



## Tianxia na China e Cotas no Brasil: Duas Propostas Civilizatórias de Convivência

### Tianxia in China and Quotas in Brazil: Two Civilizing Proposals for Coexistence

José Jorge de Carvalho<sup>1</sup>  
jorgedc@terra.com.br

**Resumo:** O artigo compara a proposta do *Tianxia* (Tudo sob o Céu), desenvolvida por Zhao Tingyang como um modelo de convivência todo inclusiva entre as nações e oferecido como um modelo de governança mundial, com o sistema de cotas e o Encontro de Saberes, projetos de inclusão também baseados em uma convivência sem racismo e capazes de incluir toda a diversidade étnico-racial e epistêmica do Brasil. Em ambos casos, a convivência irrestrita e recíproca torna-se o espaço para elaboração dos traumas provocados pelos imperialismo e o colonialismo em ambos países e em todo o Sul Global nos últimos séculos.

**Palavras-chave:** Cotas – Encontro de Saberes – Tianxia – Modelos de Convivência – Filosofia Transcultural

**Abstract:** The article compares the proposal of Tianxia (All Under Heaven), developed by Zhao Tingyang as a model of inclusive co-existence between nations and offered as a model for global governance, with the quota system and the Meeting of Knowledges, two projects of inclusion, also based on a coexistence without racism, and capable of including all the ethnic, racial and epistemic diversity of Brazil. In both cases, unrestricted and reciprocal coexistence becomes the space for elaborating the traumas caused by imperialism and colonialism in both countries and throughout the Global South in the last five centuries.

**Key words** – Quotas – Meeting of Knowledges – Tianxia – Models of Conviviality – Transcultural Philosophy

---

1 Professor Titular de Antropologia da Universidade de Brasília, Pesquisador do CNPq.

O presente artigo é uma versão editada da conferência que proferi no X Colóquio de Filosofia Oriental da Unicamp, no dia 8 de outubro de 2024. Mantive o tom programático da minha exposição que se destinou, primeiramente, a travar um diálogo com as abordagens dos filósofos chineses Zhao Tingyang e Shuchen Xiang, ambos presentes no Colóquio. A segunda motivação foi apresentar as bases, ainda esquemáticas, de uma abordagem filosófica sobre o tema da convivência a partir de uma experiência histórica recente surgida no Brasil.

No Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Unicamp de 2023, introduzi o tema da luta pelas cotas para negros e indígenas nas universidades como uma questão que incide sobre a filosofia brasileira: não somente são as cotas um tema filosófico, ligado à justiça distributiva e à construção da convivência entre os diferentes e desiguais segundo a igualdade e a equidade, como precisamos de cotas na filosofia. Se o Brasil é diverso étnica e racialmente, a atividade filosófica deve incluir, necessariamente, negros e indígenas, tanto nas aulas como nos Colóquios, e incluindo também as abordagens filosóficas afro-diaspóricas e indígenas ao lado das abordagens eurocentradas. Naquela ocasião, ofereci uma comparação gerada pela campanha das cotas com o famoso Debate Quatro-Sete, exercitado no neo-confucionismo coreano no séc. XVI, principalmente entre os seus mais importantes representantes, Yi Yulgok e Toegye. Pretendo dar continuidade àquelas discussões reunindo uma sequência de argumentos propositivos, ainda em elaboração, acerca dos modelos de convivência sendo desenvolvidos atualmente na China e no Brasil.

Como argumentei em textos anteriores, estamos aqui em um encontro entre três polos civilizatórios: China, Europa e Brasil. Os colegas chineses dialogam entre os dois polos, China e Europa; e nós também nos acostumamos a dialogar com a China como se estivéssemos na Europa e como se parte dela fôssemos. Meu argumento é que nós temos um processo próprio, distinto do europeu e nossa tarefa é produzir reflexão sobre ele aprendendo com os colegas chineses. Afinal, a China conta com pelo menos 3 mil anos ininterruptos de tradição de um pensamento próprio, ainda que dinâmico. O Brasil é um espaço nacional que abriga nações indígenas que vivem nesse território há milhares de anos e comunidades afro-brasileiras formadas desde o séc. XVI. Nosso desafio, contudo, é construir um modelo de convivência saudável entre os povos que aqui coabitam nos últimos cinco séculos.

Os países hispanoamericanos iniciaram sua formação imediatamente após um expurgo radical dos judeus e dos muçulmanos da Península Ibérica. 1492 foi um ano crucial na perspectiva civilizatória ocidental ibérica: expulsaram todos os que eram diferentes do poder estatal e invadiram a América em um clima de rejeição absoluta de qualquer encontro baseado na reciprocidade e no aprendizado mútuo. A mentalidade dos colonizadores, dos espanhóis primeiro e dos portugueses logo após, baseou-se em um modelo de vida católico, monocultural, monorreligioso,

monoteísta, monolíngue, monorracial, excludente e hierárquico. Shuchen Xiang enfatiza o modelo genocida ocidental nas Américas como o principal exemplo da concepção de um ser humano bárbaro, como seria todo aquele que pertença a um grupo diferente do grupo ocidental dominante, com o qual não seria possível conviver pacificamente (2023).

No Brasil, as populações indígenas já em 1530 eram submetidas à escravidão para trabalharem nas fazendas de açúcar. Dada a forte resistência indígena, a partir de 1540 os portugueses deram início ao tráfico sistemático de pessoas escravizadas da África para o Brasil. A escravidão africana somente foi abolida em 1888, tendo durado, portanto, em torno de 350 anos. A República foi instalada em 1889 e não foi criada nenhuma universidade no Brasil até o início do século XX. A exclusão étnica e racial no Brasil, portanto, foi extrema ao longo dos cinco últimos séculos.

Dois movimentos políticos e intelectuais surgiram paralelamente na China e no Brasil no presente século XXI. Na China, Zhao Tingyang formulou o conceito milenar de *Tianxia* (Tudo sob o Céu) como um modelo contemporâneo de governança mundial sem fronteiras, isento de xenofobias e exclusões. E mais recentemente, Shuchen Xiang propôs o conceito de cosmopolitismo chinês também como outra marca civilizatória própria da China, colocando-o em franco contraponto à visão de mundo racista e hierárquica do mundo ocidental.

Um movimento intelectual e político novo surgiu há duas décadas com a luta pelas cotas para negros e indígenas nas universidades brasileiras. Após as cotas, iniciamos em 2010 um segundo movimento, o Encontro de Saberes, destinado a descolonizar o currículo acadêmico eurocêntrico ao trazer os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais (indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e dos demais povos e comunidades) para ensinar nas universidades com base nos seus saberes da oralidade e participar da construção coletiva de um novo modelo pluriepistêmico de instituição acadêmica.<sup>2</sup>

As propostas chinesa e brasileira se distanciam do modelo ocidental imperialista e excludente e se oferecem como duas alternativas civilizatórias à sua hegemonia global. Apresentarei algumas convergências e diferenças entre os modelos chinês e brasileiro de convivência inclusiva e plural entre todos os povos e entre os saberes de todos os povos.

Como a China possui uma das tradições filosóficas mais antigas do mundo, procuro lançar mão de algumas de suas descobertas para iluminar, servir de gramática ou inspirar um modelo brasileiro que propomos formular. Espero que nosso esforço estimule reciprocidade, e os colegas chineses possam também reagir construtiva e colaborativamente com as nossas formulações, ainda iniciais, e comentem ou incorporem nossas perspectivas nas suas reflexões sobre o destino atual do seu país.

---

2 Sobre a teoria do Encontro de Saberes, ver Carvalho (2018, 2019a, 2019b, 2020 e 2021).

Zhao Tingyang defende a tese de que nas planícies centrais da China, há mais de 3 mil anos atrás, os povos da dinastia Zhou lançaram um modelo exclusivo de governança que foi atraindo os demais povos para unir-se àquele sistema que prometia mais benefícios para cada um (e logo para todos) para além das relações de conflitos e guerras intermináveis. Instalou-se assim o modelo do *Tianxia* que plasmou um modo de viver responsável pela continuidade do Estado que hoje chamamos China. Este é um modelo análogo ao de uma comunidade de nações: todos poderiam entrar nesse universo de povos amalgamados em torno de um poder central através do seu lema *wu wai*: nada fora.

As cotas romperam não apenas com cem anos de exclusão étnica e racial nas nossas universidades, mas com 500 anos de um modelo de sociedade baseado na exclusão, no genocídio, na escravidão, no racismo e na negação cultural violenta. Neste contexto, cotas para negros e indígenas visam garantir uma sala de aula com negros, brancos, indígenas, quilombolas, trans e pessoas de baixa renda em que todos serão tratados por igual pelos professores, terão o mesmo direito à manifestação durante as aulas, serão avaliados segundo os mesmos critérios e serão tratados entre si com idêntico padrão de respeito. Nestes termos, as cotas também funcionam como um atrator, ou um sorvedouro como Zhao define o *Tianxia*.

Zhao defende a criação de um modelo de convivência plena que foi instalado na China há 3 mil anos. Nós defendemos as cotas como primeiro modelo inclusivo concreto e efetivo no Brasil após 500 anos de invasão portuguesa.

A perspectiva que formulamos no Brasil não é apenas multiétnica e multicultural, mas também pluriepistêmica. Com a imensa variedade de línguas indígenas e algumas línguas africanas no Brasil, o modelo que construímos com o Encontro de Saberes preconiza um universo pluriepistêmico que se expressa simultaneamente de um modo polifônico e poliglóstico (além de multicultural e multiétnico como sempre também foi o universo chinês). Certamente, é possível a construção de uma pluriepistemia acadêmica expressa em uma única língua; e é possível também que uma academia monoepistêmica se expresse de um modo poliglota. Contudo, o Encontro de Saberes demanda um ambiente acadêmico em que várias vozes distintas expressem suas tradições de saberes; e uma grande parte desses saberes não ocidentais são preservados, refeitos e transmitidos por povos e comunidades tradicionais onde são faladas várias línguas distintas. A tarefa de tradução ao português pode ser simultânea, quando não posterior, porém jamais prévia à auto-apresentação de cada episteme indígena, expressa na sua língua própria. O modelo de convivência que propomos, portanto, descentra o lugar até agora ocupado pela elite acadêmica branca.

Zhao formula o modelo do *Tianxia* como uma ontologia da coexistência (2016:114). Traduzindo da tradução inglesa, o termo inglês alternativo à coexistência seria a convivialidade. Contudo, nenhum dos dois termos consegue

capturar a riqueza semântica do termo português convivência. Coexistir seria exercer a existência no mesmo tempo e no mesmo espaço em que outros a exercem. O termo não assegura, porém, que as duas existências se influenciem mutuamente. De fato, duas pessoas podem co-existir sem trocas, sem mutualidade de influência e sem que haja um reconhecimento explícito, concreto, da existência de um no existir do outro. Já convivialidade significa a capacidade, o potencial, ou a disposição para viver com o outro.

Testaremos essa capacidade e disposição com a exposição da riqueza de aspectos contida na palavra convivência. Inicialmente refletimos sobre a palavra ao decompô-la, traduzi-la.

Convivência: viver com. Em inglês, *co-living*, ou *living with*; em alemão, *Zusammenleben*.

Explicando coexistência e convivialidade, convivência é o viver-com concreto.

Mais ainda, podemos capitalizar outra dimensão deste significante:

Convivência com vivência; é dizer, conviver com as vivências dos outros e tornar acessíveis as mútuas vivências ou experiências. Walter Benjamin em um ensaio famoso, em que ele separou nitidamente experiência (*Erfahrung*) de vivência (*Erlebnis*)(1985). Na nossa proposta de convivência com vivência, as duas modalidades estão incluídas de modo equânime. Assim, a ontologia da coexistência de Zhao pode ser traduzida também como ontologia da co-experiência.

A proposta de Zhao, de um modelo de governança mundial, tem como referência o processo de modernização da China na virada do século XIX para o século XX, que possibilitou a acadêmicos do seu porte absorver as teorias da Ciência Política e das Relações Internacionais de corte ocidental. Um dilema central, e que continua inspirando reinterpretções por mais de um século, foi formulado por Zhang Zhidong em 1898, no contexto dos famosos Cem Dias de Reforma, e que diz respeito a justamente como conciliar o saber chinês clássico com o saber ocidental moderno. Este dilema resume, de fato, uma das estratégias descolonizadoras possíveis a serem tomadas pelos países da África, da Ásia e da América Latina, ainda hoje.

A fórmula clássica de Zhang Zhidong foi a seguinte:

Zhong xue wei ti xixue wei yong

Saber chinês pela sua essência, saber ocidental pela sua aplicação.

Zhang Zhidong lançou mão de um par de conceitos milenares da tradição filosófica chinesa, presentes tanto em textos confucionistas quanto em textos daoistas: *ti e yong*, muitas vezes traduzidos como essência e função.<sup>3</sup>

Sua proposta foi, na verdade, conservadora diante dos reformistas mais radicais da época que exigiam uma modernização completa, diga-se uma ocidentalização absoluta das universidades chinesas. Sua fórmula de equilíbrio entre o saber próprio

3 Sobre a proposta de Zhang Zhidong, ver Hon (2002) e Weston (2004).



e o saber incorporado pela colonização continuou sendo debatida ao longo do século XX, inspirando inúmeras reinterpretações. Uma das mais radicais releituras desse lema instituinte da reestruturação das universidades chinesas ao longo do século XX foi a de Li Zehou (2000), publicada em 1986, que inverte radicalmente os termos da equação:

Xixue wei ti zhongxue wei yong

Saber ocidental pela substância, saber chinês pela sua aplicação.

Li, que advogou por reformas ainda mais radicais na cultura chinesa em geral, questionou o sentido dos dois termos, defendendo a ciência ocidental como um saber que veio para ficar. Karl-Heinz Pohl (2018) enumera pelo menos quatro fases desse complexo dilema de como conciliar tradição com modernidade (ou melhor: pensamento chinês versus pensamento ocidental) desde a sua formulação inicial de Zhang Zhidong até o final do século XX. Seguindo parcialmente as inquietações colocadas por Li Zehou, Zhao rejeita as próprias bases desse dilema; e ao fazê-lo, indica, a meu ver, que sua proposta de *Tianxia* é colocada em termos ainda abstratos. Afinal, a atualização de um modelo político de convivência formulado três mil anos atrás não está separada de uma posição descolonizadora em relação ao pensamento ocidental, e este enfrentamento parece ter sido evitado até agora pelo formulador do novo *Tianxia*.

O trauma chinês diante da colonização modernizadora imposta pelos europeus e estadunidenses nos últimos 170 anos parece, portanto, apesar de inúmeros avanços quando comparados com os poucos passos dados no Brasil, um tema ainda a ser resolvido – como terá que ser resolvido por todos os países do Sul Global que foram submetidos à violência do colonialismo e do imperialismo ocidentais nos últimos séculos. Afinal, Li Zehou, um dos mais criativos filósofos chineses do século passado, ao inverter a equação de Zhang Zhidong apontou para uma crise de identidade do legado cultural clássico chinês, cujo lugar na China moderna tornou-se incerto ou deslocado diante do pensamento ocidental.

Um fato relevante é que o pensamento ocidental é o mais conhecido e estudado nos cinco continentes; e ao mesmo tempo é o que demonstra sempre total desinteresse pelo pensamento desenvolvido nos outros quatro; isto é, não toma em conta, ao pensar, em nada produzido fora do Ocidente.<sup>4</sup>

E esta relação de desigualdade e iniquidade ainda condiciona as relações dos intelectuais não-ocidentais com os ocidentais e a partir daí condiciona também o próprio pensar dos não-ocidentais, que se torna inevitavelmente reativo. No caso presente, meu interesse é estabelecer relações horizontais e equânimes com os colegas orientais para que pensemos juntos como evitar iniquidades também entre nós. Todos temos feridas ainda abertas, criadas pela nossa subalternidade diante do

4 Bernard Stevens, um sinólogo ocidental, afirma essa “incapacidade” do pensamento ocidental de “pensar o outro na sua realidade cultural” (2005:25).

imperialismo epistêmico ocidental que se impôs ao mundo, em diferentes ondas de aproximação, no intervalo do século XVI para o XIX, quando se impôs globalmente.

Zhao apresenta um modelo de convivência que foi testado e consolidado há milhares de anos. Seu papel, ao que tudo indica, é atualizar a forma de apresentá-lo para o mundo além da China no momento presente. Em contraste, proponho um novo modelo de convivência que está sendo testado agora, e do qual eu sou simultaneamente seu formulador e seu promotor. Neste sentido, não sou apresentador de um processo que me antecedeu ou que ocorreu longe da minha participação. A instalação do nosso modelo de cotas há já vinte anos pode ser o início de uma revolução social mais geral, que alcance todas as áreas da vida pública brasileira. Por outro lado, após um século de humilhação, houve uma revolução social comunista profunda na China que permitiu a Zhao retomar o modelo que havia dado certo há três mil anos. No seu ensaio sobre *O Sonho da China em Questão*, Zhao reconhece que “a modernização tem sido um sonho doloroso para a China” (2013, p. 4). *Tianxia* e cotas se encontram assim na proposta de uma convivência todo inclusiva e não opressora, e também na elaboração dos traumas causados pela opressão do modelo ocidental de vida a nós imposto.

Antes de colocar minha proposta de adaptação da fórmula chinesa para o Brasil, ou de decretar sua inviabilidade como solução para o nosso dilema, apresento o modelo de descolonização acadêmica formulado na África por Ngugi wa Thion’go, no momento de fundação da Universidade de Nairobi nos anos sessenta do século passado. Ao invés de uma balança equilibrada, com peso e contrapeso, entre o saber africano e o saber ocidental (ao estilo do que propôs Zhidong para a China), Ngugi lançou um Manifesto intitulado Sobre a Abolição do Departamento de Inglês. A Universidade queniana começou com um modelo epistêmico colonial: como o inglês era a língua do colonizador, então ela teria um Departamento de Inglês. Ngugi propôs, para uma refundação da Universidade de Nairobi, que o Departamento de Inglês fosse abolido que em seu lugar fosse aberto um Departamento de Línguas e Literaturas Africanas.

Conforme argumentou, a Universidade de Nairobi, criada logo após um processo esperançoso de independência e descolonização como um modelo para uma nova universidade africana, não deveria iniciar seu caminho de pensar soluções para os dilemas da nova nação aceitando um lugar subalterno de reproduzir a organização epistêmica do país colonizador. Um Departamento de Língua e Literatura Inglesa, em um país de sessenta e oito línguas distintas, passaria imediatamente a mensagem para a sociedade queniana de que o novo país continuaria funcionando como uma colônia mental do Reino Unido.

No momento em que defendeu um Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, no qual a língua e a literatura inglesas estariam incluídos, Ngugi operou de um modo simétrico de como operavam as universidades britânicas, que mantinham

a precedência da sua língua e a sua literatura, ao mesmo tempo que acolhiam as demais línguas e literaturas do mundo, incluindo as africanas. A abolição por ele proposta foi do Departamento apenas, e não uma recusa da língua e da literatura inglesas. Podemos entender seu modelo de convivência como afrocentrado, porém aberto a todas as tradições de pensamento do mundo.

No caso do Brasil, nunca foi formalizado um equivalente do *zhong xue* que se contrapusesse a um *xixue* colocado de fora para dentro. Sintomaticamente, o conhecimento que ficou fora da universidade desde a sua origem, isto é, o conhecimento que seria então alienígena em relação à episteme ocidental moderna que assumimos como própria e como nossa é justamente o conhecimento indígena e o afro-brasileiro. Em uma inversão perversa de parâmetros, valores e princípios identitários, justamente aquele conhecimento que sempre esteve aqui, desde o início do país, a saber, o conhecimento indígena, foi o último a entrar no mundo acadêmico, tendo sido silenciado como próprio. De fato, nós importamos um saber europeu alheio ao nosso modo histórico de viver (um *xixue*) e o instalamos nas nossas universidades como se fosse a nossa substância (nosso *zhongxue*) e não como um saber modernizante, prático e funcional.

No caso dos Cem Dias de Reforma, os modernizadores queriam repetir na Universidade de Beijing o que foi feito no Brasil, quase na mesma época, em todas as universidades: afirmar exclusivamente os saberes ocidentais e silenciar os não-ocidentais que formam a base da nossa nação, qual sejam, as epistemes indígenas e afro-brasileiras. Assim colocado, entendo que Zhang Zhidong criou uma fórmula para impedir a destruição total do patrimônio epistêmico chinês clássico.

Assim como o *wu wai* (nada fora) é um princípio organizador do modelo do *Tianxia* chinês, um princípio organizador equivalente da convivência epistêmica brasileira seria: “todos dentro”. Zhao oferece sua proposta a partir de um estado de sociedade que já é todo-inclusivo. Como nós partimos de uma situação fundante de exclusão, em que a maioria dos povos estava fora, nosso lema deve ser afirmativo: todos dentro para que não haja mais ninguém excluído. Este mote introduziria um mecanismo de externalização mútua de posições: cada grupo representa os outros na mesma cena em que os outros se auto-representam.

Faltou a nós, na criação das nossas universidades, tais como a UFRJ, nos anos vinte do século passado, e a USP, nos anos trinta, um questionamento revolucionário tal como o fez Ngugi para a criação da Universidade de Nairóbi. Lembrando que a reprodução do eurocentrismo e a negação e o silenciamento das tradições epistêmicas dos povos não-ocidentais do país reforçaria (como reforçou no Brasil) a reprodução de um ambiente racista e excludente no mundo acadêmico. Para mim, o *Tianxia* pressupõe necessariamente um ambiente multilíngüe e pluriepistêmico., na linha das cotas étnicorraciais e das cotas epistêmicas. Afinal, se a China se define pelos seus 55 povos, ou bandeiras (*zhonghuo minzu*), fica para Zhao e Xian a pergunta acerca



da contribuição epistêmica dos 54 povos (*minzu*) não-Han para o fortalecimento e expansão criativa do *xhongxue* diante da assimilação do pensamento ocidental, cujo contraponto é colocado, até onde pude ler, nos termos da episteme Han dominante.

Modelo de Ngugi wa Thiong’o

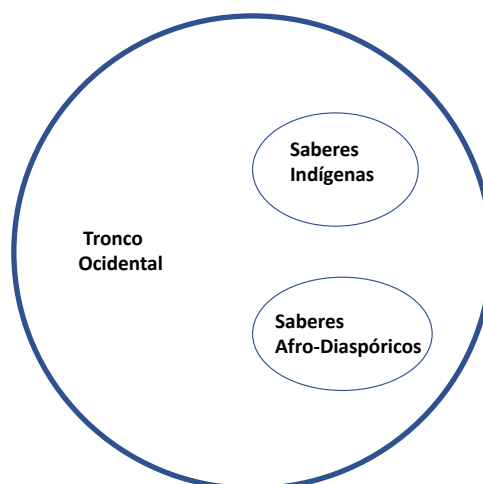
Pensamento africano como centro



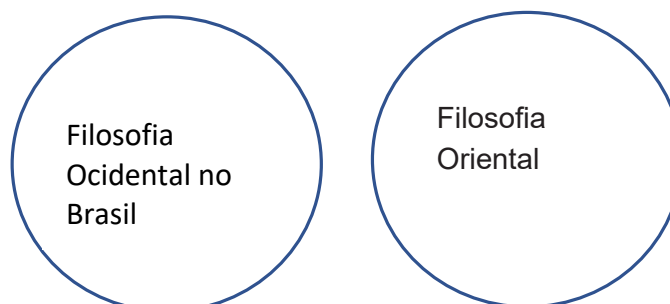
Fomos constituídos por uma lógica monoepistêmica, segundo a qual os saberes indígenas e afro-diaspóricos não podiam se auto-representar e eram representados exclusivamente nos termos do pensamento eurocêntrico. Assim, o diálogo com a filosofia oriental somente poderia ocorrer segundo os parâmetros da filosofia ocidental. Acredito que a experiência dos Colóquios da Unicamp oferece um espelho para tornar essa limitação da filosofia brasileira mais evidente. Daí a formulação de uma filosofia das cotas para fundamentar a necessidade das cotas na filosofia.

A refundação que se anuncia coloca o conhecimento ocidental contra si mesmo: o modelo excludente da episteme ocidental elaborado ao longo de séculos se depara com seu antípoda, o seu modelo inclusivo que nós mesmos estamos elaborando. Esse modelo inclusivo é necessariamente antirracista, multiétnico e multirracial em sua constituição para que a inclusão seja plena e a academia passe a ser um lugar onde caibam todos.

Educação  
Monoepistêmica  
Eurocêntrica



Modelo Monoepistêmico de Filosofia Brasileira Comparada

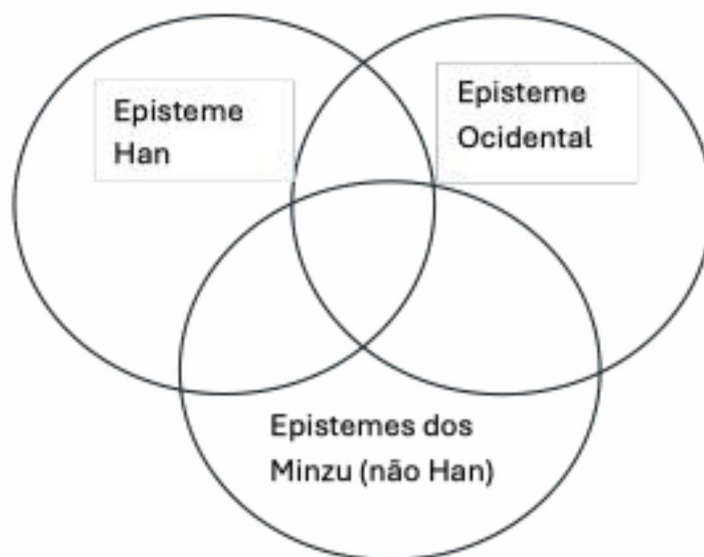


Zhao argumenta que a China nunca desenvolveu um monoteísmo universalista. No Brasil também, houve o movimento colonial de implantar o catolicismo no país, mas as inovações sincréticas surgiram imediatamente e nunca pararam. Em um nível, portanto, não somos monoteístas, mas sincréticos. Claro que o sincretismo corresponde às interseções dos três nós epistêmicos. A percepção pluriépistêmica não é unitária nem dual; ela incorporará aspectos unitários e aspectos duais; outros aspectos que são sincréticos; e outros que são incompatíveis entre si.

Zhao, ao mesmo tempo em que retoma uma solução de convivência proposta pela China há três mil anos, não deixa de mencionar que essa retomada ocorre após um momento doloroso “da sua história” (e o termo é dele), qual seja, o chamado “século de humilhação”, de 1849 a 1949 e ainda, após ele, a difícil (e talvez ainda dolorosa) tarefa de se “modernizar”, o que significa, tal como colocado por ele

mesmo, de se “ocidentalizar”. Por outro lado, este dilema não funciona mais para nós brasileiros porque nossa academia (assim como todas as demais instituições do Estado brasileiro) já surgiu ocidentalizada. Ngugi propôs dosar a intensidade da ocidentalização na academia africana. Nossa situação exige algo mais complexo, que significa transformar radicalmente uma instituição constituída como monoepistêmica em uma instituição pluriepistêmica.

Assim como propomos um modelo pluriepistêmico baseado em três troncos – um europeu, um indígena e um afro-diaspórico, também a episteme chinesa pode ser representada através das suas três raízes filosóficas: confucionismo, daoismo e budismo.



Teremos que separar a episteme europeia transladada e recebida sem alterações no Brasil, com suas inegáveis contribuições, seja de essência seja de aplicação, e colocá-la lado a lado com as epistemes indígenas e afro-diaspóricas em uma convivência todo-inclusiva, pacífica, produtiva e com mutualidade de influências. Antônio Florentino constatou que não existe ainda nenhuma cátedra de Filosofia Oriental nas universidades brasileiras. Os Colóquios apontam, portanto, para a necessidade de uma reforma geral dos cursos de Filosofia que devem abrigar todas as tradições filosóficas. Precisamos abrir urgentemente cátedras de Filosofia Oriental, Filosofia Indiana, Filosofia Africana, Filosofia Islâmica, Filosofia Afro-diaspórica, Filosofias Indígenas e Filosofia Intercultural ou Diálogos entre Civilizações.

O *Tianxia* mantém um ponto central (como o olho do redemoinho nas Planícies Centrais), enquanto as cotas descentralizam: todos estão dentro da sala se autocontrolando, sem a precedência de nenhum grupo, visto que todos participarão a partir da sua cota, sem ninguém mais fazendo o papel de anfitrião.

Zhao mostra como as distintas dinastias foram ocupadas por distintas nações e etnias, e não apenas pelos Han; e que todas elas incluíram pessoas de outras etnias em cargos importantes do Império. Neste sentido, a China sempre foi um Estado multiétnico efetivamente, de poder compartilhado e conscientemente marcado pela divisão étnica e nacional do poder central (e imagino que essa partilha de pluralidade étnica devia ocorrer também nas províncias e regiões). Em contraste, no Brasil tivemos até agora uma superposição quase absoluta do poder da elite (social, política e econômica) com o grupo branco e com o controle do letramento. Tivemos, assim, a seguinte estrutura excludente:

brancos letrados com total controle do Estado;

negros e indígenas iletrados sem poder estatal e mestres da oralidade plena.

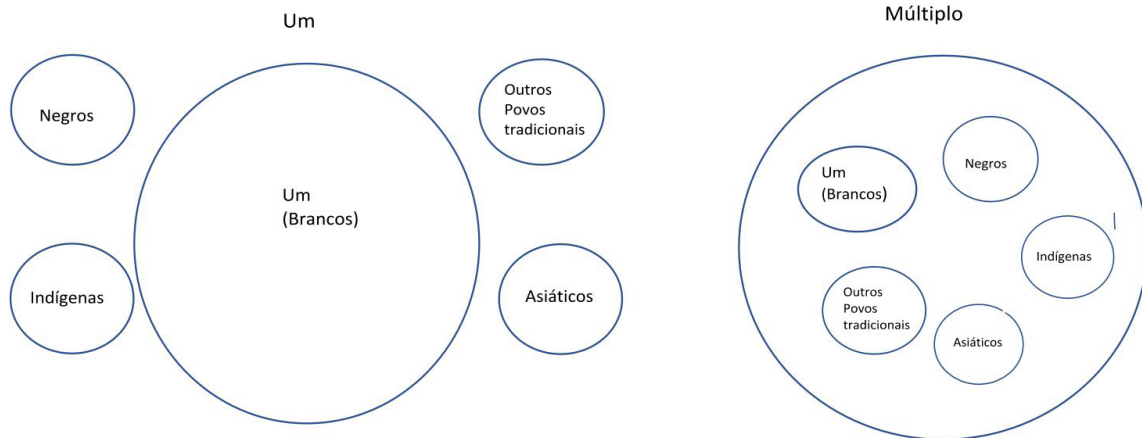
Vida nas aldeias conectadas com os biomas, com modelos auto-sustentáveis de vida, sem nenhum controle do Estado; e muitos povos contra o Estado.

As cotas deram início a um processo de partilha e divisão de acesso ao poder do Estado para controlar os projetos nacionais que atingem a todos, brancos, negros e indígenas, nos níveis federal, estadual e municipal.

Zhao abre sua obra mais recente, *Redefinindo uma Filosofia para a Governança Global* (2019), com o clássico paradoxo do Um e do Múltiplo. Conduzida em termos abstratos, sua análise segue o desejo de alcançar a unidade de movimentos que possibilitariam transcender as diferenças inerentes ao Múltiplo e finalmente afirmar a unidade do *Tianxia*. Por outro lado, o Brasil foi formado historicamente pela negação do Múltiplo e pela imposição do Um excludente da elite branca racista que não construiu convivência positiva e pacífica com os não-brancos. Devemos partir do paradoxo posto por Zhao na direção oposta, isto é, de afirmar o Múltiplo

contra violência excludente do Um. Até vinte anos atrás, nosso modelo de (não) convivência era marcado pela exclusividade de um grupo contra a negação de todos os demais.

As cotas concretizam uma solução do paradoxo do Um e do Múltiplo



A aprovação das cotas decretou a abolição de um espaço universitário definido pelo solipsismo racial dos brancos que viviam num ambiente do Um, onde não precisavam conviver com os negros nem com os indígenas. O novo espaço construído pelas cotas é o espaço do Múltiplo, que inclui até os que rejeitam esse espaço. A legislação antirracista vigente impede, inclusive, que os brancos anticotas construam um novo espaço racista. Assim, as cotas oferecem um encontro com o paradoxo do excludente incluído, na medida em que todos passam a ocupar a sala de aula: os excluídos, como os negros e os indígenas; os brancos pró-inclusão dos negros e indígenas; e os brancos excludentes que se mobilizaram para impedir a implementação das cotas. Estes terão duas opções: ou aprendem a conviver com todos, sem poder exercer a exclusão de negros e indígenas como o faziam antes das cotas; ou se retirarão das universidades inclusivas e buscarão reconstruir um espaço exclusivo para eles e ninguém mais (porque os brancos pró-cotas não participarão desse espaço solipsista forçado e violento). Quanto mais o mundo pós-cotas caminha para o aprofundamento de uma convivência cada vez menos conflitiva, o que resta para os brancos excludentes é a fantasia de construção de um novo *apartheid*, que não terá sustentação nem jurídica nem social. Jacques Derrida escreveu de um modo comovente, em *Mal de Arquivo*, contra essa fantasia do Um como uma espécie de violência primordial (2001).



A presença na sala de aula dos racistas anticotas presos à fantasia do Um é um dos caminhos possíveis para a elaboração do trauma (individual e coletivo) do nosso racismo constitutivo. Os que rejeitaram as cotas serão impactados pelas subjetividades daqueles que carregam as feridas do racismo, do genocídio e da exclusão. Teremos assim o início do processo de reconhecimento. O episódio conhecido como Caso Ari, de 1998, que fez eclodir o movimento pelas cotas na Universidade de Brasília, e sua repetição surpreendente em 2022, ilustram o terror interno do Um e evidenciam uma recusa a admitir um mundo com a presença tranquila e interativa de negros, brancos e indígenas em uma mesma sala de aula.<sup>5</sup>

O Um racista gostaria de fugir do ambiente que não admite mais o silenciamento acerca da violência racial que reproduzia. A sala de aula, lugar de convivência com vivência, se torna o lugar da catarse da exclusão história, da elaboração dos traumas de cinco séculos de formação da sociedade brasileira.

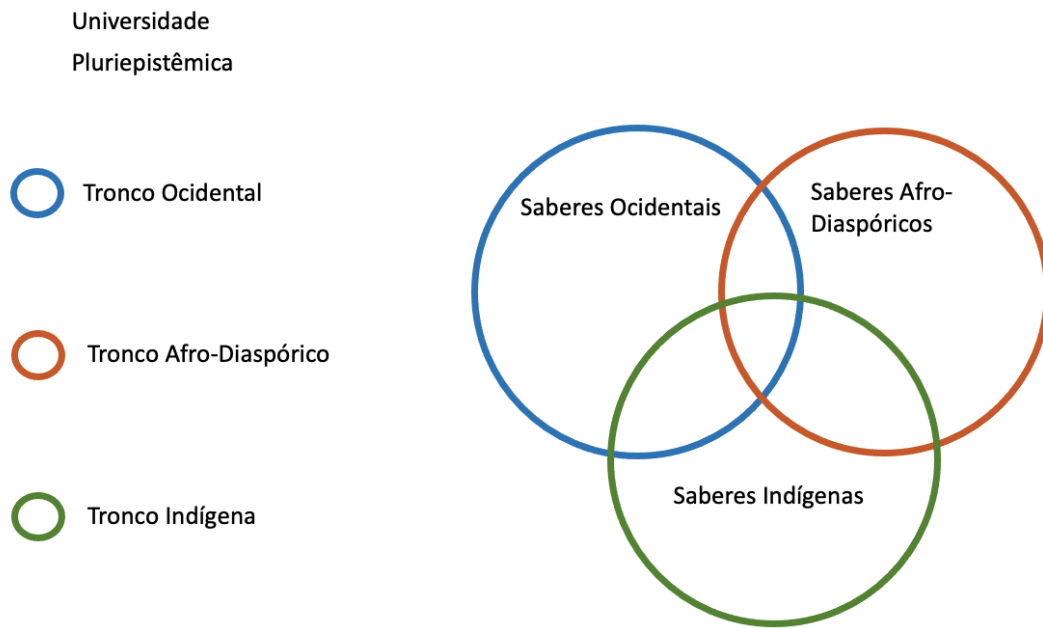
Complementar às cotas, o Encontro de Saberes coloca a reforma radical da formação dos profissionais e dos gestores do Estado. Para uma sociedade multiétnica e multirracial e permeada profundamente pelo racismo, e pela desigualdade social a ele superposta, é imprescindível a existência de profissionais negros e indígenas para executar tarefas em todos os âmbitos da vida – saúde, judiciário, educação, administração, comunicação, agricultura, urbanismo, arquitetura, artes, línguas e literaturas, etc – e que sejam de interesse de todos, de brancos, de negros e de indígenas.

Um ponto característico das teorias das cotas e do Encontro de Saberes é que se trata de dois pensamentos que não apenas foram formulados no espaço acadêmico onde também são formuladas a esmagadora maioria das teorias e propostas científicas e humanísticas, mas que o foram com o objetivo de transformar o funcionamento teórico e prático da própria academia. Inspirados no agudo raciocínio da complexidade formulado por Edgar Morin, lembremos que o Encontro de Saberes nos dá as bases não somente para pensar essa reforma, mas igualmente para reformar o pensamento acadêmico, que passará finalmente a combinar a tradição letrada do ensino superior com a tradição dos saberes da oralidade.

Como um pensador formado na episteme ocidental, vejo a convivência pluriépistêmica deste modo, lançando mão dos nós borromeanos que colocam os três troncos epistêmicos como inseparáveis:

---

5 Para uma descrição e análise do Caso Ari, ver Lima (2001) e Carvalho (2022).

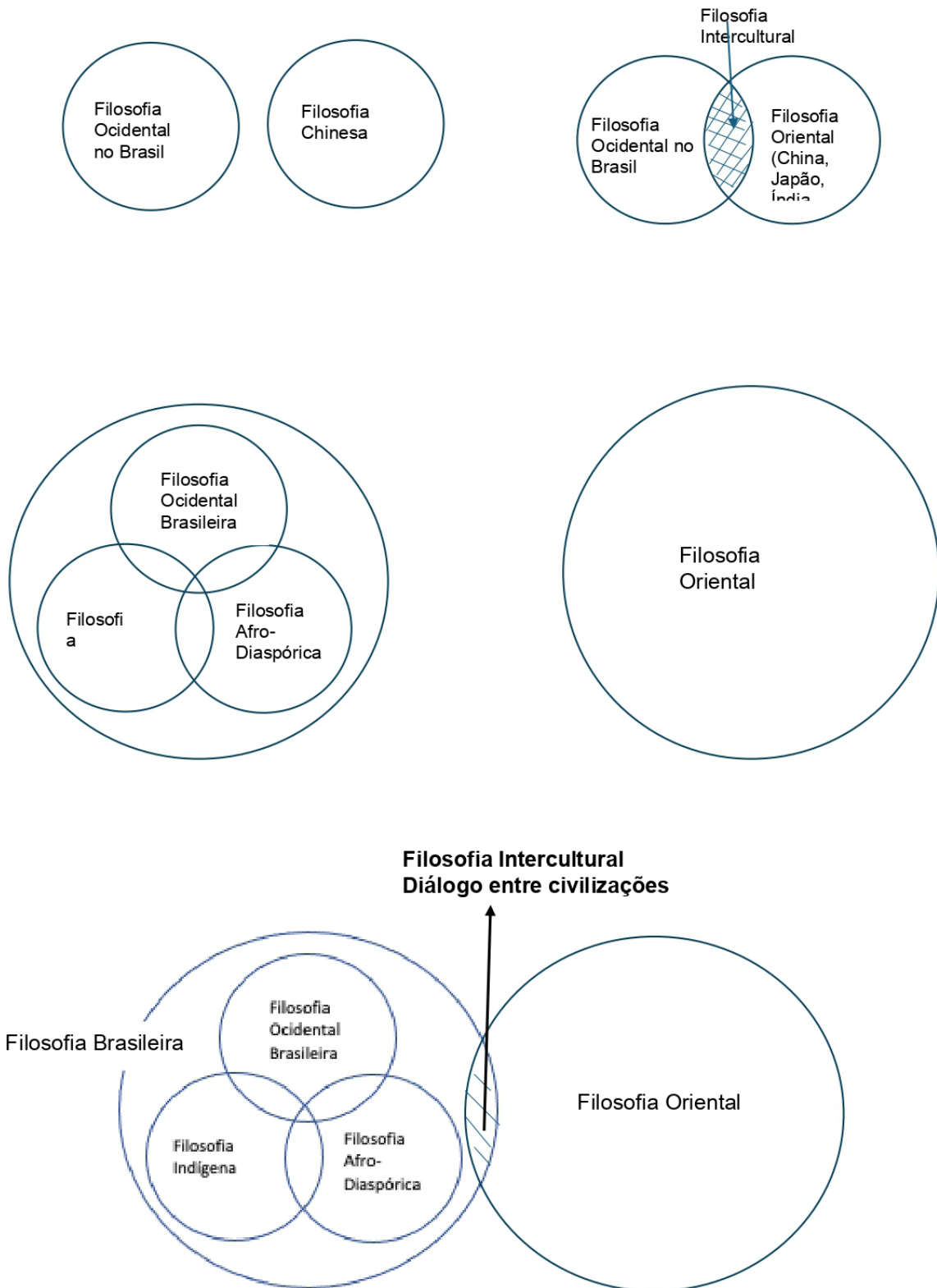


Um pensador negro pode imaginar essa convivência de outro modo, talvez como a metáfora da encruzilhada de Exú:



Um pensador indígena pode imaginar a convivência ainda de um terceiro modo, talvez como um tipiti, cuja tecnologia de construção e desenho parece ter recebido inspiração na Cobra Grande (que em muitas culturas amazônicas pode ser uma representação do cosmos, ou do céu), que se expande sob pressão vertical para absorver mais massa e logo se contrai mais uma vez para acomodar em idênticos espaços tudo que está dentro.

**Modelo monoepistêmico colonial de Filosofia Comparada brasileira**



## Referências bibliográficas

- BENJAMIN, W. (1985) *Experiência e Pobreza*. Em: *Magia e Técnica, Arte e Política*, 114-119. São Paulo: Brasiliense.
- CARVALHO, J. J. (2018). “Encontro de Saberes e Descolonização: Para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”. Em: Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grossfoguel (orgs), *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*, 79-106. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2019a). “A Escola de Kyoto, a filosofia ocidental e as artes indígenas amazônicas. Triálogo para a construção de um encontro de saberes filosóficos”, *Modernos e Contemporâneos*, Vol. 3, No. 5., 174-196, jan./jun.
- \_\_\_\_\_. (2019b). “Transculturality and the Meeting of Knowledges”. Em: Ursula Hemetek, Daliah Hindler, Harald Huber, Therese Kaufmann, Isolde Malmberg e Hande Saglam (orgs), *Transkulturelle Erkundungen. Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven*, 79-94. Viena: Böhlau Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2020). *O Encontro de Saberes nas Artes e as Epistemologias do Cosmos Vivo*. Em: Rosângela Pereira de Tugny e Gustavo Gonçalves (orgs), *Universidade Popular e Encontro de Saberes*. Brasília: INCT de Inclusão/ Salvador: EDUFBA.
- \_\_\_\_\_. (2021). *Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural. Tradições de Pensamento Ocidentais, Asiáticas e Indígenas em Diálogo*, *Modernos & Contemporâneos*, Vol. 5, No. 3, 6-26, jul/dez.
- \_\_\_\_\_. (2022). *Cotas Étnico-raciais e Cotas Epistêmicas. Bases para uma Antropologia Antirracista e Descolonizadora*, *Mana*, Vol. 28, No. 3, 1-36.
- DERRIDA, J. (2001). *Mal de Arquivo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- HON, Tze-Ki. (2002). Zhang Zhidong’s Proposal for Reform: A New Reading of the *Quanxue pian*. Em: Rebecca E. Karl & Peter Zarrow (orgs), *Rethinking the 1898 Reform Period. Political and Cultural Change in Late Qing China*, 77-98. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- LI, Zehou. (2000). The Western is the Substance, and the Chinese is for Application, *Contemporary Chinese Thought*, Vol. 31, No. 2, 32-39.
- LIMA, Ari. (2001). “A Legitimação do Intelectual Negro no Meio Acadêmico Brasileiro: Negação de Inferioridade, Confronto ou Assimilação Intelectual?”. *Afro-Ásia*, n. 25-26:281-312.
- POHL, K-H. (2018). “Western Learning as Substance, Chinese Learning for Application”. Li Zehou’s Thought on Tradition and Modernity. Em: Roger Ames and Jinhua Jia (orgs), *Li Zehou and Confucian Philosophy*, 57-73. Honolulu: University of Hawaii Press.
- STEVENS, B. (2005). *Invitación a la Filosofía Japonesa*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- TINGYANG, Zhao. (2013). *The China Dream in Question*. Harvard: Harvard-Yenching Institute Working Paper Series.
- \_\_\_\_\_. (2016). *All Under Heaven. The Tianxia System for a Possible World Order*. Oakland: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Redefining a Philosophy for World Governance*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- WA THIONG'O, Ngugi. (1981). On the Abolition of the English Department. Em: *Homecoming. Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, 145-150. Londres: Heineman.
- WESTON, T. B. (2004). *The Power of Position. Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*. Berkeley: University of California Press.
- XIANG, Shuchen. (2023). *Chinese Cosmopolitanism*. Princeton: Princeton University Press.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.