizer, para produzir esse tipo de conhecimento muito específico, enraizado em um lugar determinado (lugar pensado em termos fenomenológicos, enquanto a abertura de um horizonte espaço-temporal de sentido e de codeterminação do ser dos entes) dependemos de condições materiais igualmente

específicas e caras, em um mundo globalizado a partir de um projeto moderno de acúmulo de capital às custas de explorações coloniais e neocoloniais. Então, é uma espécie de boicote triplo ao pensamento do Sul Global: 1) em um nível onto-epistemológico se desvaloriza, subalterniza e invisibiliza todo conhecimento que não é acadêmico-científico-técnico, invisibilizando todo pensamento, práticas e saberes de outras matrizes ontológicas não Ocidentais; 2) ao mesmo tempo, se detém o monopólio das condições materiais para a produção desse conhecimento a partir exatamente de 3) uma geopolítica (neo)colonial de expropriação de riquezas e exploração de mão-de-obra do Sul Global. É impossível “competir” no interior desse jogo e, sinceramente, nem faria sentido algo assim, porque além de ser um jogo intrinsecamente injusto e, no fundo, nós nem sequer sermos considerados como jogadores/as aptos e/ou relevantes, a própria concepção de produtividade competitiva depende dessa compreensão colonial do que seja conhecimento. Por isso, a produção acadêmica e a própria tradição filosófica precisam ser colocadas em questão, para sermos capazes de promover outras formas de se pensar e construir conhecimento, que sejam mais justas e interessantes do ponto de vista da singularidade, da diversidade e das múltiplas possibilidades de questionar, compreender, criar pensamentos, saberes, filosofias etc. Por isso, me interessa a ideia de um conhecimento situado que seja capaz de nos (re)posicionar, no sentido de questionar as direcionalidades coloniais, em relação, por exemplo, ao que compreendemos por filosofia e por conhecimento. Isso significa, entre muitas outras coisas, questionar como a escolarização e a erudição têm historicamente desempenhado um papel fundamental nos processos de colonialidade do saber e de embranquecimento; o quanto a universidade é fundamental na manutenção de determinada divisão social do trabalho e na hierarquização de determinados saberes e, conseqüentemente, na subalternização e exploração de determinados sujeitos, especialmente das pessoas racializadas, mas também das mulheres; o quanto boa parte da tradição filosófica Ocidental está baseada em, ou pelo menos atravessada por, uma série de pressupostos racistas, misóginos e colonialistas e o quanto isso se reflete nas narrativas sobre a tradição, nessa história da filosofia Ocidental que reproduzimos enquanto docentes.

A Austrália evidentemente está no sul geográfico do mundo e também foi colonizada e, justamente por isso, resguarda certa ambigüidade, na medida em que existem muitas ontologias, epistemologias, éticas, políticas, estéticas etc. e sobretudo uma

tensão pulsante com os povos colonizados que re(existem) e produzem rachaduras e tensões nesse projeto de mundo-existência Ocidental hegemônico. Contudo, do ponto de vista de uma geopolítica internacional, a Austrália está mais próxima do Norte Global que do Sul Global. Dentro das discussões pós-coloniais e decoloniais muitos autores e autoras chamam atenção para o fato de que há sures dentro do Norte Global, assim como há nortes dentro do Sul Global (quando pensamos em casos como este ou mesmo em processos de colonialismos internos, levados a cabo por grupos que detém o poder localmente, inclusive com certa cumplicidade de cientistas e acadêmicos que produzem narrativas que sustentam esse *status quo*), na medida em que essas orientações não são pensadas em termos de orientação geográfica, mas, ao contrário, em termos do *lócus* do poder. E a experiência violenta da colonialidade que estava familiarizada em mim começou a se mostrar muito problemática quando observada a partir desse distanciamento, na medida em que apesar de muito distinta em suas manifestações, várias dessas violências possuem manifestações análogas no Brasil. Então sempre que eu me espantava com posições racistas, com o projeto genocida contra os aborígenes, com uma identificação estranha do australiano médio com o colonizador, com a manutenção de estruturas de exploração e expropriação que beneficiam os mesmos grupos de poder e pensava como Glauco “estranho quadro e estranhos prisioneiros”, ao que, surpresa por essas questões não terem me mobilizado anteriormente no Brasil com tanto poder de estranhamento, um *daimon* socrático me respondia, “semelhantes a nós”...(risos). Mas, certamente, o deslocamento de minha referencialidade dentro desse *lócus* da colonialidade também foi absolutamente fundamental para formular essas questões. E isso porque, aqui, no Brasil, eu nunca estive em um lugar de subalternização racializada, por exemplo. Eu sou sempre lida como uma mulher branca, da classe média, escolarizada e me benefico de muitos dos privilégios da estrutura colonial, nesse colonialismo interno, posicionada assim. Mas na Austrália eu era a latino-americana, que falava mal em inglês, com uma bolsa de estudos bastante modesta. E apesar de nunca ter sofrido uma violência frontal, experimentei diversas vezes hostilidades de várias ordens que me lembravam de minha posição de subalterna nesse contexto internacional da colonialidade. Por isso que eu entendo que a descolonização é fundamental não apenas como uma prática de justiça em relação aos povos indígenas e afrodiásporas, mas como um questionamento de nosso próprio lugar a partir de suas múltiplas referencialidades internas e externas. Creio

que devemos abandonar esse gesto de servidão voluntária de querer reproduzir um modelo de humanidade eurocentrada que não nos reconhece plenamente na dinâmica factual deste mundo globalizado, ainda que possamos nos beneficiar dessa estrutura de poder em relação a outros e outras nesse colonialismo interno. Seguir com esse projeto de dominação é produzir injustiça e legitimar uma violência que também nos atinge, ainda que de outras formas e em menor intensidade. Então, a possibilidade de uma filosofia decolonial diz respeito a nos colocar em questão, além da possibilidade de estabelecer outras formas de convivência e conhecimento.

5) Em 2015, pouco antes da conclusão de seu Doutorado, você foi aprovada no concurso para docentes de filosofia do Colégio Pedro II do Rio de Janeiro, uma instituição que faz parte da história brasileira. Gostaríamos, primeiramente, de saber como foi a experiência, os desafios e as surpresas da passagem entre a prática acadêmica – que pouco prepara para os desafios em sala de aula, sobretudo os desafios do ensino médio – e o ensino de filosofia para jovens.

Eu estudei no Pedro II e foi lá que eu conheci e decidi fazer filosofia. Foi lá também que tive minhas primeiras experiências de militância e pude questionar boa parte das minhas compreensões médias da adolescência e das crenças e posições políticas da minha família e de seu círculo de convívio. Então, quando voltei, eu achava que seria minha vez de possibilitar questionamentos ou, pelo menos, de convidar os e as estudantes a um diálogo que abrisse caminhos de questionamentos filosóficos. Mas, mais uma vez, eu tive essa oportunidade de me questionar a mim mesma. E, junto com ou a partir dessa oportunidade, eu tive que encarar o desafio de repensar e pôr em xeque minha formação porque a demanda por um pensamento antirracista, antisexistista, que combata a lgbt+fobia e outras formas de opressão, como, por exemplo, o especismo ou o capacitismo, estão hoje muito mais presentes nas salas de aula de um colégio como o Pedro II, que congrega um número e diversidade de pessoas significativos. Mas, quando nós, enquanto docentes, de fato nos disponibilizamos para o diálogo, temos que lidar com os limites da formação eurocentrada e androcentrada que, em geral, tivemos na universidade. Hoje me parece surreal ter passado 10 anos na UERJ e nunca ter tido um curso sobre a filosofia de uma mulher ou sobre um/a filósofo/a brasileiro/a ou latinoamericano, na verdade, nenhuma voz do Sul Global, mas durante meu percurso formativo eu não fui capaz de questionar

essa ausência como as e os estudantes fazem hoje. Então, o desafio que eu tive, muito mais que pedagógico ou metodológico, para lecionar foi a miséria da minha formação. O desafio principal foi me comprometer, de forma sistemática e insistente, com um outro processo e percurso formativo que, evidentemente, ainda está em curso. Felizmente, no CPII há mais docentes dispostos a fazer esse debate, então nós temos algumas iniciativas coletivas importantes nessa direção, em 2017 criamos o grupo de estudos e pesquisas em filosofias decoloniais, corpos, poderes e saberes, que já organizou dois eventos com essa temática e publicou uma coletânea de textos no ano passado. Em 2018 nós atualizamos nosso Programa Político Pedagógico Institucional e o texto da filosofia passou a prever a necessidade de ensinarmos a obra de filósofas e filosofias de outras tradições para além da história euro-ocidental. Além disso, criamos as licenciaturas integradas com enfoque decolonial que inclui o curso de filosofia com um currículo totalmente reestruturado a partir dessas discussões. Têm sido anos de muitos aprendizados e ações coletivas.

6) Pode-se dizer que a agroecologia enquanto prática que incorpora questões sociais, políticas, culturais, ambientais e éticas é uma pauta importante, para não dizer urgente, no debate e *práxis* atuais. Como você enxerga a possibilidade de expansão desse saber? É possível trazê-lo para o interior do ensino formal?

Eu vejo na agroecologia uma potência muito grande exatamente porque ela mobiliza questões muito diversas e, ao mesmo tempo, com uma abrangência coletiva bem significativa. Quer dizer, a agroecologia é antes de tudo um movimento sobre comida e, evidentemente, nesse sentido, ela abarca potencialmente a todas as pessoas do mundo na medida em que nós não apenas nos alimentamos, mas precisamos de comida várias vezes por dia, todos os dias das nossas vidas. Então trazer o alimento para o centro do debate político, mobilizando o questionamento sobre nossa forma coletiva de habitar a Terra, sobre como nos relacionamos entre humanos considerando nossa diversidade e divergências, mas também com a Terra e com os demais seres vivos, abre a possibilidade de encontrarmos uma pauta comum sem precisar de universalismos abstratos que invisibilizam nossas diferenças e, neste sentido, produzem silenciamentos e reproduzem hegemonias. A questão é nos perguntar se podemos encontrar ou construir algo comum, que diga respeito a todos e todas nós, mas não como um princípio postulado *a priori* a partir de qualquer concepção de humanidade excludente, nem como um *telos* que gere

qualquer normatividade, mas como um exercício político dialógico para a convivência. No final do ano passado, eu tive o privilégio de assistir presencialmente a uma palestra do Ailton Krenak [Selvagem, Jardim Botânico] e ele defendeu que precisávamos encontrar esse comum, pois as lutas identitárias são fundamentais para mostrar nossa diversidade e as diferentes formas de violência e resistência que muitas vezes ficam silenciadas e invisibilizadas gerando outras hegemonias e violências, mas elas tem um limite que é a de não poder transbordar para outros grupos. Ele sugeriu então que o ar, a água, o planeta, o alimento eram as fontes para encontrarmos esse caminho para a construção de um horizonte comum, que possa ser compartilhado por nossas muitas humanidades a partir de uma urgência que a destruição dessas “fontes de vida” a partir do projeto de exploração e extermínio da natureza e de determinadas pessoas para enriquecimento de outras. Um projeto que a gente literalmente compra a partir desse modelo de consumismo totalmente injustificado do ponto de vista de qualquer necessidade, mas sustentado pela lógica do mercado. Eu nem sei se ele falou exatamente tudo isso (risos), mas foi isso que ficou para mim dessa fala dele, essa é a potência da oralidade. O que está em jogo aqui não é exatamente reconstruir os argumentos dele, mas trazer à tona o campo de discussão que a fala dele mobilizou. Enfim, voltando para a agroecologia, ela me parece ser um movimento social muito “abrangente”, no sentido de abarcar em si muitos caminhos de pensamento e ação. A agroecologia vai, por exemplo, resgatar a importância de todas as formas de produção local dos povos tradicionais, quilombolas, indígenas, comunidades ribeirinhas que promovem a biodiversidade, mas também diversas formas de vida, de saberes de manejo do solo, das águas, de culinária, de medicinas. Nesse sentido, as guardiãs de sementes também são guardiãs de saberes e sabores. Isso é sobre soberania alimentar, por exemplo, sobre como a agricultura que está relacionada com preservação da biodiversidade garante não apenas alguma comida, mas alimentos com valor nutricional adequado. Mas também é sobre autonomia política, luta pelo território, valorização de outras matrizes de pensamento, é sobre luta anticolonial, antirracista, que não subalterniza o campo e o camponês, que não subalterniza a mulher e o lugar do cuidado, ao contrário, que reconhece a centralidade desses para a vida, não apenas humana, mas de muitas espécies e, nesse sentido, a agroecologia também abre espaço para uma luta antiespecista, ainda que não seja muito comum a vertente vegana nesses espaços. A agroecologia então reúne frentes tão diversas quanto a economia

solidária, uma ética do cuidado feminista, a luta pela reforma agrária e pela demarcação das terras indígenas, o direito à comida de verdade, a soberania alimentar e ao mesmo tempo congrega pessoas tão distintas quanto militantes do MST, povos indígenas, caiçaras, quilombolas, mas também agricultores urbanos, gente que está produzindo comida nos quintais das favelas, em praças e hortas comunitárias, grupos de consumidores de orgânicos, acadêmicos e pesquisadores universitários, ecologistas etc. Que outro movimento social consegue congrega tanta gente diferente sem apagar essas diferenças, mas ao contrário, celebrando a diversidade como a riqueza constitutiva da vida? O pensamento e a militância da filósofa indiana Vandana Shiva, certamente, tem sido meu principal referencial teórico-prático nessa jornada e ela defende que as monoculturas da terra são consequências das monoculturas da mente, quer dizer, são resultado desse modo de pensar homogeneizador pretensamente universal que começa com as missões civilizatórias do ocidente durante os processos de invasão e saqueios da colonização e ainda estão em curso de distintas maneiras nesse contexto de globalização que reproduz genocídios de povos, de culturas e da biodiversidade em geral, a partir, por exemplo, mas evidentemente não apenas, da produção monocultural latifundiária que invade terras indígenas, envenena o solo, as pessoas e as águas, extermina espécies animais e vegetais para produzir *commodities* ao invés de alimento. Eu cito essa questão porque ela me parece muito urgente para o Brasil. Só durante a pandemia, de março a maio, o (des)governo atual aprovou a liberação de mais 118 agrotóxicos³, sendo que batemos nosso recorde histórico ano passado com a liberação de 475 produtos. Vários desses produtos contêm substâncias proibidas em outros lugares do mundo que causam desde extermínio de populações de abelhas, até malformações fetais por poder causar danos no DNA humano. Nós somos o país que mais consome agrotóxicos do mundo. Em 2013, a ANVISA mostrou que 64% de alimentos que chegavam nas nossas mesas já estavam contaminados. Estima-se que nós consumimos em média de 5 a 7 litros de veneno⁴ por ano, mas esse número pode ser maior por conta dos recordes de liberação de

³ <https://apublica.org/2020/05/em-meio-a-pandemia-governo-bolsonaro-aprova-96-agrotoxicos-em-dois-meses/>

⁴ Boa parte dessas informações e muitas outras podem ser encontradas no dossiê Abrasco (2015), que reúne mais de 600 páginas sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde. Disponível em: http://www.abrasco.org.br/dossieagrotoxicos/wp-content/uploads/2013/10/DossieAbrasco_2015_web.pdf

produtos nos últimos dois anos. Um levantamento recente mostrou que somos o principal mercado para agrotóxicos altamente perigosos. Há inúmeras pesquisas que mostram que os agrotóxicos causam intoxicações, malformações, câncer, infertilidade, alergias, problemas respiratórios, distúrbios neurológicos e mentais. Também sabemos que os agrotóxicos chegam até os lençóis freáticos, estão presentes na água que consumimos⁶, e que algumas substâncias não são completamente eliminadas do corpo e vão se acumulando, causando doenças de longo prazo, além de poderem ser encontradas no leite materno. É, de fato, um projeto de envenenamento em massa de seres humanos e não humanos e como o aumento foi exponencial nos últimos 20 anos, ainda não temos dimensão do que isso vai significar para a saúde das crianças e adolescentes de hoje. A maioria das pessoas quando tem acesso a esses dados julga que é uma questão grave, importante de ser discutida no debate público, contudo ainda não é um tema que tem um impacto significativo em eleições, por exemplo. Então, quando vocês perguntam se é possível trazer a agroecologia para o ensino formal, minha resposta é que esse é um tema absolutamente necessário e urgente de ser discutido por toda a sociedade, incluindo todos os níveis de escolarização a partir de uma abordagem transdisciplinar. Como disse Vandana Shiva, “as alternativas existem” e a filosofia pode, especialmente, questionar os pressupostos colonialistas, mercadológicos, genocidas que estruturam a nossa forma de estar no mundo globalizado e que invadem todos os âmbitos de nossa vida e também estão, literalmente, na nossa mesa diariamente...

7) Tomando como ponto de partida a sua experiência como mulher e filósofa, como você analisa o atual debate sobre o espaço, ou de maneira mais precisa, a falta de espaço das mulheres na tradição filosófica e, conseqüentemente, na academia? Para além dos dados estatísticos, quais ações você julga urgentes para a mudança desse quadro?

A questão da identificação e da representatividade importa, se nós somos treinadas dentro de uma narrativa filosófica que exclui, silencia, menospreza as mulheres e seus pensamentos, evidentemente, isso tem alguma reverberação na constituição de

⁵ <https://www.bbc.com/portuguese/geral-51597054>

⁶ <https://contraosagrototoxicos.org/quais-os-efeitos-que-uma-agua-contaminada-por-agrototoxicos-por-causar-em-seres-humanos-e-animais/>

nossas subjetividades e atua limitando ou moldando nosso comportamento dentro desse espaço. Mas eu acho que tensionar só esse aspecto perde de vista elementos tão ou mais importantes como, por exemplo, as condições materiais que dificultam ou impedem as mulheres de ocuparem determinados lugares. Eu acho fundamental a gente discutir a sobrecarga de outros trabalhos, geralmente trabalhos domésticos e de cuidado dos outros que ainda são desempenhados geralmente por mulheres. Ontem mesmo estávamos conversando com um grupo de professores e professoras de filosofia sobre isso a partir da questão da maternidade. Eu escutei mais de uma vez na pós-graduação que eu não deveria ficar grávida antes de terminar o doutorado. Por que essa é uma fala naturalizada quando é remetida às mulheres e não aos homens? Vários colegas meus foram pais durante o doutorado e isso nunca foi uma questão. Ontem nós estávamos falando sobre isso pela constatação de que muitos dos homens do departamento de filosofia do Colégio Pedro II são pais, mas bem poucas mulheres são mães. E isso não é uma exclusividade de lá, eu não sei se nós temos dados sobre isso, creio que não, seria até uma pesquisa bem interessante de fazer, mas pensando nas professoras que eu conheci pelas universidades do Brasil, parece ser um número significativamente menor de mães quando comparados aos professores que são pais. Isso parece sugerir que há algum inconveniente, para não dizer incompatibilidade, entre bebês e a produção acadêmica filosófica que só afeta as mulheres (risos) e, é evidente, que isso diz muito sobre uma sobrecarga que nós enfrentamos nesse aspecto de responsabilização pelos cuidados dos outros, especialmente aqui nesse caso, nossos filhos e filhas. É muito fácil para um homem continuar com sua produtividade acadêmica porque a grande maioria ainda é completamente alheia às tarefas de cuidado. Já a mulher muitas vezes tem que escolher entre a carreira acadêmica ou ser mãe já que ela terá que arcar de maneira muito mais significativa com as transformações nas rotinas de trabalho que virão com essa decisão. Mas há também outras questões importantes de serem levantadas como as violências e experiências de assédio moral e sexual, que muitas de nós enfrentaram como estudantes e profissionais, as ridicularizações e humilhações sexistas e os comentários machistas, misóginos que podem vir em forma de piadas de todos os tipos, que menosprezam nossas perguntas e questões, que discutem nossas roupas, nosso cabelo, nossa (falta de) “beleza”, nossa sexualidade ou vida sexual ao invés de discutir nossas teses e trabalhos. Além de ser necessário também discutir o próprio *modus operandi* da academia e a epistemologia que

o fundamenta. Então, as epistemologias feministas têm muito a nos ensinar sobre isso. Como podemos questionar esse modelo masculino de ciência e produção acadêmica competitivo, que muitas vezes julga a qualidade pela produtividade, de uma suposta racionalidade descorporificada, universal, que objetifica o mundo e quer conhecê-lo como um ato de dominação e que muitas vezes, de fato, não faz sentido para muitas mulheres e por isso, nos recusamos a “jogar esse jogo”. Eu tenho tido muitas experiências de trabalho entre mulheres e percebo uma diferença significativa na forma feminista de trabalhar junto, há em geral uma predisposição para a colaboração e corresponsabilização pelo processo e pelas pessoas envolvidas (nossa saúde, famílias, bem-estar), que evidentemente também é mais lento e pode ter “piores resultados” em termos de produtividade a partir deste modelo vigente, mas que consistem em estratégias de resistências que criam outras possibilidades de produzir conhecimento e de conviver⁷. Então, sim, é urgente incluirmos mais filósofas nas nossas pesquisas e, sobretudo, nas nossas aulas, assim como denunciar e lutar contra esses comportamentos machistas e misóginos que tornam a universidade em geral, e a filosofia em particular, um lugar hostil às mulheres. Mas também é igualmente importante questionarmos esse modelo de conhecimento, de instituições de ensino, de critérios de qualidade etc. para que possamos não apenas ocupar espaços de poder masculinos, mas, ao contrário, possamos também implodir, subverter, destruir esse modelo de poder que explora e subalterniza outras pessoas, a fim de criar e/ou resgatar outras formas de conhecer e outras formas de convivência entre humanos e não humanos. Há, inclusive, uma questão fundamental para as mulheres brancas escolarizadas se colocarem: o quanto nossa entrada e acesso a esses espaços não foi possibilitada pela subalternização de outras mulheres racializadas, que ocuparam os espaços “de onde saímos” para estarmos “aqui”, quer dizer, o quanto um racismo estrutural não nos beneficia, quando o patriarcado aceita “ceder” alguns espaços para mulheres (brancas) a fim de manter sua supremacia branca. A bell hooks, por exemplo, fala sobre isso em *o feminismo é para todo mundo*. E Audre Lorde também nos coloca essa questão em uma famosa conferência intitulada *As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre*, quando diz “como você lida com o fato de que mulheres que limpam suas casas e tomam conta de suas crianças enquanto você vai a conferências sobre teoria feminista são, na maior parte, mulheres pobres e mulheres

⁷ Sobre essa discussão ver: <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1058>

negras?”. A gente tem que encarar sincera, responsável e comprometidamente essas questões, quer dizer, questionar e não ser conivente com nossos privilégios, se o que está em jogo é mais que simplesmente inserir vozes femininas no interior de uma tradição patriarcal, mas, ao contrário, se nos interessa, de fato, lutar contra esse sistema de opressão que atinge todas as mulheres, mas de formas e em intensidade bem diversas, para que a gente, enquanto mulheres brancas e acadêmicas, não acabe reproduzindo comportamentos que reforçam uma hierarquização que nos beneficia parcialmente dentro dessa estrutura de opressões. Então não dá para discutir feminismo significativamente sem discutir branquitude e racismo, colonialismo e capitalismo, sexualidade, gênero, privilégios e formas alternativas de convivência, diversidade, autonomia, outros projetos de mundo-existências. Aí já me dá vontade de começar a falar de agroecologia de novo... (risos)



s Termo cunhado a partir da expressão “projeto de mundo-vida” de Catherine Walsh.