UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

FILOSOFIA AFRO-BRASILEIRA: EPISTEMOLOGIA, CULTURA E EDUCAÇÃO NA *CAIUMBA* PAULISTA

ANTONIO FILOGENIO DE PAULA JUNIOR

PIRACICABA, SP
(2019)

FILOSOFIA AFRO-BRASILEIRA: EPISTEMOLOGIA, CULTURA E EDUCAÇÃO NA *CAIUMBA* PAULISTA

ANTONIO FILOGENIO DE PAULA JUNIOR

ORIENTADOR: PROF. DR. ALLAN DA SILVA COELHO

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

PIRACICABA, SP
(2019)

Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNIMEP
Bibliotecária: Marjory Harumi Barbosa Hito - CRB-8/9128.

P324f

Paula Junior, Antonio Filogenio de
Filosofia afro-brasileira: epistemologia, cultura e educação na Caiumba Paulista / Antonio Filogenio de Paula Junior. – 2019.
233 f.: il.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Allan da Silva Coelho.
Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de Piracicaba, Pós-Graduação em Educação, Piracicaba, 2019.

1. Educação. 2. Epistemologia. I. Coelho, Allan da Silva. II. Título.

CDU – 37

BANCA EXAMINADORA

Nome do orientador:

Prof. Dr. Allan da Silva Coelho (UNIMEP)

Nome dos componentes da banca:

Profa. Dra. Claudete de Sousa Nogueira (UNESP)
Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)
Profa. Dra. Telma Regina de Paula Souza (UNIMEP)
Prof. Dr. Thiago Borges de Aguiar (UNIMEP)

AGRADECIMENTOS

Ao Ser por estar aqui.

À minha mãe Etelvina Lucas de Paula *(in memoriam)* e meu pai Antonio Filogenio de Paula *(in memoriam),* pela vida que me proporcionaram. Eles estão presentes em todos os momentos da minha existência.

À toda minha ancestralidade que está comigo em plena comunhão.

À energia presente em todo universo e permeada em todos os seres.

À minha família que é a base de apoio e sentido nesta jornada. São eles: a minha companheira Alexandra Cristina Aguiar de Paula e os meus filhos Kauê Aguiar de Paula e Luana Aguiar de Paula.

À comunidade da *caiumba* paulista.

Ao Mestre Plinio *(in memoriam),* por me conduzir pelos caminhos da *caiumba.*

Ao meu querido Mestre Luis Claudio Barcellos pelos caminhos no mundo da percepção e do pensamento africano no Brasil e no mundo.

À minha querida irmã Neusa Maria Barcellos *(in memorian).*

À grande amiga e cantora Zazá *(in memorian).* A primeira pessoa a levar a *caiumba* ao palco do Teatro Municipal de Piracicaba.

Ao irmão e compadre Vanderlei Benedito Bastos pela parceria e amizade que atravessa o tempo.

Aos querido irmão e amigo Mestre Cosmo *(in memorian)* por sempre ter me incentivado nas minhas buscas.

Ao irmão Mestre Djop, pelo apoio, incentivo, carinho e cuidado.

Ao Mestre Zequinha e todos os capoeiristas que sempre me acolheram com muito carinho.

Ao amigo, irmão e pesquisador Prof. Dr. Alexandre José Cruz pelo apoio e incentivo para realização do doutorado.

Ao amigo Prof. Ms. Noedi Monteiro (geógrafo, teólogo e historiador) pelo apoio com textos e livros, além do constante incentivo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba pelo acolhimento e pela minha formação como pesquisador.

Ao meu orientador Prof. Dr. Allan da Silva Coelho, por sua orientação precisa e dialógica. Um orientador e amigo com quem compartilho ideais de vida.

Ao meu orientador de mestrado Prof. Dr. César Romero Amaral Vieira, por me proporcionar os caminhos da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Bruno Pucci pelo que representa como ser humano e educador.

Ao amigo Prof. Dr. Thiago Borges de Aguiar. As suas indicações foram acolhidas com muita atenção.
À Profa. Dra. Anna Padilha por sua atenção, dedicação e interesse na minha pesquisa.
Dessa maneira, também agradeço todas as professoras e professores do PPGE–UNIMEP que tanto contribuíram em minha formação. A cada um de vocês o meu carinho, respeito e admiração.
À amiga Elaine Xavier, secretária do PPGE–UNIMEP, pois com seu modo atencioso e competente é o alicerce para cada um de nós em qualquer momento ou situação. Jai Guru!
Aos colegas, alunas e alunos do PPGE com os quais aprendi, compartilhei e vivenciei momentos especiais nessa caminhada.
Ao Prof. Dr. Daniel Pansarelli pelas preciosas orientações na banca de qualificação desta tese e por seu comprometimento por uma filosofia descolonial e libertadora.
À Profa. Dra. Claudete Nogueira pelos anos de pesquisa que nos aproxima, antes, eu como uma de suas fontes e, hoje, ela como parte relevante da banca de avaliação desta tese.
À Profa. Dra. Telma Regina de Paula Souza pela participação nesta banca e, também, pelo seu histórico engajamento nas lutas sociais.
Às amigas e irmãs Profa. Dra. Marcia Cristina Américo e Profa. Dra. Viviane Marinho Luiz pelo carinho, respeito, acolhimento e atenção que sempre tiveram comigo. Elas abriram importantes caminhos para pesquisa na educação quilombola e o pensamento crítico descolonial.
Aos amigos/as da Biblioteca Pública Municipal de Piracicaba por colaborarem, direta ou indiretamente, na realização do doutorado.
À amiga Lucila Calheiros Silvestre pelo incentivo e apoio; ao Sr. Antonio Bragato por sua atenção e a Sra. Rosana Oriani pela preocupação para que tivesse as condições de realização do doutorado.
Ao amigo e colega de trabalho Elcio Queiroz Couto pela leitura do texto.
À vida que tenho podido viver e através dessa experiência ser conduzido ao outro e à comunhão com todos os seres. *Mukuiu. Ubuntu!*

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil"

Dedicatória

Dedico esta pesquisa aos membros da comunidade batuqueira no mundo material e espiritual, unidos estamos pelo tambor que mantém a nossa permanente comunicação.

RESUMO

Esta pesquisa busca apresentar a filosofia afro-brasileira como herança da filosofia africana, e o faz a partir da *caiumba*, dança-rito praticada no oeste paulista, desde a chegada dos primeiros escravizados de origem *bantu* na região. Ao reconhecer as práticas culturais afro-brasileiras, entre elas, a *caiumba,* também conhecida como batuque de umbigada ou *tambú*, como depositárias de epistemologias africanas recriadas na diáspora, se está reconhecendo o seu valor no campo do pensamento e, com isto, a sua contribuição para filosofia. Desta maneira, também são evidenciadas as possibilidades para a reflexão sobre a educação, sobretudo, uma educação que esteja pautada no encontro, no diálogo com o outro. Desse modo, verificar se a filosofia do *ubuntu*, presente no macro grupo étnico-linguístico *bantu*, foi preservada na *caiumba* é basilar para constatar que através dela temos uma *práxis* filosófica de resistência que se contrapõe a uma lógica de modernidade colonizadora e opressora, que tende a conduzir ao individualismo e à fragmentação do ser e fortalecimento do ter. Assim, através de outra narrativa epistêmica acessada pela *caiumba* se pode pensar em uma educação emancipadora e libertadora.

Palavras-chave: epistemologia, filosofia, *caiumba*, educação, *ubuntu*.

ABSTRACT

This research seeks to present the Afro - Brazilian philosophy as an inheritance of African philosophy, and it does so from the *caiumba*, a dance - rite practiced in the west of São Paulo, since the arrival of the first enslaved people of Bantu origin in the region. Recognizing the Afro-Brazilian cultural practices, among them the *caiumba*, also known as Batuque de Umbigada or *tambú*, as repositories of African epistemologies re-created in the diaspora, is being recognized its value in the field of thought, and with this its contribution for philosophy. In this way, the possibilities for reflection on education, above all, an education based on the encounter, on the dialogue with the other are also evident. Thus, to verify if the philosophy of the ubuntu, present in the macro-linguistic group *bantu*, was preserved in the *caiumba* is basilar to verify that through it, we have a philosophical *praxis* of resistance that opposes to a logic of colonizing and oppressive modernity, which tends to lead to individualism and the fragmentation of being and strengthening of having. Thus, through another epistemic narrative accessed by *caiumba* one can think of an emancipatory and liberating education.

Keywords: epistemology, philosophy, *caiumba*, education, *ubuntu*.

SUMÁRIO

Introdução----------p.12

- *Pambu Njilá* nos guia: o percurso metodológico----------p.24

- Breve mapeamento das pesquisas referentes às filosofias africanas e afro-brasileiras com ênfase na educação----------p.31

Parte I: Epistemologias e Descolonização----------p.36

Capítulo 1. Os saberes africanos como saberes descoloniais----------p.36

Capítulo 1.1. Uma história de resistências ----------p.46

Capítulo 1.2. Repensando a modernidade ----------p.59

Capítulo 1.3. O pensamento socialista latino-americano e africano e a questão colonial-p.69

Capítulo 2. A filosofia na África e na diáspora ----------p.79

Capítulo 2.1. Filosofia africana e filosofia afro-brasileira ---------- p.82

Capítulo 2.2. Tradição oral: a palavra viva como filosofia da oralidade----------p.90

Capítulo 2.3. *Ubuntu*: filosofia africana de matriz *bantu* ----------p.98

Capítulo 2.3.1. O *ubuntu* no Brasil ----------p.104

Capítulo 2.4. Conhecimento e corporeidade: o corpo pensa e fala----------p.106

Capítulo 2.4.1. O ser em movimento: uma cultura gingante----------p.112

Capítulo 2.4.2. A dança: harmonia e movimento----------p.116

Capítulo 2.4.3. A percepção integrada e integradora----------p.118

Parte II – Herança e educação ----------p.119

Capítulo 3. A África no Brasil----------p.119

Capítulo 3.1. Travessias: O Atlântico de ontem e de hoje----------p.124

Capítulo 3.2. *Bantus* e sudaneses: recriações nacionais----------p.131

Capítulo 3.2.1. O Brasil *bantu*----------p.135

Capítulo 3.2.2. *Ngoma*: a voz do tambor----------p.142

Capítulo 3.3. A reinvenção dos saberes no diálogo atlântico----------p.151

Capítulo 3.4. O movimento negro no Brasil e a questão cultural----------p.154

Capítulo 4. O batuque de umbigada: uma herança *bantu*----------p.156

Capítulo 4.1. A *caiumba* paulista----------p.158

Capítulo 4.2. História e espacialidade----------p.166

Capítulo 4.2.1. A questão quilombola no sudeste paulista----------p.173

Capítulo 4.3. O batuque como cultura caipira----------p.178

Capítulo 4.4. O projeto "Casa de batuqueiro" ----------p.184

Capítulo 4.4.1. A *caiumba como* uma experiência feminina----------p.190

Capítulo 4.5. O que e como aprender com a *caiumba*? Reflexões afro-filosóficas de um batuqueiro----------p.196

Capítulo 4.5.1. As contribuições da filosofia afro-brasileira da *caiumba* para educação-p.200

Capítulo 4.5.2. *Mutuê*: a cabeça em harmonia e equilíbrio---------- p.204

(In)conclusão: uma roda de conversa no *ondjango*----------p.206

Referências bibliográficas----------p.217

Lista de imagens:

Figura 1 – Apresentando a *caiumba* no IV ECO*BANTU* - Encontro Internacional das Tradições *Bantu* no Memorial da América Latina em São Paulo em 05/05/2018. Foto: Ivan Bonifácio ----------p.135

Figura 2 – Tambores da *caiumba* sendo afinados no fogo no SESC Campo Limpo em 17/02/2019. Foto: Ivan Bonifácio---------- p.142

Figura 3 – A *caiumba* nas margens do rio Piracicaba em 2018 – Acervo "Casa de Batuqueiro" ---------- p.158

Figura 4 – As mulheres na *caiumba* – SESC Campo Limpo/SP em 17/02/2019. Foto: Ivan Bonifácio---------- p.195

Figura 5 – Imagem atual de parte dos membros do grupo de apresentações do batuque de umbigada das cidades de Piracicaba, Tietê e Capivari - SESC 24 de maio-SP em 23/02/2019. Foto: Antonio Raetano----------p.206

INTRODUÇÃO

Quero ser tambor

Tambor está velho de gritar
Oh! Velho Deus dos homens
Deixa-me ser tambor
Corpo e alma só tambor
Só tambor gritando na noite quente dos trópicos
Nem flor nascida do mato do desespero
Nem rio correndo para o mar do desespero
Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero
Nem mesmo poesia forjada da dor rubra do desespero
Nem nada!
Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra
Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra
Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra
Eu
Só tambor rebentando o silêncio amargo da Mafalala
Só tambor velho de sentar no batuque da minha terra
Só tambor perdido na escuridão da noite perdida
Oh! Velho Deus dos homens
Eu quero ser tambor
E nem rio
E nem flor
E nem zagaia por enquanto
E nem mesmo poesia
Só tambor ecoando como canção da força e da vida
Só tambor noite e dia
Dia e noite só tambor
Até a consumação da grande festa do batuque!
(José Craveirinha)

A redação inicial desta tese flerta com as minhas lembranças e trajetórias pessoais, e a partir dessas memórias é que fui sendo conduzido até esta pesquisa. Sou filho único, nascido em São Paulo, capital, na zona norte, mais especificamente no bairro do Limão,

próximo aos núcleos de tradições afro-brasileiras, entre eles as escolas de samba: Rosas de Ouro e Unidos do Peruche. Meu pai era operário e minha mãe era do lar, mas havia trabalhado como empregada doméstica antes do casamento.

Aos quatro anos, já morando em Guarulhos-SP, a residência da família era vizinha de um terreiro de candomblé[1] da nação *Ketu*[2], do qual sempre ouvi os tambores e daí vêm as minhas memórias mais remotas do gosto pelo tambor, a percussão que me acompanha desde então, me levando posteriormente à iniciação como *oni-ilú*[3].

A proximidade com o candomblé de um lado e a umbanda de outro, na qual outra vizinha era assídua praticante, convivia com a formação católica recebida dos meus pais, devotos de Nossa Senhora e São Benedito. Estes encontros, bem orientados por minha mãe, educadora da vida, a quem devo o interesse pelo conhecimento, possibilitaram, através de muitas conversas interessadas, compreender, admirar e respeitar diferentes modos de perceber e estar no mundo.

No ambiente doméstico aprendi a gostar dos animais, das plantas e a respeitar os mais velhos. Através dos meus pais foi possível entender melhor a vida e despertar o interesse pela minha história. Uma história sempre habitada pelo outro, que somente se constituía desse modo pela facilidade e incentivo a estes muitos encontros em que Piracicaba-SP, a cidade de nascimento de minha mãe, sempre fez parte. Nesse universo de lembranças, algumas são marcantes e trazem à tona imagens que estão atravessando as décadas.

Sou um sujeito de memória, e foi pelas muitas histórias contadas pelos mais velhos que formei o modo pelo qual percebo a vida e lhe dou sentido. Meu pai dizia do quanto eu gostava de ficar ouvindo esses relatos e como aquilo me fascinava.

Minha mãe me ensinou o interesse pela leitura antes de ir para escola, ao dizer que conheceria outros lugares e ideias através dos livros. Com ela desenvolvi a curiosidade pelo mundo e certo autodidatismo que me despertaram vários interesses, alguns me acompanham até hoje. Uma mulher simples e sábia que soube revelar as minhas origens e as narrativas que me constituíam.

Através do meu pai foi despertado o interesse pela arte. Ele era poeta, desenhista, músico e metalúrgico por profissão. Um ser criativo com sabedoria de vida ao mostrar

---

11 A palavra candomblé tem origem na palavra *kandombile* em idioma *kikongo*, uma das línguas faladas em Angola. Em outras línguas da matriz *bantu* é grafado de modo parecido e traz como sentido a ideia de culto, veneração e até mesmo um momento festivo de celebração em comunidade.
22 *Ketu* é uma das regiões do povo ioruba localizada no atual Benin. Trata-se de uma das regiões mais importantes da cultura ioruba, ligada ao orixá *Osóosi* ou Oxóssi. Na tradição oral corrente nos candomblés de matriz *ketu* no Brasil, se diz que esse reino foi inteiramente escravizado e transportado para o Brasil, por isso, as casas de "culto a orixá" - termo que define a religião tradicional ioruba - no Brasil são consagradas a Oxóssi.
33 Aquele que confecciona tambores, também conhecido como *omó ilú* = filho do tambor. A minha iniciação se deu pelas mãos do *ojé* Lumumba, mestre percussionista iniciado nas tradições religiosas iorubas no culto aos orixás e no culto aos ancestrais, o *Egungum.*

responsabilidade e comprometimento aliados à espontaneidade e alegria. Foi com os meus pais que aprendi o sentido da ética.

O batuque de umbigada, *tambu*[4] ou *caiumba*[5], este último era o termo mais conhecido entre os praticantes e, por isso, dele nos utilizaremos com maior frequência. A *caiumba* faz parte da herança familiar recebida pelo lado materno, transmitida de geração a geração, algo que é aprendido ao lado do tambor e da fogueira[6], vendo e ouvindo os mais velhos. O meu grande Mestre foi o Sr. Plinio (*"Seo"* Plinio, o Mestre Plinio de Piracicaba), cujo nome de batismo era Antonio Manoel *(in memoriam)*. Foi com ele que aprendi a voz dos tambores da *caiumba*.

A *caiumba* é uma dança-rito[7], na qual a umbigada entre homens e mulheres é uma das características principais, que remete a uma concepção de vida que entende o mundo de modo integrado. A representação do masculino e feminino indica o equilíbrio das forças que atuam no universo em sua constituição e constante transformação. "O ato de umbigar nas tradições bantas é uma forma de manter vivo o sentido da existência em sintonia com o todo, com a natureza" (PAULA JUNIOR, 2015, p.44).

Para o etnomusicólogo Paulo Dias (2016), a *caiumba* está na região do oeste paulista desde a chegada dos primeiros escravizados *bantu* e tem sido preservada até hoje. Através da análise da travessia de escravizados no Atlântico em destino as Américas e Caribe, os historiadores Linda Heywood (2010) e John Thorton (2004) afirmam a grande presença *bantu* no Brasil.

A unidade cultural da África, analisada por Cheik Anta Diop (2014), e o seu desdobramento na diáspora, conduz ao conceito de africanidade, no qual Kabengele Munanga salienta uma unidade africana também na diáspora. "Cultura africana, civilização africana e africanidade, no seu emprego singular, remetem sem dúvida a uma certa unidade" (2009, p.29). Também, de acordo com o conceito de quilombismo de Abdias do Nascimento (2009), se tem uma ideia dessa correspondência e unidade nos modos de organização *bantu.* "Os bantos, os primeiros a chegar, deram o primeiro exemplo de

---

4 Tambor de som mais grave utilizado no batuque de umbigada. Trata-se de um tronco escavado de 1.20 de comprimento, com um diâmetro de aproximadamente 40 cm. Essas medidas não são rigorosas, havendo tambus maiores e menores que esse tamanho. No batuque representa uma voz feminina, matriarcal, apesar de sua sonoridade grave. É o instrumento de improvisação, o que comunica o mundo material e o espiritual. A tradução possível oriunda do *kikongo* seria voz forte.

5 Termo provavelmente originário do *kimbundu* que traz o sentido de encontro celebrativo ancestral.

6 Esses dois elementos, o tambor e o fogo na tradição do batuque representam também os ancestrais, aqueles que já se foram. Os antigos dizem que enquanto se esquentam os tambores junto ao fogo, os ancestrais também estão por ali conversando.

7 A proposta de utilização da expressão dança – rito se dá a partir da conceitualização da filósofa Sobunfo Somé (2007), que define as expressões negras em modos ritualísticos, pois sempre estão conectadas a percepção de mundo ampliada e integrada, na qual os princípios de ancestralidade, espiritualidade e corporeidade não estão dissociados. Nesta perspectiva todos os atos humanos são rituais quando atentos ao outro e a si mesmo.

resistência à escravidão na reconstrução do modelo africano do "quilombo", importado da área geográfico-cultural Congo-Angola" (MUNANGA, 2009, p.92). Ao que tudo indica, esta é a mesma região de onde emergem os elementos culturais constitutivos da *caiumba*.

A minha ligação direta com a *caiumba* e o interesse por esta presença *bantu* no Brasil, em especial no oeste paulista, contribuiu para que algumas questões fossem despertadas, entre elas, a epistemologia, que normalmente é entendida como a disciplina que estuda o conhecimento e, para isto "estuda a natureza do conceito de conhecimento de uma perspectiva absolutamente geral" (ROLLA, 2018, p.12), o que implica a possibilidade de se pensar o conhecimento a partir de diferentes culturas, e por distintas formas, entre elas, a filosófica, que no caso africano e afro-brasileiro, revela um vasto repertório epistêmico expresso em mitos, danças, símbolos e outras narrativas que apresentam uma racionalidade divergente que ultrapassa os parâmetros apenas cartesianos de reflexão.

Esta característica já indica outros modos de pensar a filosofia a partir de outras referências epistêmicas, mas, também, salienta que outras formas de pensamento existem e podem, neste caso, contribuir para reflexão filosófica. Por esta perspectiva é que a busca por encontrar os elementos epistêmicos presentes na *caiumba* aptos para esta maneira de refletir, se torna algo de interesse. Assim, surgiram as seguintes questões:

De que maneira é possível afirmar que a *caiumba* como uma tradição cultural afro-brasileira de matriz *bantu* preserva os elementos epistêmicos contidos no universo *bantu* desde o continente africano? Os seus elementos epistêmicos permitem identificar uma perspectiva filosófica *ubuntu* que divergente[8] da modernidade colaboram com a gestação de outras propostas para educação?

Para tanto, temos a hipótese de que o *ubuntu* pode ser pensado também como uma tradição oral dos grupos de matriz *bantu,* e, sendo o *ubuntu* uma expressão da tradição oral, a sua transmissão pode ser compreendida no formato da própria oralidade. Com isto, a *caiumba,* como cultura de resistência, revelaria a luta contra a escravização atualizada como resistência à opressão social e racial. A sua base epistêmica é uma contribuição à descolonização epistemológica e à crítica da modernidade. Deste modo, indica outros paradigmas de formação humana, ou seja, a educação para outro modo de ser e estar no mundo de maneira que a alteridade seja relevante, tal como indica o *ubuntu.*

Estas questões e possibilidades são analisadas tendo como objeto a identificação do *ubuntu* no contexto da *caiumba,* e como objetivo apresentar esta epistemologia como colaborativa na formação humana, com a proposta de ser uma parcela da filosofia africana constitutiva da filosofia afro-brasileira que possa contribuir na filosofia da educação.

---

8 O conceito "divergente" é utilizado por trazer o sentido de divergir = discordar de determinado pressuposto filosófico, sociológico e histórico, neste caso, estabelecido na modernidade. Desse modo, ele procura estabelecer um parâmetro crítico que está além da ideia apenas da diferença.

Assim, a partir da perspectiva conceitual da descolonialidade e das epistemologias do sul, se têm outros paradigmas para contrapor o eurocentrismo e a negação epistemológica do outro, neste caso, o africano e afrodescendente. É com auxílio dessas perspectivas investigativas que localizamos o *ubuntu*.

De acordo com Anibal Quijano, “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista” (2010, p.84). Tem sua característica na dominação e negação do outro e “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2010, p.84). A crítica e o enfrentamento desse modelo são o campo da descolonialidade.

No entanto, “esta não é uma crítica anti-europeia fundamentalista e essencialista” (GROSFOGUEL, 2010, p.457), mas procura alinhar as epistemologias a partir do sul global, retirando do norte a primazia do conhecimento. “Toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias” (SANTOS; MENESES, 2010, p.15).

Segundo Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010), os saberes silenciados e negados dos povos que foram colonizados emergem do sul global e formam as epistemologias do sul. Embora a noção de epistemologia indique “toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (SANTOS; MENESES, 2010, p.15), no caso das epistemologias do sul refere-se à diversidade epistemológica do mundo, sendo o sul “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS; MENESES, 2010, p.19).

Assim, procuramos apresentar a filosofia africana de matriz *bantu,* o *ubuntu,* e sua continuidade e desdobramentos na diáspora escravista como um conjunto de saberes que se inscreve no sul global desde África até o Brasil. O *ubuntu* como uma expressão filosófica africana é apresentado por alguns filósofos africanos e afrodiaspóricos. Para tanto, concordamos com a tese de que a diáspora africana no processo escravista transportou pessoas e modos de pensar que se reconfiguraram na materialização de culturas, e que a cultura afro-brasileira da *caiumba* seja herdeira dessa filosofia que pode ser acessada para reflexão em sua representação mantida nas comunidades que vivenciam esta expressão cultural.

Ao ser o *ubuntu* uma proposta de entendimento de mundo divergente da lógica individualista e competitiva que privilegia o ter em lugar do ser, revela aspectos que tensionam o espectro da mentalidade colonizadora e capitalista de negação, exploração e dominação do outro. O *ubuntu* se revela na perspectiva da tradição oral como uma proposta

comunitária, de integração, coletividade e, com isso, de reconhecimento e valorização do outro.

Para dizer sobre a diáspora africana *bantu* trouxemos para a pesquisa historiadores como Linda Heywood (2009) e John Thorton (2004) e o antropólogo Kabengele Munanga (2009). Concordamos com o conceito de representação, como utilizado pelo historiador francês Roger Chartier (2002), para pensar a imagem da Europa construída sobre si, e também para entender a reelaboração representativa dos africanos e afrodescendentes a partir de sua própria perspectiva.

> As representações do mundo sociais assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 2002, p.17).

Este conceito quando pensado a partir da África e da diáspora forma uma convergência com a perspectiva endógena da subjetivação proposta por José Castiano (2010) ao afirmar a necessidade de falar de si, o que remete também ao conceito de afrocentricidade, no qual existe a emergência dos africanos e seus descendentes se dizerem. “A afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p.93). Neste caso, a representação não como dominação, mas como subjetividade[9] daquele que fora objetivado[10] pela perspectiva da Europa.

Na identificação dos elementos epistêmicos africanos na *caiumba* nos utilizamos do conceito de tradição oral[11], tal como apresentado pelo filósofo e historiador Amadou Hampaté Bâ (2003; 2010), e, também, da análise do antropólogo Jan Vansina (2010), de que a tradição oral está presente em toda África subsaariana distribuída em diferentes culturas.

A conceituação do *ubuntu,* apresentada pelos filósofos Mogobe Ramose (2010) e José Castiano (2010; 2015), revela aspectos que procuramos identificar na *caiumba*. “Uma reflexão em torno de valores que o *ubuntuismo* nos proporciona como a beleza, a justiça, a compaixão, sabedoria, solidariedade, diálogo - enfim ajudam-nos a distinguir dos seus contrários imediatos” (CASTIANO, 2015, p.191).

---

9 Conceito utilizado pelo filósofo moçambicano José Castiano.

10 *Idem.*

11 A minha pesquisa de mestrado “Educação e oralidade no oeste africano pela representação de Amadou Hampaté Bâ” defendida em 2014 no PPGE-UNIMEP apresenta o conceito de tradição oral.

Ao nos depararmos com a filosofia africana através de José Castiano (2010; 2015) e Thiago Freire Dantas (2018), se tem que a tradição oral pode ser inserida no contexto da filosofia dos sábios. Uma filosofia que surge das tradições de diversos povos africanos.

O *ubuntu*, forma de pensamento filosófico presente entre os povos *bantu*, indica um modo de ser marcado pela ideia de que, somente se é quando o outro também é, portanto, com princípios de comunidade, coletividade, ancestralidade, espiritualidade e alteridade. A filosofia do *ubuntu* é analisada, de acordo com Castiano (2015), como localizada na mesma filosofia dos sábios, na qual a tradição oral se faz presente. Castiano, ao tratar dessa questão, apresenta suas reflexões a partir do contato com os sábios da tradição oral de Moçambique e indica o porquê dessa filosofia ser tão presente na cultura de matriz *bantu,* na realidade de mundo das pessoas. "A existência de uma filosofia que se baseia ou tem seu ponto de partida na ética" (CASTIANO, 2015, p.178).

Esta reflexão vem da ideia de que esta filosofia parte da realidade humana no mundo, de uma metafísica do imanente no processo de ligação geracional e dos elos familiares e da comunidade. Ainda, de acordo com Castiano, dessa perspectiva é revelado o valor de uma filosofia dos sábios que precisa ser lida e valorizada pelos filósofos da academia, dado o seu amplo espectro epistemológico, permeado pelo constante diálogo com a realidade do mundo.

> "Essa parece ser a perspectiva que está a ser cultivada pelo *ubuntu* quando insiste na ideia segundo a qual o caráter coletivo do seu princípio – eu sou porque tu és e nós somos porque vós sois" deve dar luz a um discurso de natureza filosófica que abranja outras áreas da mesma filosofia (CASTIANO, 2015, p.178).

Por ser uma perspectiva filosófica viva, presente e atuante no contexto das culturas e sociedades de matriz *bantu*, inclusive fora da África, a sua atualização permanece sendo presente nas reflexões sobre o escravismo, a diáspora e os processos de descolonização. De acordo com Castiano, ao se referir as situações sociais em Moçambique, algumas delas semelhantes ao Brasil, diz sobre a pertinência do *ubuntu* no enfrentamento das lógicas de opressão.

> As nossas calamidades ou catástrofes, que provocam a experiência da morte, não são de qualquer dimensão pós-histórica, pós-metafísica, ou pós-qualquer coisa. As nossas calamidades são bem materiais, vivas na carne de muitos, e que provocam incertezas concretas, no nosso dia-a-dia, de continuar a viver: a fome e as guerras. Pois, quem não presentifica a sua morte social, e bate em retirada do espaço público, perante a ameaça da falta de comida ou perante o espectro de uma guerra por - vir? Somente uma nobreza de espírito e da acção pode devolver o necessário engajamento pelo movimento do devir melhor (CASTIANO, 2015, p.186).

Vejamos, “a filosofia não é uma erupção misteriosa de conceitos provenientes do espaço sideral, sem qualquer conexão com o nosso mundo empírico, apesar de o afetarem” (RAMOSE, 2010, p.176). A filosofia está na realidade de mundo vivido e vivenciado em todas as suas dimensões.

Desse modo, tanto para Castiano (2015) quanto para Ramose (2010), o *ubuntu* é uma filosofia que não reflete apenas os aspectos da tradição da qual emerge, reflete a vida e, no caso africano e latino-americano, pode ajudar a pensar a colonialidade. Hampaté Bâ (2003; 2010), vai salientar que a presença europeia na África foi alvo da observação dos sábios tradicionalistas e recebeu formas de resistência por parte dessas tradições.

Como contribuição para reflexão da crítica à colonialidade trouxemos para pesquisa o referencial conceitual de Enrique Dussel (1977; 2000) através do conceito de *ego conquiro* = ego conquistador, assim como Anibal Quijano (2009), Achille Mbembe (2013), entre outros. A análise sobre a colonização epistêmica será realizada tendo como referência o conceito de subjetividade, defendido por José Castiano (2010), para falar da necessidade epistêmica de afirmar um modo de pensar oriundo da África, um modo contrário à proposta de objetivação feita pela Europa e Estados Unidos em relação ao continente, seus povos e culturas. O conceito de Castiano serve também para refletir o caráter subjetivo na experiência afro-brasileira.

O conhecimento filosófico dos elementos epistemológicos da *caiumba,* além das pesquisas em áreas da história, antropologia, sociologia, entre outras, revela saberes que, além de serem valorizados no ambiente educativo da tradição, podem contribuir na formação em diferentes contextos educativos.

Por perceber esta possibilidade de contribuição da perspectiva filosófica inerente à *caiumba* é que buscamos investigar a epistemologia *bantu* em sua representação. Deste modo, em acordo com Lucien Goldmann[12],

> Uma das mais importantes tarefas de qualquer investigador sério nos parece consistir no esforço para conhecer e tornar conhecidas pelos outros as suas valorizações, indicando-as explicitamente, esforço que o ajudará a alcançar o máximo de objetividade subjetivamente acessível no momento em que escreve e, sobretudo, que facilitará a outros investigadores trabalhando numa perspectiva mais avançada e que permite uma melhor compreensão da realidade, a utilização e a ultrapassagem dos seus próprios trabalhos (1984, p.15).

Durante a pesquisa do mestrado fui conduzido pelo conceito de tradição oral de Amadou Hampaté Bâ, com qual procurei compreender essa tradição através dos sábios africanos, uma posição subjetiva que revela o modo como os africanos, no caso do oeste

12 Filósofo e sociólogo nascido na Romênia (1913) e falecido em Paris (1970).

africano, entendem a sua cultura. Este autor é uma das principais referências para tratar das tradições africanas, diga-se a tradição oral, inspirando estudos posteriores.

Hampaté Bâ é um mestre de suas tradições culturais e um filósofo da academia, o que no conceito de intersubjetivação proposto por Castiano (2015) é algo necessário para filosofia, trata-se do encontro de sujeitos em busca do conhecimento. O diálogo necessário que a tradição oral solicita. Portanto, em acordo com Castiano (2015), esse diálogo interno entre os ramos da filosofia, seja da tradição ou da academia, é relevante. Para a proposta desta investigação, já rompendo com os processos da colonização epistemológica, entendemos as distintas referências epistêmicas como de relevância na constituição da filosofia, e quando pensamos a projeção da filosofia afro-brasileira a entendemos a partir dessa convergência da tradição e da academia, tendo o discernimento e a reflexão crítica como bases para a *práxis* filosófica.

O conceito de oralidade, do qual nos aproximamos e nos apropriamos, é um referencial na atual pesquisa, e do qual nos utilizamos no processo investigativo, inclusive tendo a oralidade no campo de categoria de análise, condição esta que se faz necessária para perceber o modo como aquilo que é dado conceitualmente, a partir de determinado contexto sócio-histórico-cultural, se mantém e é atualizado no processo da diáspora. Para tanto, pensar a categoria como expressão do movimento dialético, já que conceitualmente a oralidade/tradição oral carrega um dado já bem determinado, mas quando a trazemos para a perspectiva de categoria podemos verificar se ela se mantém ligada ao conceito que Hampaté Bâ (2003; 2010) lhe atribui como sendo um modo de ser e estar no mundo.

> A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recriação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169).

No contexto da diáspora algo diferenciado se constitui, um novo fenômeno que procuro aprofundar em sua base epistêmica, a *caiumba*. As culturas que emergem das lutas pela liberdade no momento da escravidão são conhecidas como culturas de resistência, pois resistiam ao processo de coisificação a que o escravizado era submetido. Elas fazem lembrar ao sujeito “negro” a sua humanidade, por isso são mecanismos de libertação e humanização realizados a partir das heranças oriundas do continente africano e dialogadas no novo espaço. A *caiumba* faz parte desse vasto campo das culturas de resistência,

designadas também por culturas afro-brasileiras, e revela parte dos processos de luta por liberdade na região do oeste paulista ou médio Tietê.

Seguindo a interpretação do antropólogo e etnólogo belga Jan Vansina (2010), sobre a presença da oralidade em toda África subsaariana preservando os mesmos sentidos e significados, algo como uma unidade epistêmica, pode-se pensar que o *ubuntu* representa a tradição oral da África *bantu* que teve desdobramentos no Brasil a partir da diáspora escravista. Sendo esta análise a que vamos nos ater ao longo da pesquisa. "Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuções-chave, isto é, a tradição oral" (VANSINA, 2010, p.139-140).

A escravidão do século XVI provoca a migração desses elementos culturais para outras terras, e num processo dinâmico foram sendo transformados. De acordo com Linda Heywood, "novos estudos com ênfase na cultura que surgiram nos anos 1990 são muito mais completos e têm prestado mais atenção na origem africana das culturas afro-diaspóricas" (2010, p.17). Com isso, a probabilidade de que a filosofia africana esteja no Brasil, expressa em diferentes formas culturais, é acentuada. Assim, a evidência de que o *ubuntu* tenha sido preservado na *caiumba*.

O educador e pesquisador brasileiro Henrique Cunha Junior (2010), diz que as bases do pensamento *bantu* ligadas a um modo de perceber e entender o mundo foram mantidas. De acordo com o antropólogo Kabengele Munanga (2009), são pilares de modos de ser. Se estas afirmações se confirmam na *caiumba,* a proposta investigativa se sustenta, pois a probabilidade de que o *ubuntu* seja presente na *caiumba* é considerável.

A presença negro-africana no Brasil, tal como é comumente estudada[13], remete ao século XVI com o início do tráfico de escravizados para o continente americano e Caribe, oriundos de regiões distintas da África subsaariana, em especial, a costa oeste do continente e as regiões austrais e centrais, com poucos casos da África do sul e quase nenhum da costa oriental. Dentre os grupos étnicos aqui chegados, destaca-se o amplo grupo étnico linguístico *bantu,* cuja matriz cultural se apresenta em distintas formas de expressão cultural no Brasil, dentre elas, a *caiumba*, surgida desde o início da chegada dos *bantus* na região do oeste paulista.

A possibilidade de que através da transmissão oral, parte significativa da oralidade, a presença dos elementos filosóficos africanos em sua *práxis* é mantida e ensinada fica evidenciada. Algo que lhe confere uma metodologia própria da tradição oral, na qual existe a

13 Embora os estudos apontem normalmente para a presença negra nas Américas a partir da escravidão, alguns estudiosos indicam a presença africana no Brasil e nas Américas muito antes dos europeus, entre eles está Ivan Van Sertima (1935-2009) que foi professor de estudos africanos na Rutgers University nos Estados Unidos. No entanto, a abordagem adotada nesta pesquisa é através da referência histórica da escravidão.

integração geracional em sua organização, através do encontro do velho com a criança, o que remete, no caso das culturas *bantu,* ao *soba* = o sábio, o ancião, que muitas vezes é uma autoridade na comunidade, além de ser um preservador do conhecimento. O *soba* na *caiumba* é equivalente ao mestre.

A investigação para buscar responder à questão sobre o *ubuntu* na *caiumba* é apoiada na bibliografia sobre a *caiumba* visando algumas categorias de análise, sendo elas: a oralidade, a comunidade, a alteridade, a ancestralidade e espiritualidade. A escolha por estas categorias se dá pelos seguintes aspectos:

Oralidade: forma de pensamento expressa como tradição oral e maneira de transmissão de saberes pela palavra, especialmente falada, e os modos corporais, incluindo a dança e a música, sem descartar a escrita.

Comunidade: a *caiumba* se insere em um universo de práticas comunitárias que requerem, para sua realização, um conjunto humano que se reconhece e se organiza em valores comuns.

Alteridade: é uma prática que requer o outro e sua interação. O outro não somente tem que estar, mas, sobretudo, interagir. Para tanto, o seu reconhecimento e cuidado.

Ancestralidade: Como uma cultura passada de geração em geração, os mais velhos e os que já faleceram ocupam um lugar relevante como portadores do conhecimento.

Espiritualidade: nas culturas africanas e afro-brasileiras a espiritualidade não é separada da corporeidade, da materialidade dos seres, e não precisa estar expressa em uma religião específica, até mesmo porque para as tradições africanas a ideia de religião na perspectiva do ocidente, o religar-se, é um tanto quanto estranha, pois para os africanos, de modo geral, e os *bantu* especificamente, estes não se sentem desligados de nada, fato este que aparece no cotidiano de sua cosmopercepção[14] e modo de estar no mundo, o qual entende de modo interligado. Este aspecto será visto no decorrer do texto.

Estas categorias fazem parte da filosofia dos sábios, de acordo com Castiano (2015), e da tradição oral apresentada por Hampaté Bâ (2010), e formam alguns dos pilares do *ubuntu* como uma filosofia que parte da ética, segundo Ramose (2010) e Castiano (2015).

A leitura da *caiumba* a partir da convergência conceitual da filosofia dos sábios, a tradição oral e o *ubuntu* é realizada no estudo dos teóricos africanos, latino-americanos e outros sobre as epistemologias africanas, afro-brasileiras, e sobre a crítica da modernidade com ênfase à dominação epistêmica e a sua descolonialidade. Entendemos que, através

14 Utilizamos o conceito de cosmopercepção elaborado pela filósofa nigeriana Oyewùmí Oyêrónké (1997) no qual entende estar mais coerente com o pensamento africano, pois indica uma ligação com o mundo através de todos os sentidos, algo que segundo a autora seria mais apropriado do que o termo cosmovisão que indicaria de maneira mais explícita um dos campos de abordagem e interação com o mundo, a visão. Sendo esta característica o modo como o ocidente tem dado prioridade nas relações que desenvolve com o universo. Neste caso, a ideia ampliada de percepção através de todos os sentidos é mais coerente com o modo como o africano interage com o mundo a partir de todas as suas possibilidades.

das categorias elencadas, é possível identificar o *ubuntu* na *caiumba.* E, assim pensar a sua transmissão desde África até os dias de hoje, atravessando a escravidão e resistindo ainda as formas de negação do ser a partir de uma epistemologia *bantu* que se mantém.

Sob a perspectiva da descolonialidade, nos diz o filósofo brasileiro Thiago Freire Dantas, que "nessa opção descolonial há uma referência àquilo que se apresenta como global, mas tensionada pela referência epistêmica da própria localidade" (DANTAS, 2018, p.28). Trata-se de trazer o particular para colaborar no entendimento e compreensão do todo. O *ubuntu* é a experiência filosófica *bantu* que acreditamos se redistribui para o mundo devido às diásporas, a escravista e outras tantas, como as dos refugiados atualmente. A sua dimensão universal pode ser medida pela projeção espacial que teve através dos sujeitos que a concebem, como também pela perspectiva de sua própria epistemologia, capaz de tensionar de maneira crítica os mais variados temas que envolvem o ser humano no mundo.

Ao aproximar a perspectiva conceitual de Boaventura de Sousa Santos (2010)[15], as epistemologias do sul, reafirmando a ideia de saberes que foram negligenciados ou ocultados, algo que se revela como *lócus* na análise descolonial, entendemos que existe a oportunidade de apresentar estas epistemologias como válidas para contribuir ao conhecimento.

O conceito epistemologias do sul não se refere apenas a uma análise estritamente geográfica de localização, pois o próprio norte apresenta pensamentos questionadores de um *ethos* capitalista[16] e colonizador estabelecido. E, mesmo que alguns desses olhares ainda não tenham alcançado o "outro" não europeu, eles permitem um reconhecimento humano de relações que precisam ser analisadas.

O conceito de *ego conquiro,* elaborado por Enrique Dussel (1977), aparece como apoio ao entendimento dos aspectos da dominação no campo epistêmico e reflexão do dilema colonial. Deste modo, a epistemologia *bantu*, compõe o conjunto de outras racionalidades que divergem da perspectiva hegemônica eurocentrada. O filósofo queniano Dismas Masolo (2010), trata dessas múltiplas racionalidades, entre elas, as africanas, como mecanismos de percepção e organização do mundo que precisam ser conhecidos e reconhecidos.

Assim, nos voltamos à memória ancestral, preservada no continente africano e nos territórios da diáspora, a partir dos corpos que a mantém pela tradição oral. E, com isto,

---

15 No livro referido "Epistemologias do Sul" no qual é um dos organizadores junto com a antropóloga moçambicana Maria Paula Meneses, o Prof. Boaventura de Sousa Santos retoma ao lado de vários autores as ideias que trabalha há vários anos em outras obras, entre elas "A gramática do tempo: para uma nova cultura política", de 2008.

16 A gênese da ideia de *ethos* capitalista pode ser compreendida a partir do pensamento de Max Weber, em especial na sua obra "A ética protestante no espírito do capitalismo", porém, os estudos sobre esse *ethos* capitalista ganharam proporções significativas ao serem dialogicizados com o socialismo e a crítica do capital estabelecida por Marx e Engels. Com essa crítica mais aprofundada e atualizada, pode-se pensar que se trata de um modo de ser e estar que privilegia a maneira liberal, e, hoje, neoliberal, no qual o acúmulo de bens e a propriedade privada são símbolos de uma pretensa liberdade.

refletir o potencial epistêmico preservado no universo da *caiumba,* que se expressa na educação não escolar através de uma educação que resiste, alicerçada na luta antiescravista, atualizada nas lutas contra o racismo, a injustiça social ou outras formas de dominação.

A análise crítica oriunda da África e da América Latina para algo que se impõe de modo dominador, marcadamente o pensamento colonial, se expressa, também, na crítica em relação a monopolização dos mecanismos de vida estabelecidos pelo ocidente em relação ao resto do mundo. Uma crítica amparada em traços culturais próprios, apoiada em outras percepções de mundo.

Para análise da *caiumba* faremos uma breve retomada histórica das suas origens africanas até a virada do séc. XX para o XXI, tendo como prioridade revelar nessa prática a filosofia *ubuntu,* tal como apresentada por Mogobe Ramose (2010), objetivando entender as transformações no processo de transmissão da cultura *bantu* até a sua configuração representativa na *caiumba.*

Pambu Njilá **nos guia: o percurso metodológico**

Pambu Njilá aê, Pambu Njilá amukenguê.
(Cantiga tradicional do candomblé congo-angola em homenagem a divindade dos caminhos).

O sociólogo brasileiro Muniz Sodré (2013), denomina o trânsito pelas letras escritas e a oralidade de oratura[17], alguns autores vão chamar de oralitura[18]. A oralidade é uma proposta de caminho que indica o valor do outro nos processos de reconhecimento da vida, o que pressupõe um caminho de aproximações e interpretações. A busca pelo encontro com o outro a partir de como este se revela, permite um trânsito epistêmico de reconhecimento de diferentes narrativas de expressão que revelam outros modos de ser em que se destaca o outro como sujeito.

A oralitura trouxe na redação desta pesquisa um pouco de uma escrita que, mesmo científica, não se afasta da oralidade que a engendra, uma forma de contar histórias refletindo sobre elas, uma filosofia da oralidade que busca um movimento no texto com certo ir e vir, o fluxo e refluxo das narrativas históricas e epistêmicas entre África e Brasil.

---

17 Muniz Sodré diz que é “uma escrita que mantém os ritmos tensos e alegres da fala” (2013, p.140), sendo ainda, “uma solução de compromisso entre a escrita e o oral” (2013, p.140). No seu livro “Santugri: histórias de mandinga e capoeiragem” de 2011, alguns críticos, entre eles Ricardo Ramos, ressaltam essa maneira de escrever. O próprio Muniz Sodré (2013) lembra do escritor, pesquisador e sambista Nei Lopes, que também utiliza essa maneira de escrever.

18 Indicamos a leitura do artigo “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”, de Leda Martins disponível em https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308.

A escrita pautada nesta referência apresenta alguns momentos de certa repetição, mas que indicam nuances diferentes de abordagem, somente passíveis de serem percebidas quando são retomadas. A própria linguagem dos tambores da *caiumba* em sua narrativa sonora exprime a circularidade da repetição como suporte para o espiral ascendente do seu enunciado.

Porém, a pesquisa apresenta desafios metodológicos que o dinamismo sociocultural ocasionado pela diáspora escravista tem revelado. Esta dinâmica tem sido estudada por pesquisadores, tanto da África como da diáspora negro-africana. Entre esses pesquisadores, o filósofo e antropólogo Bas´llele Malomalo (2017) e o sociólogo Abdias do Nascimento (2009), contribuíram na nominação de metodologias subjetivas africanas ou afrodiaspóricas. Essas metodologias procuram dar conta do desafio de dizer como se efetivam essas (re)adequações no campo social, cultural e epistêmico a partir da escravidão e da colonização.

Vários termos, entre eles macumbismo[19], quilombismo[20] e baraperspectivismo[21], têm sido cada vez mais frequentes nas pesquisas nacionais sobre as matrizes africanas recriadas no Brasil, essas palavras nominam essas metodologias de pesquisa, que tanto podem ser a base da investigação, como apoio a outros métodos. Todas elas nutrem uma perspectiva africana, por isso são conhecidas por afroperspectivas, são modos de aproximação, abordagem e análise que se apoiam na percepção de mundo de matriz africana.

Por isso até mesmo a ideia de filosofia ser pensada a partir desta perspectiva, o mesmo vale para o conjunto epistêmico que abrange diferentes linguagens e modos de expressão, todos aptos a reflexão, também, a racionalidade expressa a partir dessa perspectiva africana é divergente e destoa, em muitos aspectos, das racionalidades dicotômicas apresentadas por parte do pensamento europeu.

De acordo com Elisa Larkin Nascimento (2010), pode-se entender esses caminhos como possibilidades de pensamento que trazem o continente africano e suas epistemologias como referência de si, a sua representação, o que configura outras metodologias que consigam dar conta do fenômeno africano e afrodiaspórico a partir dos seus próprios sujeitos.

---

19 Utilizado por Bas´llele Malomalo.

20 Foi proposto por Abdias do Nascimento e refere-se ao pensamento que ajudou a constituir os quilombos e permanece na organização das comunidades negras.

21 O termo baraperspectivismo ou paradigma de Exu remete a ideia da divindade *Bara* que é associada ao princípio dinâmico da existência, do movimento constante. É o mensageiro denominado também como Exu fazendo referência a divindade dos iorubas cultuada nos candomblés da nação *ketu* no Brasil. Na tradição *bantu* a denominação pode ser *Aluvaiá* no candomblé angola ou *Pambu Njila* no candomblé congo que são representações arquetípicas de seres dinâmicos e comunicadores semelhantes à figura de Exu.

A necessidade de lançar mão de modelos investigativos, no caso das pesquisas que visam à aproximação ao olhar subjetivo de africanos e seus descendentes, se dá principalmente por uma percepção não dualista da existência. Para Hampaté Bâ (2010), Castiano (2015) e Ramose (2010), existe uma cosmogonia de integração, em que materialidade e espiritualidade se completam, se entrelaçam e somente se definem em conjunto. Algo comum também nas culturas afro-brasileiras, não sendo diferente na *caiumba*.

De acordo com a filósofa burkinense Sobunfo Somé, refletindo sobre a presença do espírito ou espiritualidade no modo de ser africano nos diz que:

> O papel do espírito é o de guia que orienta nossos relacionamentos para o bem. Seu propósito é nos ajudar a ser pessoas melhores, a nos unir de forma a manter nossa conexão não apenas com nós mesmos, mas também com o além. O espírito nos ajuda a realizar o propósito de nossa própria vida e a manter a nossa sanidade (SOMÉ, 2007, p.25).

A ausência de um mecanismo metodológico capaz de dar conta do fenômeno da espiritualidade em conexão com a materialidade no contexto das tradições africanas e afrodiaspóricas, torna a investigação carente de algo que se encontra como fundamento de existência nestas culturas. Por isso a preocupação metodológica em constituir um caminho que torne a verificação da espiritualidade em unidade com a materialidade possível.

Muitas dessas metodologias de pesquisa vêm sendo denominadas e conceituadas pelos próprios investigadores que, ao definirem seus objetos de pesquisa no vasto universo africano e afrodiaspórico, se percebem diante das limitações de alcance dos métodos ocidentais no efetivo desvelamento do fenômeno, indicando que até mesmo para dar conta desses fenômenos é necessário uma descolonização epistêmica que alcance os próprios métodos de pesquisa e inaugure a condição de percepção de outras filosofias. A “diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e de negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação” (OLIVEIRA, 2012, p.29).

Desta maneira,

> Cada vez mais tive a noção de que a leitura de qualquer filósofo europeu, por mais progressista que ele aparente, acompanha-se de uma desconfiança e de uma compreensão de insuficiência sobre as interrogações tanto daquilo que denominaram de América Latina quanto de África (DANTAS, 2018, p.27).

A aproximação dos mecanismos disponíveis na academia para investigação revela a necessidade de sua ampliação, algo que Thiago Freire Dantas indica na ultrapassagem de comparação entre as tradições africanas e europeias, porém, colocadas em propostas de

encontro para que se possibilite a investigação de diferentes fenômenos que somente podem ser compreendidos a partir de suas subjetividades.

Assim,

> Com o aprofundamento das leituras e a percepção de uma necessidade acadêmica brasileira, entendi que tratar da produção filosófica africana consistiria numa ação política que demandaria uma atividade descolonial importante para as discussões atuais da filosofia brasileira (DANTAS, 2018, p.27).

Para se ter uma ideia, as pesquisas em torno do pensamento filosófico no Brasil normalmente apontam para a história da filosofia, com pouco reconhecimento da produção do pensar filosófico brasileiro. No campo acadêmico da filosofia desenvolvida no Brasil, a base epistêmica africana e indígena ainda é trabalho de poucos.

Um exemplo é o livro “Filosofia no Brasil: legado e perspectivas” (2017) do filósofo Ivan Domingues, que nem sequer passa perto das questões africanas ou indígenas. Cito este livro por ser uma publicação recente, mas que revela uma abordagem já realizada em outros trabalhos.

Com isto, somos desafiados a entender esta necessidade que é bem apontada na perspectiva descolonial, que “é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (MIGNOLO *apud* DANTAS, 2018, p.28). Ao dizer isto o autor não descarta ou negligencia o que já é estabelecido, mas propõe a crítica contra a hegemonia do ocidente em relação aos outros povos do mundo.

Em nossa pesquisa, optamos por esta perspectiva da descolonização epistêmica apoiada pelo conceito de oralidade apresentado por Amadou Hampaté Bâ (2010), e que aparece, de modo similar, em Ramose (2010) e Castiano (2015), o que pressupõe a abertura para o diálogo, com isto, entendemos o campo epistêmico a ser compartilhado, com atenção especial para experiência crítica africana e latino-americana.

No Brasil, Paulo Freire soube dar o valor necessário para o diálogo, ao dizer que o mesmo “é uma exigência existencial” (1987, p.45). Sendo, que “não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é ato de criação e recriação, se não há, amor que a infunda” (FREIRE, 1987, p.45).

A pesquisa é bibliográfica, pautada no recorte conceitual de autores que reconhecem a alteridade como condição existencial. O reconhecer o outro como não apenas objeto a ser investigado, mas como um fenômeno que se revela e, ao realizar este movimento de aproximação, percebê-lo, não como objeto, mas como sujeito que se diz. De acordo com Ramose (2010), a humanidade do sujeito somente pode ser efetivada quando evoca a humanidade reconhecida do outro. “Um homem, na perspectiva *ubuntu*, só o é como tal quando trata aos outros como seres humanos” (CASTIANO, 2015, p.194).

A oralidade, de acordo com Vansina (2010) e Hampaté Bâ (2003; 2010), como característica das culturas africanas, revela um dado subjetivo que remete a uma ideia que se encontra no conceito de afrocentricidade de Molefi Kante Asante que pauta a sua análise a partir da cultura e história africana e afrodiaspórica, trata-se de uma perspectiva diferenciada alicerçada na cosmopercepção africana. Neste aspecto, o conceito de Asante corresponde ao que José Castiano (2010) define por subjetivação.

Para o geógrafo Milton Santos, “com a transformação do mundo, devemos, assim, substituir as antigas categorias de análise por outras, que deem conta da explicação do novo e da mudança. A análise, para ser válida, não pode ser vazia da história concreta” (1988, p.20).

É nesse conjunto histórico que nos atemos, não somente nas marcas de maior visibilidade social, algo próprio de algumas leituras do materialismo dialético, que se fixam a uma análise estrutural, relevante, mas que não possibilitam a devida atenção a outras expressões, tais como, certas subjetividades, próprias a determinada condição. A estrutura, o elemento totalizante, o dado universal, somente pode ser compreendido na eleição do particular, “o elemento parcial ajuda a entender a totalidade” (LOWY, 2016, p.28).

É deste lugar do sujeito em suas especificidades que abrimos o diálogo com autores, principalmente da filosofia africana, descolonial e libertária latino-americana, entre outros, de distintas áreas do conhecimento, na medida em que o fenômeno investigado assim o exija. Tratam-se de aproximações que tem origem na filosofia, mas se tornam interdisciplinares, em conformidade a necessidade de alcançar a compreensão e o diálogo com o outro.

A *caiumba* é um fenômeno da narrativa histórica dos *bantus* no Brasil em resistência à coisificação dos sujeitos imposta pela escravização, portanto, trata-se de um fenômeno que implica, para sua absorção, uma compreensão externa, mas, sobretudo, interna dos seus sentidos e simbologias. É preciso realizar a descolonização epistêmica para entender o fenômeno da *caiumba* em busca da epistemologia que a sustenta. Desse modo, entender este conhecimento como uma resistência à dominação no campo do saber.

Para o historiador burkinês Joseph Ki Zerbo (2010), estudar, pesquisar e compreender a tradição oral é parte essencial para se realizar a história da África, dos seus povos, e consequentemente das diásporas vividas desde a escravidão. Por outro lado, encontra-se também na oralidade o fundamento filosófico que estabelece uma unidade entre os povos africanos e seus descendentes, pois ao indicar modos de percepção do mundo, ela determina epistemologias preservadas ao longo do tempo, mas que se revigoram e se atualizam na narrativa dinâmica da história em suas imbricações de tempo e espaço. A oralidade é não somente um traço relevante para a história, antropologia e a linguística como também para a filosofia, revelando que existe uma unidade epistêmica de origem africana passível de ser identificada e pesquisada pela tradição oral.

Em reconhecimento a estas particularidades, singularidades expressas no universo *bantu*, a língua se revelou um fenômeno a ser considerado, sem, contudo, adentrarmos uma análise profunda da linguística, mas entendendo esta como parte significativa das pesquisas sobre a África como indica Joseph Ki Zerbo (2010) quando propõe uma metodologia de estudo da África na qual a história, a antropologia e oralidade são apoiadas pela linguística e pela paleontologia.

De acordo com os linguistas e estudiosos dos idiomas da matriz *bantu,* essas línguas carregam uma série de elementos de pensamento. A terminologia *ntu* é um exemplo*,* pois está presente em grande parte desses idiomas e significa ser, o que permite uma análise ontológica profunda, algo que se transformamos a grafia para banto, toda a riqueza de sentido da expressão original pode não ser compreendida.

> Toda a tradição oral remete à língua, da qual se constitui e de cuja lógica comunicativa depende. Neste sentido, descreve-la significa tratar de linguística no seu sentido *logikê*. Por outro lado, toda a língua é evolutiva, pois depende e acompanha fielmente o dinamismo e a dinâmica do povo autor (BAKTISAMA, 2010, p.26).

Reconhecemos os trabalhos que já exploram esses termos dentro do vocabulário do português falado e escrito no Brasil, um idioma africanizado que apresenta expressões vivas com valores sócios antropológicos complexos, construídos no percurso diaspórico, o qual não temos condição de interpretar em sua profundidade, mas para ter uma percepção desse movimento da língua em seu processo de reconhecimento, temos a palavra *bantu* grafada como banto.

> Banto é o termo português que designa um grande grupo de línguas e dialetos negro-africanos; e foi utilizado pela primeira vez em 1862, por Willelm Bleek, filólogo alemão, que o empregou para caracterizar aqueles falares nos quais a palavra que nomeia os seres humanos é sempre – com pouquíssimas variações – *ba-ntu* (singular: *mu-ntu*), sendo *ntu* o radical e ba o prefixo plural (LOPES, 1995, p.19).

Ainda,

> Ao grafarem pela primeira vez as línguas bantas, os estudiosos europeus viram-se forçados a fazê-lo naturalmente através de caracteres românicos, usando, quando necessário, alguns sinais diacríticos. Foi assim que, ao ouvirem dos africanos a pronúncia "*Bântu" (bãtu)*, os cientistas de fala inglesa a grafaram como se fala; os franceses usaram a forma *bantou*; e os portugueses preferiram banto, já que, em nosso idioma, o O final àtono tem som equivalente a U. Foi também assim que os gauleses, depois de afrancesarem, flexionaram a palavra*: bantou, bantoue, bantous, bantoues*. E os portugueses, no mesmo caminho, fizeram banto, banta, bantos, bantas (LOPES, 1995, p.17).

Porém, como o nosso objeto de interesse recai sobre o valor do *ubuntu* e sua presença na *caiumba*, consideramos relevante manter, nesse primeiro momento de uma investigação

filosófica, o termo com sua característica linguística original, até mesmo para verificar a sua continuidade no Brasil. O CICIBA - *Centre International des Civilisations Bantu*[22] - estimula e valoriza a utilização do termo *bantu*.

Do mesmo modo, seguimos as indicações do ILA*BANTU*[23] – Centro de preservação da cultura *bantu* fundado em 1985 no sul da Bahia, hoje sediado em São Paulo-SP que organiza o encontro internacional ECO*BANTU* – (Encontro Internacional das tradições *Bantu*), reunindo representações educacionais, culturais e políticas do mundo *bantu* africano e afrodiaspórico. O batuque de umbigada/*caiumba* é participante desses encontros. Essa entidade sediada no Brasil e dirigida por Walmir Damasceno adota a grafia original em acordo com o CICIBA, da qual faz parte e é representante nacional.

Porém, em respeito aos muitos autores que adotam em suas descrições os termos aportuguesados, os manteremos em suas citações na maneira como grafaram essas palavras. Também aqueles termos que há muito tempo são conhecidos no Brasil, já incorporados ao nosso português brasileiro, optamos por, em vários deles, não assumir o risco de uma recondução forçada para algum dos idiomas africanos, pois há controvérsias em relação a qual idioma de fato pertencem, o que altera em alguns casos o sentido da palavra. Um exemplo disso é a palavra *macumba*, que no Brasil passou a ser relacionada aos ritos afro-religiosos, mas pode trazer muitos outros significados dependendo de qual idioma de matriz *bantu* esteja associada. Vejamos:

> Macumba (1), s.f (1) Designação genérica e pejorativa dos cultos afro-brasileiros e seus rituais; (2) Audácia, ousadia (SC). - De origem banta mas de étimo controverso. Nacentes, talvez fazendo eco a Raymundo, prende ao quimbundo *makumba*, pl. *dikumba*, cadeado, fechadura, em função das "cerimônias de fechamento de corpos" presentes nesses rituais. Para nós vem de cumba, feiticeiro, com uma possível adição do prefixo ma. Q.v.tb. o quicongo *makumba*, pl. de *kumba*, prodígios, fatos miraculosos. Cp. cumba. (LOPES, 1995, 154).

O Dicionário Banto do Brasil do historiador Nei Lopes apresenta ainda mais quatro sentidos diferentes para a palavra macumba, entre elas: como instrumento musical; denominação de empregados domésticos e mesmo de iniciados em terreiros de candomblé; antigo jogo de azar e, também, ligado a maconha. De todos esses termos a origem do *kikongo* e do *kimbundu* é o que se refere, no caso do batuque/*caiumba,* ao termo *cumba* como equivalente a feiticeiro, capaz de prodígios e fatos miraculosos. Esta referência do termo é que seria mais apropriada no caso da *caiumba* e o que se pode recolher ao ouvir os

---

22 O CICIBA - *Centre International des Civilisations Bantu* foi fundado em 8 de janeiro de 1983 com o objetivo de instituir um local de pesquisa, documentação e formação além de outros objetivos voltados a preservação e valorização da matriz bantu no mundo. O endereço eletrônico do CICIBA é www.cicibabantu.org

23 ilabantu.inzotumbansi.org e www.inzotumbansi.org são os endereços eletrônicos do ILA*BANTU*.

mais velhos contando as histórias antigas, em que os *cumba* eram responsáveis por prodígios miraculosos, um tipo de “feitiço” somente possível aos iniciados. E, nesse caso, o prefixo “*ma*” indica mais de um, o que leva a interpretação da palavra “macumba” como encontro de *cumbas.*

Breve mapeamento das pesquisas referentes às filosofias africanas e afro-brasileiras com ênfase na educação

O desafio é enorme para se tentar realizar um mapeamento referente aos estudos das temáticas africanas e afro-brasileiras no campo da filosofia, não sendo diferente na filosofia da educação, pois durante muito tempo esses estudos se localizaram apenas em outros campos do conhecimento, cujo enfoque não era necessariamente os mesmos que buscamos a partir da perspectiva filosófica voltada para educação. Nesse sentido, a abordagem antropológica, sociológica, histórica e na educação envolvendo outros núcleos de interesse e pesquisa, como as políticas e as práticas de ensino, prevaleciam em relação à perspectiva filosófica. As pesquisas acadêmicas no Brasil voltadas às epistemologias africanas e afro-brasileiras são recentes.

Foi a partir dos anos 2000 que um grupo de pesquisadores já formados parcialmente nessas perspectivas teóricas assumiu o trabalho, colocando-se como protagonistas de uma ação de publicação de pesquisas, orientação de alunos e desenvolvimento de disciplinas afins, que a filosofia africana começou a se fazer presente em alguns núcleos de estudos, em especial ligados aos centros de estudos africanos. Com isso, um novo fôlego e um novo ânimo passaram a ser gradativamente incorporados aos saberes desenvolvidos nas universidades, envolvendo agora o campo filosófico, passando a ter um aumento no número de pesquisas na primeira década de 2000.

Na educação aparecem pesquisas que flertam com a temática africana, porém, até o momento esta pesquisa é a primeira a tratar da filosofia *ubuntu* na *caiumba* defendida em um programa de pós-graduação em educação na área da filosofia da educação. Destaco duas pesquisas que tratam da *caiumba* com o nome de batuque de umbigada defendidas em programas de pós-graduação em educação, a primeira um doutorado na história da educação é intitulada “Batuque de Umbigada paulista: memória familiar e educação não - formal no âmbito da cultura afro-brasileira” foi desenvolvida por Claudete de Sousa Nogueira e defendida na Unicamp em 2009 e a segunda defendida em 2018 na UNIMEP como dissertação de mestrado na filosofia da educação com o título “Batuque de Umbigada: memória e *práxis* de resistência” por Gloria Bonilha Cavaggioni. Em ambos os casos a presença da palavra memória nos títulos remete a ideia da oralidade. A oralidade se pauta em grande medida na memória.

O conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs (2006) é, de acordo com pesquisadores da cultura negra, entre eles Kabengele Munanga, um argumento válido e bastante próximo da definição e entendimento da memória que se pode recolher na obra de Hampaté Bâ (2003). Portanto, esses dois trabalhos contribuem na presente pesquisa quando nos apropriamos do conceito de oralidade. Este conceito é presente na pesquisa, também, como categoria de análise, pois indica, através da memória, a oralidade como forma de transmissão, preservação e atualização de saberes.

A dissertação desenvolvida por Cavaggioni (2018) chega a falar do *ubuntu* como termo, não desenvolvendo uma sistematização sobre a filosofia *ubuntu*. Esta pesquisa identifica o Batuque como resistência e reconhece aspectos de coletividade presentes nesta prática, o que conduz parcialmente ao sentido do *ubuntu.* A orientação comum através do Prof. Dr. Allan da Silva Coelho e a minha proximidade com a pesquisadora foram significativos na pesquisa desta tese, pois parte das minhas investigações foram trabalhadas pela autora que, ao contrário do meu caso, aproximou-se da *caiumba* pelo olhar externo, chegando a conclusões críticas relevantes tanto para os praticantes da *caiumba* como para os que procuram compreender esta herança afro-brasileira.

Quando procuramos os congressos de educação, em destaque à ANPED - Associação nacional de pós-graduação em educação os grupos de trabalho – GT, temos o GT 17 – “Filosofia da Educação”, no qual praticamente não existem trabalhos voltados a essa temática, alguns poucos trabalhos com enfoque nas epistemologias e/ou filosofias africanas e afro-brasileiras podem ser encontrados no GT 21 – “Educação e Relações Étnico-raciais”, mesmo assim, em quantidade mínima, o que indica a recente apropriação pela academia da reflexão sobre o continente africano e as culturas africanas e afro-brasileiras pelo enfoque da filosofia.

O mesmo ocorre com a ANPOF - Associação nacional de pós-graduação em filosofia, que recentemente criou o GT “Filosofia na América Latina, Filosofia da libertação e Pensamento descolonial”. No último encontro da ANPOF em outubro de 2018 teve o nome alterado para “Filosofia da libertação, latino-americana e africana”. O GT tem coordenação do Prof. Dr. Daniel Pansarelli. Sendo assim, a maioria dos trabalhos ainda estão dispersos em diferentes congressos, seminários e publicações e quase sempre são produções dos poucos pesquisadores que estão desbravando esse campo e disseminando o interesse por essas temáticas. Neste sentido, com a criação do GT se tem a expectativa de congregar um número maior de trabalhos na área em seus próximos encontros.

A tese de doutoramento de Luis Thiago Freire Dantas defendida em fevereiro de 2018 na Universidade Federal do Paraná com o título “Filosofia desde África: perspectivas descoloniais“ é, de acordo com a ANPOF, a primeira tese de doutorado com temática da filosofia africana defendida dentro de um programa de pós-graduação em Filosofia no Brasil.

Outras estão próximas de serem defendidas na Universidade Federal do Rio de Janeiro que mantém uma linha de pesquisa denominada “Gênero, raça e colonialidade”. A Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro tem apresentado pesquisas na área, tanto na pós-graduação em educação como na pós-graduação em filosofia.

Ainda mais recente a ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros criou uma área de pesquisa denominada “Filosofia Africana e Afrodiaspórica” com a coordenação da Profa. Dra. Aline Cristina Oliveira do Carmo e do Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira. A recente área criada teve uma participação relevante na realização do X COPENE – Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros realizado em Uberlândia-MG em 2018.

Em Campinas-SP foi criado o GEFAA – Grupo de Estudos em Filosofia Africana e Afro-brasileira na Unicamp com características multidisciplinares.

Tem sido significativo o número de encontros, simpósios e congressos específicos sobre essas temáticas, normalmente ligados às instituições que em torno dos seus Neabs[24] – Núcleos de estudos afro-brasileiros e Neabis[25] – Núcleos de estudos afro-brasileiros e indígenas têm observado o interesse e o crescimento de pesquisadores com trânsito de interesse cada vez mais voltado à filosofia.

Deste modo, algumas universidades passaram a constituir através desses núcleos os grupos de estudos dessas temáticas. Outras instituições universitárias, a partir da iniciativa de alguns professores que se motivaram a esse desafio e acabaram por aceitar os alunos que de algum modo protagonizassem suas pesquisas em diálogo com as correntes existentes nos programas já estabelecidos, esse foi o meu caso durante o mestrado[26], no qual pela perspectiva da história da educação junto ao núcleo de história e filosofia da educação do PPGE-UNIMEP – Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba foi possível pesquisar a oralidade do oeste africano, trazendo como autor principal Amadou Hampaté Bâ.

Na Universidade Federal do Ceará, o Prof. Dr. Henrique Cunha Junior e a Profa. Dra. Sandra Petit Haydeé orientam trabalhos de pesquisa com contribuições efetivas e atualizadas para filosofia africana. Na universidade de Brasília, o Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento tem organizado trabalhos em torno da filosofia africana e afro-brasileira.

Na Universidade Federal da Bahia, a Profa. Dra. Rosangela Araujo (Mestra Janja na capoeira angola), tem se destacado com orientações importantes no campo da educação, conectando tanto as questões raciais quanto do feminismo. Também na UFBA, o trabalho do Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira em torno da filosofia da libertação, filosofia africana e afro-brasileira é bastante significativo.

---

24 São ligados às universidades públicas (federais, estaduais ou municipais) e privadas (confessionais ou não).
25 São ligados aos Institutos Federais de Educação.
26 Com a orientação do Prof. Dr. César Romero Amaral Vieira.

Na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, o Prof. Dr. Renato Noguera mantém um trabalho respeitável em torno da filosofia africana. Na Unilab – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, vários professores vêm desenvolvendo trabalhos relevantes para o diálogo África/Brasil, embora alguns não sejam ligados à filosofia, mas estabelecendo com esta área do conhecimento um importante encontro, dentre esses, o trabalho do Prof. Dr. Bas´llele Malomalo é um dos mais conhecidos.

No estado de São Paulo, alguns professores desenvolvem há anos trabalhos nessas linhas, embora alguns não se dediquem diretamente a pesquisa em torno do que concebemos por filosofia africana, mas com certeza o contato com a filosofia é intrínseco as suas pesquisas no vasto campo das humanidades, especialmente a antropologia e a sociologia. São eles: Prof. Dr. Dagoberto da Fonseca – UNESP, Prof. Dr. Acácio Sidnei Almeida Santos – UFABC, Prof. Dr. Kabengele Munanga – USP, Profa. Dra. Denise Dias Barros – USP, Prof. Dr. Silvio Almeida – Mackenzie, Prof. Dra. Antonieta Antonacci – PUC-SP, Prof. Dr. Walter Sampaio – UFSCAR, entre outros.

Nesse contexto, sou um dos pesquisadores que está pesquisando nesse campo temático, e os meus pares estão em diversas instituições, normalmente orientados ou coorientados por alguns dos professores citados. Dentre estes, chamo atenção para duas pesquisas que pretendo ler tão logo sejam defendidas, uma realizada por Cinézio Peçanha (Mestre Cobra Mansa da capoeira Angola) na UFBA e outra por Adilbênia Freire Machado na UFC, ambos no doutoramento, sendo o dele em Estudos interdisciplinares/Difusão do conhecimento com orientação do Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira e ela na educação com orientação da Profa. Dra. Sandra Petit Haydée.

Estou tendo a oportunidade de ter contato com pesquisas sobre a *caiumba*, que apesar de não estarem diretamente ligadas a filosofia, estão propondo em suas metodologias investigativas as questões da afroperspectividade. Entre estes destaco, a doutoranda Lorena Faria, que está desenvolvendo uma investigação sobre a matricialidade no batuque de umbigada, este trabalho está na área dos estudos literários e vem sendo desenvolvido na Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente a pesquisadora faz parte do grupo de batuque de umbigada pelo município de Capivari. Outra pesquisa tem sido desenvolvida pela batuqueira Cinthia Gomes no mestrado na área da comunicação social na USP. Esta pesquisa se volta a crítica social manifesta na *caiumba*. Com estas pesquisadoras tenho participado de encontros sobre a *caiumba*, e temos podido compartilhar algumas referências teóricas.

É relevante dizer que um número ainda pequeno, mas bastante ativo de pesquisadores que estão fora da academia, mas com ela dialogam, estão produzindo e desenvolvendo projetos comunitários envolvendo as reflexões em torno da filosofia africana e afro-brasileira, entre eles, o Prof. Ms. Jayro Pereira, que já percorreu boa parte do território nacional para

conduzir conversas e ajudar a organizar grupos de estudo em diferentes escolas tradicionais sobre temas referentes à cosmopercepção e as epistemologias africanas. Atualmente, mantém a "Escola Livre *Ubuntu* de Filosofia e Teologia Decolonial" sediada na Aldeia *Ubuntu* em Mata de São João – BA. Um trabalho que merece respeito e reconhecimento.

Destaco o trabalho sobre a filosofia africana e afro-brasileira do Mestre Luis Claudio Barcelos de Araraquara-SP, com quem comecei a ter contato com o pensamento crítico através das referências epistêmicas africanas.

Por conta dessa contemporaneidade, totalmente ativa, as pesquisas em sua maioria estão acontecendo e as publicações na ANPED, ANPOF, outros congressos e seminários específicos, assim como, a publicação em revistas especializadas começam a se tornar mais frequentes, inclusive o recente lançamento de revistas científicas específicas para filosofia africana e afrodiaspórica. Esse número de publicações tem se tornado mais frequente a partir do ano 2000, trazendo como autores alguns dos nomes mencionados em uma quantidade expressiva e outros com menor incidência, mas igualmente importantes.

Indico também outro trabalho, que infelizmente não faz parte dessa pesquisa, por ter sido realizado simultaneamente ao meu, a sua defesa se deu um mês antes da minha. O autor da pesquisa, o músico Tiganá Santana Neves Santos, assim como, a referência na obra de Bunseki Fu-Kiau dialoga com nosso trabalho por utilizarmos de conceitos similares. A referência completa desta tese está na bibliografia, pois será um material de referência para os estudos de matriz *bantu* no Brasil.

A Profa. Dra. Aparecida Sueli Carneiro, presidente do Geledés[27], teve a sua tese de doutoramento em Educação, mais especificamente na filosofia da educação, intitulada "A construção do outro como não ser como fundamento do ser" defendida em 2005 na USP, como uma contribuição significativa para filosofia ao apresentar os aspectos de negação ontológica destinada à pessoa negra. A abordagem proposta reforça a ideia do epistemicídio e revela a necessidade de reconstituição do ser negro e o reconhecimento dos saberes africanos e afrodiaspóricos.

Deste modo, espero que o meu trabalho possa contribuir para que outras pesquisas sobre a filosofia africana e afrodiaspórica sejam inspiradas pelo caminho proposto, o de ter as culturas afro-brasileiras como um campo privilegiado de investigação epistemológica, com isso, oferecer outros indicativos para pensar a educação.

Feitos estes esclarecimentos introdutórios sobre as características da investigação, a metodologia empregada e a breve apresentação do campo de pesquisa, resta-nos dizer como se configura esta tese. A mesma se estabelece com uma introdução e se divide em duas partes com dois capítulos cada uma. Sendo a primeira parte denominada

27 Geledés Instituto da mulher negra foi fundado em 1988. A palavra ioruba Geledés refere-se também a uma sociedade secreta feminina de tradição religiosa que cultua e celebra as mães ancestrais e o poder feminino.

“Epistemologias e descolonização” e reflete os saberes africanos como saberes descoloniais e a filosofia na África e na diáspora. Tendo no primeiro capítulo a reflexão desses saberes africanos como contrários ao pensamento colonial, portanto, diferentes e divergentes do modo de pensar do dominador e o segundo capítulo analisando a base filosófica africana e sua continuidade e desdobramento na diáspora, sobretudo, no Brasil.

Na segunda parte denominada “Herança e educação” refletimos a presença da África no Brasil e a constituição do batuque de umbigada ou *caiumba.* O capítulo três fala da presença africana no Brasil nos seus aspectos históricos, culturais e epistêmicos. No capítulo quatro tratamos diretamente da *caiumba* em suas características culturais, históricas e geográficas, dando ênfase aos aspectos filosóficos que foram tratados ao longo do texto, salientando a presença do *ubuntu* na *caiumba*. Ainda no último capítulo, atendendo uma solicitação indicativa do Prof. Dr. Daniel Pansarelli na qualificação, apresentei algumas reflexões filosóficas pessoais sobre a relevância da epistemologia *bantu* para o pensamento filosófico voltado para educação. Essas duas partes se tocam como na umbigada, elas se complementam e geram um outro momento que se define como uma (in)conclusão.

Parte I: Epistemologias e Descolonização

Capítulo 1 – Os Saberes africanos como saberes descoloniais

Passagem

De repente chegou o vento
Água e fúria
E eu fui o dilúvio
Depois a lua brotou
Cheia
No céu do susto
Quando fui o lobo e seu uivo
Até que ela escorresse e
Poça de luz
Eu pudesse
Saciar minha sede
Amanhecer antes do inimigo
E tocar
Este atabaque incrustrado no umbigo
(Luiz Silva-Cuti)

A Europa já conhecia a África antes da escravidão e colonização modernas, e manteve contato com o continente africano por séculos. Intelectuais como George James com a obra *Stolen Legacy* = Legado roubado, 1954, trata da apropriação dos conhecimentos africanos pela Europa na invenção do "milagre" grego da filosofia; Enrique Dussel (2000) apresenta a matriz *bantu* como precursora do pensamento filosófico e Martin Bernal (1993) que através da sua obra *Black Athena/Atenea Negra* em três volumes, coloca o pensamento africano como base do pensamento filosófico, são alguns dos autores que salientam o quanto a Europa e outros povos se utilizavam de conhecimentos originários da África.

De acordo com Munanga (2009), a partir das pesquisas do antropólogo, historiador, físico e filósofo senegalês Cheik Anta Diop, se comprova que os gregos estiveram nas terras do Egito, e não somente encontraram fundamentos epistêmicos nas mais diversas áreas, entre elas, a filosofia, como atestaram a sua origem étnica, com isto, a cor da pele dos antigos egípcios, o que explica um dos termos utilizados para descrevê-los como *kemet (kmt)* = negro. A partir de relatos de Hérodoto (480 a.C a 425 a.C), se tem que "em primeiro lugar, eles têm pele negra e cabelos crespos" (DIOP *apud* MUNANGA, 2009, p.47).

O ponto crítico do encontro entre África e Europa se dá na concepção moderna da conquista, do avanço territorial sob a alcunha da civilização, cujo objetivo é marcado pelo crescimento econômico, para tanto, a destituição do outro como ser. Foi construído ao longo da história um imperativo de justificação e legitimidade, pautado em dados inventados que visam à negação e inferiorização do outro, necessários para o livramento de qualquer possível culpa, entendendo a culpabilidade ainda no pressuposto da religiosidade cristã ocidental, portanto, um possível pecado. Esta é a base do argumento de Las Casas contra Sepúlveda[28] em relação à escravidão. Na escravização e colonização normatizaram-se as posições de negação do outro por parte da Europa.

> Para estudiosos da rede latino-americana Modernidade/Colonialidade, na base das análises encontram-se as reflexões sobre as formas como o poder se manifesta histórica, social e politicamente na "América Mestiça" até desvelar a colonialidade como a outra cara da Modernidade (QUIJANO). Em consequência, revela-se a "colonialidade do saber" como suporte do sistema de exploração/dominação/conflito. Uma epistemologia que na base das ideias de raça/etnia mantém critérios de hegemonia e subordinação (SANDOVAL; SANTOS, 2014, p.6).

A escravidão africana se torna algo natural, parte constitutiva da economia da época e na qual se baseava as condições de crescimento dos países europeus. Esta naturalização da escravidão e, posteriormente, a expansão colonial se tornam os pilares de afirmação hegemônica da Europa no cenário político e econômico mundial. Desde a escravidão africana, se tem evidenciado no mundo um quadro de conflitos sociais, que em sua maioria

28 Conflito de Valadolid em 1550 pelo fim da escravidão.

podem ser descritos por interesses políticos e econômicos, em que o controle dos bens de produção, a força de trabalho e as tecnologias envolvidas na produção são elementos de preservação e ampliação do poder econômico.

O capitalismo tem na escravidão e na colonização elementos que o fortalecem, revelando ainda, nos dias de hoje, as mesmas características de subvalorização do trabalhador. O escravizado era o trabalhador completamente destituído da condição de benefício da exploração de sua mão de obra, na contemporaneidade esta mão de obra é tratada como menos importante no momento de utilização dos bens produzidos. Desde a escravidão a exploração da mão de obra é uma constante em um sistema cruel de opressões e dominação.

A crítica literária, historiadora e escritora francesa Viviane Forrester ao analisar a questão do desemprego no mundo capitalista, diz que "surge o temor insidioso, o medo difuso, mas justificado, de ver um grande número, de ver maior o número de seres humanos considerados supérfluos" (1997, p.16). E, assim, a fórmula "da exploração à exclusão, da exclusão à eliminação, ou até mesmo a algumas inéditas explorações desastrosas..." (FORRESTER, 1997, p.17).

Assim, "esse sistema não deixa de assentar-se sobre bases carcomidas, mais permeável do que nunca a todas as violências, todas as perversidades" (FORRESTER, 1997, p.18). O sistema capitalista vigente nos pressupostos da escravidão africana e nos processos de colonização se mantém por si só[29], independente desses traços, como algo que em si já é um desencadeador de violências e, para isso, utiliza-se de qualquer instrumento para alcançar seu objetivo em atendimento ao avanço do mercado. É crucial esse processo ontológico, como dito pelo filósofo e sociólogo alemão Theodor Adorno (2009), para refletir esse sistema falso. O sistema falso designado por Adorno é uma referência ao mundo capitalista. Esse sistema não pode ser lido em suas superficialidades, é necessário à sua crítica.

29 Os enredos de algumas das escolas de samba no carnaval carioca e paulista de 2018 e 2019 apresentaram os acontecimentos político-econômicos pelos quais o Brasil tem passado. Em especial o enredo da Escola de Samba Paraíso do Tuiuti de 2018 denominado "Meu Deus! Meu Deus! Está extinta a escravidão?" trouxe para avenida todo o processo de destruição que constituiu o país a partir da escravidão do negro, algo que se "naturalizou" em práticas, mesmo após a abolição, de subjugação e exploração das camadas sociais mais fragilizadas. Em 2019 as escolas de samba em sua maioria, mantiveram o mesmo protesto. A vitória da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira no Rio de Janeiro com o samba enredo "História para ninar gente grande" uma denúncia contra a colonialidade na história do Brasil, demonstra a crítica popular engajada. Em São Paulo a Escola de Samba Vai-Vai, embora rebaixada, trouxe o enredo "Vai-Vai, o quilombo do futuro" registra a histórica presença negra no Brasil apontando caminhos e possibilidades futuras. Sem nos aprofundarmos nesta pesquisa sobre uma análise crítica do carnaval e a maneira como se estruturam as escolas de samba, cabe aqui a reflexão sobre o papel que esta atividade popular possui ao relatar, denunciar os dilemas sociais. Esta crítica que nasce da angústia das pessoas e é latente nas composições dos enredos, cenários com os quais os carnavalescos irão trabalhar para colocar a escola na avenida. Boa parte desses compositores são moradores das comunidades no entorno das escolas de samba, o que não isenta a participação de profissionais de composição que acabam produzindo enredos quase como encomenda.

> Em palavras de Castro-Gómez "o desafio da teoria crítica é mostrar em que consiste a crise do projeto moderno e as novas condições do poder global" é preciso desvelar as relações que foram naturalizadas na história do pensamento e na prática de ampliação da indústria colonizadora (SANDOVAL; SANTOS, 2014, p.6).

O filósofo camaronês Achille Mbembe (2016), através do conceito de necropolítica, indica as ações violentas perpetradas ao longo da história, mas identifica na modernidade e no avanço do capitalismo, o modo direto ou indireto, explícito ou implícito de um sistema agressor, destruidor, que separa radicalmente pessoas de pessoas. A necropolítica é a morte de qualquer possibilidade de entendimento e diálogo.

> O desejo e a orientação de possuir e consumir mais em detrimento dos outros convida à resistência que pode, em última instância, levar a guerra. Em sociedades nas quais a veneração ao Dólar comanda a devoção tanto de ricos como de pobres e numa era de fundamentalismo económico em que a soberania do dinheiro (Vandevelde, 1996:481-483) substituiu o ser humano como valor fundamental, o imperativo para a preservação da vida corre um perigo claro e imediato (RAMOSE, 2010, p.213).

A ideologia atrás da escravidão e da colonização é, neste aspecto, a mesma que projeta o capitalismo, parte do mesmo interesse de dominação e, por conta disso, tem as mesmas ações de destruição que se propagaram desde as falsas construções pseudocientíficas para legitimização da escravidão africana até as ideologias de poder da atualidade. Essas ideologias são destruidoras do ser em privilégio ao ter. O ter aqui entendido como o marco justificador para qualquer ação, mesmo que esta cause dano ao outro. Para o economista alemão radicado na Costa Rica Franz Hinkelammert (1983), essas armas ideológicas movidas e perpetradas pelo capitalismo são mecanismos de morte. Assim, não há possibilidade de vida em um sistema que a nega, sobretudo, no modo como invisibiliza o outro.

A chegada dos europeus no continente africano e nas Américas significou ao longo da história moderna e contemporânea um impacto socioeconômico de proporção mundial. O projeto de expansão territorial perpetrado pela Europa impõe aos outros povos uma perspectiva econômica, social e cultural de caráter hegemônico, cujo modelo humano eleito era o modelo europeu, um mundo próprio tornado universal. A "Europa se constituye como el "centro" del mundo (en su sentido planetário). Es el nascimiento de la modernidade y el origen de su "mito"! "(DUSSEL, 1994, p.11-12)[30].

Em muitas análises sobre esse fenômeno conhecido como eurocentrismo, destaca-se a análise do economista egípcio Samir Amin na obra Eurocentrismo de 1994, na qual coloca a

---

30 Europa se constitui como o centro do mundo (em seu sentido planetário). É o nascimento da modernidade e a origem do seu mito! (1994, p.11-12) – tradução nossa.

questão do eurocentrismo como de forte cunho econômico, cuja base está assentada em um modelo local de desenvolvimento, pensado pela lógica capitalista, mas que foi reinventado como um modelo cabível a todas as sociedades humanas.

Para o historiador e sociólogo brasileiro Muryatan Barbosa o eurocentrismo

> Tratar-se-ia, pois, de uma estrutura mental de caráter provinciano. Todavia, por sua aparência universalista e modernizadora, possuiria grande poder de difusão, para além da visão de mundo das classes dominantes europeias que lhe deram origem (BARBOSA, 2012, p.4).

De acordo com o sociólogo brasileiro Alberto Guerreiro Ramos, existe a necessidade de uma consciência crítica aos povos que foram marcados pela dominação, entre elas o modelo eurocentrista. “A consciência crítica surge quando um ser humano ou grupo social reflete sobre tais determinantes e se conduz diante deles como sujeito” (RAMOS, 1996, p.48). E, ainda “é a reação contra o colonialismo considerado como sistema, é a reação mediante a qual esses povos fazem uma reinvindicação cujo conteúdo não é parcial, mas infinito, universal. É que pretendem ser, eles também, sujeitos de um destino próprio” (RAMOS, 1996, p. 49).

O cientista político egípcio Abdel Malek em 1972, na obra “Dialética Social” reflete os danos da hegemonia europeia expressa no eurocentrismo. Porém, para Muryatan Barbosa, a obra que conquistou a visibilidade internacional para o tema do eurocentrismo é “Orientalismo” de 1978 do crítico literário, historiador e sociólogo palestino Edward Said.

Este conjunto de autores, somados aos vários intelectuais contemporâneos localizados em várias partes do mundo, em especial aquelas que passaram ou passam por formas de dominação, são identificados, às vezes por uma afirmação própria, como adeptos de um pensamento decolonial ou descolonial, no qual se questiona tanto os processos políticos, sociais, econômicos da colonização, mas, sobretudo, os aspectos psicológicos, filosóficos e epistêmicos.

Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009), é necessário se distinguir a questão da colonialidade e do colonialismo, pois a primeira ainda implica questões raciais, que ampliam as relações de poder e negação, aliadas ao já estabelecido no colonialismo na forma da dominação e exploração.

Para Dussel (1994), esta recriação política, gradativamente elaborada, irá, no decorrer dos séculos, legitimar a representação europeia no mundo. De acordo com Chartier (2002), a representação[31] é um modo de dizer-se, de afirmar-se para si e para o outro. Desta

31 Outros modos conceituais de se entender a representação são dados por diferentes autores, em especial da sociologia, na qual se tende a uma perspectiva de representação como aquilo que se projeta sobre o outro e sua interpretação, ou seja, algo atribuído, algo dito sobre outrem, dentro de uma perspectiva de sentido e significado daquele que atribui estes valores, e não necessariamente pelo sujeito que é. De certo modo, trata-se de um emudecimento, mesmo que parcial da condição de dizer-se. Podemos identificar uma negociação desses diferentes modos de representação através da

maneira, a representação gerada vai se apropriando de traços culturais alheios, incorporando-os no seu modo de vida. É assim que uma tradição religiosa como o cristianismo, presente na Europa desde a Idade Média, vai se tornar um patrimônio europeu, mesmo sendo originário culturalmente do oriente médio. O cristianismo com um novo arranjo cultural ajudou a estabelecer "a materialização de uma ideologia política particular" (RAMOSE, 2010, p.181).

O advento da modernidade, mesmo que alguns pressupostos da fé em si estivessem sendo discutidos e questionados, tem os elementos culturais agregados a essa fé e são simbolicamente absorvidos e cultivados como sendo próprios da Europa. Um patrimônio eletivo e que faz parte da então "tradição europeia de ser". Essa mesma análise cabe para se refletir a constituição do pensamento, a tradição filosófica, a escrita, em todas elas é possível tecer uma reinterpretação histórica diferente, pautada apenas em um deslocamento do olhar e na desconstrução de um discurso não mais pensado[32], mas já mecanicamente absorvido, por estar sendo periodicamente naturalizado e introjetado, seja para um si mesmo, como para o outro, neste caso, o alvo da dominação.

Esta maneira de conceber e fixar valores no mundo pode ser definida como uma estrutura que passa a reger pessoas, a sociedade e as instituições. "A disposição para dominação assenta no argumento implícito de que toda a humanidade pode e deve viver sob uma única verdade econômica e política" (RAMOSE, 2010, p.181-182). E, ainda "a *práxis* da dominação é a ação perversa. É a afirmação prática da totalidade e de seu projeto" (DUSSEL, 1977, p.60).

O racismo[33], por exemplo, se constitui no espectro dos interesses da dominação no pressuposto da colonialidade, de acordo com Quijano (2009), e apresenta a dimensão estrutural e institucional, por isso o seu combate ser complexo. É estrutural, por estar sendo colocado na forma de organização social, na cultura introjetada de sua naturalização, e é institucional por ser inserido nas instituições dessa sociedade, algo que se torna não

---

perspectiva de Pierre Bordieu que apresenta uma mediação entre o objeto alvo da representação e o sujeito que observa, ao romper com essa distinção, e acima de tudo, rever as condições de negociação no espaço social, pode então estabelecer um campo dialético interacional no qual a margem de descrição não está mais posta em apenas um dos polos da interação, seja ele o que infere ou o inferido.

32 A filósofa Hannah Arendt ao longo de suas obras apresenta uma reflexão interessante sobre o conhecimento e o pensamento, para ela o conhecimento é constituído por tudo aquilo que a civilização humana gestou e tem gestado ao longo do seu processo histórico, porém, o pensamento refere-se à reflexão permanente sobre esse conhecimento para que o mesmo não se torne uma "verdade" estabelecida e acabada, portanto existe uma tensão permanente na elaboração do conhecimento, função essa realizada pela condição do pensamento.

33 O advogado e filósofo brasileiro Silvio de Almeida desenvolve uma relevante pesquisa sobre essas características estruturais e institucionais do racismo. Em suas pesquisas utiliza-se das abordagens teóricas de dois pesquisadores marxistas que tem discutido incisivamente a ideia de raça e classe social, são eles Etienne Balibar, filósofo francês, e Immanuel Wallerstein, sociólogo estadunidense.

somente absorvido pela cultura, mas, sobretudo, torna-se uma marca da sociedade política e economicamente organizada a partir de suas instituições públicas e privadas.

Para Silvio de Almeida (2018), essas heranças do racismo foram sistematicamente construídas ao longo da história e carecem de investigação crítica para uma efetiva superação dos seus traços na sociedade. A escravização dos povos africanos pautou a construção da raça como elemento chave de desconstrução seletiva do africano, a sua coisificação. “A coisificação do outro permite que as aristocracias manejem os povos como pluralidade, multidão, *lumpen*, animais como *lógos*, mas não homens, como já ensinou o clássico Aristóteles acerca dos escravos da Grécia” (DUSSEL, 1977, p.60). A colonização também utiliza da ideia de raça para revelar uma humanidade superior ao homem dominador.

No entanto, algo que se deve destacar é o fato de que esses (des) encontros geraram deslocamentos culturais num processo intenso. Essas dinâmicas são próprias da cultura, como diz o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2011). O historiador francês Serge Gruzinski (2001), pesquisador que analisa as relações coloniais principalmente no México, apresenta o conceito de mestiçagem para definir esses encontros que precisam ser pensados de modo mais atento e perspicaz, para se tentar captar os mecanismos da dominação, já que o impacto cultural é mútuo.

> As relações entre vencedores e vencidos também assumiram a forma de mestiçagens alterando os limites que as novas autoridades procuravam manter entre as duas populações. Desde os primeiros tempos, a mestiçagem biológica, isto é, a mistura de corpos – quase sempre acompanhada pela mestiçagem de práticas e crenças -, introduziu um novo elemento perturbador (GRUZINSKI, 2001, p.77-78).

Este conceito reflete, em parte, a ideia de terceiro instruído do filósofo francês Michel Serres (1992), o mesmo que mestiço, em que reverte a ideia da lógica aristotélica de que uma coisa é ou não é, não havendo possibilidade de uma terceira opção, é exatamente este o ponto tocado por Serres, que identifica nesse outro negado, o terceiro, a condição do conhecimento, do aprendizado.

> Para muchos, como para Montaigne o Richard Rorty, la existencia empírica de diversas culturas, "mundos de la vida (*Lebenswelten*)" son incomunicables, inconmensurables. La tarea, repito, deberá consistir en desarrollar una "teoría" o "filosofía del diálogo "como parte de una "Filosofía de la Liberación" del oprimido, del incomunicado, del excluido, del Otro, sobre las condiciones de posibilidad histórica hermenêutica de la "comunicación" intercultural. La filosofía transcendental apeliana tiene dificultad en este nivel, ya que se encuentra en el ámbito del discutido problema de la "aplicación (*Anwen-dung*)" de los principios éticos. En cambio, para la "Filosofía de la Liberación", que parte desde la Alteridad, desde el "compelido" o el "excluído" (la cultura dominada y explotada), de lo concreto-histórico, se trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la

> negatividad, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida, de que "el-Otro-excluído" y "dominado" pueda *efectivamente* intervenir, no digo en una argumentación", ni siquiera en una "conversación" -como propone Rorty, porque él mismo, que niega la posibilidad de un diálogo propiamente racional (que es lo que intentamos), tampoco toma en serio la situación asimétrica del excluído, del Outro (DUSSEL, 1994, p.8-9).[34]

Assim, "...não há o diálogo verdadeiro se não há nos seus sujeitos um pensar verdadeiro. Pensar crítico. Pensar que, não aceitando a dicotomia mundo-homens, reconhece entre eles uma inquebrantável solidariedade" (FREIRE, 1987, p.47).

Trazendo de modo crítico a maneira como alguns autores contemporâneos analisam esses dados socioculturais pode-se perceber que, de acordo com a forma de interpelar esse fenômeno, se tem uma perspectiva emancipatória ou não a partir desses encontros. É isso que Dussel e Freire convidam a refletir, salientando que se deve marcar neste ponto a ideia de uma apropriação não reconhecida da construção cultural do outro, e o modo como essa apropriação se revela como marca simbólica para dominação desse outro, algo que parece ser uma contradição, mas que se revela bastante comum nos processos de colonização de qualquer tipo. Neste sentido, uma filosofia da libertação se pauta em uma ética de reconhecimento do outro, procurando romper com os princípios da dominação colonial.

Esta relação de apropriação e dominação indica, na perspectiva analítica de Castiano (2010), na objetivação do outro, o que significa a negação da sua subjetividade. Assim, para Castiano os processos de subjetivação africana são necessários para que a África se diga a partir de si e não somente pelo que o colonizador lhe atribuiu. Neste aspecto, a dominação epistêmica ao longo da história caminhou como elemento estruturante do pensamento colonial, e consequentemente estabeleceu os seus assentos nos territórios e povos colonizados. Sendo, no caso africano, marcado pela colonialidade, já que é marcado pela hierarquização racial.

Ao buscar a compreensão da ideia de dominação, encontra-se em Max Weber o princípio de que, para acontecer à dominação ela precisa ser acatada pelo dominado, o que leva a pensar que todos esses mecanismos gestados ao longo desses processos de

---

34 Para muitos, como para Montaigne ou Richard Rorty, a existência empírica de diversas culturas, mundos da vida (lebenswelten) são incomunicáveis, incomensuráveis. A tarefa, repito, devera consistir em desenvolver uma teoria, ou filosofia do diálogo - como parte de uma filosofia da libertação do oprimido, do incomunicado, do excluído, do outro -, sobre as condições de possibilidade histórica hermenêutica da comunicação intercultural. A filosofia transcendental tem dificuldade neste nível, pois se encontra no âmbito do discutido problema da aplicação (anwendung) dos princípios éticos. Em mudança para a Filosofia da libertação, que parte da alteridade, desde o obrigado, o excluído (a cultura dominada e explorada), do concreto-histórico, se trata de mostrar essas condições de possibilidade de dialogar, desde a afirmação da alteridade, e, ao mesmo tempo, desde a negatividade, desde sua impossibilidade empírica concreta, ao menos como ponto de partida, de que o outro excluído e dominado possa efetivamente intervir, não digo em uma argumentação, nem sequer em uma conversação como propõe Rorty, porque ele mesmo, que nega a possibilidade de um diálogo propriamente racional (que nós almejamos), tampouco leva a sério a situação assimétrica do excluído, do outro (DUSSEL, p.8-9) – tradução nossa.

constituição da representação do dominado visam alijar, colocar em desconhecimento e estranhamento, aquilo que era próprio do sujeito a ser dominado, neste caso, um sujeito que deve deixar de ser sujeito para tornar-se objeto, algo que o sociólogo brasileiro Fábio Leite (2000) conceituou com os termos endógeno e exógeno, de modo bem semelhante ao que Castiano (2010) definiu com os conceitos de subjetivação e de objetivação. A subjetivação é se tornar sujeito de si para si e para o outro, movimento necessário para que também as epistemologias africanas e afro-brasileiras se estabeleçam. Por objetivação tem a maneira como se é tratado o outro, segundo uma descrição externa.

Essa mesma característica pode ser analisada pelos próprios princípios da filosofia descolonial, quando trata da ideia de pensamento colonial nos sujeitos colonizados, é como se houvesse uma rejeição consciente ou não do que se é, o que acarreta no campo das investigações da psicologia social, o fenômeno da autoestima negativa. “A dominação é o ato pelo qual se coage o outro a participar do sistema que o aliena” (DUSSEL, 1977, p.60). De acordo com Paulo Freire, “fazê-los objetos é alienã-los de suas decisões” (1987, p.43).

Como dissemos em outro trabalho (PAULA JUNIOR, 2014), esse fenômeno no Brasil é estudado por um grupo de pesquisadores ligados ao Instituto AMMA-Psique e negritude, sediado em São Paulo, que discute os efeitos danosos da introjeção da perspectiva racista colonizadora pelo indivíduo colonizado, nesse caso, o negro.

Uma reflexão semelhante a esta foi apontada pelo médico psiquiatra Franz Fanon na obra “Pele negra, máscaras brancas” (2008), no qual revela os aspectos de introjeção por parte do negro em relação ao universo do branco. Nesse caso, existe uma negação interior da própria condição étnica e um esforço enorme para se parecer com o branco. Amadou Hampaté Bâ (2003), utiliza a expressão “negros-brancos”, sendo estes comuns no mundo colonizado. Tornar-se branco, mesmo que nos modos, podia significar melhores condições no mundo colonial junto aos dominadores. Hampaté Bâ refere-se a esta questão ao observar e analisar o papel das escolas francesas em seu país, o Mali, durante o período colonial. Segundo a sua análise e de outros contemporâneos, a começar pelos sábios da tradição africana, essas escolas serviam apenas para tentar impedir que a cultura e o conhecimento africano continuassem a existir, e quando absorvidas pelos africanos, os transformava em “negros-brancos”. Nessa condição, o dominado “é obrigado a realizar atos contra a sua natureza, contra a sua essência histórica” (DUSSEL, 1977, p.60).

A desconstrução dessa representação e a constituição das representações próprias é uma das necessidades mais emergenciais que se tem como prioridade ao se investigar a condição dos povos oprimidos ao longo da história. Para o filósofo argelino Jacques Derrida (2000), não se trata da destruição do conhecimento dado, mas da revisão e contextualização do que está proposto, o desconstruir é negar uma perspectiva epistêmica como valor absoluto e insuperável, para dar lugar ao outro, e assim possibilitar o diálogo e o

reposicionamento das ideias, ou seja, é permitir que o conhecimento possa acontecer. Em Dussel “algo morre, é verdade, mas só como condição de possibilidade do nascimento de algo novo” (1977, p.67). A desconstrução torna-se um princípio básico para existência e pressuposto relevante no processo de descolonização epistêmica.

Essa relação que apresenta, de um lado aquele que se impõe pela sua representação e do outro aquele que resiste a esta representação, possibilita o enfrentamento, e é permeada pela insubordinação, conceito tratado por sociólogos e filósofos, que reporta ao materialismo dialético, já que busca um ideal de superação, ou seja, de modo esperançoso e pela prática revolucionária persegue um ideal necessário para garantir à condição de vida as pessoas oprimidas, um ato de libertação. De acordo com Dussel (1977), indica uma *práxis* de questionamento que abre caminho no sistema a partir de si.

A relação analisada por Marx e Engels na realidade alemã e parte da Europa, ao observar proletariados e burgueses serviu, ao ser deslocada para outras perspectivas de conflito, como base teórica pertinente, capaz de contribuir para investigação e para uma *práxis* de enfrentamento, já lida em acordo com a realidade socioeconômica apresentada pelo modelo de mundo europeu. Deste modo, também pautada nas ideias liberais e capitalistas que fizeram parte dos projetos coloniais colocados em prática.

Esse conjunto de características reacionárias, deslocadas das necessidades humanas mais profundas, demarca o que muitos autores identificam como base epistêmica do pretenso centro, da Europa ou norte. É contra essa hegemonia que se desenvolve uma epísteme crítica, que além de ser a crítica à modernidade estabelecida pelo norte global, é a base na qual as epístemes originárias de diversos grupos humanos não ouvidos podem ser reconhecidas e, desse modo, colocadas em diálogo.

É deste lugar que emerge a epistemologia *bantu,* que existe no processo civilizatório desse macrogrupo etnolinguístico desde a sua antiguidade até atualidade, apresentando um contraponto ao modelo epistêmico capitalista vigente, pautado em grande medida na negação do outro. Essa mesma epistemologia que contribui na organização e preservação da condição humana durante a escravidão e colonização, tem se revelado, segundo Castiano (2015), bastante atual para o enfrentamento da lógica capitalista e a sua superação.

Capítulo 1.1 – Uma história de resistências

O continente africano é constituído hoje por mais de cinquenta países e alguns territórios, são vários grupos étnicos que originalmente ocupavam espaços geográficos, em alguns casos, diversos daqueles encontrados na atualidade. A configuração africana atual foi estabelecida pelos colonizadores europeus em relação às suas colônias. Essa divisão

acarreta uma série de problemas políticos, econômicos e culturais aos países africanos na atualidade. O controle europeu sobre o continente africano acontece na escravização, e é aprimorado na colonização, momento em que a divisão arbitrária da África se dá apenas pensando no interesse de cada país europeu no território africano e a condição de ocupação e exploração desse espaço.

Essa compreensão inicial se faz necessária para que se tenha uma percepção maior do universo que estamos contatando. A variedade de povos e culturas não é uniforme, ao contrário, é diversa, e difere em muitos aspectos, são muitas culturas, costumes, línguas e modos de pensar e estar no mundo. No entanto, para a maioria dos pesquisadores existe um campo no qual essas culturas se aproximam, a tradição oral. Amadou Hampaté Bâ (2010), percebe e registra essa proximidade na região do oeste africano. Jan Vansina (2010), irá perceber esses traços em outros povos espalhados por diferentes regiões do continente africano, entre elas a denominada África *bantu*, uma vasta região que ocupa boa parte da África Central até a África do Sul, ligando Moçambique de um lado e Angola do outro.

Ao falar da origem estamos nos referindo prioritariamente a essa origem de pensamento próprio do continente, a essa experiência civilizatória expressa nas várias culturas, que apesar de diversas possuem alguns traços em comum. As heranças referidas são essas transportadas nos seres humanos escravizados, que trouxeram para o outro lado do Atlântico conhecimentos transmitidos pela tradição oral, e aqui se configuraram como culturas de resistência, culturas diaspóricas.

> A história do oceano Atlântico vem sendo de atenção nestes últimos anos. Antes, os historiadores contentavam-se em estudar continentes e países isoladamente, mas hoje, cada vez mais eles procuram estudar interações em uma escala intercontinental. Sobretudo nos primórdios da história do Atlântico, em que as intensas navegações europeias no séc, XV subitamente levaram à interação de quatro continentes quando antes havia pouca ou nenhuma comunicação. Desse modo, o Atlântico tornou-se um cenário de grandes migrações intercontinentais (THORTON, 2004, p.41).

A herança é aquilo que foi transmitido, recebido e atualizado as mais diferentes realidades a que o escravizado foi submetido e os modos como este respondeu às condições impostas. De qualquer modo, trata-se da certeza da condição humana contrária à ideia de coisificação que a escravidão moderna procurou impor aos africanos, já que “é como homens que os oprimidos têm que lutar e não como coisas” (FREIRE, 1987, p.31).

A relação da condição de ser negro com a escravidão, e a exploração da sua mão de obra, coloca o negro em uma situação emblemática para se entender o encontro do racismo

e do capital, ou seja, a utilização da falsa ideia de raça[35], constituída pela Europa, como justificativa de escravização, colonização e exploração de todo tipo.

De acordo com a filósofa estadunidense Angela Davis[36], a essa dupla questão deve ser acrescida a questão de gênero, formando uma interseccionalidade inseparável quando se volta à atenção para os negros em condição de escravização e pós-escravidão, pois, mesmo com o fim oficial da escravidão, na maioria das vezes, os negros continuaram sendo os mais explorados e excluídos socialmente. Neste contexto caótico o que restou para a manutenção da sua humanidade foi a preservação e adequação esteticamente transformada de suas culturas.

As culturas de resistência, também denominadas de culturas afro-brasileiras no caso do Brasil, são a maneira de representação do ser negro diante da imposição da coisificação, uma suposta não humanidade, o não ser, sem lugar. E, também em contraposição a representação exclusivista do ser branco, racional, civilizado, detentor de cultura. A luta afirmativa dos negros pela sua humanidade vem desde o contato que a Europa passou a ter com o continente africano, em especial, na modernidade. Nesse período, a imagem construída da África pelos europeus está pautada na noção de superioridade, muitas vezes construída "intelectualmente" por pensadores reconhecidos nas cátedras de diferentes disciplinas. Neste contexto, entender o que eles pensam sobre o continente africano e as pessoas que ali vivem é fundamental para que possa haver uma desconstrução lógica de falsos argumentos. Um exemplo é este, apresentado por Enrique Dussel no qual cita Hegel diretamente,

> Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso (das Reich des Geistes ist dort so arm und doch der Geist in sich so intensiv), que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo [...] Africa [...] no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos Africa, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico [...] Lo que entendemos propiamente por Africa es algo aislado y sin historia, sumido todavía por

35 Sobre a ideia de raça humana é relevante entender a maneira como este conceito foi cunhado e o modo como passou a integrar o pensamento mundial. No caso do Brasil, as políticas de racialização justificaram ações políticas, econômicas, culturais e sociais, abrangendo um vasto espectro de relações no qual o sujeito tornado negro vai sendo conduzido à marginalização permanente. Sendo assim, mesmo que biologicamente o termo raça negra seja completamente equivocado, no aspecto sociológico ele passou a vigorar com uma validade que determinou formas de tratamento. Para se pesquisar mais sobre o assunto vale a pena ler as obras do Prof. Kabengele Munanga, sociólogo congo-brasileiro, obras do Prof. Clóvis Moura e também do Prof. Florestan Fernandes.

36 A obra "Mulheres, raça e classe" de Angela Davis apresenta essa chave categorial denominada de interseccionalidade que relaciona gênero, raça e classe social. Esta categoria é encontrada em outras lideranças da luta pelos direitos humanos, entre elas: Audre Lorde e Bell Hooks. No entanto, a sua concepção teórica é atribuída a jurista Kimberle Creenshaw. Esta conceituação é apropriada atualmente por intelectuais negras em diferentes partes do mundo, incluindo o Brasil.

> completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal (HEGEL *apud* DUSSEL, 1994, p.17)[37].

A negação histórica da África significa também a negação epistêmica, o apagamento de suas epistemologias. No intuito de reconhecer esses outros saberes através do conceito de "Epistemologias do Sul", Boaventura de Sousa Santos nos anos 90, passou a denominar assim todo o espectro não ocidentalizado de saberes existentes no mundo, que de um modo ou outro foram negados, negligenciados ou eliminados pela perspectiva hegemônica eurocêntrica de mundo.

> Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que esses têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos de ecologia de saberes (SANTOS; MENESES, 2010, p.11).

Aliás, pelo "diálogo se faz uma relação horizontal" (FREIRE, 1987, p.46). O ser humano tem definida a sua humanidade na condição do pensamento, da comunicação, da cultura, da educação e na sua *práxis* na natureza, por conta disso, ao negar o continente africano e suas pessoas, estabelece-se um encobrimento do outro, conceito trabalhado por Dussel, no qual analisa os mecanismos de apagamento e negação. O reconhecimento do outro é a base para reverter a situação de invisibilidade que a Europa tentou projetar sobre a África.

Em qualquer contexto em que o homem existe há o pensamento, e consequentemente todo o restante de possibilidades exclusivamente humanas, o que então determina que os homens em geral constituem a humanidade a partir de suas próprias experiências de existência individual e coletiva. Nesse aspecto, a tentativa de um grupo humano minimizar ou negar essa condição a outro é absurda e somente pode ser desenvolvida pelo falseamento de ideias.

> O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2010, p.19).

---

37 Este modo de ser dos africanos explica o que seja tão extraordinariamente fácil de fanatizar-los. O Reino do Espirito é entre eles tão pobre e o espirito tão intenso (das reich des geistes is dort so arm um doch der geist in sich so intensity), que uma representação que se inculque basta para que se os impulsione a não respeitar nada, a destruir tudo (...) África (...) não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África, para não mencioná-la mais. Não é uma parte do mundo histórico, não apresenta um movimento e nem desenvolvimento histórico (...), o que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, desaparecido por completo no espirito natural, e que somente pode ser mencionada no umbral da história universal (HEGEL *apud* DUSSEL, 1994, p.17) – tradução nossa.

No caso do continente africano, isto passou por várias áreas do conhecimento, que vão da biologia a teologia, passando também pela história e filosofia. Todo tipo de "dado científico" e argumentos "lógicos" foram utilizados para se garantir a dominação africana, "legitimando", desse modo, a escravidão e a colonização. Esses procedimentos que recorreram até mesmo à Bíblia na famosa passagem de Noé e seu filho Cam[38], através do famoso trecho da maldição de Cam, serviram para "naturalizar" a condição de escravidão ao negro.

O argumento da evolução das espécies de Charles Darwin serviu aos interesses da construção do darwinismo social[39], no caso dos africanos essa base estava pautada também nos elementos da eugenia[40], uma ideia de que, de fato há entre os seres humanos raças, e que elas se dividem em superiores e inferiores. A Alemanha sob o regime nazista foi um dos cenários mais conhecidos do desenvolvimento dessa prática levada a extremos. No entanto, tal conduta já havia sido colocada em prática no continente africano junto ao povo herero[41] pelos próprios alemães anos antes, em um momento da história da Europa em que se parecia estar no ápice das conquistas humanas e da constituição de um "humanismo elaborado".

Com uma observação incisiva desse disparate de sensibilidade (in)diferente para os grupos definidos pela Europa como colonizáveis e anteriormente aptos à escravidão, temos a afirmação do ensaísta, poeta e ativista martiniquês da *négritude* Aimé Césaire,

> ... no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os coolies' da Índia e os negros de África estavam subordinados (1978, p. 18).

---

38 Cam é o filho amaldiçoado de Noé, condição em que foi colocado por ter avistado o seu pai nu. Esta passagem é descrita em Gênesis 9:22-27. Oriundo dessa leitura Cam é tornado negro, e todas as passagens bíblicas referentes aos seus herdeiros a partir de Canaã, nas quais Deus autoriza a servidão e a morte, estariam justificadas. É nessa leitura equivocada e totalmente intencionada que se justificaram também as invasões, escravidão e morte dos africanos e seus descendentes. A própria organização separatista Ku Kluz Klan nos Estados Unidos da América pauta a sua defesa pelo cristianismo segundo essas interpretações do texto bíblico.

39 Termo moderno adotado para aplicar a teoria da evolução das espécies às sociedades humanas, no qual a ideia evolutiva é representada pelo homem branco e sua sociedade.

40 A eugenia refere-se a um termo grego que significa bem nascido. A partir dessa teoria se separam as pessoas entre os bem nascidos e os mal nascidos, determinando desse olhar as condições sociais de cada um. A eugenia foi muito aplicada nas teorias raciais. Indicamos a obra de Edwin Black "Guerra contra os fracos" de 2003 que trata bem da utilização contemporânea das práticas eugênicas.

41 O povo herero protestou contra a colonização alemã em 1904, seguidos pelo povo namaqua. Os alemães envenenaram poços de água e encurralaram as pessoas em uma área desertificada de poucos recursos. Ao todo morreram mais de 50% do povo namaqua e em torno de 70% do povo herero. Este crime aconteceu em um período de três anos de 1904 – 1907, sendo considerado em 1985 como crime hediondo de genocídio. Para entender melhor este momento da história da luta anticolonial indicamos a obra "The history and sociology of genocide: Analyses and case studies" publicada em 1990. Os autores são Frank Chalk e Kurt Jonassohn.

Por isso, a crítica à modernidade e ao modelo humanista desenvolvido na Europa que soube naturalizar a escravidão, a colonização, o genocídio e os conflitos de todo tipo em nome da dominação. Quando Enrique Dussel (1977) chama à atenção para o *ego conquiro* do colonizador europeu, está na realidade alertando para esse modo de ser e estar no mundo, que mesmo com tantas contradições se pretende de maior civilidade.

Se no todo da existência desses outros (africanos, latino-americanos, etc) no ápice da tese de representação do elemento europeu houve a sua negação, a antítese[42] por parte desses outros, através de modos de ser e estar que não podiam ser rompidos da sua condição humana. Essas pessoas são portadoras de capacidades, de conhecimentos, de modos de vida e organização distintas daquela do ser humano europeu, posteriormente também estadunidense.

É dessa referência ao norte epistêmico que Boaventura de Sousa Santos trata, é essa base de conhecimento que nega as possibilidades das epistemologias do sul, o sul – global, mas que também se localiza dentro do norte, pois se refere aquele pensamento, àquelas filosofias contra hegemônicas que não foram absorvidas pelo poder ou a ele (poder) não são convenientes.

A percepção dessa situação, que se estende a todos os povos, será colocada em questão por vários intelectuais em diferentes contextos e realidades sociais, respondendo a elas de diferentes modos e formas, mas sempre tensionando esses limites de interpretação e reflexão dos fenômenos sociais e culturais dados. É nesses (des)encontros que se dará conta da luta epistêmica contra o sufrágio de filosofias, formas de interpretar o mundo que independente da existência dos sujeitos são eliminadas, pois as formas de ser são condicionadas no sistema - mundo capitalista, dominador e opressor, cuja lógica de organização se dá na perspectiva do *ego conquiro*, tornando essa norma comum a todos.

Esta constatação crítica será também elemento motriz na filosofia contemporânea elaborada na América Latina e suas correspondentes no continente africano[43]. Essas vozes diversas, oriundas de experiências particulares, que trazem como elemento básico a opressão e a dominação do norte, serão encontradas no decorrer dos processos de independência e descolonização.

> Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un “Derecho absoluto” por ser el “portador (Träger)” del Espíritu en este "momento de su Desarrollo (Entwicklungsstufe)”, ante el

42 Essa dialética apresentada por Hegel, ao mesmo tempo não praticada por ele, pois não reconheceu o outro e, portanto, antecipou o resultado desses conflitos através da supremacia da tese, no caso, a presença do europeu. A síntese hegeliana é nessa condição nada mais que a expressão idealizada da tese apresentada, e nunca o resultado tensionado entre a tese e a antítese na verificação da “verdade”.

43 A filosofia desenvolvida no continente africano tem incorporado, em qualquer uma de suas tendências, a crítica colonial e ao sistema econômico capitalista. Esta perspectiva tem sido bastante acentuada em autores como Achille Mbembe, Théophilo Obenga, entre outros.

> cual pueblo todo otro-pueblo "no tiene derecho (Rechtlos)". Es la mejor definición no sólo de "eurocentrismo" sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el "desarrono" mismo de la "Razón" ilustrada (de la Aufklärung) (DUSSEL, 1994, p.20) [44].

Esse espírito apresentado por Hegel é, segundo Dussel, um privilégio europeu, os outros povos, em especial, os africanos, não são possuidores de espírito com o qual se define a condição de humanidade superior. Portanto, são incapazes de elaboração de pensamento, filosofia e raciocínio que indique essa humanidade. Os africanos e seus descendentes estão voltados às características básicas e fantasiosas da existência, que os classifica como seres incapazes da evolução plena do ser humano, desse modo, têm hábitos animalescos e repletos de superstições.

A posição de Hegel, que se tornará um dos filósofos mais importantes do ocidente, reafirma as distâncias entre a Europa e o resto do mundo, é um dos muitos exemplos de afirmação de uma hegemonia branco - europeia. É mais uma representação epistêmica do norte em sua negação do outro. Vários autores do ocidente seguem a mesma perspectiva interpretativa de Hegel, entre eles o alemão Martin Heidegger[45], considerado um dos filósofos mais importantes do séc. XX.

É exatamente esse o ponto que alicerça a base investigativa de reconhecimento dessas culturas e saberes, denominadas epistemologias do sul, não se trata de uma situação geográfica, física apenas, mas, sim, social. E, principalmente pela valorização de um lugar epistêmico não somente de direito, mas de necessidade humana, até mesmo para aquele que pensa e age como colonizador. Hampaté Bâ (2003), fala sobre a necessidade que o dominador tem em relação ao dominado, não para explorá-lo, mas para conhecê-lo de fato e, com isso, reorganizar a sua própria humanidade, recompondo-se no mundo de maneira integrada.

A princípio este reconhecimento simboliza a condição de vida aos povos oprimidos e colonizados, mas significa também a condição de recuperação da humanidade dos povos opressores. Trata-se na realidade de um projeto que visa de modo consistente e crítico a

---

44 Esse povo, o Norte, Europa (Alemanha e Inglaterra em particular para Hegel) tem assim um "Direito absoluto" por ser o portador (Trager) do Espirito neste" momento do seu desenvolvimento (entwicklungsstufe), diante do qual o povo todo, outro povo, não tem direito (Rechtfloss)". É a melhor definição não somente do "eurocentrismo", e sim, da sacralização mesma do poder imperial do norte, o centro, sobre o sul, a periferia, o antigo mundo colonial e dependente. Creio que não são necessários comentários. Os textos falam em sua espantosa crueldade, de um cinismo sem medida, que se transforma no "desenvolvimento" mesmo da "razão" ilustrada (da Alfklarung) (DUSSEL, 1994, p.20) – tradução nossa.

45 Indicamos para uma análise mais elaborada do pensamento racista de Heidegger a leitura da tese "Filosofia desde África: perspectivas descoloniais" de Luis Thiago Freire Dantas, na qual o autor se dedica a uma análise criteriosa das posições do filósofo alemão sobre os africanos.

emancipação humana, percebendo e avaliando ao longo desse caminho, todos os pontos nevrálgicos desse reconhecimento e, consequentemente como esses encontros e diálogos irão acontecer. “O conteúdo (da sociedade) não é independente, da forma (os objetos geográficos), e cada forma encerra uma fração do conteúdo” (SANTOS, 1988, p.10).

Assim, “o espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento” (SANTOS, 1988, p.10). Enrique Dussel e Boaventura de Sousa Santos comungam desta mesma percepção do sentido de reconhecimento do outro. E, com isso tratam da ampliação das capacidades de conhecer possíveis aos homens. Para tanto, a superação das negações do outro, perpetradas pelo ímpeto de dominação e subjugação do eurocentrismo, em favor dos (re)encontros e diálogos. Para Hampaté Bâ (2003; 2010), a tradição oral se consolida pela condição necessária do outro, caso contrário, inexiste o diálogo, marca comunicativa da condição humana e possibilidade primordial ao conhecimento.

A constituição da civilização humana como um todo passa pela necessária e efetiva participação dos sujeitos humanos nesse coletivo. Observando essa característica em sociedades e nações específicas, se percebe o desafio da constituição dos países no que se refere ao reconhecimento amplo dos seus sujeitos, de suas culturas, de seus modos de ser. A negação epistêmica de determinado grupo humano condena a civilização ou mesmo a nação, a uma constituição falseada de si mesma, que então é configurada pelos interesses do poder dominante. Ao negar pertencimentos, origens e processos históricos, se nega saberes, as epistemologias. Para Stuart Hall, a maioria das nações se constituiu pela “supressão forçada da diferença cultural” (2006, p.59).

A retirada do lugar de conforto e estabilidade de uma matriz de poder hegemônico, ou mesmo, o simples fato desta se sentir ameaçada pelo outro, mobiliza o embate, muitas vezes de modo violento e cruel. No entanto, não parece haver outro modo de superação das crises vividas pela humanidade e, também, de impedimento da geração de novos modos de fascismo.

Outros autores contemporâneos articulam suas ideias em torno do princípio de dar voz àqueles que foram negados pela história. São os banidos, “os condenados”[46] ou “danados”, os párias do processo constitutivo participativo da civilização industrial, tecnológica, capitalista e liberal. Hoje, o que se discute é o próprio modelo no qual se esteve de fora da esfera do poder, pois na perspectiva da tradição oral e do *ubuntu*, assim como, para boa parte dos teóricos da filosofia da libertação, não interessa ser incluído em um sistema que elimina, oprime e somente ocasiona dor, interessa superá-lo para que outra narrativa se constitua e outro mundo possa se realizar. Mogobe Ramose (2010) e Hampaté Bâ (2010),

46 Referência em português ao livro “Os condenados da terra” de Franz Fanon em francês o título é *“Les damnés de la terre”*, cuja tradução para português seria os danados da terra, em referência a condição de dano e sofrimento.

indicam esta proposta através do pensamento africano tradicional, aquele que pressupõe uma ética de vida que está baseada no outro, na comunidade e no coletivo dos seres.

A perspectiva de aproximar intelectuais, acadêmicos ou não, baseia-se no sentido de fazer conhecer aqueles que almejam um mundo mais justo, humano e fraterno atuando em diferentes setores, em distintas áreas e em variadas culturas. Esse por exemplo é o espírito[47] que anima a realização do Fórum Social Mundial e alinhou vários sujeitos ao Projeto Alice[48] ao redor do mundo. Deste modo, tem mobilizado comunidades em torno de ideais de valorização da vida e reconhecimento do outro. Um passo a mais naquilo que era fato nos anos 60 nas lutas por direitos humanos e os protestos estudantis contra ditaduras de todo tipo, percebe-se a configuração do reconhecimento, agora facilitado pelos meios de comunicação, do comum das lutas dos oprimidos ao redor do globo.

O pensamento africano está nesse cenário como narrativa oriunda da experiência de mundo das civilizações do continente africano e suas respectivas diásporas, são formas de pensar que precisam ser conhecidas e podem contribuir ao conjunto das epistemologias do sul. Esta expressão epistemológica africana não surge como pensamento único, acima dos outros, mas com os outros, contudo, sendo percebido em suas especificidades e particularidades. Um pensamento, tal como os outros, que se constitui de maneira dinâmica, o que lhe confere atualidade e vitalidade, que implica na própria autocrítica e em diferentes possibilidades de encaminhamento das ações refletidas.

No entanto, para o geógrafo Henrique Cunha (2016) existe um diferencial na constituição dos saberes africanos, que se refere a sua antiguidade histórica, a sua legitimidade civilizacional, que o torna diferenciado diante de algumas perspectivas epistemológicas destituídas dessa longa duração. Com isto, está dizendo que não se pode simplesmente colocar a filosofia africana ou mesmo afro-diasporica em um lugar de ser apenas mais uma possibilidade, para ele é preciso se reconhecer essa trajetória, não a isentando de uma análise criteriosa, mas respeitando a sua temporalidade.

De acordo Achille Mbembe (2013), a África está diante de um novo renascimento não somente para ela, mas para o mundo. Este autor não reflete essa questão de modo otimista ou ingênuo, mas, sim, pautado numa densa crítica aos fenômenos contemporâneos que se

---

47 Trata-se de um espírito coletivo fomentado pela ideia dos encontros. O contrário do espírito hegeliano que se refere, sobretudo, ao sujeito racional individualizado como fundamento da verdade. Veja-se "Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr – se – a –si – mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro. Como sujeito é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que é o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim" (HEGEL, 1992, p.30).

48 Projeto desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos. Endereço: alice.ces.uc.pt

apresentam. Ao analisar as crises sociais, ambientais, políticas e econômicas, diz que, o que está em jogo é a própria condição da vida humana, pois o mundo não suporta mais a sede capitalista do lucro e o atropelamento dos sentidos da vida em prol dos ganhos abusivos. A ideia de partilha, de solidariedade, há muito não é tema exclusivo do universo religioso, trata-se de uma questão ética urgente.

> Les mêmes courants montrent également que si l'on veut « ouvrir le futur à tous », il faut au préalable opérer une critique radicale des présupposés qui ont favorisé la reproduction des rapports de sujétion tissés sous l'Empire entre les indigènes et les colons et, plus généralement, entre l'Occident et le reste du monde. Ces rapports s'incarnaient dans des institutions militaires, culturelles et économiques. Mais ils se donnaient surtout à voir dans des dispositifs de coercition symbolique, ou encore dans des corpus de connaissances dont l'orientalisme, l'africanisme ou la sinologie représentent sans doute les avatars les mieux connus. Dans cette perspective, la *démocratie à venir* est celle qui aura pris au sérieux la tâche de déconstruction des savoirs impériaux qui, naguère, ont rendu possible la domination des sociétés non européennes. Cette tâche doit aller de pair avec la critique de toutes les formes d'universalisme qui, hostiles à la différence et, par extension, à la figure d'Autrui, attribuent à l'Occident le monopole de la vérité, de la « civilisation » et de l'humain (MBEMBE, 2013, p.62)[49].

Essa análise concorda com Enrique Dussel ao falar de uma ética comunitária e libertária, categorias que serão desenvolvidas ao longo da filosofia da libertação[50]. É necessário redescobrir outras formas de estar aqui. Essas experiências de vida comunitária se encontram em povos nativos, povos que de algum modo não foram engolidos pelo modo capitalista de ser, apesar de estarem, sem exceção, submetidos a um sistema mundo capitalista, seja, direta ou indiretamente.

Com esses povos e suas experiências civilizatórias, portanto, também epistêmicas, se tem algo para aprender. Amadou Hampaté Bâ (2010), vê essa possibilidade na tradição africana. O sociólogo, filósofo e escritor peruano José Carlos Mariategui observava esse modelo vivo, no que ele denominava de um "verdadeiro comunismo", nas tradições indígenas com as quais teve contato em sua terra.

---

49 A mesma atualidade mostra igualmente que não quer "abrir o futuro a todos". É fator prévio ter que operar uma crítica radical dos pressupostos que favorecem a reprodução das relações de sujeição tecidas sob o Império entre os indígenas e os colonos e mais comum dentro das instituições militares, culturais e econômicas. Mas ela se torna visível, sobretudo, nos dispositivos de coerção simbólica ou novamente no campo dos conhecimentos, do orientalismo, africanismo ou a sinologia representando sem dúvida os avatares mais conhecidos. Nesta perspectiva, a democracia que chegou e aquela que levou a sério a tarefa de desconstrução dos saberes imperiais que nega a possiblidade de dominação das sociedades não europeias. Esta tarefa deve ser combinada com a crítica de todas as formas de universalismo que são hostis à diferença e, por extensão, a figura do outro, atribuindo ao ocidente o monopólio da verdade, da civilização e da humanidade (MBEMBE, 2013, p.62). Tradução nossa.

50 Expressão filosófica nascida na América Latina, oriunda dos movimentos do cristianismo da libertação, as lutas revolucionárias, a teologia da libertação e correntes do marxismo heterodoxo. Enrique Dussel é considerado um dos principais mentores da constituição dessa filosofia, principalmente ao lhe conferir uma sistematização conceitual e categorial.

É possível com um pouco de esforço encontrar em maior ou menor proporção esses exemplos de organização comunitária ao redor do mundo, sendo exatamente esta a proposta das epistemologias do sul, dar visibilidade e reconhecimento a essas experiências, a estes pensares, que se configuram como filosofias descoloniais, não mais presas à objetivação imposta pela Europa e, tampouco, a uma "passividade conformada" esperada pelo sujeito dominador. Aliás, essa ideia de passividade ou calma, como diz Forrester (1997), revela mais uma das estratégias do poder dominador para apascentar os ânimos e as possíveis revoltas. "A dominação se transforma em repressão quando o oprimido tende a libertar-se da pressão que sofre" (DUSSEL, 1977, p.60).

No caso da relação trabalho/desemprego, pensada por Forrester, se tem, então, a aceitação do fracasso, da inapropriedade de estar vivo, a autopunição e culpabilidade por estar entre os vencidos, os derrotados. Nesta perspectiva se observa um genocídio psíquico que se impõe aos pobres, explorados e excluídos, pois destrói a condição emocional das pessoas. "Assim as normas culturais são introjetadas pela educação e pelo castigo na própria estrutura psíquica da criança, do homem. O homem normal é hoje um reprimido" (DUSSEL, 1977, p.60).

A percepção atenta e crítica da realidade, apoiada na revisão sistemática da história colocada a serviço da reflexão, permite a gestação do conhecimento que pode promover o homem novo para um mundo novo. Um tempo de crise evoca a criatividade observada por Michel de Certeau (2004), ao investigar o modo como os oprimidos conseguiam permanecer vivos, apesar das condições impostas. Certeau identifica, através de sua análise polemológica, o modo como os dominados elaboram táticas de sobrevivência diante das estratégias dos dominadores e, com isto, desconstroem, ao menos parcialmente, a lógica de visão total, o panóptico, estabelecido por quem tem o poder. Uma alternativa esperançosa da análise científica diante do quadro trágico descrito por Michel Foucault.

No entanto, é preciso ir além nesse momento, pois essa força criativa articulada pode promover a emancipação e liberdade. Essa articulação refere-se à organização epistêmica, política e social do coletivo das vítimas a partir de suas especificidades, mas tendo o consenso da transformação da *práxis* imposta pela colonialidade.

O desafio que se apresenta é o da percepção de que as marcas da escravidão, em especial pela sua negação do outro, se estendem, no caso dos negros, até os dias de hoje, alcançando os pobres de modo geral, aqueles que estão fora. Portanto, ao mesmo tempo em que é acentuada a discussão racial, que ainda insiste em se fazer presente por sua violência expressa, salienta-se o traço econômico, visível na exploração e exclusão de classe. As táticas dos oprimidos lhes garantiram as condições básicas e mínimas de sobrevivência até os dias de hoje, porém, é fundamental não se perder o horizonte da

liberdade humana. Uma liberdade física, material e histórica, o que implica a luta emancipatória.

De acordo com Derrida (1973), a desconstrução torna-se uma necessidade inconveniente, pois abala e coloca em negociação outros valores e sentidos com a classe dominante. Faz refletir o pensado, o estabelecido, aquilo que é dado como definitivo, como verdade. Provoca o pensamento crítico na elaboração do conhecimento, sendo o processo pelo qual se possibilita rever o estado dado das coisas e, com isso, pode alterar a *práxis*, inspirando o movimento ao que estava aparentemente estagnado. Portanto, desafia a ideia de estrutura.

Para Hampaté Bâ (2003), a tradição é um movimento permanente de encontros e aproximações que colocam em evidência nuances distintas do ser e estar. As mudanças do aparente, do visível, do palpável requerem sempre novas interpretações, mesmo que um elo interno possa ser identificado, as respostas tornam-se distintas. Por isso, no universo aparente e estético das formas artísticas, se depara com o movimento dialógico/dialético da "chamada-resposta" infinita, um eterno interrogar e um eterno responder, que tão logo respondido provoca uma nova pergunta, pois tanto o interrogante, quanto o interrogado, sujeito e mundo, somente se bastam na relação entre si como um vir-a-ser constante. Esta ideia refere-se diretamente a tradição oral, pois o próprio movimento da palavra revela o dinamismo do ser.

Dentro dessa mesma linha de análise, ao se observar o percurso das culturas negras na África ou na diáspora, é possível na grande maioria delas e, em diferentes contextos, notar esse movimento constante, a música opera nessa perspectiva, a dança, as artes marciais, a religião, enfim, um conjunto de elementos simbólicos que tornam perceptíveis e dados à sensação efetiva do corpo, aquilo que se mantém no modo de ser na cosmopercepção africana e afro-brasileira.

A figura expressiva de *Esu* ou Exu[51], divindade cultuada entre os iorubas do oeste africano, que foi transportada ao Brasil como aspecto latente do que seja o entendimento dialético no universo cultual ioruba, demonstra, em suas características, todos os elementos dessa reflexão, é a força, a potência livre e em constante transformação, seja de objetivo, de sentido, de intencionalidade, permeada apenas pela energia de ser, requerendo para si a reflexão oriunda dos homens perante o todo da vida, do querer, do poder, do ser e do dever. É a energia existente, portadora do nascimento (o fazer surgir) e também portadora da morte (o fazer desaparecer), na medida em que, ela somente é realizável na capacidade humana de discernir, de perguntar o tempo todo diante da existência o sentido que se deve dar as coisas, por isso essa divindade é a divindade dos caminhos, e se relaciona com as

51 Tem como um dos significados do nome Exu a palavra esfera, referindo-se a ideia de movimento constante.

escolhas, as encruzilhadas, as dúvidas. A coragem e o medo que se encontram no ser vivente, a ambiguidade presente no ser do homem, em seu primado não apenas ôntico, mas, sobretudo, ontológico.

Quando o filósofo francês Jean Paul Sartre trata sobre a ideia de liberdade, ele a descreve como um desafio a condição humana, pois se refere não somente as escolhas que o homem deve realizar diante da vida, mas, especialmente na elaboração de caminhos para sua vida, a criação de sentidos. Essa reflexão existencialista encontrada em Sartre assemelha-se, em alguns aspectos, aos descritos sobre Exu, pois ele também não define ao homem os caminhos, é o homem que define esses caminhos, ao contrário, ele lança aos seres humanos o desafio das reflexões e da tomada de decisões, assim como na elaboração de caminhos possíveis, portanto, é na experiência da vida que o ser se faz, é na interação do universal (mundo) com o particular (humano) que a vida se realiza e adquire possibilidades, com isto, sentido.

É interessante pensar no que o filósofo brasileiro Eduardo David de Oliveira (2007) denomina de "paradigma de Exu", como sendo esse desafio existencial. Através de um famoso *itan*[52] (narrativa mítica) deste orixá é possível, por exemplo, revelar o processo de constituição da verdade, cuja qual não se dá em totalidade na individualidade e parcialidade dos homens, mas no encontro desses entre si, e no diálogo que proferem entre si na busca da esfera, uma das traduções da palavra Exu. Não se pode conhecer a esfera olhando por apenas um ângulo, é necessário dar a volta na esfera, mas que por estar em movimento, se modifica o tempo todo, devido as diferentes percepções que pode ocasionar, seja no

52 O referido *itan* diz da chegada de Exu ao vilarejo de Nupe, localidade do povo ioruba na atual Nigéria, na qual se dizia ser o lugar dos grandes sábios, no qual a verdade estava estabelecida e que ninguém ousava questionar. No entanto, Exu vai a este reino e em procura dos sábios e do rei, lança-lhes um desafio, aparentemente simples de ser solucionado, pois era apenas uma pergunta que os sábios em conjunto deveriam responder. A pergunta era: Qual a cor do chapéu de Exu? Essa pergunta foi totalmente ridicularizada por todos os sábios e principalmente pelo rei, mas devido à insistência de Exu, foi aceita e o encontro foi então marcado. No dia do encontro Exu sentou-se no chão e pediu para que os sábios se sentassem a sua esquerda e a sua direita de modo perpendicular. Feito isso, ele então vestiu o chapéu que trazia guardado em sua mochila. Prontos para responder os sábios da direita diziam que era preto, os da esquerda que era vermelho, só que essa diferença foi se intensificando e culminou na afirmação de ambas as partes com total autoridade da verdade, de um lado, é preto! E do outro, é vermelho! O que levou os grupos ao conflito físico. Enfim, os sábios se destruíram e com isso o reino. Sobraram apenas os dois primeiros sábios e o rei, que nesta época já não tinha mais reino, pois a luta entre os rivais durou alguns anos, o suficiente para acabarem com o reino. Quando Exu retorna a este local e vê a destruição causada, chama o rei e os dois sábios, que nessa época viviam como mendicantes para lhes revelar o segredo do chapéu que era vermelho de um lado e preto do outro, e somente poderia ser visto dando a volta em torno de Exu, e desde que ele se mantivesse parado para que então o movimento de quem vê fosse apreendido. No entanto, na realidade Exu está sempre em movimento e a apreensão somente é possível nesse movimento, o que é bem mais difícil. Para encerrar a história se diz então de Exu: "A verdade se torna mendinga diante do movimento de Exu, e o sábio se torna pedinte devido a sua pretensão individualizada, o rei não reina sobre Exu, antes, porém, este lhe deve ser respeitoso". No livro Mitologia dos Orixás (2001) de Reginaldo Prandi existe outros contos sobre Exu.

movimento em si, pela órbita gravitacional, os pontos de luz ou os horários em que é observada.

De acordo com o pesquisador em educação Luiz Rufino Rodrigues Júnior[53], “Exu é o interprete e linguista do sistema – mundo, princípio dinâmico que funda e movimenta todas as coisas, lançá-lo em outros campos e perspectivas, praticando virações e desordem é mais do que necessário” (2017, p.18). Sob esta perspectiva, que coincide com o que pensa Oliveira (2007), apresenta a necessidade de lidar e flertar com o imprevisível, a condição da impermanência, o real do mundo em sua mutabilidade.

Esta pedagogia indica para a educação a necessidade de se preparar pessoas para os desafios da existência em sua mutabilidade. Possibilitar aos sujeitos que desenvolvam a habilidade de se movimentar e se colocar diante dos desafios como pessoas inteiras, e que através das interações entre os seres, esses desafios podem ser transformados e, em alguns casos, superados. Porém, há sempre a perspectiva de se apoiar e amparar a percepção pessoal no outro.

Ainda nas narrativas do universo africano e afro-brasileiro temos o exemplo da capoeira angola: em uma das passagens do jogo/luta acontece o convite ao parceiro para dar a “volta no mundo”, sentenciada nas ladainhas[54] na expressão “Iê! Volta do mundo camará!” que significa dar a volta interna na roda de capoeira. Um dos sentidos desse movimento é dizer que vamos dar a volta ao mundo meu companheiro/a, vamos conhecer, vamos aprender, pois o mundo esconde coisas que você não conhece e precisa conhecer, tanto quanto eu. Trata-se de aceitar o desafio humano da existência, assim como a condição inerente ao ser humano de pensar e agir e, desse modo, transformar.

Aprofundar a percepção conduzindo a uma hermenêutica do sujeito revela uma metafísica do imanente, a metafísica do concreto que, ao contrário de um transcendente da metafísica gestada no ocidente, em especial devido à dicotomia de Platão, revela algo do imanente em comunicação com o transcendente, mas somente possível no real, concreto, temporal da existência, algo como um além do ser cognoscente.

As epistemologias do sul, local então que se pode aproximar a filosofia da libertação e as epistemologias da África é, hoje, um lugar possível para se iniciar esse diálogo no intuito de promover interações e reconhecimentos. Trata-se de se reconhecer, pois, seja na ótica do opressor ou do oprimido, ambos precisam novamente ser interpretados, ser desvelados para além das temporalidades passadas, mas em processo dinâmico e dialético serem compreendidos no agora, na presentificação da fala para que se efetive a comunicação e o necessário encontro.

---

53 Ver RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Exu e a pedagogia das encruzilhadas, tese de doutorado em Educação. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

54 Uma das formas de canto do universo da capoeira, mais uma representação da expressão oral no universo cultural afro-brasileiro.

Esse local epistêmico marcado pela margem, na qual os povos e culturas do mundo foram colocados pelo olhar da Europa, é o campo fértil das possibilidades criativas, inventivas, da filosofia audaz, capaz da crítica ontológica que indica as perspectivas para o ser de ainda continuar a ser para além de um *ethos* produtivista, consumista, individualista, perturbado pela ilusão de Narciso, cuja própria imagem seduz e mata.

Capítulo 1.2 – Repensando a modernidade

A localização do período conhecido como modernidade se dá para a maioria dos historiadores entre o final da Idade Média culminando com o fim do feudalismo, a revolução burguesa, o iluminismo, a queda de Constantinopla e a ideia estabelecida por Descartes sob a perspectiva da racionalidade como uma contraposição à escolástica.

Contudo, essa articulação teórica esquemática é confrontada por uma análise que se desloca do plano hegemônico de descrição oriundo da Europa para um plano que se localiza em outros lugares do mundo, observando o caráter dominante da modernidade em uma pretensão humanizante e civilizadora. Algo questionado, mesmo a partir da Europa. De qualquer modo, são considerados os pontos importantes da modernidade: a revolução francesa, a revolução industrial e o avanço e efetivação do capitalismo. “Encarar a origem da modernidade com novos olhos exige colocar-se fora da Europa germano-latina e vê-la como um observador externo (comprometido, evidentemente, mas não como ponto zero da observação)” (DUSSEL, 2010, p.343).

Sob esses três pontos vale ressaltar que a revolução francesa não garantiu as ideias de liberdade, fraternidade e igualdade para todos, então aquilo que fora um ato local, tornado universal, não conseguiu estender os valores da humanidade a todos os sujeitos humanos. Esta proposta de totalidade, comum a perspectiva filosófica do ocidente, não abarcou outras realidades, outros contextos. Pode-se dizer que esses propósitos não foram alcançados nem mesmo no seu local de origem, pois a grande maioria do povo ficou fora dessas promessas.

A revolução industrial, que seria a oportunidade de diminuição das condições forçadas de trabalho e, com isso, a maior preservação do homem para seu tempo livre, acabou ocasionando ao longo da história ainda mais exploração da mão-de-obra e o capitalismo sob a perspectiva do liberalismo e do neoliberalismo aprofundou as disparidades sociais, sendo ele em si, um promotor de crises sociais e econômicas que impactam a vida como um todo.

No entanto, essa “melhoria” fragilizou ainda mais as relações humanas, não somente as de trabalho. De acordo com Ramose (2010), essas sinalizações revelam um tempo de injustiças que o avanço tecnológico aliado à globalização afirmou de maneira mais vigorosa, ampliando as distâncias entre os povos, cuja base econômica acirrou as disparidades

sociais entre ricos e pobres, entre o acesso ou não a tecnologia e, sobretudo, a condição de sua produção.

Assim,

> A globalização neoliberal começou a minar o seu próprio poder para demolir fronteiras. Isto porque os marginalizados, sendo vítimas de exclusão, questionam cada vez mais ativamente quer o direito da globalização capitalista de os excluir, quer a situação de injustiça que resulta da sua própria marginalização (RAMOSE, 2010, p.196).

A tecnologia gerou para o homem melhores condições, mas lamentavelmente nem sempre tem sido bem utilizada ou distribuída, o que se discute é a valorização da técnica pela técnica. O que se coloca é o ser humano e a natureza como bases a serem cuidadas e preservadas na qual a técnica seja um auxiliar nos processos de facilitação e valorização da vida e não fundamento em si mesma.

Deste modo, além de indagar a base histórica ocidental da modernidade, a crítica refaz o itinerário de ideias que ajudam a estabelecer esse período, questionando-as em todos os aspectos para se estabelecer outras possibilidades de interpretação e transformação.

Para Enrique Dussel,

> Devemos opor-nos à interpretação hegemônica no que se refere à interpretação da Europa moderna (à modernidade), e não como um tema alheio à cultura latino-americana, mas sim, contra a opinião corrente, como problema fundamental na definição da "Identidade latino-americana" – para usar os termos de Charles Taylor. Com efeito, há dois conceitos de "modernidade" (2005, p.28).

O primeiro conceito de modernidade "é eurocêntrico, provinciano, regional" (DUSSEL, 2005, p.28). Sendo, assim, "a modernidade é uma emancipação, uma saída da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona a humanidade um novo desenvolvimento do ser humano" (DUSSEL, 2005, p.28). O outro conceito de modernidade, no qual refuta e coloca em questionamento toda tradição aceita sobre a modernidade em que procura entender a modernidade por uma perspectiva mundial, "...consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) "centro" da História Mundial" (DUSSEL, 2005, p.28).

Para Dussel, não havia uma história mundial antes de 1492, o qual define como data de início da modernidade[55]. Deste modo, "a modernidade teria cinco séculos – assim como o

55 Enrique Dussel fala em três períodos da modernidade, sendo eles: A primeira modernidade, chamada também de Ibérica que vai de 1492 até 1630 aproximadamente. Esta modernidade "tem nuances muçulmanas na Andaluzia (a região foi a mais culta do mediterrâneo no séc XII) inspirada pelo humanismo renascentista italiano, firmemente implantado pela contra-reforma do Cardeal Cisneros, pela reforma universitária dos dominicanos de Salamanca" (DUSSEL, 2016, p.58). Salienta também a cultura barroca dos jesuítas e o pensamento de Francisco Suárez. "Na segunda modernidade é desenvolvido nas Províncias Unidas dos Países Baixos – província espanhola até o início do séc. XVIII – um novo desenvolvimento da Modernidade, agora devidamente burguesa (1630 – 1688) (DUSSEL, 2016, p.59). A terceira modernidade é marcada pela presença inglesa e

“sistema-mundo” – e também foi coextensiva com o domínio europeu sobre o planeta, da qual tornou-se o “centro” a partir de 1492” (DUSSEL, 2016, p. 59).

De acordo com Daniel Pansarelli, a partir da análise de Enrique Dussel

> Sob a perspectiva do paradigma mundial, a primeira modernidade é um período caracterizado por uma grande contradição política, qual seja, embora as nações europeias fossem dominadoras das maiores porções de terras já subjugadas por um ou poucos países e, portanto, possuidoras das maiores riquezas já encontradas de uma só vez, a Europa ainda se encontrava na condição de periferia em relação às Índias, apenas começava a se consolidar frente à China (PANSARELLI, 2010, p.83).

E, mais “este período, ainda, a primeira Modernidade, tem seu princípio marcado pelo início do processo de dominação europeia, que viria a suplantar os sistemas regionais pela imposição do sistema-mundo” (PANSARELLI, 2010, p.84). Segundo Pansarelli (2010), dois componentes acrescidos à dominação na segunda modernidade é que efetivarão a consolidação do sistema-mundo, são eles a expansão da dominação da Europa para além da América e a construção da teoria de dominação da Europa para os outros povos e culturas.

Neste sentido, é somente com a expansão marítima portuguesa e o descobrimento da América pelos espanhóis que se pode falar de uma história do mundo. “Esta Europa moderna, desde 1492, centro da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua periferia” (DUSSEL, 2005, p.29).

Para Dussel, “se se pretende a superação da Modernidade, será necessário negar a negação do mito da modernidade” (2005, p.30). No entanto, somente se pode superar esse mito ouvindo os negados desse processo, aqueles que foram colocados à parte, os periféricos. Essa é “a outra-face oculta e essencial à Modernidade” (2005, p.31).

Enrique Dussel (1977; 2010) e o historiador francês Marc Ferro (1996), identificam no período das expansões marítimas europeias, a posição do religioso Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) ao enfrentar Juan Ginés da Sepúlveda (1489-1573) no célebre embate de Valadolid (1550-1551) sobre a escravidão, como uma marca de um pensamento diverso e divergente que rejeita a ideia de coisificação sobre a população nativa e, com isso, apresenta marcas de um humanismo[56] apoiado pelo reconhecimento do outro.

---

posteriormente francesa. Ela “expande o modelo anterior – filosoficamente iniciado por Descartes e Espinosa” (DUSSEL, 2016, p.59), chegando a Hobbes, Locke, Kant, Hume ente outros. Assim, “com a Revolução Industrial e o Iluminismo, a Modernidade atingiu sua plenitude, financiada pelo colonialismo, expandindo-se pelo Norte da Europa, pela Ásia e, depois pela África” (DUSSEL, 2016, p.60). Para Daniel Pansarelli (2010) é na obra de Dussel intitulada “Política da libertação” que o autor propõe a modernidade em três momentos (prévia, madura e tardia). Este esclarecimento feito por Pansarelli se dá pelo fato de que em outra obra do autor “Ética da libertação” Dussel fala em duas modernidades. No entanto, para Pansarelli (2010), esta “diferença” não modifica em linhas gerais a proposição do autor.

56 A referência de humanismo neste período remete ao humanismo cívico que irá se desenvolver na Europa oriundo do pensamento grego. Indicamos a leitura dos textos: “El humanismo helénico” de

De acordo com Ferro (1996), o poder de Las Casas estava em sua capacidade de projetar ideias humanitárias, o que acabou culminando na épica polêmica em 1550 contra Sepúlveda, este último defendia a escravidão indígena. Nesse embate Las Casas saiu vencedor, apesar de todos os interesses contrários, ou seja, a continuidade e legitimação da escravidão indígena.

Para Dussel (2010), este embate foi relevante, tanto para localizar um pensamento divergente da dominação pela força e desumanização do outro, como também por apresentar "a concepção de Las Casas, igualitarista, insiste na semelhança entre índios e cristãos, e já atribui as virtudes dos fiéis aos infiéis, visto que qualquer pessoa pode se tornar cristão" (FERRO, 1996, p.202). Porém, Las Casas não reconhece todas as pessoas em igualdade sendo que para ele os homens que não pudessem ser convertidos representavam uma falha humana, nesse caso, são "os turcos e os mouros, os muçulmanos" (FERRO, 1996, p.202).

E, mesmo que a posição de Bartolomeu não tenha levado em consideração todas as pessoas e suas condições, entre elas a questão dos africanos escravizados[57] - ele chega a recomendar em 1518 e 1531 a escravização dos negros em lugar dos indígenas, voltando atrás posteriormente, entendendo ser a escravidão de qualquer povo um ato de violência - ela apresenta uma forma de sensibilização para o outro, e mesmo que talvez não reconheça no indígena o mesmo ser humano que perceba no europeu, apesar de certa percepção igualitária como diz Ferro, possibilita as condições de (re)humanização do europeu e de aproximação para o outro. No entanto, ainda persiste nesse olhar uma base colonizadora, a partir da religião, mas essa análise ajuda a compreender o papel que o cristianismo terá ao longo do tempo junto às comunidades da América Latina.

A questão do negro será retomada na América Latina pelo frei espanhol, ligado à ordem dos capuchinhos[58], Francisco José de Jaca de Aragón (1645-1690), que através de um vasto memorial assume a defesa dos negros escravizados. Escrevendo textos incisivos

---

1975 de Enrique Dussel; "Origens medievais da democracia moderna" de 2000 de Maria Cristina Seixas Vilani e "Filosofia e práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel" de Daniel Pansarelli (2010).

57 Sobre esta questão no Documento de Puebla (1979), Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, se reconhece a escravidão negra como fato histórico e também a falta de atenção da Igreja católica em relação à escravidão dos africanos. Houve sensibilidade em relação aos povos indígenas, mas não houve sensibilização em relação aos povos originários do continente africano e seus descendentes. A posição da Igreja em relação à escravidão negra é bastante discutida, pois havia uma posição, segundo documentos da própria igreja, que condenava a escravidão negra, entre eles os escritos do Papa PIO II (1405-1464) em 1462. Em junho de 1557 na Bula "*Veritas Ipsa*", o Papa Paulo II (1417-1471), condenava todas as formas de escravidão. No entanto, a bula papal *"Romanus Pontifex*" de 1455 de Nicolau V (1397-1455), prevaleceu como documento mais utilizado para justificar e legitimar a escravidão, assim como as terras de Portugal.

58 E uma ordem franciscana, ou seja, ligada ao carisma de São Francisco de Assis desde a sua origem em 1517, mas constituída oficialmente em 1525. O nome completo é: Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. O nome capuchinho é devido o uso do capuz (acessório de cabeça) utilizado por eles, cujo nome em italiano é *cappuccino*.

contra escravidão, publicados posteriormente pela CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano em 1982, a partir do texto original do autor "Resolução sobre a liberdade dos negros e seus ancestrais no estado de pagãos e, depois, já cristãos" de 1691[59].

> Creio que não há o que discutir nisso. Resta ter lástima e compaixão pela iniquidade que se comete com os referidos negros e suas famílias originárias, coisa que continua e que ninguém gostaria de experimentar em si próprio. (...) Não faças a outro aquilo que não queres que façam a ti. (1982, p.14).

A experiência e *práxis* histórica do frei Francisco amplia o horizonte de pensamentos divergentes dentro da modernidade em seu período mais antigo, e revela o quanto de possibilidades de composição e aproximação existe entre a resistência negra e a luta pela libertação no pensamento europeu. A postura do frei Francisco é inspiradora para o diálogo.

De qualquer modo, a modernidade, vista de uma perspectiva crítica que tem em Marx e Engels dois referenciais significativos ao fazer essa crítica através da política econômica, torna-se objeto de análise na projeção de um mundo menos violento.

Jean Paul Sartre ao falar das limitações de sua geração no ocidente para tratar dos problemas do mundo, retomando com isso uma trajetória crítica, diz que "tínhamos sido educados ao humanismo burguês e este humanismo otimista despedaçava-se, já que adivinhávamos em torno de nossa cidade, a multidão imensa dos sub-homens conscientes de sua sub-humanidade" (SARTRE, 1967, p.21), ou seja, diz que a crítica europeia ao idealismo e as propostas político-econômicas não davam conta de alcançar o real do mundo, e com isso fala da busca de sua geração contrapondo-se a uma crítica distanciada e alheia ao mundo, pois "o que nos interessava, entretanto, eram os homens reais com seus trabalhos e suas dores" (SARTRE, 1967, p.21).

Adorno (2009), ao discutir a metafísica em sua "Dialética Negativa" indica a necessidade da historicidade de uma metafísica encarnada na realidade que se revela, e que esteja disposta a ir além, não sob pressupostos fantasiosos, mas da realidade concreta do não conceitual, sendo o não conceitual aquele que fora negado, esquecido, colocado à margem.

Ao trazer essa angústia de Sartre e dos seus contemporâneos para a realidade fora das linhas europeias, o que se tem é um amplo conjunto de expressões sociais e históricas marcadas pelo processo de colonização que acarretou, e continua acarretando vários

---

59 Outro exemplo da crítica de Frei Francisco publicado no livro "Os grupos afro-americanos" organizado pela CELAM em 1982, no qual consta uma parte do memorial do frei Francisco. "Eles são levados pela violência para morrerem nas minas, como se fossem portadores de moral e gravíssima culpa. E não resistem. Estão submetidos à visão de doutrinadores que, muitas vezes, se limitam a arrancar-lhes as entranhas e encomendeiros tais que dá no mesmo estar sob a sua guarda do que sob a guarda de um Domiciniano. É a tirania exercida sobre pobres negros e índios, uns como outros tidos por escória da humanidade" (1982, p.18).

problemas concretos na sociedade, entre eles a afirmação capitalista. Deste modo, “o marxismo como filosofia tornada mundo nos arrancava da cultura defunta de uma burguesia que vegetava sobre seu passado” (SARTRE, 1967, p.21). Essa crítica recaia sobre a Europa, mas ao mesmo tempo indica o potencial do materialismo histórico em ampliar o universo de situações a serem analisadas.

Sartre observa que a crítica que se manifestava em sua época era apenas de fundo teórico, portanto, idealista, mesmo propondo o contrário. Por isso o seu entendimento de que o existencialismo, mas, sobretudo, o marxismo, possui uma abordagem mais incisiva, confirmando-o como *práxis* transformadora.

O capitalismo com todos os formatos que adquire ao longo da modernidade, apenas reforça o seu modo destrutivo, assim é revelado apresentando-se em roupagens que apenas dissimulam a sua proposta agressiva e dominadora. Desse modo, “a colonização das Américas inicia um processo de transformações que leva, ao mesmo tempo, ao que chamamos de Modernidade e de sistema capitalista, configurando outra mentalidade em que o horror e o injusto passam por razoáveis” (COELHO, 2018, p. 35).

Para o filósofo Allan da Silva Coelho (2018), refletindo com Franz Hinkelammert, é necessário compreender a estratégia neoliberal desvendando o caminho constituído para modernidade, maneira pela qual se pode procurar enfrentar suas consequências. Para tanto, “pode-se dizer que valem para a ideia de globalização as características da “jaula de aço” de Weber (COELHO, 2018, p.35). E, ainda “no neoliberal, a estratégia capitalista amplia a superexploração e acirra a reversão de direitos, através do desmonte de políticas públicas de cidadania e na aplicação de medidas de “Austeridade” (COELHO, 2018, p.35).

O capitalismo acirrou competitividades, disputas, promoveu através das práticas liberais e do livre mercado, a afirmação de uma classe opressora e uma classe de oprimidos, então, hoje, mais do que antes, as categorias descritas por Marx e Engels de burguesia e proletariado, foram nos países do terceiro mundo materializadas entre ricos e pobres, esse é o impacto do marxismo na América Latina, no Caribe, na Ásia e na África.

Para Achille Mbembe (2013), o marxismo ajudou no continente africano a estabelecer um socialismo que tivesse maiores condições de compreensão e enfrentamento do capitalismo em curso no continente africano, tanto no período colonial como pós-colonial. Segundo Ferro, “os socialistas no início do século XX foram a instância que realmente abordou o problema das conquistas coloniais e do imperialismo” (1996, p.207) e, com isso influenciam as formas críticas de pensamento surgidas no continente africano e latino-americano.

Essa marca da modernidade caracteriza-se por ser aquela que hoje gera maior impacto civilizatório, pois sob a égide de um sistema - mundo, ela se impõe sobre os outros povos e culturas como um novo imperialismo. É contra essas amarras que os teóricos práticos do

terceiro mundo ou das periferias do mundo, incluindo as do centro que estão marginalizadas, estão se colocando e, para tanto, a crítica da modernidade é necessária.

> La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo (DUSSEL, 1994, p.8)[60].

Para Achile Mbembe foi,

> Nessas fontes batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio raça e o tema com o mesmo nome foram instaurados sob o signo do capital, e é precisamente este ponto que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão (2013, p.31).

A crítica que surge do continente africano e dos africanos e seus descendentes na diáspora, revela, no caso de Mbembe, a percepção total da relação entre o escravismo-colonialismo-racismo-capitalismo. O tráfico de seres humanos “a transnacionalização da condição negra é, portanto, um momento constitutivo da modernidade, sendo o Atlântico o seu lugar de incubação” (MBEMBE, 2014, p.34).

Segundo Oyèrónké Oyěwùmí[61],

> Os últimos cinco séculos, descritos como era da modernidade, foram definidos por uma série de processos históricos, incluindo o tráfico atlântico de escravos e instituições que acompanharam a escravidão, e a colonização europeia de África, Ásia e América Latina. A ideia de modernidade evoca o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, bem como o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das disparidades regionais no sistema-mundo (2004, p.1)[62].

---

60 A modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Porém nasceu quando a Europa pode confrontar-se com “O Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo, quando pode definir-se como um “Eu” descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da mesma modernidade. De todas as maneiras, esse “Outro” não foi “des-coberto” como Outro, e sim foi “en-coberto” como “o mesmo” que a Europa desde sempre. De modo que, 1492 será o momento do nascimento da Modernidade como conceito, o momento concreto da origem de um mito de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de “em-cobrimento” do não europeu” (DUSSEL, 1994, p.8).

61 Socióloga e filósofa nigeriana. A sua tese de doutoramento com o título “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano sobre os discursos ocidentais de gênero” trabalha toda uma rediscussão teórica do que seja gênero a partir de uma perspectiva africana, com isso propõe também uma descolonização epistêmica na discussão sobre gênero e sexualidade.

62 Tradução feita por Juliana Araújo Lopes e disponibilizada no site filosofia-africana.weebly.com

Essa marca da modernidade é cruel e avança como um rolo compressor sobre a humanidade. O modo avassalador com que se instala, expõe as feridas mais profundas de uma civilização que pautou seu crescimento em equívocos e falseamento de ideias, que escondeu suas (in)verdades sob uma pseudociência, sob uma racionalidade instrumental incapaz de dar conta de estabelecer condições de compreensão mais profunda do ser humano e da sua condição no mundo. Para o sociólogo brasileiro Liszt Vieira, "a razão instrumental acabou invadindo as esferas da moral e da estética" (1997, p.36) acarretando falsas relações humanas, nas quais os interesses se sobrepõem as necessidades concretas dos sujeitos.

De acordo com o filósofo e sociólogo alemão Jurgen Habermas (2002), a modernidade ainda não foi concluída e o seu desenrolar está em fluxo. No seu texto "Um discurso sobre a modernidade", o autor apresenta algo relevante, a comunicação, mecanismo pelo qual os homens se encontram, com isso salienta que para além do econômico e do político, existe um campo cultural que deve ser o cenário mais complexo de entendimento dos desafios da modernidade que ainda se vive, é nesse cenário de diferenças que a comunicação se faz fundamental.

Para Habermas, para se opor a lógica de uma racionalidade técnica e instrumental, amparada num sistema mundo opressivo, deve-se apurar uma racionalidade crítica que se apoia nas intersubjetividades e devem ser estabelecidas no "mundo da vida"[63]. Embora, seja possível perceber em Habermas essa disposição, ela, segundo Dussel (2005), ainda se prende aos antigos modelos gestados pela Europa e, desse modo, mesmo sendo crítica, não alcança a necessidade da "outra-face", o negado, e da perpectiva de modernidade que não pode ser definida apenas pelo que a Europa concebeu.

No entanto, mesmo com a refutação de Dussel nesse contexto apresentado por Habermas, no qual apresenta a necessidade de uma ética do discurso, ou seja, um comprometimento com o que se diz e o que se é, temos um canal pertinente de aproximação com a milenar tradição oral africana e com o modo de ser do *ubuntu*, pois nesses também a fala é compromissada e o interesse pela escuta do outro se faz presente. E, desse modo, essas maneiras de pensar têm condições inerentes a uma perspectiva ética que busca caminhos para o encontro dos homens em suas diferenças, algo que o conceito de intersubjetivação de Castiano (2010; 2015) propõe como normativa das relações humanas na constituição do conhecimento. O encontro de sujeitos é o encontro das diferenças.

---

63 Mundo da vida para Habermas refere-se ao mundo real, próximo, o lugar e as condições que se estabelece a existência. Trata-se do mundo vivido, habitado e de sentido.

Assim, “a existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que homens transformam o mundo” (FREIRE, 1987, p.44), pois “existir humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo” (FREIRE, 1987, p.44). Esta capacidade do ser humano de promover a mudança é o apelo que Enrique Dussel apresenta com a necessidade de uma transmodernidade, uma superação dentro da modernidade.

Nessa proposta é fundamental que se retome aquilo que foi negado ou marginalizado na história e nas culturas humanas para que possam compor um espectro maior das possibilidades de transformação, de uma ação revolucionária no modo de constituição e representação da modernidade.

Dea acordo com Dussel, a ideia de uma pós-modernidade[64] é um erro em vários sentidos, mas o primeiro é de que a pós-modernidade ao idealizar e conceber a passagem já acontecida da modernidade, simplesmente cria um falso apagão histórico e amplia ainda mais as injustiças e sequelas dos flagelos históricos modernos amplamente vividos. Se pensarmos esta questão com a proposta de Paulo Freire sobre a fala dos sujeitos oprimidos, o seu pronunciamento, temos a condição da transformação. Estas falas não podem continuar emudecidas.

Essa conduta relativiza a existência humana, superficializando aspectos sociais que requerem aprofundamento e exigem posicionamentos transformadores. Essa opinião é a mesma que Achille Mbembe desenvolve, acrescentando a necessidade de superação de uma equivocada apresentação europeia do que deva ser o humanismo. Para Mbembe o humanismo ao modo estabelecido pela Europa é de categoria, de grupo e de classe, no qual é humano aquele que se enquadra nas características estabelecidas pelo poder.

No entanto, é necessário tomar um certo cuidado com as generalizações, principalmente a de tornar a Europa homogênea e, com isso, não conseguir revelar aspectos diferentes e divergentes em sua base interna, sendo esta percepção válida também ao se pensar o humanismo, pois mesmo com suas características majoritárias estabelecidas no eurocentrismo, houve e há divergências na Europa sobre estes posicionamentos, um dos exemplos contemporâneos é o posicionamento de Boaventura de Sousa Santos, assim como do brasileiro radicado na França, Michael Lowy.

De acordo com Mbembe, o racismo, o machismo, a homofobia foram agravados pela perspectiva de humanismo centrada no modelo europeu e, ao contrário do que se possa pensar, ampliou-se os debates por que foram aumentadas as marcas da opressão. A Europa vislumbra essas discussões, pois as retornam em forma de protestos pelos próprios modelos civilizatórios propostos pelo ocidente, a crítica interna da Europa revela o grau

64 No entanto existem teóricos que se utilizam do termo pós-modernidade e são reconhecidos nesse lugar, mas para também serem críticos da modernidade, entre eles Boaventura de Sousa Santos no seu livro “Pela mão de Alice” de 1999.

dessas patologias na constituição das sociedades, contudo, elas ainda não romperam com a lógica de organização de mundo.

De acordo com Mbembe, este centro do poder não tem forças para mobilizar essa mudança, pois essa transformação somente poderá ser articulada na ação conjunta dos seres humanos, através dos seus distintos olhares para essa realidade que subjaz a condição humana. Pode-se dizer que a superação do humanismo eurocêntrico somente seja possível na superação da ideia de humano perpetrada pelo ocidente.

Neste sentido, para exista uma ação transformadora na modernidade e na constituição de um humanismo mais abrangente, se faz necessário o outro, ele é portador de outras possibilidades, outras experiências e outros modos de se estar no mundo e a este responder através de epistemologias, de filosofias, de culturas que o signifiquem de maneiras próprias e singulares, mas que estão aptas ao diálogo.

Por conta disso, a necessidade de garantir essas falas, esses pronunciamentos, pois "o mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar" (FREIRE, 1987, p.44). A tradição oral é uma proposta para contribuir nesse diálogo, passível ainda de ser investigada e interpretada, pois se mantém expressa também nas diásporas, servindo de lugar de identificação e afirmação de identidades, que mesmo em transformação preservam essencialidades ontológicas reconhecíveis.

Capítulo 1.3 - O pensamento socialista latino-americano e africano e a questão colonial

Nasce nos países do terceiro mundo[65], projeções de um socialismo já ancorado também na luta pela liberdade, a luta anticolonial, a questão das descolonialidades, pós-colonialidades e a pobreza. Essa percepção teve grande alcance na América Latina e no continente africano. Para alguns autores estamos na esfera da luta anticolonial, a pós-colonialidade ainda não foi alcançada e a descolonização ou decolonialidade esta colocada em perspectiva, no entanto, a sua *práxis* ainda se depara com as estratégias coloniais. De qualquer maneira se pode pensar que

65 Indicamos a leitura da obra "A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas" organizada por Atilio A. Boron, Javier Amadeo e Sabrina Gonzales que apresenta um histórico do marxismo contemporâneo, as suas tendências em diferentes contextos e lugares. Nesse sentido, o artigo "Mapeando o marxismo" de Javier Amadeo revela uma interessante retrospectiva histórica dos principais desdobramentos do marxismo na Europa e na América Latina. Sobre esse último apresenta a ligação do pensamento marxista com a teologia da libertação, presente em especial no DEI – Departamento Ecumênico de Investigações de São José na Costa Rica. Em 1980 eles publicam com o título La lucha de los dioses-los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios librador, uma crítica ao sistema de dominação, sobretudo, social e econômica na América Latina, que marca um rompimento com a igreja conservadora, indiferente à questão concreta da miséria e da pobreza na América Latina.

> Toda a história da descolonização no séc XX também deve ser vista como um processo pelo qual os oprimidos acabaram por comprender plenamente quem são eles na realidade, ao passo que os opressores começavam a aprender sobre humildade inerente ao sentimento de ter que prestar contas ao mundo inteiro, em matéria de humanidade (MAZRUI, 2010, p.10).

Na América Latina a chegada do socialismo marxista se deu em modos distintos, mas em muitos deles houve à adequação a realidade histórica, as particularidades culturais, na qual a luta de classes será entendida como a luta do colonizado contra o colonizador e, mais, na percepção de como o capitalismo acirrou e ampliou as condições de miséria nos países latino-americanos. O filósofo Enrique Dussel irá a partir dos anos 2000, utilizar o termo "vítimas" em lugar de oprimidos e pobres termos que utilizava nos anos 70 e 80 respectivamente, ainda bastante ligados à influência da teologia da libertação.

Essa mudança visa uma atualização no entendimento e desdobramento dos diferentes modos de dominação e exploração que ocorrem na atualidade, no qual a ideia de vítima percorre o espectro cruel do vencedor capitalista, aquele que se torna bem sucedido no mundo do mercado. A vítima é o que não se adequa neste modelo, o que não se sente confortável neste projeto de "vida", portanto refere-se aquele que interroga este modelo que fere a existência em todos os aspectos. Assim, o estado de miserabilidade hoje não pode ser medido apenas pelo viés do mau-estar econômico, embora, seja ele o principal condutor da fragilidade humana para as comunidades, povos e países que estão sob o jugo do capital globalizado.

O continente africano terá perspectivas semelhantes, ao menos na questão da colonização, de absorção do pensamento crítico socialista como se pode verificar nessa análise,

> Se numerosos dirigentes do continente adotaram o socialismo, isso se deveu, outrossim, e como observado por Nyerere, à adequação deste sistema ao modo de vida africano: aos africanos não se lhes era necessário ensiná - lo pois, ele estava desde muito presente em sua sociedade tradicional. O dirigente tanzaniano explicou que ele não se convertera ao socialismo através da leitura dos marxistas, mas que a ele fora conduzido, sobretudo, pela influência dos seus pais e das suas origens camponesas. Vários dirigentes africanos, portanto, aparentam ter escolhido o socialismo por pragmatismo, tanto econômico quanto político (THIAM; MULIRA; WONDJI, 2010, p. 980-981).

Os autores retomam a memória de Julius Nyerere[66] que percebeu que os pressupostos marxistas estabeleciam um diálogo profícuo com alguns princípios da tradição originária dos povos africanos, sobretudo, naquilo que se referia as ideias de partilha, vida comunitária e aos bens comuns.

O contato do continente africano com o mundo socialista se dá na perspectiva da luta anti-colonial e anti-imperial[67]. "As relações da África com os países socialistas remontam à época durante a qual, pouco após a revolução bolchevique de 1917, Lenin prometeu a cooperação do jovem Estado soviético a todos os povos colonizados" (THIAM; MULIRA; WONDJI, 2010, p.964). A luta pela independência das colônias era vista como parte da revolução mundial. Em algumas de suas obras Lenin aborda a questão africana acreditando que na África seria possível a instalação de uma sociedade comunista sem a passagem pelo capitalismo, esse aspecto é interessante e corresponde em parte ao que José Carlos Mariategui[68] observa nas populações indígenas do Peru e na maneira como Julius Nyerere percebia na teoria marxista uma grande proximidade ao modo de ser africano.

No entanto, é válido dizer que outros intelectuais discordam dessas posições e tecem críticas ferrenhas ao comunismo, entre eles está Carlos Moore[69], cubano radicado no Brasil. Em sua obra "Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friderich Engels frente ao racismo e à escravidão" (2010), questiona vários pontos do pensamento marxista entendendo que o mesmo é contrário as perspectivas africanas de percepção do mundo, encontrando nos

---

66 Julius Kambarage Nyerere (1922-1999) era um estudioso, ativista e político da Tanzânia, chegando a ser presidente desse país até 1985. Era membro da realeza da etnia Zanaki, portanto um conhecedor profundo de suas tradições. Graduado em história e economia, se especializou em economia política na Universidade de Edimburgo. Procurou ao longo de sua vida acadêmica e política dar grande ênfase a educação e ao desenvolvimento do pensamento crítico pautado na cultura africana. Em suas obras, entre elas "Ujamaa: Ensaios sobre o socialismo" de 1977 deixa explícito as proximidades que encontra entre a cultura tradicional africana e o socialismo. O termo *ujamaa* em suahili, uma língua *bantu*, significa unidade. Em 1985 recebe o Prêmio Lenin da Paz.

67 Embora a ideia de Império e Colônia aqui colocada estejam em certa equivalência, no sentido de uma hegemonia de dominação, penso que o termo Império configura certa interiorização ou uma projeção menos elaborada da ideologia da dominação, ao passo que a colonização tem essa ideologia exacerbada e colocada com grande ênfase para o Outro em suas culturas e civilizações. Pensando que nos estudos historiográficos o Império refere-se ao país dominador e a colônia o país dominado. No entanto a ideologia da dominação projetada pelo Império passou a ser a ideologia da colonização ou da colonialidade ficando desse modo apagado a condição civilizatória do país colônia e seus povos, afirmando-se dessa maneira a colonização como a ideologia do Império para o Outro. Portanto, a luta africana se dá no enfrentamento a este processo de dominação, por isso anti-imperial e anticolonial.

68 José Carlos Mariategui (1894-1930) foi jornalista e ativista político peruano. É considerado um dos mais importantes marxistas latino-americanos tendo uma produção bibliográfica relevante, na qual se observa uma profunda ligação com as características do seu lugar, a realidade indígena e a luta campesina. Mariategui demonstra em sua obra a relevância do local para se refletir o global, chega a ser questionado por algumas visões mais fechadas do marxismo, que tinham dificuldades em perceber a sua análise que não ignora o particular em relação ao universal. No entanto, graças a essa visão contribui significativamente no desenvolvimento do pensamento crítico latino-americano, permitiu uma aproximação e um sentido de luta comum aos povos latino-americanos, aproximando-os também de outros discursos entre eles as lutas pela descolonização que aconteciam na África.

69 Charles Moore Wedderburn (1942 -) é doutor Etnologia (1979) e Ciências Humanas (1983), ambos pela Universidade Paris-7.

paralelos de aparente proximidade, riscos para a própria cultura africana, principalmente em sua perspectiva de espiritualidade e ancestralidade, já que, segundo ele, os teóricos do comunismo desdenham desses elementos basilares para compreensão de mundo africano.

No entanto, a principal crítica de Moore (2010) recai sobre a perspectiva de que o marxismo não olhou para a questão racial, para ele o marxismo definiu tudo apenas pela questão social, o que acarreta problemas sérios para a comunidade negra, seja africana ou diaspórica, para o autor essa visão restrita legitima a negação do outro em suas especificidades.

De acordo com Moore e Mazrui, Marx e Engels deixam uma hierarquia racial evidenciada[70] em seus escritos, portanto eram seguidores do mesmo pensamento racial que se manteve na Europa através de outros autores, dos quais eram críticos. Eles "consideravam a colonização francesa da Argélia como sendo, em grande medida, um processo civilizatório" (MAZRUI, 2010, p.27). Essa constatação retirada de textos dos próprios autores[71], aproxima-se do cuidado que Moore (2010) procura analisar, sob diferentes perspectivas, o impacto do marxismo no continente africano.

Também Mazrui[72] (2010), reflete o fato de que a África fora colocada no âmbito dos interesses externos, ou seja, países socialistas e capitalistas disputavam áreas de interesse no continente, o que significa estar no cerne dos jogos de poder. "Sob o choque do colonialismo e do imperialismo, os africanos haviam tomado consciência do fato de representarem uma unidade diante dos opressores ocidentais" (MAZRUI, 2010, p.15). O contato com os modelos organizativos exteriores aos africanos impactaram por sua vez a organização dessa unidade, um exemplo de mudanças que alteraram a interpretação de sua própria cultura no âmbito da organização política-econômica pode ser visto na Etiópia, que politicamente se assentava há séculos sob uma organização de base religiosa.

Os etíopes da etnia *Amhara* se consideram os herdeiros da dinastia salomônica, filhos da Rainha de Sabá e do Rei Salomão. Todos os seus processos de resistência ao colonialismo aconteceram a partir de uma percepção e sentido de defesa dessa linhagem considerada sagrada, o que possibilitou uma monarquia até o seu último imperador Hailê Selassiê, o *Négus Rastafari* Makonnen[73], deposto em 1974 por um golpe militar apoiado

70 Em escritos posteriores de Marx ele abandona o conceito de progresso da história, e tal perspectiva de análise recebe outra abordagem, o que colabora para outra interpretação da obra de Marx, inclusive sobre a questão racial.

71 Friderich Engels, 1849.

72 Ali Al´amin Mazrui (1933-2014), historiador nascido no Quênia foi Diretor do Instituto de Estudos Culturais Globais da Universidade Binghantom em Nova York e também foi Diretor do Centro Afro-americano e estudos africanos na Universidade do Michigan. Também foi o produtor da série televisiva "Os africanos uma tríplice herança", conceito que trabalha em vários dos seus textos, no qual descreve a África contemporânea como sendo o resultado de suas heranças nativas, da presença árabe islâmica e da presença dos europeus.

73 Hailê Selassiê = Poder da Santíssima Trindade é o Ras = Princípe/Rei, considerado pelos rastafáris da Jamaica como a herança divina, herdeiro de Davi e Salomão e a manifestação do Cristo no seguimento de Jesus. A coroação é feita pela Igreja Ortodoxa Etíope *Tewahedo.* A palavra

pela União Soviética. Desse modo, “a Etiópia via-se transformada em aliada do comunismo soviético” (MAZRUI, 2010, p.17).

Outros tantos processos de descolonização irão receber impacto semelhante em torno das formas tradicionais de organização, agora embasadas por um alinhamento político externo, fazendo com que os novos governos africanos estivessem alinhados a uma perspectiva ou outra. De qualquer modo, a própria ideia de África já havia sido alterada pelo impacto com a Europa, seja no processo de escravização ou de colonização, o que obrigou os africanos a se reconstituirem a partir dessa realidade e, desse modo, estabelecerem novos caminhos de interação com o mundo em que estavam (re)inseridos, agora em outra condição e numa dinâmica permeada também pelos interesses políticos e econômicos mediados por potências externas.

Para Mazrui (2010), é esse o cenário de complexidades pelo qual os negros no próprio continente africano ou na diáspora precisam, a partir de si, pensarem. São quadros históricos e sociais de complexidade profunda que requerem atenção especial nos diferentes espaços, lugares e temporalidades em que ocorrem.

Existe toda uma trajetória de lutas e resistências próprias do continente africano pautadas em suas tradições, anteriores ao pensamento socialista marxista, existe neste sentido uma reflexão para as situações de conflito, que se pauta na resistência.

> Esta tradição está ligada ao conceito da “resistência primária”, colocado em evidência pela escola de história africana de Dar es-Salaam. Esta escola emprega o termo “primária” em seu sentido cronológico, para designar a resistência que se manifesta no momento da invasão e da conquista europeias. Ao final das contas, muitas sociedades africanas haviam decidido não permanecer passivas diante do avanço das forças coloniais e previram combatê-las à medida que elas ganhavam terreno (MAZRUI, 2010, p.134).

Outras formas de resistência a colonialidade foram evidenciadas no período de colonização europeia na África, entre elas, as de origem religiosa, como no caso do Islã e o seu conceito de *Jihad*[74]. Do mesmo modo, o cristianismo presente no continente, em alguns momentos se colocou contrário aos ditames da colonização. É relevante ressaltar essas questões para se entender que o socialismo marxista não é o definidor da ação de resistência e da luta por libertação e emancipação no continente africano. Os povos do

---

tewahedo significa o que vem do Um, uma referência à tradição monofisita da igreja etíope, também encontrada entre os cristãos *coptas* do Egito. O monofisitismo é a crença de que em Cristo habita apenas uma natureza, a divina, a condição corporal do Cristo, manifesta em Jesus, não altera a prevalência do divino sobre o corpo humano. Tafari Makonenn (1892-1975) foi o último monarca entronizado representante dessa milenar tradição etíope.

74 Palavra árabe muitas vezes traduzida no sentido de guerra, no entanto o sentido apropriado de *jihad* refere-se ao esforço e a resistência diante de algo impróprio ou da maldade.

continente já pautavam essas formas de embate a partir de suas próprias referências históricas e civilizatórias.

Porém, não nos cabe nesse trabalho investigar detidamente qual a relação de Marx, Engels ou dos muitos olhares sobre os marxismos em relação ao racismo, à escravidão e à colonização, para isto existem importantes autores que realizam esta tarefa, entre eles, existem vários ligados aos movimentos de militância negra no Brasil[75], tal como o Prof.Dr. Silvio Luiz de Ameida[76].

Também é enorme a lista de ativistas e intelectuais negros brasileiros ligados ao marxismo, o que revela uma diversidade de opiniões sobre essa proximidade. Portanto, nos interessa entender o pensamento socialista que se baseia no marxismo que se propõe a ação anticolonial, a ação comunitária e emancipatória, pois este, amplia os horizontes de compreensão do impacto capitalista na África e na diáspora. Este socialismo colaborou de modo amplo em organizações negras dentro e fora do continente africano, na reestruturação de políticas nacionais e na organização de partidos políticos. O socialismo de origem marxista que se manteve atento as subjetividades, tem sido um aliado de muitas causas ao redor do mundo, pois ao ser mais apto à observação e atenção das particularidades locais, consegue proporcionar diálogos mais fecundos na sociedade.

É relevante dizer que as propostas de partilha e revisão patrimonial dos bens fizessem mais sentido para um continente (des)territorializado pela violência colonial. Por isso "na opinião de pensadores como o tanzaniano Julius Nyerere ou o queniano Tom Mboya[77], o coletivismo tradicional podia servir de base a modernas formas de socialismo" (KI-ZERBO; MAZRUI; WONDJI; BOAHEN, 2010, p.565).

Para Mboya a noção socialista de ser e existir é inerente a tradição dos povos africanos, algo que concorda com a definição de tradição oral descrita por Hampaté Bâ (2010), cuja base coletiva e solidária são sustentáculos da ética. Nesse aspecto o *ubuntu* diz exatamente a mesma coisa.

Assim pode-se pensar que

> Duas dialéticas familiares condicionaram os valores políticos na África: a dialética que, por uma parte, opõe o coletivismo e o individualismo e a sua correlata interposta entre o pluralismo e o nacionalismo, por outra. Vimos as antigas tradições coletivistas eventualmente entrarem em conflito com as formas mais recentes de individualismo, também observamos a interação

75 Nos Estados Unidos também é significativa à presença do marxismo na organização de alguns grupos de militância negra, entre eles os *Black Panthers*.

76 Pós-doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito (USP), Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito (USP), Mestre em Direito Político e Econômico (Universidade Presbiteriana), Graduado em Direito (Universidade Presbiteriana) e Graduado em Filosofia (USP). É docente da Universidade Presbiteriana e da Universidade São Judas Tadeu. Também é presidente do Instituto Luiz Gama de São Paulo.

77 Thomas Joseph Odhiambo (1930-1969) nascido no Quênia foi ativista político e educador

> entre os princípios do pluralismo e os valores do nacionalismo (KI-ZERBO; MAZRUI; WONDJI; BOAHEN, 2010, p.565).

De acordo Sékou Touré, ex-presidente da Guiné, a África tem uma característica, uma marca que denomina comunocrática. “A vida coletiva, marcada pela solidariedade social, confere aos seus hábitos um caráter humanístico que muitos povos podem invejar” (KI-ZERBO; MAZRUI; WONDJI; BOAHEN,2010, p.565).

O colonialismo de muitos modos tentou sucumbir algumas dessas esferas africanas de organização que se pautam em uma cosmopercepção própria, em epistemologias e modos de ser que conflitam com as perspectivas de um *ethos* capitalista e opressor, pois compreendem o mundo de modo distinto da lógica capitalista e liberal do ocidente.

Algumas ditaduras foram instaladas no continente africano após a independência das ex-colônias apenas para atender aos interesses do mercado europeu, portanto, sendo a sua vinculação dada aos interesses econômicos desses países, assim como, por questões políticas econômicas de dirigentes africanos completamente distanciados da realidade do povo. Desse modo, se constituíram novos impérios, cujo interesse permanecia na exploração e subjugação de suas populações, ou seja, em pleno interesse na exploração.

Na África central, assim como no restante do continente essas experiências foram desde antes das independências e, são, ainda, em alguns deles, bastante complexas, pois “a fim de colocar mão de obra barata à disposição do governo e dos capitalistas europeus, as potências coloniais implantaram o trabalho forçado, que veio se somar a uma tributação sufocante” (ISAACMAN; VANSINA, 2010, p.203).

Assim, “submetidos ao sistema colonial capitalista, os africanos foram sobrecarregados com ônus econômicos e sociais esmagadores” (ISAACMAN; VANSINA, 2010, p.204). Nesse flagelo social imposto pela visão colonial, coube aos campesinos a tarefa mais difícil e, com isso, a resistência mais ferrenha aos abusos da exploração. É entre os campesinos que se observou, apesar das dificuldades, a preservação dos valores tradicionais africanos e, no caso da África *bantu*, os valores do *ubuntu*, no qual a solidariedade e o sentido de comunidade foram definidores para organização e enfrentamento das políticas coloniais.

Em todas as regiões da África *bantu* se observou uma forte resistência anti-colonial que “embora pouco se saiba sobre a organização interna dessas comunidades, a vontade de preservar sua liberdade e o exôdo para áreas remotas e inóspitas impressionam pela semelhança com o comportamento de quilombolas das Américas” (ISAACMAN; VANSINA, 2010, p.208).

A luta anticapitalista associada à luta anticolonial encontrou adversários no próprio continente africano, pois o impacto colonial sobre a África foi perpetrado de maneira orquestrada com a colonização epistêmica, política e econômica, o que fez com que parte

das lutas de independência fossem cooptadas por um pensamento explorador, refém das potências europeias, conferindo ao continente uma marca de dominação perpetrada por suas próprias elites à serviço das antigas potências. Isso aguçou ainda mais posicionamentos políticos no continente africano que levaram a percepção de que a luta anti-colonial passava necessariamente pela luta contra a hegemonia do capital, contra o mundo capitalista que apenas sugava da África os recursos naturais para o seu proveito.

Nesse aspecto, a luta contra a escravidão e contra a colonização são partes importantes e de destaque na luta contra o capital. A existência de líderes africanos alinhados as políticas econômicas voltadas ao capital, acarreta ao continente atraso no seu desenvolvimento econômico comunitário, pois a pauta liberal e neoliberal, não têm e não vêem o outro como próximo com quem se deve solidarizar, antes criam nos livres mercados a ideia de particularização dos bens, a privatização e controle do que antes era compartilhado entre todos. Desse modo, o capitalismo afronta diretamente um modo de ser africano, ao menos aquele estabelecido em suas culturas nativas.

A proximidade entre as diferentes formas de socialismo, entre elas o socialismo marxista-leninista e o socialismo árabe proposto por Nasser no Egito, juntou-se a outras formas africanas de socialismo.

> A participação dos africanos no movimento comunista internacional prosseguiu em sua curva ascendente. Grupos anticolonialistas formaram-se, dentre os quais a Liga Contra o Imperialismo e pela Independência Nacional, patrocinada pelo PCF, contando entre os seus membros, com africanos tais como Chadli Ben Mustapha (Tunísia), J. T. Gumede (África do Sul), Tiemoko Garang Kouyate e Lamine Senghor (África do Oeste) (THIAM; MULIRA; WONDJI, 2010, p.968).

O PCF, Partido Comunista Francês, se torna ativo colaborador das lutas anticoloniais africanas, e muitos africanos, de modo semelhante ao que aconteceu com Julius Nyerere, encontram similaridades das propostas comunistas ao modo de ser de suas origens.

Porém, conflitos ocorreram devido à erros graves de interpretação da aplicação política e econômica dos ideais estabelecidos originalmente nos escritos de Marx e Engels e, mesmo de Lenin, esse descompasso permitiu, tal como na experiência soviética com Stálin, atrocidades horríveis no continente africano, o que acabou gerando afastamentos e contradições na interpretação da presença comunista no continente, como observam Mazrui e Moore.

No entanto, para boa parte dos intelectuais que se voltam aos escritos originais de Marx e Engels, e a uma interpretação dos mesmos a partir da realidade Africana, foi possível reinaugurar as formas teóricas e práticas de diálogo com o pensamento marxista e colocá-los novamente em pauta, mas agora sob um crivo de especificidade dialógica com as culturas nativas do continente, com o seu modo de ser, com suas epistemologias e filosofias

próprias, o que remete ao próprio pensamento crítico africano e latino-americano anterior a Marx.

O entendimento dessa aproximação da epistemologia africana com o pensamento marxista possibilitou aos filósofos contemporâneos africanos outras perspectivas de interpretação do mundo, em especial na atualização das discussões políticas e econômicas que tem como base a percepção dos dilemas do capitalismo. Do mesmo modo, a filosofia afro-brasileira que se constitue na contemporaneidade se estabelece no diálogo crítico com as correntes marxistas atentas as particularidades da população negra em sua luta pela libertação e cidadania.

Na América Latina, com ênfase ao Brasil, se tem, a partir da ideia da Igreja dos pobres, um movimento que com o tempo terá uma aproximação com as ideias marxistas. A igreja católica em sua ala mais progressista anunciada mundialmente através do Papa João XXIII e do Concílio Vaticano II, tenta reaproximar o discurso cristão ao modo de vida do Cristo. Retoma o Evangelho e a leitura dos profetas do Antigo Testamento em sua postura de engajamento espiritual e social assumidamente ao lado dos que sofrem.

De acordo com Coelho (2014), a pesquisa em torno das questões sociais, sobretudo, o capitalismo, ganham interesse por parte de alguns setores da Igreja ligados ao pensamento libertário. Assim, a ideia de que o capitalismo assume contornos religiosos será desenvolvida na América Latina[78] numa percepção de que o mesmo é contrário ao plano divino proposto no Evangelho. Trata-se de uma ação “demoníaca” ao emprestar o modelo de organização religioso com o intuíto de convergir pessoas para os seus interesses de mercado. “O capitalismo possui uma dinâmica que produz fascínio e adesão e, ao mesmo tempo, vítimas e exclusão social” (COELHO, 2014, p.27). Desta maneira, “é um modo de organizar a sociedade que busca a racionalização da vida, mas gera violência, genocídio e bárbarie” (COELHO, 2014, p.27).

É da Igreja comprometida com os mais pobres que serão concebidas as pastorais da juventude ligadas aos movimentos populares que gradativamente irão reconhecendo nos escritos de Marx e Engels muitos pontos em comum com a narrativa do Cristo Salvador, de um Cristo Libertador. Ainda, de acordo Coelho (2014), é necessário pensar esta questão não somente pelo viés da econômia política, pois a relação que se estabelece aqui é ,sobretudo, no campo da manipulação dos elementos de fé na constituição do mito capitalista e sua simbologia.

Assim,

---

78 De acordo com Coelho (2014, 2018) a DEI – *Departamento Ecuménico de Investigaciones* é o principal órgão de reflexão entre a teologia cristã, questões sociais, econômicas e a discussão descolonial na América Latina, propondo em suas análises a crítica ao capitalismo como religião, “mas em diálogo com a perspectiva descolonial e a metodologia dialético-compreensiva” (COELHO, 2018, p. 36).

> Pensar a partir da perspectiva da pessoa humana vitimada em alguma relação é um elemento presente em parte da Teologia da Libertação latino-americana, mas também pode ser compreendida como um aspecto central de uma específica tradição teológica, que se não é exclusivamente cristã, insere-se na constituição da comunidade primitiva cristã dos primeiros séculos. Também é o fato maior gerador de uma corrente de pensamento crítico latino-americano muitas vezes identificada como "Filosofia da Libertação", mas que, na prática, se constitui um campo de reflexão muito mais amplo de pensamento crítico (COELHO, 2014, p.30).

O cristianismo de libertação[79] antecede a teologia da libertação e a filosofia da libertação, expressões de um pensamento crítico latino-americano que dialoga com a espiritualidade que emerge da cultura desses povos.

Essa mesma filosofia da libertação e o pensamento crítico que irá surgir das lutas latino-americanas encontrará correspondência na filosofia política contemporânea da África, pautada nas tradições culturais locais, reconhecendo que o impacto da Europa sobre o continente africano se estende até à atualidade. Na época da colonização "a África não é assaltada apenas na sua soberania e na sua independência, mas também em seus valores culturais" (BOAHEN, 2010, p.3). Nesse sentido, além de se entender e aprofundar a reflexão sobre a política econômica, principal contribuição marxista na discussão sobre o capitalismo, era necessário pautar essa reflexão em bases epistêmicas próprias, fazendo rever todo o cabedal constitutivo de mundo proposto pela Europa, já que africanos e latino-americanos, de modo geral, estavam destituídos dessa condição de reflexão.

No caso da América Latina e a referência do cristianismo de libertação, posteriormente da teologia da libertação, a própria condição do pobre é associada a do Cristo sofredor. Do mesmo modo, o pobre se torna a pedra angular, aquela que fora rejeitada. O periférico, o refugiado, o explorado e o escravizado são a representação da pedra angular, capaz de oferecer possibilidades de libertação para todos.

Para Enrique Dussel (1977), somente existe filosofia a partir desse lugar, a periferia, pois quem está no centro apenas pensa a manutenção do poder, portanto, não é crítico de fato, sendo assim, é incapaz de pensar o *ethos* comum e coletivo da maioria dos excluídos. O centro, a "filosofia" que parte do centro não está na margem, no máximo lança um olhar, talvez até de atenção, mas com certeza não está na (in)comodidade da periferia, já está em um local de certa segurança. O verdadeiro *ethos* é um lugar de insegurança, pois são aqueles que estão destituídos da valorização do centro, estão fora da mesa da comunhão, apenas são garantidos na mesa do que resta, a caridade, e não da justiça social.

---

79 Termo utilizado por vários autores, entre eles Michael Lowy, surge antes da chamada Teologia da Libertação que passaria a ser um estudo mais sistematizado da interpretação bíblica e da prática cristã. O livro "Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social" de Jung Mo Sung e o livro" O que é cristianismo de libertação? Religião e política na América Latina" de Michael Lowy apresentam essa trajetória histórica.

Enrique Dussel ao longo de sua obra tensiona esse lugar e, com isso, apresenta evidências de que a libertação não pode vir do centro, mas da periferia. Hampaté Bâ (2003), diz que o desequilíbrio que o mundo chegou somente pode ser revisto pelas culturas que de um modo próprio mantiveram-se contrárias as lógicas de dominação e opressão. Não se trata de renegar o pensamento europeu, mas de recompor o pensamento humano a partir de uma ética comunitária presente ainda em povos e culturas que apesar das dificuldades, as celebram.

A filosofia que se origina das periferias do mundo, ditas periferias pelo olhar hegemônico da Europa, são contraposições a uma lógica de mundo excludente, isso implica a necessidade de revisão epistemológica, a começar pelo seu reconhecimento e, depois na propiciação do diálogo necessário para que as mesmas venham compor a mesa da comunhão, também do conhecimento, e assim ampliar as possibilidades de superação das crises enfrentadas na sociedade moderna. A filosofia africana, afro-brasileira, latino-americana são expressões desse conjunto vasto, ainda pouco conhecido no ocidente, mas partícipes da civilização humana há milênios, como é o caso da epistemologia dos egípcios em sua antiguidade.

De qualquer modo, adentrar ao continente africano entendendo suas culturas, civilizações e o seu cabedal epistemológico é um caminho para entender a diáspora, para compreender as culturas de resistência e a sua permanência e contribuições até os dias de hoje, podendo ainda ampliar o alcance dessas contribuições.

A filosofia que se denomina afro-brasileira é resultado dinâmico desses encontros das epistemologias africanas aqui reinventadas com as epistemologias oriundas das lutas latino-americanas, das experiências de libertação e emancipação que perpassam todas as esferas da vida humana.

A crítica latino-americana que parte do cristianismo abriu possibilidades de acolhimento e compreensão das lutas negras no Brasil, das lutas indígenas e populares, com isso houve à aproximação de causa e o interesse em comum por um lugar para todos, algo que transparece no próprio universo da fé popular no qual a cultura negra também se manifesta. Um exemplo dessas compreenssões se dá nas representações da congada e do moçambique, ambas tradições de origem africana *bantu* que se caracterizam pela presença do catolicismo. As pastorais afro são outro exemplo, assim como as irmandades negras que existem desde a época da escravidão.

Estes são territórios de resistência no cenário afro-diaspórico que envolvem a crença cristã, e são vistos com certa desconfiança por setores conservadores do cristianismo. Estes núcleos representam os processos sociais e históricos de afirmação humana, confrontando aspectos de dominação que imperam em diferentes instituições religiosas.

Também é válido dizer, que a proximidade com o cristianismo no universo africano de matriz *bantu* é anterior ao processo escravista e colonizador, e se deu por opção de alguns monarcas, algo que pode parecer estranho, mas como dito antes, até o início da modernidade outras relações se estabeleciam entre a África e a Europa, algumas delas no compartilhamento de bens culturais.

Capítulo 2 – A Filosofia na África e na diáspora

"Filosofia é essencialmente uma atividade reflexiva"
(Joseph Omoregbe)

A negação da Europa para o continente africano, recai, também, na afirmação da (in) capacidade do pensamento, da elaboração do raciocínio lógico, científico e filosófico por parte dos africanos e seus descendentes. De acordo com o filósofo camaronês Nkolo Foé (2013), Hegel se referia aos povos africanos como selvagens. Assim, dizer que a África não é uma parte histórica do mundo, portanto não pode ser pensada enquanto civilização. E, não sendo "capaz" do pensamento, jamais pode ser colocada no espectro da filosofia. Desta maneira, em grande medida, se entende o estranhamento cético por parte dos filósofos ocidentais que restringem a filosofia a uma percepção apenas lógica do ser, a partir daquilo que foi se estruturando ao longo do tempo na narrativa histórica da filosofia no ocidente.

Nesse aspecto é necessário desconstruir esse argumento, que encontra em vários autores do ocidente a mesma base falseada e preconceituosa, pautada apenas na perspectiva de negar o outro enquanto pessoa e, com isso, parte da civilização humana. No texto de Montesquieu[80], "O espírito das leis", os negros não tem alma, chegando a dizer: "não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, principalmente uma alma boa, num corpo todo preto" (MONTESQUIEU, 2000, p.257). Apresenta, ainda, a questão de que "espíritos pequenos exageram demais a injustiça que se faz aos africanos. Pois, se esta fosse como dizem, será que não teria ocorrido aos príncipes da Europa, que fazem entre si tantas convenções inúteis, fazerem uma convenção geral em favor da misericórdia e da piedade?" (2000, p.257).

Por outro lado, como próprio de uma mente marcada por valores pseudocientíficos, chega a dizer que "pode-se julgar a cor da pele pela dos cabelos, que entre os egípcios, os melhores filósofios do mundo, era de grande consequência, que matavam todos os homens ruivos que lhes caíssem nas mãos" (2000, p.257). O filósofo Montesquieu simplesmente ao dizer que os egípcios são os melhores filósofos do mundo, está reconhecendo, como diz Cheik Anta Diop (2010), que os africanos negros do Egito são os maiores filósofos do

80 MONTESQUIEU, Charles. O espirito das leis. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

mundo. Esta seria uma análise interessante para se medir as contradições dos discursos promovidos pela Europa em relação aos outros povos. De qualquer modo, à argumentação frágil, e totalmente racista, de que os negros não teriam alma, ou, se essa existisse não seria uma alma boa, será utilizada pelo cristianismo ocidental em sua legitimação ao processo escravista.

Mais uma vez nos deparamos com o paradigma da modernidade europeia, em muitas das suas ambiguidades, que fez prevalecer uma contraposição entre o ser racional e o sujeito da *praxis,* este último*,* dado ao *labor*, o homem comum. E, mesmo utilizando-se de argumentação "teológica", já dava a teologia uma referência de menor importância, ao menos no aspecto da fé simples. Ao homem comum permanecia a possibilidade da crença, da fé, da religião, da espiritualidade, cabendo ao racionalista o distanciamento dessas coisas em nome de uma filosofia antropocentrica e de uma ciência profunda. Há nesse movimento a demarcação, ainda maior, de percepções que se negam ou contradizem através de apreensões distintas do mundo, que ora se aproximam, ora se afastam.

Ao dizer isto, nos referimos à *aporia* que o ocidente se coloca, primeiro em trazer a religião como argumento basilar para definir a humanidade do ser humano, sendo utilizada como apelo e justificativa até mesmo para escravidão. No entanto, em paralelo, começa haver uma valorização extrema da racionalidade com fortes interesses em âmbitos bastante materiais da vida, em que a submissão à Igreja não era mais conveniente e, para tanto, não foi, para alguns, nada difícil começar a simplesmente deixar de lado os argumentos teológicos, em nome de outros não menos racistas e opressores, mas que se "justificavam" agora pela racionalidade.

Desta maneira, era necessário reinvidicar a origem da filosofia aos gregos, negando a África, pois agora o ser pensante era mais importante do que se ter ou não uma alma, seria cômico, não fosse trágico, observar esses movimentos delirantes em torno da autoafirmação. Existe nessa nova filosofia gestada, uma imagem que ridiculariza e menospreza qualquer margem às dimensões humanas que estejam para longe da razão. Se está diante de uma ruptura que até hoje sofre dificuldades em sua reconciliação.

De qualquer modo, também os africanos formados na escola da filosofia ocidental irão sofrer, em parte, esse impacto euro-ocidental de interpretação do mundo e, desse modo, passam em maior ou menor medida, a requerer a titularidade ou a certificação filosófica para uma filosofia africana, desde que esta esteja no caminho de uma filosofia europeia e o seu "rigor" metodológico.

Atualmente a maioria dos filósofos africanos articula de outros modos o impasse da sua formação endógena e da formação nas escolas ocidentais, e têm apresentado proposições interessantes na ampliação do entendimento dessa questão. Porém, o que se pode dizer é que a ideia de uma filosofia africana e afrodiasporica passa pela necessidade da

descolonização epistemológica e a reapropriação da cosmopercepção africana, caso contrário, a mesma permanecerá no campo da não existência, o não outro ou mesmo no campo da inferiorização.

Do mesmo modo, entender o seu dinamismo e imbricações nas formas de transmissão, o diálogo com a cultura e todas as artes do corpo é imprescindivel. A religiosidade expressa na espiritualidade é componente essencial nesse conjunto, e quando nos referimos aqui a espiritualidade, é sempre relevante que se afirme que se trata de fato de um modo de perceber o universo que implica em um sentido de vida. Neste aspecto, “a religião, foi nos dito, impregna toda a vida individual e comunitária da África” (TSHIBANGU; AJAYI; SANNEH, 2010, p.605).

É no conjunto epistêmico de base africana, no qual a razão cartesiana praticamente não faz sentido, que se encontram as bases da filosofia africana, portanto, trata-se de uma filosofia que preserva aspectos integrados do ser, no qual físico e metafísico se entrelaçam, e no qual a espiritualidade não é contraponto da materialidade, antes são campos complementares da existência, portanto, desmitologizar a cosmopercepção africana é despoetizar a sua existência, é negar-lhe uma percepção de mundo própria, pautada numa certeza de que a vida não é fragmentada e que os seres são integrados.

“O que podemos nomear de filosofia africana e afrodescendente na atualidade refere-se a uma filosofia para além de uma hermenêutica da libertação e da redescoberta dos seus elementos no campo da unidade na diversidade da diáspora africana” (CUNHA JUNIOR, 2010, p.29). Estamos diante de uma filosofia que apresenta outro modo de ser e estar no mundo, o que implica em desconstruções no alicerce constituído dos saberes, ao menos os estabelecidos na perspectiva do norte. Uma filosofia que se propõe a transformar a partir da contribuição que perpassa outros modos de estar no mundo, nos quais o ser humano não se sobrepõe a natureza, está na natureza. E, na condição de fazer parte do mundo assume a responsabilidade do cuidado.

Embora quando se fale em continente africano se esteja diante de uma variedade de modos e formas de ser e estar, expressas em culturas e consequentemente em modos de pensar, existe um consenso quanto a essas maneiras de se entender o mundo, e é com elas que então nos depararemos com a tradição oral, o *ubuntu*, como expressão de uma filosofia africana que se recria e se reelabora na diáspora.

Capítulo 2.1 - Filosofia Africana e Filosofia afro-brasileira

Quando se pensa a filosofia e a ciência no continente africano, e a sua migração para outros lugares através da diáspora, vem à tona a questão escravista e colonial, pois, “embora o colonialismo tenha dificultado o desenvolvimento da ciência e da tecnologia na

África, esta mesma condição colonial atuou como elo de transmissão para a contribuição material africana no âmbito científico e tecnológico, em escala ocidental" (MAZRUI; AJAYI; BOAHEN; TSHIBANGU, 2010, p.761).

Devido o longo tempo de duração da escravidão e a quantidade elevada de pessoas submetidas a este processo, o que se tem é que além da força de trabalho, o alvo principal em relação ao escravizado, o que de fato ocorreu, foi um avanço cultural de matriz africana conduzido para o mundo ocidental. As formas de perceber e entender o mundo encontradas na África serão reencontradas nas Américas e Caribe, com isto o aporte tecnológico e filosófico das etnias africanas atravessa o mar atlântico e agrega contribuições ao ocidente.

Se houve uma dificuldade interna no desenvolvimento científico no continente africano, devido as dificuldades vividas no colonialismo, ainda hoje sentidas, isso não significou a sua ausência, ao contrário, já que "existe na África uma força mais potente que a experiência colonial: a cultura africana, ela mesma" (MAZRUI; AJAYI; BOAHEN; TSHIBANGU, 2010, p.762). E, esta com seu vigor se mantêm no próprio continente, assim como se espalha pelo mundo em diferentes formas, preservando aspectos científicos e filosóficos.

Na mesma perspectiva da ciência, para se estudar a filosofia "deve, por conseguinte, reconhecer a proeminência dos valores e das tradições, tanto no tocante à filosofia africana, quanto em relação à ciência africana" (MAZRUI; AJAYI; BOAHEN; TSHIBANGU, 2010, p.762). É nessa perspectiva que elegemos a cultura afro-brasileira, e nesta, mais específicamente a *caiumba* para verificação dos valores epistêmicos e filosóficos do *ubuntu* e, para isso, o contato com essas referências no conjunto da filosofia africana, ainda no continente.

De acordo com os filósofos Banza Mwepu Mulundwe e Muhota Tshahwa (2007), da Universidade de Lubumbashi no Congo, a ideia de uma filosofia que rejeita a narrativa cultural dos povos, dos sujeitos em sua cotidianidade está fora de cogitação na perspectiva dos encontros com a filosofia africana, já que a ideia de *mythos* grego, como narrativa do comum, do cotidiano, e que faz a sua releitura do passado em sua presentificação é, no caso do pensamento africano, nunca oposto ao *logos*, tido como a narrativa racionalizada, interpretada do fenômeno.

No caso africano e afro-brasileiro, essas nuances não se excluem, ao contrário, se complementam, cabendo à ambas um papel fundamental na concepção do conhecimento. Para esses autores, "há uma certa estrutura mesclada acerca dos mundos visível e invisível" (MULUNDWE; TSHAWA, 2007, p.21). O que, neste aspecto, indica a cosmopercepção e a ligação entre os planos físico e metafísico, material e espiritual, tal qual se concebe a filosofia africana.

A relação entre *mythos* e *logos* aparece entre os gregos, de modo favorável e desfavorável, portanto, com autores que o reconhecem como necessário e fundamental, e

autores que o rejeitam, embora dele não consigam escapar, já que o mito ocupa, em sua forma narrativa, um papel educativo relevante, chegando a ser didático, por isso nas sociedades de tradição oral ser um dado referencial fundamental nos processos de concepção e transmissão dos saberes, assim como em sua atualização.

Um dos filósofos gregos que rejeitam o mito, mas dele se aproveita para um papel explicativo e educativo é Platão (2012), em especial na sua passagem do livro 7 da República, quando descreve à alegoria ou mito da caverna, para falar sobre o conhecimento. Desse modo, "a filosofia africana, diremos nós, como é em toda outra filosofia, não pode partir senão da tradição oral africana, dos mitos dos nossos ancestrais. Para que seja feito, ela deve se utilizar necessariamente da hermenêutica, do método semiótico" (MULUNDWE; TSHAWA, 2007, p.22).

Sob esta característica, o que denominamos de filosofias da diáspora e, em nosso caso, a filosofia afro-brasileira, segue essa mesma base, na qual as narrativas das culturas de resistência são um terreno fértil para investigação epistemológica. Desse modo, as narrativas da *caiumba* são repositórios ancestrais de saberes transmitidos de geração em geração pela oralidade.

> A atenção voltada para a história da filosofia deveria sempre lembrar cuidadosamente da dívida da filosofia grega para com o antigo Egito africano. Ela deveria também levar em consideração o mercado escravocrata transatlântico que separou forçosa e fisicamente povos da África de sua terra natal e seus parentes. A diáspora africana é, portanto, parte integrante da história da filosofia africana (RAMOSE, 2011, p.13).

A filosofia africana[81] atualmente é estudada a partir de quatro formas básicas, segundo a classificação de Henry Oruka[82], no que é seguido, em parte, por Adilbênia Freire Machado

---

81 Muitos pesquisadores têm se dedicado à pesquisa da filosofia africana, alguns deles vão indicar o seu surgimento entre os núbios e etíopes, depois os egípcios, os *bantus*, a filosofia muçulmano africana e as linhas contemporâneas da filosofia africana. Entre os pesquisadores que indicam uma matriz ancestral a toda filosofia no continente africano, em especial no Egito estão: Cheik Anta Diop, Martin Bernal, Molefi Kante Asante, Theophile Obenga, entre outros.

82 Henry Odera Oruka (1944-1995), filósofo queniano que apresenta "formalmente" a Filosofia Africana em 1978 no XVI Congresso Mundial de Filosofia em Dusseldorf na Alemanha e precisava superar o olhar negativo vigente para com a possibilidade de existir ou não uma filosofia africana, e para isto, não somente desconstrói os argumentos contrários à existência de uma filosofia africana, como indica quatro perspectivas básicas da sua existência e atuação, revelando de maneira crítica o vigor da filosofia africana. No entanto, a partir desse indicativo surge entre os próprios africanos, os primeiros embates sobre o que seriam essas perspectivas teóricas, e, se essas perspectivas indicadas davam conta de fato de dizer sobre o conjunto de produção do conhecimento entre elas. Abre-se também o campo de desconfiança e análise crítica interna, algo bastante endógeno, de como essa filosofia dialogaria com temas atuais, ou os grandes temas, tidos como universalizados da filosofia proposta pelo ocidente. Hoje as perspectivas da filosofia política, econômica, cultural, da educação, da história, entre outras, estão em pleno desenvolvimento no continente africano, e, mesmo fora dele, já que nesta mesma perspectiva se estuda cada vez mais as filosofias afro-diaspóricas, na qual a filosofia afro-brasileira ou africano brasileira começa a formar pesquisadores em diferentes universidades brasileiras, principalmente ligados as correntes críticas latino – americanas. Embora se tratem de universos próprios, elas se aproximam por se perceberem negadas pelo olhar colonial e pela perspectiva eurocentrada dos modelos educacionais, e nesse sentido,

(2014)[83]. É relevante salientar que já se superou desde o final do séc. XX, ao menos fora do Brasil, a ideia de ainda ter que se provar que existe uma filosofia africana e afro-diaspórica. Hoje já se estudam as diferentes correntes dessa filosofia, subdivididas, de acordo com os autores mencionados, da seguinte forma:

1) Etnofilosofia ligada a cosmopercepção africana em seus distintos grupos étnicos, e os saberes que brotam dessa perspectiva.

2) Filosofia dos sábios ou da sagacidade, a *sage philosopher*, que reflete sobre a concepção de mundo de diferentes grupos étnicos e seu processo de transmissão, a oralidade, notando especialmente traços em comum dos valores transmitidos, mesmo que de diferentes maneiras.

3) Filosofia política que discute, dentro de uma perspectiva contemporânea, os desafios da modernidade em diálogo com outras correntes filosóficas do ocidente.

4) Filosofia profissional ou acadêmica discute várias perspectivas e temas do pensamento filosófico, sem estar atrelada diretamente a uma corrente do pensamento africano. Trata-se de um pensamento que brota de africanos ou seus descendentes, mas não está vinculado especificamente a uma ideologia.

De acordo com Machado, "em classificações mais recentes incluiu-se filosofia literária/artística ou poética e hermenêutica" (2014, p.169). No Brasil, alguns autores contemporâneos estão desenvolvendo outras tentativas de classificação, tanto para filosofia africana quanto para a filosofia africano-brasileira ou afro-brasileira[84].

---

reivindicam a condição de expressão epistemológica oriunda de outras formas de pensar. É nesse conjunto de críticas descoloniais, que elas se aproximam evocando uma ideia de liberdade epistêmica, de racionalidades divergentes que brotam de distintas experiências civilizatórias, mas que, sobretudo, guardam potencialidades universalizantes, oriundas de comunicações e experiências locais. O filósofo José Castiano (2010) denomina de globalocal.

83 Pesquisadora da UFC – Universidade Federal do Ceará, tem pesquisas voltadas ao espectro da filosofia da educação, desenvolvendo perspectivas teóricas de análise a partir das chaves epistêmicas oriundas da filosofia africana e africano-brasileira.

84 Uma boa parte dos intelectuais brasileiros e africanos que tem se debruçado sobre esta questão das filosofias africanas, afro-brasileiras, ameríndias e outras que passaram por processos de denegação perpetrados pelo ocidente conquistador, estão ligados aos grupos da filosofia da libertação, bem próximos aos autores como Enrique Dussel e Boaventura de Souza Santos. Contudo, há também uma linha de investigação iniciada formalmente nos Estados Unidos por Molefi Kante Asante, denominada Afrocentricidade que possui um conjunto de autores próprios, que tratam de uma perspectiva milenar denominada de filosofia *kemet*. Esta corrente é hoje uma das que mais tem influenciado pesquisadores africanólogos e africanistas, alguns com um diálogo frutífero com a produção filosófica latino-americana, e, outros, afirmando uma linha própria. O mesmo vale para a utilização da crítica marxista e seus desdobramentos, alguns dialogam e outros, entendem que a crítica marxista é dispensável para o desenvolvimento de uma crítica de mundo opressor, pois interpretam que é impossível ao ocidente, mesmo sendo crítico, operarem este movimento. No Brasil o trabalho do Prof. Dr. Ricardo Matheus Benedicto da Unilab, segue esta perspectiva, assim como do Prof. Dr. Carlos Moore, cubano radicado no Brasil. Esses autores apresentam uma crítica bastante incisiva ao marxismo e, mesmo, a Marx e Engels. Em nosso trabalho dialogamos com algumas das pesquisas originárias desse grupo, porém, aquelas que ampliem a capacidade de projetarmos encontros críticos para o desenvolvimento do diálogo, algo que é preconizado na tradição oral e que faz parte também de nossa metodologia.

Se pode pensar o *ubuntu* como ligado a todas essas possibilidades classificatórias elencadas por Oruka, embora, num primeiro momento, seja vinculado as duas primeiras correntes. No entanto, está próximo à corrente da filosofia política pelo seu caráter de resistência ao colonialismo e à escravidão, mas também ao discutir outras formas de opressão, assim como, outros temas pertinentes ao ser humano e o mundo. De acordo com Castiano (2015), cabe aos filósofos da academia aprenderem a ler a filosofia dos sábios. Para o referido autor este é um dos aspectos importantes da intersubjetivação no interno das questões africanas e afro-diaspóricas.

Outro aspecto relevante é que, ao contrário do que se possa imaginar, embora essas filosofias da tradição oral sejam oriundas de comunidades, de correntes ancestrais do conhecimento transmitido, elas não se tratam de mera reprodução dos traços transmitidos, esses são subjetivamente interpretados e retornados à comunidade por diferentes sujeitos que a constituem. São interpretados em um tempo presente, respondidos e novamente questionados em movimento constante de atualização. De acordo com Hampaté Bâ (2010), a tradição não é tradicionalismo, ela reflete o movimento da própria existência, da palavra, coloca em evidência o ser em transformação, algo expresso no *ubuntu* como o ser sendo.

Assim, Hampaté Bâ (2003; 2010) diz que embora seu conhecimento tenha uma origem ancestral, e ele reconheça a sua herança e linhagem de professores e mestres, isto não significa que ele como sujeito não tenha ou não traga um contributo atual para essa corrente filosófica, o que faz com que esses pensadores também possam estar analisando qualquer tema do escopo da filosofia profissional ou acadêmica a partir de uma base epistêmica da tradição oral.

Esse mesmo movimento se dá para as filosofias afro-diaspóricas, entre elas, a filosofia afro-brasileira, passível de ser interpretada a partir das culturas desenvolvidas pelos africanos escravizados no Brasil. Outros movimentos de resistência que surgiram a partir da escravidão e da colonização, a maioria deles fora da África, entre eles o movimento pan-africanista, o movimento de negritude e mais recentemente a formalização da afrocentricidade na perspectiva desenvolvida por Molefi Kante Asante, revelam em seu conjunto elementos filosóficos que os caracterizam, ao menos no campo da filosofia, como correntes de uma filosofia pautada nas lutas revolucionárias, por liberdade e por independência, assim como no combate ao racismo e, por isso, se constituem em ramos de uma filosofia política que, em vários momentos, aproximou-se e distanciou-se de correntes do pensamento revolucionário ocidental.

No entanto, o que observamos no conjunto são as perspectivas contra-hegemônicas ao eurocentrismo e o capitalismo e, com isso, essas filosofias, em nosso caso, estão próximas da perspectiva da filosofia da libertação, estão atreladas as epistemologias do sul e, deste

modo, mantém um diálogo profícuo com os teóricos críticos que se mantém alertas ao sistema - mundo opressor.

Experiências comunitárias que, na medida do seu possível, tem uma posição contrária ao *ethos* capitalista se acercando de práticas de vida, de modos de ser que afirmam outras possibilidades de existência. Desse modo, constituem realidades palpáveis, historicamente interpretadas e conhecidas. Não são verdades acabadas, projetos finalizados de vida, mas propostas que alimentam um algo a mais pela vida e para a vida.

Percebe-se esta lógica na organização de vida dos povos nativos em vários lugares do mundo, que vão desde povos e etnias africanas passando pelas experiências latino-americanas dos indígenas até as práticas de movimentos populares. Esses movimentos são representados pelos grupos culturais e de resistência urbanas que emergem nas periferias dos grandes centros ou nas áreas rurais em práticas quilombolas, de sem terra, dos pequenos lavradores e agricultores, e se constituem em táticas de sobrevivência como nos apresenta Michel de Certeau (2004) ao analisar sujeitos, em sua capacidade criativa de resistir às estratégias de dominação. Essas táticas podem ser projetadas ao coletivo dos marginalizados e oprimidos, o que revela a capacidade de reinventar-se diante da vida, sempre em busca da sobrevivência diante do projeto destrutivo que os ameaça todo o tempo.

São formas de organização que revelam modelos e exemplos de luta pela cidadania, diante de um mundo que (des)sacraliza a vida para sacralizar o mercado, simbologia que se utiliza do universo espiritual e religioso, apropriando-se de mitos simbólicos, transformados como ícones atrelados aos bens de consumo, reificados em práticas de dominação, como bem nos indicam, Walter Benjamin[85], Jung Mo Sung[86], Franz Hinkelammert, Pablo Richard entre outros, que se debruçam com detida atenção no modo como o capitalismo se transforma numa expressão religiosa, com seus templos e sacerdotes operando no mercado.

Ao nos aproximarmos de autores que fazem este exercício crítico, retoma-se historicamente modelos de pensamento, filosofias que foram simplesmente negadas ou

---

85 Walter Benjamin (1892-1940) foi um dos mais destacados filósofos frankfurtianos, e no seu texto "Capitalismo como Religião" com tradução e organização de Michel Lowy já apresenta o fenômeno de apropriação que o capitalismo realiza com os símbolos da religião, constituindo-se desse modo o capitalismo como religião, já que este procura dar respostas às mesmas inquietações humanas que eram então do escopo da religião. Vejamos, "o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta" (BENJAMIN, 2013, p.21). A verificação de Benjamin vai além da análise até então conhecida de Weber, que pensava o capitalismo condicionado a religião, no caso, o protestantismo, o qual considerou a religião que permitiu o melhor desenvolvimento desse modelo econômico. Benjamin vai além, pois o capitalismo, ele mesmo se tornaria a nova religião sem necessidade de dependência, já que constituía os seus deuses e templos, e toda sorte de acessórios simbólicos e rituais próprios.

86 Teólogo e cientista da religião coreano radicado no Brasil. O seu pós-doutoramento foi na Universidade Metodista de Piracicaba na área da educação com Hugo Assmann.

desprezadas a partir de um modelo de racionalidade de conquista, descrita por Enrique Dussel (1977) na alcunha de um *ego conquiro*. Esta maneira de ser e estar surgida na modernidade conquistadora submerge uma infinidade de outros modelos civilizatórios, de formas de ser e pensar que ainda existem, entre elas, o *ubuntu.*

Este pensamento revela bases importantes de uma herança africana, contidas na diáspora escravista que chega ao Brasil, e se reconstituem em processo dialógico/dialético em nosso país. Um basta na ideia de coisificação, a qual o escravizado é submetido, portanto, se refere a um ideal de vida, de liberdade. Uma liberdade física dada a sua urgência material, perceptível socialmente. Um corpo que precisa ser livre para simplesmente ser por inteiro. Nesse sentido, evoca-se a reflexão ética proferida por Sanchez Vasquez (2014) e aceita por Dussel (2000) de que para se estabelecer um princípio ético, primeiro tem que se garantir as condições básicas da vida, pois caso elas inexistam, inexiste a possibilidade concreta de existência do homem.

Essa questão nos coloca próximos a uma perspectiva de análise filosófica ligada à ancestralidade egípcia e o seu princípio mítico-religioso como normativa ética de organização da vida. De acordo Marcien Towa[87],

> Nem as normas éticas, nem as leis são, no Egito, entregues a um Enviado único por um deus que aparece em meio a uma grande fúria de elementos, de temporais, de relâmpagos e tremores de terra. A organização da sociedade egípcia e a conduta do egípcio deviam ser regidas por um valor central: a *Maat*. Essa noção densa e complexa designa a ordem cósmica, social e interior. No plano físico, a *Maat* é exatidão, medida correta; no plano social ético, ela é verdade, justiça e ordem. Percebe-se, então, que a *Maat* designa uma ordem boa em si, mas constantemente ameaçada por seu contrário, a desordem, a desmedida, a violência. A *Maat* se impõe então como um dever: para o rei, dever de manter ou de restaurar, na vida social, a ordem, a justiça, o direito; para o homem comum, dever respeitar a justiça e a honestidade, na relação com os outros ou como esforço de controle de suas próprias paixões, para adquirir o autocontrole e a bondade (2015, p.36).

A reflexão de Marcien Towa procura contrapor o modo, aparentemente impositivo e pouco refletido, de como a lei mosaica se torna a norma ética para os hebreus, posteriormente, apropriada pelo ocidente. Towa analisa que a lei através de *Maat* é uma construção com as pessoas a partir da compreensão do lugar comum que ocupam e do dever que tem para este local, um desafio colocado ao ser humano, no qual se precisa ter consciência de suas responsabilidades e deveres para com a continuidade da vida. Deste modo, “a *Maat* se apresenta como um valor fundamental e não como um código preciso e

87 (1931-2014) filósofo camaronês com dois doutoramentos defendidos na Sorbonne sendo um na Filosofia e outro nas Ciências Sociais. Foi diretor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Yaoundé nos Camarões. Em Paris e Genebra, ainda como estudante, acompanhou e participou de vários seminários ministrados por Jean Piaget. É considerado um dos grandes especialistas na obra de Bergson e Hegel.

detalhado, vindo do céu como a Lei mosaica" (2015, p.36). Essa norma deve ser conhecida por todos e ser aplicada em situações vividas na sociedade. Desse modo, "os sábios egípcios partiam do princípio, que será retomado milênios mais tarde por Sócrates, de que a virtude deve basear-se em uma ciência e tornar-se objeto de ensino" (2015, p.36).

Esta análise desenvolvida por Towa visa salientar algo que é bastante comum nas religiões de matriz africana, a participação do ser humano em todo projeto existencial. Ao fazer a comparação da forma como a Lei é transmitida por Deus na narrativa bíblica, na qual praticamente não há ação humana, tudo é pensamento e ação do Divino, ele quer acentuar a base ética dos egípcios, que através da *Maat*, são convocados a participar da constituição do mundo e de suas normas, mas a partir de uma base ética, que embora definida, não é finalizada no campo diretivo divino, e sim, na capacidade humana de aprender, internalizar categorias de convivência e relacionamento que servirão de base para elaboração de normas de conduta na comunidade. Ou seja, o existir é de responsabilidade humana e exige elaboração epistêmica, portanto, filosófica. E, com isto os princípios espirituais jamais podem ser deslocados da reflexão filosófica.

No entanto, é necessário salientar que Marcien Towa, não trata as religiões do oriente com superficialidade, o que ele toma é um exemplo narrativo encontrado na Bíblia, sem realizar uma análise filosófica da própria espiritualidade hebraica, ao fazer isto, pode ser mal interpretado, porém, o relevante é salientar este comprometimento humano na organização do mundo, que precisa ser aprendido e apreendido de modo concreto, este é o destaque que ele quer convidar para reflexão.

A ciência, a espiritualidade e a filosofia são inseparáveis nesta concepção de vida, o que implica para as epistemologias africanas uma interconectividade desses saberes, todos eles perpassados pelo ser humano e sua condição de pensamento, comunicação, ação e transmissão, ou seja, cultura e educação.

Dessa maneira, nota-se que o aspecto religioso, visto de modo dicotômico no ocidente, principalmente, mas não somente, através das leituras de Platão, não se distingue do filosófico e nem do científico, pois a norma da virtude deve ser pensada, ensinada e praticada, não se trata apenas de uma imposição religiosa medida pelo valor do pecado a ser punido, mas algo que mantém o equilíbrio e a harmonia de si e do outro. Assim, "ao afirmar que a virtude deve ser o objeto de uma ciência e de um ensinamento, o sábio egípcio alertava, ao mesmo tempo, contra a certeza presunçosa e o dogmatismo" (TOWA, 2015, p.37) o que revela uma contraposição ao dogmatismo e a separação entre o sagrado e o profano, já que a vida material, o *ethos*, é uma parte da totalidade integrada em suas dimensões espiritual e material.

De acordo com Marcien Towa e o filósofo guineano Eugenio Nkogo Ondó (2001), esta concepção observada na cultura do Egito antigo é comum ao vasto universo cultural

africano, no qual as religiões tradicionais são também depositárias de conhecimentos que conduzem o ser humano a uma integração com o meio, uma integração pensada, aprendida, praticada, no qual os arquétipos divinos são arquétipos da natureza, do mundo no qual o ser humano está e precisa compreender.

São faces de uma unidade que não se absolutiza em uma narrativa monológica de Deus, que não se dá ao diálogo com o outro, antes, revela, a partir da concepção africana, uma unicidade divina que se expressa em diferentes modos, com diferentes características, tal qual são os seres humanos em seus modos, em suas culturas e seus processos civilizatórios.

Para Towa, as religiões tradicionais são desse modo totalmente desconhecidas para o ocidente, que as classifica como primárias, infantis, de culto a natureza, sem, contudo, perceber que elas guardam um repositório de saberes que se constituem nas possibilidades abertas para continuarem a ser refletidas, de como o ser humano está aqui, de como ele habita esse lugar.

Portanto, entrar em contato com a tradição oral e, consequentemente, com o *ubuntu* é tomar contato com esse repositório expresso não somente nas religiões, mas em toda a expressão de cultura viva que se possa representar a partir desses processos histórico-civilizatórios, nos quais a materialidade existencial de africanos do lado de cá do Atlântico possibilitou que essas narrativas não fossem perdidas e nem esquecidas, mas, ao contrário, revigorassem as condições de vida para os escravizados e colonizados.

Capítulo 2.2 – Tradição Oral: a palavra viva como filosofia da oralidade

"A palavra é tudo"
(Amadou Hampaté Bâ)

A Europa tem sustentado um discurso de que a escrita seja uma marca relevante do seu processo civilizatório mais avançado. Em relação a escrita, aborda-se o fato da Europa se vangloriar de uma cultura letrada, mas que na realidade já era desenvolvida em muitos outros lugares do mundo, bem antes deste traço do conhecimento humano ser apropriado no hemisfério norte ocidental. De acordo com Dussel (1977), a Europa era iletrada até boa parte da idade moderna, a leitura e a escrita era restrita a poucas pessoas, normalmente ligadas ao universo religioso.

O letramento avança com o cristianismo, principalmente após a invenção da imprensa e a divulgação da Bíblia em igrejas e comunidades, não somente católicas, mas, sobretudo, as comunidades protestantes que já tinham a publicação da Bíblia em língua vernácula e de

acesso direto, não mais apenas mediado pelos sacerdotes. Nesse sentido, a descoberta da escrita pela Europa é fato recente.

A palavra é um dado exclusivo do ser humano e está vinculada a sua condição especial, é o elemento primeiro do ato da comunicação, a palavra falada, a expressão oral. Essa condição, em conjunto com o pensamento e a ação, tornam o ser humano uma realidade *sui generis*, incomum no reino animal. Em toda a sua característica biológica é por esses marcos existenciais que o ser humano se configura como de fato humano, um ser social, cultural e educativo capaz de transformar e ser transformado. Assim, atua na natureza individualmente e coletivamente e é pelo acordo, pelos entendimentos comunicados, incialmente pela palavra falada, depois escrita, que o homem foi constituíndo-se em sua humanidade, foi *praxisando* a sua condição.

De acordo com Hampaté Bâ (2003), a conexão do pensamento e da ação somente é possível pela palavra, seja ela internalizada ou externalizada. Ela é internalizada quando se revela como o pensamento dito para dentro e externalizada quando na busca do outro compartilha ideias e projetos, e assim elabora conhecimento.

É na transmissão oral que se processam a grande maioria das realizações humanas, trata-se de um momento por excelência do ser e do fazer humano, que em algumas culturas ainda é preservado em sua concepção existencial original e, com isso, desfruta de certa sacralidade, por ser considerada a base da qual todo o conhecimento se torna possível. Este é o caso do continente africano.

“A tradição oral da África também conduziu a história a buscar os meios para a exploração da transmissão não escrita dos testemunhos” (MAZRUI; AJAYI; BOAHEN; TSHIBANGU, 2010, p.793). E, deste modo, pode-se verificar que “nenhuma região do planeta talvez tenha realizado tanto quanto a África em prol da diversificação histórico-metodológica” (MAZRUI; AJAYI; BOAHEN; TSHIBANGU, 2010, p.793).

A história cultural, a história oral, a micro-história e outras maneiras de fazer história na contemporaneidade, através de metodologias que alcancem sujeitos e suas especificidades, teve contribuições do continente africano, assim como as culturas e histórias africanas puderam ser reescritas, graças a estas abordagens. De acordo com o educador Tiago Borges de Aguiar (2010), em sua pesquisa sobre as cartas de Jan Huss, à atenção aos sujeitos e suas especificidades tem sido para história um marco relevante na constituição dos seus métodos, refletidos permanentemente nessa maneira de aproximação com as fontes. Neste caso, o autor recorre a micro-história, através do conceito de paradigma indiciário do historiador italiano Carlo Ginzburg.

A historiografia é desafiada, no contato com esses povos e culturas, a rever os seus métodos e fontes e, desta maneira, ter que lidar com o arquivo, documentação e recolhimento de outras fontes. Para Ki-Zerbo (2010), não se faz história da África sem um

profundo estudo de sua tradição oral. Do mesmo modo, não há possibilidade de um reconhecimento filosófico africano deixando-se de lado a tradição oral que em si, já é uma expressão filosófica, mas que através dos seus registros e processos de transmissão preserva uma infinidade de valores epistêmicos expressos em suas narrativas, ainda pouco conhecidas. Por isso a hermenêutica e a semiologia são relevantes para auxiliar nesse processo.

Assim, “a hermenêutica é uma pesquisa do sentido, uma missão de releitura, uma busca pelo novo, pode-se dizer uma decodificação do significado oculto do signo ou símbolo” (MULUNDWE; TSHAWA, 2007, p.21). A hermenêutica é uma das bases metodológicas que fundamenta o trabalho de pesquisa do filósofo Paul Ricouer (1913-2005) na busca pela constituição do conhecimento. No caso africano e afro-brasileiro trata-se de realizar “a hermenêutica do objeto cultural” (MULUNDWE; TSHAWA, 2007, p.21). Já a semiologia, trata-se da “ciência que se faz pelo objeto da interpretação, pela apreensão do sentido profundo da natureza, do homem individual e coletivo (social), é a única ciência capaz de nos revelar, de nos devolver os sentidos ocultos (esotéricos) das mensagens, dos signos e dos enunciados orais e escritos” (MULUNDWE; TSHAWA, 2007, p.21).

De acordo com Hampaté Bâ (2003; 2004; 2010), a tradição oral é um modo de ser e estar partilhado por várias culturas e povos da África do oeste, e para ele a história e o pensamento da África somente podem ser acessados levando-se em conta essa tradição.

Assim diz,

> Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espiríto dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167).

Segundo Jan Vansina (2010), este modo de ser pode ser encontrado em diferentes partes da África, mesmo que se apresente em formatos distintos. Trata-se essencialmente de um modo de perceber a vida e estar no mundo no qual o respeito a natureza, aos ancestrais, a espiritualidade, a vida comunitária e coletiva são alçados a condição privilegiada na organização da existência individual e coletiva.

Para Eduardo David de Oliveira (2016), dentre as características, pode-se denominar categorias, que emergem da tradição oral, uma das mais significativas, em torno da qual articula a sua pesquisa, está a categoria da ancestralidade, no que se refere principalmente pelo valor da transmissão do mais velho para o mais novo por meio da oralidade, algo que permanece na diáspora. A ancestralidade expressa no universo da tradição oral africana é bastante ampla, como se pode perceber através do poema de Birago Diop.

Ancestralidade

Ouça no vento
O soluço do arbusto
É o sopro dos antepassados
Nossos mortos não partiram
Estão na densa sombra
Os mortos não estão sobre a terra
Estão na árvore que se agita
Na madeira que geme
Estão na água que flui
Na água que dorme
Estão na cabana, na multidão
Os mortos não morreram
Nossos mortos não partiram
Estão no ventre das mulheres
No vagido do bebê
E no tronco que queima
Os nossos mortos não estão sob a terra
Estão no fogo que se apaga
Nas plantas que choram
Na rocha que geme
Estão na casa
Nossos mortos não morreram.

Esta valorização do mais velho e da ancestralidade, é reconhecível na experiência afro-brasileira, como atesta a educadora Márcia Cristina Américo, quando exprime a sua convivência com a comunidade quilombola do Ivaporunduva no Vale do Ribeira-SP, na qual, pela oralidade, e junto as rodas de conversa, “os mais idosos tomam a palavra e dão início à contação de histórias, que normalmente são seguidas de uma rica discussão ou debate de ideias, com livre participação de todos” (2013, p.54).

Para Amadou Hampaté Bâ, a vida africana somente tem sentido quando vista dessa forma, embora ele mesmo diga que boa parte da África ainda em seu período de vida, de 1900 a 1991, já havia perdido essa capacidade de ser e, desse modo, sucumbido em parte aos valores impostos pelo colonizador que, segundo ele, apenas faziam com que o africano perdesse o sentido de quem realmente era, e isto somente não acontece em definitivo

porque, de algum modo, essa cultura grita das profundezas do ser, reclamando o sujeito que ainda está ali.

De qualquer maneira, o que Hampaté Bâ apresenta é algo que é analisado por outras áreas do conhecimento como a psicologia, e mesmo a psicanálise, e refere-se aos traços trazidos pelo sujeito. Para Stuart Hall (2016), esse é o ponto que demonstra que as dinâmicas culturais, as muitas possibilidades de identificação e construção identitária não apagam aquilo que se traz por herança e pertencimento. Existe uma base essencial que se assenta e que permeia a condição de cada sujeito, isto nos remete a questão da história dos sujeitos, das pessoas, pois elas são dadas efetivamente no contexto de origem e locomoção desses indivíduos, pois "o homem é um animal histórico. O homem africano não escapa a esta definição. Como em toda parte, ele faz sua história e tem uma concepção dessa história" (HAMA; KI-ZERBO, 2010, p.23).

Para Walter Benjamin, a tradição conecta o sujeito a um passado, estabelece um elo de ligação da anterioridade e a posteridade. De acordo com Marcelo de Andrade Pereira[88], referindo-se ao pensamento de Benjamin, "a autoridade do saber da tradição, como sendo ciência atemporal, passível de ser transmitida de geração em geração" (2006, p.62). Segundo Walter Benjamin, a tradição está em ligação com a experiência, sendo ela "matéria da tradição, tanto na vida privada quando da coletiva" (BENJAMIN, 1994, p.105). Para Pereira, "a tradição é o espaço-tempo de um tipo peculiar de saber que está para além do racional, que envolve para Benjamin, os conteúdos da religião" (2006, p.63).

A análise reflexiva de Benjamin tem elementos proximais relevantes com a tradição oral descrita por Hampaté Bâ, "dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados" (2010, p.169), pois também para Benjamin ela remete a narrativa, a transmissão de conhecimentos que ultrapassam a esfera da racionalidade, o que "pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas" (HAMPATÈ BÂ, 2010, p.169).

Em Benjamin o presente é a unidade dos tempos, o passado e o futuro. De acordo com Pereira, "com efeito, pode-se dizer que o agora é um elemento explosivo que através da rememoração (Eigendenken) pode interromper e mudar o curso da história" (2006, p.63). E, ainda, "a tradição é a sabedoria do tempo que não é condicionada pelo tempo e que não está a mercê dele" (2006, p.63).

Essa percepção da história, contudo, não se dá apenas no formato linear. A ideia de presentificação de Benjamin coincide com a visão descrita por Hampaté Bâ (2010), na qual indica que as presentificações é que conectam o indivíduo em múltiplas possibilidades

88 É graduado em filosofia, mestrado em filosofia e em educação com doutorado em educação. Atualmente é professor do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria, tendo como autores principais Walter Benjamin e Georgio Agamben.

espaciais e temporais dadas pela memória, e assim propicia modos de se apresentar diversos. A presentificação dialoga passado e futuro no presente do sujeito, ela então é elaborada numa perspectiva que, embora temporal no seu sentido cronológico, não seja refém deste.

Na tradição oral, de acordo com Hampaté Bâ (2004; 2010), existe a ideia "das pessoas da pessoa", pois se concebe o indivíduo habitado por múltiplas pessoas que se revelam no sujeito. Essas pessoas na pessoa são capazes de infinitas interações e possibilidades, determinadas na materialidade do sujeito que as expressa em sua corporeidade e presentificação.

A fala permite à apreensão do sujeito, porém, sabendo-se que este pronunciamento é dinâmico e responde as várias interações estabelecidas pelo indivíduo. No entanto, a fala não consegue expressar o todo dialético do indivíduo, já que ele mesmo é incapaz de dizer-se por inteiro. Sempre haverá algo escapável em qualquer comunicação e, por isso, também ela não é conclusiva, mas passagem para outros encontros e lugares. Para Hampaté Bâ, a fala é verbal e corporal. A fala de si se faz também pelo outro.

Amadou Hampaté Bâ (2003), no início do livro *Amkoullel*, o menino fula faz uma apresentação por meio da tradição da sua etnia, os *fula* ou *peul*, da origem do seu povo, e numa dessas narrativas está a sua origem no oriente médio passando pelo leste da África até chegar ao oeste africano, ou seja, um povo nômade que deve sua constituição ao fato de caminhar, de encontrar com diferentes povos e ter que se aproximar, interagir com distintas culturas para poder estar. Diz, dessa maneira, que a fala, o ato comunicador é que define os sujeitos em sua caminhada, em sua jornada. Esta jornada é exterior e interior, uma interação constante que revela sempre o outro na constituição de si, algo que teremos explicitado no *ubuntu*.

A tradição oral é um traço das culturas africanas e afrodiasporicas que não pode ser negligenciado, caso contrário, perde-se a condição de apreensão e de entendimento mínimo necessário para valorizar essa epistemologia própria. "As tradições requerem um retorno contínuo à fonte. Bunseki Fu -Kiau, do Zaire, diz, com razão que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos" (VANSINA, 2010, p.140).

Ao não fazer esse reconhecimento e valorização da tradição oral, seja com qual cultura for, africana e afrodiaspórica, comete-se o epistemícidio[89], nos dizeres de Sueli Carneiro

89 O termo epistemícidio é desenvolvido por vários autores que discutem a colonização, as formas de genocídio e entre os modos de eliminar o outro está o não reconhecimento do seu conhecimento, e consequentemente o impedimento de que qualquer modo de pensamento e conhecimento originário desse outro seja manifesto. Desse modo, autores como Renato Nogueira, Sueli Carneiro, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Souza Santos, entre outros, tem utilizado em seus textos esse termo que exemplifica os processos de destruição do conhecimento de outros povos pela imposição do modelo desenvolvido na modernidade que dá privilégio de totalidade e supremacia aos saberes oriundos do ocidente, sobretudo, a Europa.

(2005), ao referir-se especificamente ao pensamento afro-brasileiro, um dos muitos herdeiros dessa tradição.

Por tradição oral Amadou Hampaté Bâ (2003; 2010) apresenta os muitos conhecimentos possíveis aos homens das savanas africanas imersos no âmago da cultura do Manden no oeste africano. São conhecimentos referentes aos próprios seres humanos sob diferentes aspectos e dimensões, conhecimentos sobre a natureza (animais, plantas e minerais) que serão apresentados de modos distintos, e os conhecimentos espirituais.

De acordo com Vansina,

> A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas. Devido a sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos (2010, p.140).

A palavra é o movimento, a ação que se realizará no corpo, portanto, criadora, transformadora, é ela que garante o movimento da vida, da existência. A palavra dita, expressa oralmente, se movimenta no tempo presente articulando o corpo, através da língua, da saliva com o ar, é o que sai do interior do ser buscando a exterioridade, mas somente é possível pelo ar que respiramos e articulamos, ou seja, é na articulação interior-exterior que ela pode materializar-se em som, esse som faz vibrar, e o ser então passa a existir como elemento de comunicação do não palpável e o palpável em tempo presente da expressão, o tempo da ação.

> Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (HAMPATÈ BÂ, 2010, p.173).

Os mestres da palavra são os sábios, anciãos que ao longo da vida vão aprimorando o uso da palavra para uma proposição de vida e integração, trata-se da boa palavra, a palavra bem dita, bendita, portadora da boa nova, da criação que complementa o já criado, seja para transformá-lo ou ampliá-lo. No entanto, sempre que articulada de modo irresponsável gerará dor, sofrimento e perda, condições já existentes no todo da existência, portanto, não precisam ser ampliadas pela ação humana.

De acordo com Hampaté Bâ, a palavra mal dita, antecipa o sofrimento, e ao fazer isto desequilibra os sujeitos que passam por esse movimento. Ao desequilibrar o outro, desequilibra-se a si mesmo, tornando difícil a próxima palavra, quando se insiste nessa

condição a morte ruim é certa, já que a boa morte, segundo os tradicionalistas, é aquela que acontece no tempo devido, tal como a fruta madura que se desprende da árvore apta a ser consumida por qualquer ser, inclusive o próprio solo.

Do mesmo modo, é o ser humano que morre no seu tempo certo, tendo realizado a sua vida, a sua missão, não importando exatamente o tempo biológico, mas que se sabe em comunhão com a vida. Essa pessoa se torna inteira e está madura para compor e continuar sua existência no mundo, tendo a sua própria matéria transformada em outra que se revela sob outro aspecto na existência. E, deixando a sua lembrança, a sua palavra viva na memória daqueles que a mantém. Desse modo, a vida é contínua e esse sujeito se torna um ancestral venerável, digno de lembrança e gratidão, algo presente no mundo humano da transformação simbólica[90], porém, que não rompe com o mundo biológico de todas as coisas existentes.

Sempre que se evoca essa fala ancestral, se faz com reverência, com respeito, mesmo que seja para atualizá-la, lhe dar um sentido novo, ou seja, mantê-la viva ao tempo presente. A irreverência não é bem vista na tradição, a alegria, a brincadeira, jamais deve e pode ser associada a irreverência, que na tradição se refere a tudo que possa macular o outro. A palavra dita de maneira irreverente, volta-se àquele que fala, e com o tempo se perde o sentido da própria vida, essa pessoa se torna o tolo, ao qual ninguém deposita nenhuma confiança. Nesta condição é banido, por si mesmo, da transmissão de conhecimento aos seus próprios descendentes, quando os tem, e este é o seu maior castigo, a não continuidade, a não posteridade, mesmo tendo filhos, pois esses terão que se educar por outros pais e mães, o que na tradição significa que esses outros serão seus verdadeiros pais e mães.

É relevante essa reflexão, pois essa perspectiva da descontinuidade é que confere a possibilidade da morte na tradição oral, aquele que deixa de ser lembrado, ou que é lembrado de modo ruim passa a ser ausente com o passar do tempo, ele não cumpre o elo na comunidade e, portanto, rompe a ligação, a unidade familiar e de grupo. Como diz Hampaté Bâ (2003), o tradicionalista é um memoralista, portanto a permanência do ser após a sua morte física se dá na lembrança, na memória narrada dos vivos, que ao se lembrarem

---

90 A cultura entendida como um sistema de símbolos e significados aparece em autores como David Schneider, Freud, Max Weber e Clifford Geertz entre outros. Para este último, a partir de uma análise de Max Weber, o ser humano tem uma teia de significados, e compreender, interpretar e reposicionar essa teia é a própria cultura. Para a tradição oral a noção de cultura passa também por um modo cultual no qual o ser humano venera a sua humanidade reconhecendo a sua ancestralidade, e ao fazer isso tem por necessidade concreta atualizar e ensinar os seus modos de ser, ou seja, a sua própria experiência existencial humana, para sua contemporaneidade e posteridade, ou seja, tem por condição ser um “ser humano”, e isso significa realizar o bom uso de suas capacidades de pensar, falar e agir como mecanismos de inferir no mundo criado, ampliando-o, cuidando e, sobretudo, transformando-o de modo consciente e integrador.

do ente falecido renovam os elos de proximidade na comunidade e afirmam a relevância da interação com os ancestrais em laços familiares e comunitários.

De acordo com Hampaté Bâ (2003; 2010), a alegria é a marca daquele que porta uma boa palavra, que vigia sobre a sua boca antes de exprimir algo, que se mantém de ouvidos abertos para ouvir a palavra do outro e prestar atenção em tudo e a todos. Este sujeito se comunica com todos os seres, sabe ouvir os pássaros, os animais, as plantas, a natureza em toda a sua expressão, sabe ouvir a si mesmo e sabe ouvir o mistério da existência. Este é um ser pleno, mas, nem por isso acabado, sabe que em sua existência não alcançará o conhecimento de tudo, pois isso não se dá individualmente, mas coletivamente. É, pois, no conjunto dos seres, que se pode almejar essa totalidade, mas mesmo consciente dessa condição, ele sabe que fez a sua parte nessa construção. A morte para ele não é o fim, mas é a separação de uma condição que precisa ser transformada para que a existência seja continuada, sabe-se parte do todo, seja em que condição for, sente-se feliz por poder participar dessa universalidade em movimento constante.

A tradição oral se assenta em algumas características que podemos denominar de categorias, estas são fundamentais: a comunidade, a ancestralidade, a espiritualidade, a fraternidade, a alteridade, o diálogo, entre outras que vão se conformando a esse conjunto que exprime em si valores locais, oriundos de um conjunto moral próprio, mas que correspondem a uma ética que pode ser compartilhada com outros povos e culturas, e desse modo, ser universal. Ou como nos indica Ramose (2011), pluriversal, já que o conceito de universal ficou exclusivista de uma norma ocidentalizada e hegemônica.

> Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (RAMOSE, 2011, p.10).

E ainda,

> Deve-se notar que o conceito de universalidade era corrente quando a ciência entendia o cosmos como um todo dotado de um centro. Entretanto, a ciência subsequente destacou que o universo não possui um centro. Isto implicou na mudança de paradigma, culminando na concepção de cosmos como um pluriverso (RAMOSE, 2011, p. 10).

Para Hampaté Bâ (2003) e o filósofo Bunseki Fu-Kiau (2001), a tradição oral representa a base de pensamento capaz de efetivamente contribuir para que o mundo seja mais fraterno, mais humano no sentido mesmo de representar a possibilidade da emancipação

humana, e não apenas um humanismo eurocentrado que rejeitou outras perspectivas de humanidade.

Para Benjamin, “a faculdade de intercambiar experiências” (1994, p.197) é expressa na narrativa, ou seja, a capacidade de comunicar as experiências, a capacidade de dialogar. Essa perspectiva de Benjamin está em ligação com a perspectiva da oralidade descrita por Hampaté Bâ, e delas se pode pensar as possibilidades de estar com o outro.

Capítulo 2.3 - *Ubuntu*: filosofia africana de matriz *bantu*

A matriz *bantu* se refere a uma variedade de povos ligados a um mesmo tronco linguístico, o que possibilita o reconhecimento de similaridades em qualquer uma dessas etnias. Esses povos estão presentes em uma vasta região do continente africano subsaariano que abrange vários países. Nesse contexto desfrutam de elementos culturais próximos. Entre as similaridades estão a língua e uma forma epistêmica que se estende por todo grupo étnico linguístico.

Boa parte dos estudos sobre as etnias *bantu* recorrem à análise linguística para identificar esses modos comuns. Esta proposta é válida também para a filosofia desses povos, definida sob o termo *ubuntu.* Pensando que a análise semiólogica e hermenêutica seja também um auxiliar nesse processo, pode-se dizer que

> Nós nos encontramos então obrigados, pela força das coisas, de constituir do interior, nossa própria hermenêutica africana, aquela que permitirá compreender validamente nossas realidades socioculturais africanas sem depender de fora. Pois já sabemos cada discurso, seja ele qual for, depois da Grécia clássica, merece lugar na escolha do concerto das ciências, desde que seja o produto de uma sociedade nacional ou etnicamente constituída. Assim, seja ela da filosofia africana e afro-americana e seus métodos (MULUNDWE; TSHAWA, 2007, p.21).

O termo *ubuntu* é derivado das palavras *ubu* e *ntu*, comum em vários idiomas de matriz *bantu,* significa pessoa no sentido de tornar-se pessoa, um aspecto ontológico do vir-a-ser ou tornar-se que, por si só, já encerra toda uma concepção do que é ser pessoa nessas culturas, trata-se de um pensamento, uma filosofia amparada em uma perspectiva própria, em um modo de pensar a condição humana, em que se retoma as perguntas básicas inerentes ao ato filosófico: Quem sou eu? De onde vim? E para onde vou? Estas questões, independente da articulação mental e cultural que lhes inspirem ou mesmo a maneira como se desdobrarão como formação de conhecimento, são determinantes de modos sócio-culturais diversos e, neste sentido, presentes em todos os povos do mundo.

A própria ideia de que *ubu* e *ntu* refere-se a palavra pessoa = *muntu,* o singular de *bantu,* além de essência, remete a ideia de que, no mínimo, está se falando de alguma

nuance dessa pessoa, talvez duas representações que se complementam, e assim, ampliam a ideia de uma complexidade integrada em que o ser humano se encontra. Este é o aspecto que os filósofos africanos têm trabalhado desde que Placide Tempels, padre belga, tentou descrever a filosofia *bantu*, nome homônimo ao livro de sua autoria.

Porém, devido as muitas limitações a que estava submetido e, mesmo assim, realizando um trabalho de qualidade, a pesquisa de Tempels ficou muito aquém do que poderia ser essa perspectiva filosófica, que somente poderia ser aprofundada a partir da perspectiva de alguém mais próximo, uma percepção subjetiva como apresenta Castiano (2010). Esta descrição, segundo Castiano (2010), para o público ocidental irá acontecer na tese de doutoramento do Prof. Dr. Severino Ngoenha de Moçambique, que então irá de modo mais abrangente alcançar aquilo que seria a filosofia *bantu*.

Após esses trabalhos tornava-se mais evidente que de fato existia uma filosofia na África *bantu*, desenvolvida por comunidades variadas e sujeitos que se tornaram eminentes filósofos, cuja base de investigação estava pautada nas epistemologias dos povos *bantu*.

A obra de Tempels, que num primeiro momento tinha como princípio conhecer para ampliar as margens de dominação europeia no continente africano teve, de acordo com o filósofo Paulin Houtundji (2010), um efeito contrário e devastador no campo epistemológico para os europeus, pois a invasão colonial do Congo aconteceu como todas as outras sob os auspícios de uma civilização europeia que se entendia como “totalmente superior aos nativos” e o que a obra de Tempels revela é exatamente o oposto, que os nativos das etnias do antigo Congo belga tinham uma percepção de mundo e do outro, mais elaborada do que os belgas poderiam alcançar naquele momento.

A devastação material do Congo, sentida até os dias de hoje, salienta ainda mais as atrocidades cometidas em nome de um princípio civilizador tido como superior. A bárbarie da ação colonizadora deixou nítido para aqueles que se propuseram a refletir sobre os dramas coloniais, de que a “humanidade superior europeia” estava diante de uma vergonha moral, caso se realizasse a autocrítica. Neste sentido, o pensamento africano e outras formas civilizatórias devastaram a prepotência de tese europeia na constante afirmação de si e negação do outro.

Este “tiro pela culatra”, como se refere Eduardo Oliveira, determinou para os colonizadores um choque, em alguns casos, de consciência, na qual este outro visto como incivilizado era portador de um conjunto epistêmico desafiador, que para alguns levou ao reconhecimento e para outros a tentativa de se conquistar essas epistemologias e acondicioná-las sob os olhares da filosofia ocidental, um assalto epistemológico. E, houve, também, aqueles que achavam necessário sua destruição, devido as possíveis ameaças que continha ao revelar a estupidez e ignorância dos algozes europeus ao conceberem para si as justificações mais absurdas para dominação e colonização de outros povos e culturas.

Sendo assim, do mesmo modo como aconteceu nas escolas dos colonizadores no oeste africano descritas por Amadou Hampaté Bâ (2003) como sufocadoras das culturas locais, também na África *bantu* as escolas do homem branco, como eram chamadas as escolas ocidentais, implantaram um regime de destruição dos conhecimentos nativos, começando pelo idioma. Todos eram conduzidos a um treinamento para servir a sociedade branca comportando-se como brancos. Eram não-brancos ao serviço dos interesses do dominador. Aqueles que iam para as escolas se formavam na perspectiva de trabalhar para os interesses das empresas de exploração de diamantes, petróleo, entre outros.

Como diz Castiano (2010), concordando com a análise de Dussel (1977), os próprios africanos foram forçados a trabalhar pela sua autodestruição e a destruição dos seus territórios em benefício dos países europeus. É neste contexto que falsas lideranças africanas vão surgir financiadas pelos interesses do capital do explorador. Algumas independências somente serão alcançadas por esses acordos, nos quais o povo era totalmente alheio dos interesses que moviam os contornos políticos das futuras nações.

No entanto, segundo Castiano (2010), mesmo com esse ímpeto e empenho dos países europeus sobre os países africanos, suas colônias, a concepção de mundo e de vida desses povos não foi destruída, ao contrário, manteve-se viva nas comunidades mais distantes, que por algum motivo ficavam longe da mira do olhar do dominador, o panótico que nem tudo vê. Essa possibilidade tática permitiu a transmissão e a manutenção de modos de ser e fazer que se perpetuaram no continente africano e puderam ser mantidos ao longo das diásporas africanas.

A experiência civilizatória europeia não conseguiu eliminar a filosofia africana, que permanece interrogando-se sobre o ser humano e todos os seus contextos por caminhos próprios, mas que dialogam, na medida do possível, com outras referências epistêmicas. Enquanto isso, a Europa e o mundo ocidental ainda se debate a sua pretensa superioridade. Refém de suas próprias limitações, impressas especialmente no sentimento de grande distinção civilizatória, no caso, mais elevada. Esta condição coloca um impedimento perceptivo, no qual o outro continua inexistente ou fora do alcance de interesse.

No continente africano e, mais especificamente na experiência trazida pelo *ubuntu,* encontra-se um trajeto próprio dessas buscas na qual, de modo distinto ao do ocidental, não compartimentou o ser humano, como o foi na experiência platônica ou cartesiana. Na realidade o olhar dessas culturas africanas é integrador, poderíamos dizer de unidade, no qual as dimensões humanas funcionam e operam em sincronia e harmonia e, é somente nesse modo que elas se tornam eficientes à interpretação e compreensão do próprio homem. É esta a pessoa humana que trata *o ubuntu* e a qual o termo *ntu,* como um sentido de ser se refere, neste caso como ontologia. Todas as coisas têm *ntu,* mas é no homem que

ele se potencializa e realiza o máximo do ser enquanto ser que segue sendo, e sempre com o outro.

Um ser humano integrado ao meio, aos outros e consigo mesmo, cujo sentido de existência somente é possível por meio desse olhar ampliado e unificador. Desse modo, a perspectiva antropológica, psicológica, teológica, biológica, entre outras aparecem todas como uma filosofia africana, o *ubuntu.*

> Filosoficamente, é melhor abordar este termo como uma palavra com hífen, a saber, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é, na verdade, duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e a raiz *-ntu*. *Ubu-* evoca a ideia geral de ser-sendo. É o ser-sendo encoberto antes de se manifestar na forma concreta ou modo da existência de uma entidade particular. *Ubu-* como ser-sendo encoberto está sempre orientado em direção ao descobrimento, isto é, manifestação concreta, contínua e incessante por meio de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu-* está sempre orientado em direção a *-ntu*. No nível ontológico, não há separação estrita e literal ou divisão entre *ubu-* e *-ntu*. *Ubu-* e *-ntu* não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas. Ao contrário, são mutuamente fundantes no sentido de que são dois aspectos do ser-sendo como un-idade e total-idade indivisível. Portanto, *ubu-ntu* é a categoria fundamental ontológica e epistemológica do pensamento africano dos falantes da língua *bantu*. É a indivisível un-idade e total-idade da ontologia e epistemologia. *Ubu-* como entendimento generalizado do ser-sendo pode ser visto como distintamente ontológico. Já *-ntu* enquanto o ponto nodal em que o ser-sendo assume a forma concreta ou o modo de ser no processo de descobrimento contínuo pode ser visto como distintamente epistemológico (RAMOSE, 2002, p.2).

O ser sendo pensado, refere-se ao ser em continuo movimento, tal como apresentado por Hampaté Bâ (2010) na tradição oral. O *ubuntu* é uma filosofia complexa de características próprias e com afinidade ao modo de ser africano e os seus desdobramentos culturais, mas, de acordo com Ramose (2010), nem por isso inacessível as outras culturas, ao contrário, por partir de um pressuposto ético ela é amplamente aplicável.

> *Ubuntu* é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre *ubuntu*. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva do *ubuntu* com o qual é conectado indivisivelmente. *Ubuntu* é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. Se estas últimas forem as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida em e através do *ubuntu*. Nosso ponto de partida é que *ubuntu* pode ser visto como base da filosofia africana. Para além de uma análise linguística de *ubuntu,* um argumento filosófico persuasivo que poderá criar toda uma “atmosfera familiar” que é um tipo de afinidade filosófica e um parentesco entre o povo nativo da África. Sem dúvida teremos variações entre esta ampla “atmosfera familiar” filosófica. Mas o sangue circulando entre os membros da “família” é, na base, o mesmo. Neste sentido, *ubuntu* é a base da filosofia africana (RAMOSE,1999, p.1).

O ubuntu pode ser identificado no enorme conjunto de práticas culturais dos povos *bantu*, mas pode ser identificado também por seus elementos no modo de pensar e ser

que se revela sob diferentes aspectos na comunidade, seja no campo econômico, político, ambiental, entre outros. Vejamos,

> Para a exposição da ontologia *bantu* de Ruanda, Kagame parte de um estudo da sua língua materna, o kinyaruanda. Como todas as línguas *bantus*, é uma língua "de classes", ou seja, os substantivos não se dividem a partir de uma regra gramatical, como acontece em nossas línguas, em masculinos, femininos e neutros, ao invés disso se agrupam em classes. Existem classes para os homens, para seres mágicos entre os quais contam também as árvores, para ferramentas, líquidos, feras, lugares, abstratos etc. A classe de uma palavra se conhece por um som ou um grupo de sons que precedem a raiz e que os gramáticos europeus chamam "prefixo" e Kagame, com muito sentido, designa "determinativo". Pois um prefixo como "in" em "impossível" pode ser separado da raiz, e essa, segue sendo uma palavra com sentido "possível". No entanto, na língua *bantu* a raiz sem determinativo não produz uma palavra, perde sua significabilidade e não aparece no uso linguístico (JANH, 1970, p.117). Tradução de Marcos Carvalho Lopes.

Ao ampliar os horizontes relacionais a partir de um modo de ser e estar, temos os equivalentes correspondentes a essa postura deslocados para qualquer situação, ou seja, mesmo que não se esteja imerso diretamente nas práticas culturais que alimentam esses olhares em seus ritos, símbolos e imagens, expressos em uma estética própria, eles carregam os valores éticos, epistemológicos, capazes de posicionarem o sujeito em qualquer ação que se disponha.

No campo econômico procurará estabelecer relações mais justas e, sendo esse critério estendido às ações governamentais, estabelece uma conduta financeira mais humana e honesta em que o outro seja respeitado, e se isso é impossível ao mundo capitalista, é contra ele que o *ubuntu* pode ser acessado. Para Fu Kiau (2001), o modo de estar no mundo expresso na cosmopercepção *bantu* se relaciona ao todo da vida, portanto, a filosofia *bantu* tem por princípio também a valorização dessa atenção que se estende a toda criação.

Um exemplo do *ubuntu* praticado, vivido, também como uma filosofia da *práxis* em outros contextos é a experiência de Nelson Mandela. Este líder político quando foi liberto após 28 anos de prisão por um regime segregador, o *apartheid*, na África do Sul, constitui, quando eleito presidente, um governo de coalisão com os membros do antigo regime, junto com os representantes africanos das mais variadas etnias e suas representações políticas. Esse acordo não foi facilmente aceito, e muitas vezes sofreu rejeições diretas, mas o mesmo revela o seu sentido pautado no *ubuntu*. No *ubuntu* se revela "que ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros, e sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitosas para com eles" (RAMOSE, 2010, p.212).

O próprio bispo Desmont Tutu na África do Sul, embora representante da Igreja anglicana, diz que as suas ações são pautadas na filosofia *ubuntu* que aprendeu com seus pais, que ao olhar para a *práxis* do Cristo enxerga nela o *ubuntu*. Essa perspectiva de Desmont Tutu revela uma possibilidade de diálogo contra-hegemônico no qual pela perspectiva do colonizador, o cristianismo é o portador desses valores que devem ser aceitos passivamente pelos colonizados, aqui temos outra possibilidade, o reconhecimento dos valores cristãos como próximos aos da própria cultura africana. Esse é o caminho do encontro, do diálogo que se propõe o *ubuntu*. É o caminho que determina o reconhecimento do outro. O *ubuntu* faz parte da filosofia de tradição oral como também a tradição oral faz parte do *ubuntu*.

O *ubuntu* é na esfera da filosofia *bantu*, uma etnofilosofia, mas é também uma filosofia dos sábios que discute um amplo conjunto de temas contribuindo em vários campos da discussão filosófica em qualquer situação e temporalidade.

As categorias da filosofia *bantu* descritas por Kagame são de acordo com Janh (1970),

1. *Muntu* = "homem" (plural: *bantu*). 2. *Kintu* = "coisa" (plural: *bintu*). 3. *Hantu* = "lugar e tempo". 4. *Kuntu* = "modalidade". (1970, p.117)[91]. Sendo assim, "*Muntu, kintu, hantu e kuntu* são as quatro categorias da filosofia africana. Todos os seres, todas as essências, em qualquer forma que se apresentem, encerram-se em uma dessas categorias" (1970, p.117)[92]. O *ubuntu*, segundo Ramose é a quinta categoria que entrelaça e comunica todas as outras. Desse modo o *ubuntu* é uma filosofia de vida, cuja *práxis* esta na existência.

Capítulo 2.3.1 – O *ubuntu* no Brasil

É pensando o *ubuntu* como tradição oral e seus modos de transmissão, que temos na escravização a chegada desses elementos epistêmicos no Brasil, contribuindo no emergir das culturas de resistência, culturas afro-brasileiras e o fundamento da filosofia africano brasileira, africano diaspórica, ou afro-brasileira, palpável em um primeiro momento nas práticas culturais aqui constituídas, podendo ser estudadas pelo viés também da filosofia da cultura, perspectiva que o filósofo Kwame Anthony Appiah (1997) adota em sua obra denominada "Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura". Essa atenção ao campo cultural como sendo um cenário representativo por excelência de modos de ser e estar é alvo da reflexão filosófica, pois abrange a possibilidade de reconhecimento epistêmico em diferentes comunidades humanas e seus processos civilizatórios. Dessa maneira, "a cultura também se relaciona a sentimentos, a emoções, a um senso de pertencimento, bem como a conceitos e ideias" (HALL, 2016, p.20).

---

91 Tradução de Marcos Carvalho Lopes.
92 *Idem.*

De acordo com Hall (2016), a cultura como o todo do ser humano, ao menos em sua perspectiva antropológica em diferentes contextos históricos, sociais e geográficos, revela identidades diferenciadas, mas nesse lugar especial, o campo cultural, através da arte, é uma representação interessante do ser em seu vir-a-ser como ato criativo, esperançoso, desvelador de um futuro que se descortina sobre os homens. Ao mesmo tempo, temos o ser humano alçado, evocado em suas bases mais próprias, simples, sintéticas, ou seja, naturais. O ser humano despido dos matizes do mercado, isso quando a arte se revela de fato fugídia do interesse capital. É, desse modo, que muitas das culturas, artisticamente representadas do universo afro-brasileiro, se constituem, e revelam-se como articuladoras do (re)equilíbrio dos sujeitos que as produzem coletivamente, são, portanto, texturas simples que pintam os painéis vivos da existência. Nelas se encontra então o ser, o encontro da existência que se faz histórica e poeticamente.

Através da reorganização cultural do negro no Brasil temos a condição de percepção de "uma filosofia negro-africana" (TOWA, 2015, p.13). E, "por mais que as diferentes filosofias sejam singulares e, inclusive, divergentes, contudo, todas elas são filosóficas" (TOWA, 2015, p.13). É nesta condição que o ser humano africano e afrobrasileiro se constitui em sua humanidade, mesmo que a modernidade europeia tenha tentado negar essa capacidade. Desta maneira, "o pressuposto de que parto é o de que o ato de filosofar está presente em diversas tradições culturais e suas raízes se encontram em diversas partes do mundo" (OLIVEIRA, 2011, p.1), o que concorda plenamente com Mogobe Ramose (2011), que diz que todos os povos no mundo fazem filosofia.

O negro no Brasil teve que pensar a sua condição humana a partir da condição dada pela escravidão, e fez isto refletindo, como sempre, a partir de um conjunto amplo de situações. Assim, "a filosofia é a coragem de pensar o Absoluto" (TOWA, 2015, p.17), porém o absoluto africano e afro-brasileiro é integrado e correspondente.

> Não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem em torno e sobre nós. Histórias nas quais se sondam nossas próprias constituições e situações; histórias nas quais se separam narrativas intrincadas que nos levam e transportam em direção a um outro lugar; histórias que nós antecipamos por nossa audácia e que nos capturam; histórias, finalmente, que se conjugam no condicional de tanto que suas armadilhas conduzem a língua às nossas categorizações arriscadas (BIDIMA, 2002, p.7)[93].

É com as histórias africanas que as narrativas da diáspora fazem sentido, se localizam e podem reconhecer suas heranças e, consequentemente, as semelhanças com a origem africana dos seus modos e representações.

93 Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Disponível em filosofia-africana.weebly.com

A tradição oral presente entre os *bantus* e representada como filosofia *ubuntu* foi recriada no Brasil através da experiência de resistência cultural. É no conjunto das culturas afro-brasileiras que se pode, também, reencontrar esse pensamento africano disperso no Brasil de norte a sul, é então na investigação detida sob cada uma dessas culturas que se pode procurar identificar as categorias da tradição oral expressas no *ubuntu*. Algumas dessas categorias talvez sejam mais perceptíveis em uma ou outra forma cultural e, com isso, estejam reveladas de modo mais explícito. No entanto, o que se pode notar é que as categorias elencadas nesta pesquisa são acessadas no conjunto cultural afro-brasileiro.

A transmissão de saberes e o processo educativo que envolve estas formas de conhecimento devem ser percebidos e descritos nesses movimentos culturais que são amplamente realizados em núcleos, associações, centros e organizações comunitárias que preservam diferentes práticas afro-brasileiras. Portanto, a reinvenção desse pensamento se dá no ato de resistência, de existir em luta contra a escravidão, o racismo e qualquer forma de dominação, sendo mantido vivo em distintas expressões culturais de matriz africana no Brasil através da oralidade. A filosofia *ubuntu* é, dessa forma, reconhecida e acessada no panteão cultural afro-brasileiro.

Capítulo 2.4 – Conhecimento e corporeidade: o corpo pensa e fala

A desconstrução necessária do *cogito ergo sum* cartesiano para uma recomposição das possibilidades gnosiológicas passíveis ao homem é pertinente, aliás, esse é um dos pontos nevrálgicos apresentado por Dussel (1977) em sua Filosofia da libertação, para desde o princípio, ao menos esse princípio da modernidade europeia, recolocar as coisas, movimentar o que estava inerte na possibilidade de alçar outras probabilidades de apreensão do conhecimento.

Nesse aspecto, o que se entende por conhecimento dialoga íntima e profundamente com o universo filosófico da teoria do conhecimento e na base sociológica contemporânea de como “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p.35).

O que significa dizer que, ao tratar desse conhecimento dialogado e mediado pelo corpo em uma racionalidade própria, estamos diante da materialidade do dia-a-dia das pessoas, de uma cultura viva e dinâmica, cujo conhecimento perpassa a ideia do real concreto, sem, com isso, negar o seu campo transcendente que na concepção africana e afro-brasileira não é desconectado. “As formulações teóricas da realidade, quer sejam científicas ou filosóficas quer sejam até mitológicas, não esgotam o que é “real’ para os membros de uma sociedade” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p.29).

O diálogo com a chamada sociologia do conhecimento, aquela que estuda como as sociedades/comunidades elaboram aquilo que venha a ser conhecimento para elas e, desse modo, tenham sentido, busca então junto com a própria filosofia "ocupar-se com o que os homens "conhecem" como "realidade" em sua vida cotidiana, vida não teórica ou pré-teórica" (BERGER; LUCKMANN, 2012, p.29). Desta maneira, "é precisamente este "conhecimento" que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir" (BERGER; LUCKMANN, 2012, p.29).

Na perspectiva dos estudos gnosiológicos do ocidente houve por muito tempo, mesmo com a perspectiva dialética hegeliana, certa prioridade no individuo que observa em relação ao objeto ou coisa observada, essa relação determina ao sujeito as condições de conhecer. A coisa ou objeto cabe a condição de ser conhecido. Essa operação é, seja no empirismo ou no racionalismo, mediada pela razão, ou seja, na capacidade intelectiva de operar logicamente os dados e fontes observáveis ou reconhecíveis ao sujeito, seja ela mediada pelos elementos sensoriais, ou apenas pelo intelecto, ou mesmo por ambos. Contudo, mesmo com as tentativas de Kant em elucidar as polêmicas em torno de racionalistas e empiristas, a questão colocada permanecia, pois a questão toda se concebe na supremacia do sujeito que observa, na distinção prioritária de si diante da coisa ou objeto, o fenômeno. Esta crise do sujeito autocentrado será presente na teoria do conhecimento proposta pelo ocidente.

"O paradoxo é que essa separação se aprofunda e se faz, como dizíamos, mais evidente e dramática precisamente porque a nova era "burguesa" necessita promover um conhecimento mais acabado, preciso e "objetivo" da realidade" (GRUNER, 2007, p.106).

Quando Hegel com sua dialética idealista procura apresentar outro caminho para questão do conhecimento, na realidade reafirma o que já havia sendo dito, pois ao reconhecer a materialidade da condição do saber, insiste ainda na prevalência do sujeito, mesmo que admita que este está no mundo também na condição do observado/objeto, ou seja, em processo histórico, porém, não reconhece o outro como interlocutor, como um agente do conhecimento. Por mais que Hegel tenha procurado materializar a sua teoria do conhecimento permanece um idealista, o mesmo acontece com Kant.

Hegel estabelece uma negatividade do real imediatamente apreendido, ele coloca o sujeito como agente ativo da interpretação, o que é um passo relevante na teoria do conhecimento no ocidente, "esse é o momento da negatividade crítica na dialética hegeliana" (GRUNER, 2007, p.108).

Quando se pensa este aspecto tendo o outro como humano, indica que esse outro não é alcançável por ele mesmo e, sim, pelo determinante que o eu, sujeito, lhe atribui. Dessa maneira, existe uma totalização do outro segundo uma lógica de racionalidade que procura gerenciar as coisas dadas e organizá-las de acordo com seus próprios princípios

valorativos. A “revolução” hegeliana limita-se ao plano do pensamento puro, já que parte da premissa de que é ele (sob a forma da Ideia, do Espírito Absoluto) o verdadeiro, senão único, protagonista da História” (GRUNER, 2007, p.108).

É em grande medida por essa visão que Hegel não admitia a condição histórica e de pensamento ao africano, considerado por ele, segundo esse princípio de totalidade, como inferior, que apenas tem sentido na organização lógica do ser europeu que o define como negação ou marginalização, pois aceitá-lo, já que o mesmo se encontra em materialidade desafiadora e histórica, seria fora de uma dialética idealista, abrir-se ao desafio de confrontar os princípios de totalidade já estabelecidos pela Europa.

Desse modo, mesmo com uma apresentação filosófica interessante sobre os processos de conhecimento, Hegel está aquém da compreensão do ser humano, pois preso em uma racionalidade excludente era incapaz de entender o outro diferente como também humano, especialmente em sua materialidade histórica.

É por conta dessa perspectiva encontrada no olhar europeu que a teoria do conhecimento foi reduzida por muito tempo a uma profunda limitação, pois ao não mediar outras racionalidades e possibilidades epistêmicas, assim como, concentrar-se na dicotomia cartesiana, coibiu as possibilidades de compreensão de que o ser humano em qualquer lugar do mundo é um elaborador natural do pensamento, que procura conhecer através de todas as possibilidades que lhe são acessíveis, sempre mediadas pelo corpo, condição em que se coloca no mundo e com a qual se relaciona com todas as coisas. Para Ramose (2011), o reconhecimento do pensamento inerente à condição humana em qualquer lugar e cultura é o reconhecimento ontológico do ser, sendo esta negação a prerrogativa da Europa para os africanos.

Esta determinação é ausente na filosofia proposta por Hegel e por vários filósofos ocidentais conhecidos, que embora partam de uma perspectiva particular, a experiência filosófica na Europa, ou em parte dela, não reconheceram outras filosofias, que de igual modo, partem de suas próprias experiências civilizatórias, como a filosofia africana e afrodiaspórica. No entanto, essas filosofias não se fecham em si mesmas, mas buscam o outro. A filosofia africana é dialógica por excelência, a filosofia afro-brasileira se constitui neste diálogo permanente. São sujeitos que se comunicam e têm nos seus corpos as maneiras de operar esta comunicação e a reflexão sobre a existência.

De acordo com Castiano (2010), a filosofia dos sábios tem na corporeidade o conjunto de possibilidades do ser no mundo e sua interpretação. A alteridade se dá por esta mediação que não se estabelece apenas na racionalidade, por isso, não é desconectada de uma experiência concreta de mundo, plenamente vivenciado e experienciado na materialidade dos sujeitos em sua constante interação.

Esse canal de mediação, o corpo, não é fragmentado, pois segundo as culturas africanas e afro-brasileiras mesmo que tenha distinções em suas partes, as mesmas atuam e funcionam em conjunto, e desse conjunto são estabelecidas as condições de percepção do mundo. No entanto, essa capacidade de apreensão e descrição, embora tenha nos sujeitos individualmente um processo próprio, é efetivada no encontro desses sujeitos, nas comunicações entre eles, ou seja, no diálogo. Portanto, conhecer é comunicar, é dialogar, e dessa comunicação aprimorar a percepção criteriosa e dinâmica sobre as coisas e sobre si mesmo.

Segundo Noguera (2010), é necessário entender esse mecanismo diferenciado de elaboração do conhecimento, pois ele determina o lugar, a maneira como se percebe a existência, e consequentemente a relação que o sujeito terá com o mundo e consigo mesmo. A dialética proposta por Marx permite um novo paradigma para as teorias do conhecimento estabelecidas no ocidente, ao efetivar a ideia da *práxis* que torna a dialética uma dialética de fato, com isto, torna o ocidente mais próximo do que se pensa fora da Europa sobre o processo de constituição do conhecimento.

No corpo se inscreve as possibilidades de conhecer, a comunicação e o registro de suas performances de vida no mundo e, nessa materialidade corporificada se dá a ler o ser, portanto, o corpo historiciza a realidade do mundo e potencializa a sua reflexão. O corpo, para Hampaté Bâ (2003), é físico e metafísico e, de acordo com Adorno (2009), trata-se de uma metafísica, como aquilo que ainda não foi revelado, mas que está ali no fenômeno. O metafísico na cultura africana e afro-brasileira alcança a visão adorniana, mas refere-se também ao metafísico transcendente da espiritualidade, somente possível de ser alcançado pela concretude do corpo, o que reflete, de acordo com Castiano (2015), o que se registra no *ubuntu*.

O *ubuntu* pensado na perspectiva da afrocentricidade “consiste num paradigma, numa proposta epistêmica e também num método que procura encarar quaisquer fenômenos através de uma devida localização, promovendo a agência dos povos africanos em prol da liberdade humana” (NOGUERA, 2010, p.2), refere-se, segundo Molefi Asante (2009), a questão de trazer para o centro do próprio africano e seus descendentes fora do continente, os elementos epistêmicos de seu modo de ser. Quando Asante se refere aos afrodescendentes, ele os tem como africanos, pois para ele a vivência e proximidade com estes valores originais foram continuados na diáspora.

De acordo com Asante, a afrocentricidade, apesar do nome, não pode ser vista como um centrismo africano semelhante ao centrismo europeu, a centralidade africana indicada se refere em assumir a herança africana negada pela Europa. E, assim estabelecer uma relação de igualdade, jamais de superioridade e totalização, marcas que determinam boa parte do olhar hegemônico do eurocentrismo.

As concepções cartesianas, ou mesmo, as outras posições dicotômicas que estabelecem a ruptura do ser em si e do ser com o outro e o mundo, ficam sem sentido para as epistemologias africanas. Nessa concepção a mente não é distinta do corpo e vice-versa, ambos são em unidade. Sendo o corpo o elemento mediador entre o sujeito e o mundo, ele necessita do outro. Desde que Michel Foucalt chamou à atenção para as práticas de vigilância e punição, pode-se notar o quanto os grupos dominadores exercem a tentativa do controle corporal, o que remete ao controle social dos sujeitos que se encontram.

As práticas dos castigos corporais, a subjugação pelo trabalho e a exibição pública desses castigos eram marcas desse período que foram perpetuadas ao longo da história, a escravidão negra e o nazismo são alguns exemplos dessas práticas. Hoje, pode-se dizer que as condições não mudaram e o martírio destinado aos pobres e trabalhadores segue essa mesma lógica. Libertar o corpo é condição humana fundamental para que se efetive a libertação ampla e de direito das pessoas.

A historiadora Antonieta Antonacci apresenta um estudo pautado na história da corporeidade africana e de como a memória se assenta neste corpo. Na perspectiva da autora todo o estigma da escravidão encontrou no corpo o lugar de castigo, mas foi ele também o local da libertação, o local da resistência, onde em dor e amor, típicos de uma dialética existêncial, foram cunhadas as marcas da resistência, da luta pela liberdade. De acordo com a autora, são "...memórias ancoradas em experiências dos que só têm no corpo e em suas formas de comunicação heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias" (2013, p.17).

E, "em contínuos desterros, serem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada" (2013, p.17). Essa pluralidade descrita por Antonacci indica o repertório epistemológico africano e africano-brasileiro expresso nas culturas negras aqui chegadas e outras aqui constituídas. Reporta a matriz ancestral e o seu vasto conjunto de conhecimentos apresentado ao longo dos séculos, que através dos corpos em suas variadas expressões materializam um mundo amplo, complexo e algumas vezes intransponível, se não for mediado pelo corpo.

Quando se pensa esta questão corporal e a projetamos para algumas culturas africanas e os seus ritos de passagem, entre eles, a iniciação, é no corpo que vão sendo grafadas as marcas dessas etapas. "A iniciação é também um ensinamento, uma escola..." (MUNANGA, 2009, p. 34).

Porém, em determinadas culturas algumas dessas marcas são questionáveis e aptas a serem destituídas de um papel articulador na comunidade, posto que cada vez mais, são

entendidas como violentas e ocasionadoras de traumas, entre essas práticas destacamos a infibulação e a eliminação do clitóris, ainda praticadas em algumas comunidades.

Esta questão merece uma atenção e crítica especial, fazendo eco as lutas das mulheres africanas que foram vítimas dessas ações, entre elas, Katoucha Niane (1960-2008) filha de um importante intelectual africano Djibril Niane, que atuava como modelo na Europa. É no seio da própria cultura que surgem os seus questionamentos de sentido, no caso específico é na escuta e aceitação da voz feminina, vítima desse processo, que o mesmo é inquirido e desafiado a revelar o seu sentido, os seus interesses, mostrando muitas vezes marcas sombrias em que a dominação masculina se fez presente através do controle corporal, em especial na sua dimensão da sexualidade, um princípio vital.

Trata-se do controle da vida, da apropriação controlada da vida do outro. Esse caso específico é um dos maiores incomôdos em algumas culturas africanas e tem sido, através de muitos embates, superado gradativamente, na medida em que se revela um argumento frágil que depõe contra vários aspectos da própria cultura, na qual o valor da mulher é exaltado e reconhecido como base essencial de sua constituição.

Atualmente um grupo cada vez maior de ativistas mulheres no continente africano têm recebido o apoio de diferentes setores sociais para que tais práticas sejam extintas. Esta mobilização revela o fenômeno crítico necessário em qualquer cultura para que o conhecimento seja mobilizador e transformador, ao mesmo tempo que possibilite o diálogo com o tempo presente e o sentido de tais práticas possa ser questionado, viabilizando a participação de toda comunidade na constituição de caminhos de integração.

No entanto, na maioria das vezes essas marcas corporais efetuadas nos ritos de passagem não são práticas que visem um sofrimento do ser, mas sim, a sua formação integrada e integradora do indivíduo consigo mesmo e do indivíduo na sua família, comunidade e natureza. Elas apresentam etapas de um desenvolvimento no qual se pretende a plenificação do ser.

De acordo Hampaté Bâ (2003; 2010), a tradição oral fala em uma fase ascendente de aprendizados e passagens até a fase descrescente em que o sujeito retoma as etapas do caminho ascendente, agora em caminho inverso, se preparando para integração final do corpo com a natureza, a morte. Hampaté Bâ (2003; 2010), trata dessas fases a partir da cultura do oeste africano e Bunseki Fu-Kiau (2001) fala desses níveis da existência, através da cosmopercepção dos *Bakongo,* pertencentes a matriz *bantu*.

Existe o registro corporal em todas as etapas da vida, que vão sendo reconhecidas tanto pelo seu processo natural, ocasionado pelo crescimento nas diferentes fases de desenvolvimento, do nascimento até a morte, como também pelo processo humano, movido pela educação, que infere marcas ao corpo expressas visivelmente no seu modo de ser e

estar em comunidade e na comunidade. Essas características são possibilitadas pela condição humana de pensar, produzir cultura e a transmitir, educar.

O corpo, na perspectiva das tradições africanas e do *ubuntu,* é sagrado, por ser um registro concreto dessas memórias ancestrais, um templo vivo da narrativa humana na terra que somente pode ter a sua extensão completa na expressão de todos os corpos, sendo assim, o corpo em si deve ser cuidado e preservado para que possa cumprir o seu devido tempo sobre a terra, por isso, a preocupação e o cuidado em relação às mortes precoces, acidentais ou por violência de qualquer tipo.

> Mais que sequência de práticas culturais de diferentes nações africanas no Brasil, importa reter semelhanças entre seus universos religiosos; sentidos comunitários em torno de danças, cantos, cerimônias de interação com divindades e antepassados para celebrações e curas; objetos de culto e elementos dos reinos humano, animal, vegetal e mineral. Para além de aproximações, fica a persistência com que africanos escravizados vivenciaram suas práticas culturais, recriando Áfricas em Brasis ou vivenciando reiteradas viagens as suas terras, onde deixaram antepassados vivos e mortos (ANTONACCI, 2013, p.226).

No período da escravidão era comum acontecer o *banzo,* processo ritual pelo qual o escravizado entrava em estado de morte "voluntária", permitindo que o corpo se libertasse da dor da escravidão. O *banzo* foi descrito como tristeza, mas refere-se a um rito de passagem motivado essencialmente pelo impedimento de um corpo nascido livre exercer a sua liberdade e, com isso, constituir a narrativa de sua vida plenamente. Esta atitude de subjugação do corpo motivada pela dominação também impede a vida do dominador, pois nega a integração e interação entre todos.

Para os tradicionalistas africanos, tanto o algoz como o escravizado sofrem de dor, mesmo que o dominador ignore isso. Essa condição será descrita no seu próprio corpo, mas pode também vir escrita no corpo dos seus descendentes ou entes próximos, essa é uma regra natural da existência para os tradicionalistas.

Em uma música do batuque de umbigada pode-se notar o quanto essa percepção do mundo é acolhida, e permanece no Brasil junto às culturas afro-brasileiras. Vejamos um trecho da carreira[94] tradicional interpretada por Theôtonio de Moura, O Tio Tone de Piracicaba-SP, "e se ocê bater ni mim/sua mulher chora sem razão" (Batuque de Umbigada, 2015, p.278). Esta carreira apresenta a interconectividade entre tudo e todos.

A concepção de que o corpo pensa e fala é contrária à ideia da separação cartesiana do *cogito ergo sum*, o que se diz aqui é existo, logo penso, e existir é ser por inteiro em

94 A carreira é um canto feito pelos mestres, normalmente expresso em parábolas ou versos de compreensão nem sempre explícita, algo que define quem são os mestres do Batuque, sendo estes, os que têm conhecimento dessa linguagem que preserva boa parte das epistemologias, do modo de pensar presente na tradição. Essa perspectiva de entendimento da carreira coincide com o que Fu-Kiau diz sobre a linguagem proverbial "são usados para ensinar, explicar e, meticulosamente, codificar e decodificar -kânga ye kutula- (2001, p.93). Tradução de Tiganá Santana Neves Santos.

todas as dimensões integradas, apesar de cada uma delas ser responsável por determinada condição, elas, no entanto, somente funcionam em conjunto, por isso, o corpo pensa, o corpo fala, essa é a tradição e esse é o *ubuntu.* Desse modo, configura-se a categoria da corporeidade como algo inerente das culturas africanas e afrodiasporicas.

Capítulo 2.4.1– O ser em movimento: uma cultura gingante

O movimento é a condição natural da existência, a dinâmica da vida é dada em todas as esferas possíveis que envolvem o próprio planeta em constante movimento. Mesmo que a tradição africana descreva os objetos inanimados e sem poder de auto movimentação, esses são movidos e transformados por todos os agentes naturais que o envolvem como, por exemplo, o vento, a àgua e o fogo, ou seja, nada na existência passa inerte à condição da mudança, da transformação, o ser humano em si reproduz todo o macro mundo da transformação em seu micro mundo (corpo) de transformação.

Esses micromundos organizam a sua existência em coletividade, o conjunto de mudanças individuais e coletivas expressas no grupo. Harmonizar e equilibrar essas mudanças internas e externas é o desafio dos seres humanos, por isso, na lógica africana e afro-brasileira existe uma reflexão possível pela ideia do ritmo, isso mesmo, o ritmo com que o coração pulsa e gera o movimento, e os ritmos que os seres humanos podem gerar em harmonia com os ritmos que a natureza concebe.

A memória musical, rítmica, é incentivada em várias culturas africanas, pois as diferentes partes do ritmo tocado nas aldeias, são normalmente partes de um conjunto de narrativas expressas de modo cênico, esteticamente elaborado que apresentam partes de uma epopeia mítica transmitida geracionalmente, na qual estão contidas as bases epistêmicas da cosmopercepção africana. As danças africanas e afro-brasileiras são, muitas delas, narrativas corporais de textos seculares, alguns milenares, ditado pelos tambores e manifestos na oralidade.

O músico e pesquisador Kazadi Wa Mukuna (2000), diz a partir da sua pesquisa sobre a contribuição *bantu* na música popular brasileira, em especial a sua continuidade na cultura afro-brasileira, que a música tem a finalidade de harmonizar pessoas integrando-as no grupo social que pertencem. Desse modo, pode-se pensar que os diferentes ritmos expressos na comunidade indicam os desafios que a mesma tem em constituir-se harmonicamente, de estabelecer-se em comunicação entre os sujeitos que a compõem.

A ação a qual a pessoa é destinada pela condição social será revista e reposicionada pela própria condição de existência, o que significa dizer a tomada de consciência de si, que se registra na capacidade de lembrar e preservar as suas heranças. Trata-se de uma memória que é composta, também, pela memória musical que auxilia no processo do

reencontro ancestral e na valorização das heranças, indicando a necessidade de outro movimento de ser.

Mukuna (2000), salienta que mesmo com a diáspora escravista estes não são perdidos, ao contrário, é a partir deles que o corpo, o ser se estabelece, por isso, a sua resistência, já que a sua consciência lhe indica o tempo todo a sua humanidade e inteireza. É com essa perspectiva que a reflexão, a busca pelo conhecimento oriundo dessas memórias é necessária, para que se possa exercer efetivamente todo o potencial do qual a pessoa é portadora.

A mediação consciente e comprometida do tempo e o espaço para além dos processos naturais são determinantes para orientar a ação do homem na natureza e com a natureza, segundo a tradição africana e afro-brasileira, estabelecendo assim uma dinâmica no qual o movimento do corpo, micro, estará em sintonia com o mundo, macro, para isso o ritmo e a harmonia são essenciais.

Na escravidão africana no Brasil e nas Américas é possível observar nos movimentos de resistência através cultura essa tomada da consciência e, consequentemente, a mobilização pela condição da liberdade como exercício pleno do ser humano em contraposição a coisificação imposta. Esse movimento revela a integração do sujeito no todo e com o todo, trata-se da própria concepção do *ubuntu*, por isso quando Mukuna (2000) revela os aspectos da constituição musical da matriz *bantu* está na realidade revelando modos de ser, passíveis de serem conhecidos, interpretados também pela musicalidade que move esses corpos, que além de individuais são corpos coletivos e comunitários.

Os historiadores Joel Rufino dos Santos e Wilson do Nascimento Barbosa (1994), retratam através da movimentação da capoeira, denominada ginga, algo presente em todo conjunto das culturas negras no Brasil e, mais do que isto, percebem nesta representação, toda afirmação da resistência negra no país, o que lhe configura características próprias que são predominantemente marcadas pelas expressões equilibradas e desequilibrantes do movente corporal/social, taticamente expresso em suas performances e visivelmente materializado na estética que as constitui.

É nesse conjunto dinâmico e dinamizador que a narrativa existencial do ser negro se desenvolve e propaga, sempre flertando com o elemento da surpresa, desconstruindo o previsível, usurpando as ferramentas estruturadas do poder que sempre procura capturar as suas ações. É, então, nessa *práxis* dissimulada que, se baseia em métodos taticamente elaborados, o corpo do negro, o sujeito da ação, mobiliza todo o conjunto existencial do qual faz parte e infere ao conjunto social a sua volta outra composição mítica na qual se torna capaz de transformar.

É o movimento da vida, a reconstituição da história pelos subterrâneos, periferias e margens do estabelecido, do controlado, daquilo que se pensava ter lido e,

consequentemente, controlado. Assim, “a reação e a resistência do corpo negro por meio da afirmação da corporeidade produzem saberes” (GOMES, 2011, p.50). Esses saberes fazem parte de um processo emancipatório de afirmação de identidades e reconstrução do mundo, já que, antes de qualquer coisa, ele se contrapõe a proposta escravista de negação, depois expressa no pós-abolição como marginalização. Desse modo, o “corpo negro pode ser entendido como existência material e simbólica do negro em nossa sociedade e também como corpo político” (GOMES, 2011, p.50).

Essa questão pode ser pensada pela proposta teórica de Boaventura Sousa Santos (2002), quando se refere ao aspecto da regulação, no qual o grupo dominante tende a exercer o controle sobre o grupo dominado e, com isto, procura reter ou direcionar o conhecimento produzido. Na realidade trata-se de um conhecimento-regulação, normalmente refém de suas próprias restrições. Este tipo de conhecimento tem sido a marca da modernidade constituída pela Europa.

No entanto, Boaventura fala de outra maneira de se perceber e entender o mundo, no qual é possível um conhecimento que emancipa, que projeta para além, o que deve ser feito com o outro, na ampliação das capacidades de diálogo. De acordo com Gomes, “no conhecimento-regulação, o ato de conhecer passou a ser vinculado à ciência moderna” (2011, p.42) e, neste aspecto, “à ideia do cientista como aquele que se afasta do mundo para escrever sobre ele” (2011, p.42). Já “no conhecimento-emancipação, o ato de conhecer está vinculado ao saber, sabor, saborear, à sapiência e ao sábio” (2011, p.42). Desse modo, “o sábio não é o cientista fechado no seu gabinete ou laboratório. Mas é aquele que conhece o mundo por meio do seu mergulho no mundo” (2011, p.42). O sábio conhece através da integração em si e com o meio, tendo o corpo como forma de estar e conhecer o mundo, assim todas as dimensões humanas são acionadas nesse sentido.

Portanto, escapar ao conhecimento-regulação imposto é estar fora da zona de controle, reinventando e reinventando-se constantemente, é a materialização do Exu mítico na condição antropológica, social e histórica do ser. Na distração do panótico, do olhar do poder, surge o movimento surpresa que leva o poder a um certo descontrole. Essa é a ideia da resistência, do ato revolucionário, da ação libertária, que trata diretamente ao todo do ser, no qual a sua constituição corporal materializa e dinamiza a sua existência no mundo e suas capacidades de conhecer.

Existe entre essas formas estabelecidas de conhecer uma disposição dialética de confrontação, na qual o elemento emancipatório, normalmente fora da zona de poder, é entendido como o não ser, o impensado, o negado. Porém, na perspectiva de mundo que se projeta para integração e harmonia dos corpos em movimento é o caminho que indica essa possibilidade através do ritmo de existência que pretende a harmonia do coletivo e o seu equilíbrio, o que na representação da capoeira não acontece sem a harmonia promovida

pelo som. O corpo coletivo, do mesmo modo, requer essa condição para o equilíbrio, a harmonia dos seus membros em movimento.

O ser é em sua complexidade e movimento é passível de ser interpretado em sua corporeidade. Trata-se do corpo individual que é apreendido como corpo social, coletivo e comunitário, cujo sentido se faz no grupo, na participação integrada no coletivo dos homens, no jogo das perguntas e respostas sem fim, estabelecidas na lógica da existência.

Apropriando-se dos saberes da tradição oral da capoeira que dizem que “durante o jogo, a ginga é permanente”, descansa-se gingando, a espreita, o cálculo, a defesa e o ataque se dão no movimento contínuo. Por isso, todo aquele que sofre ou é alvo da opressão, somente tem ao seu favor, o tempo, o momento da distração do poder como salienta Certeau (2004). O oprimido do sistema não pode parar de se movimentar, o seu corpo é um corpo alerta, cujo descanso se dá na sua atenção à distração do outro (poder opressor), é nesse momento que consegue avançar em suas lutas, garantindo suas condições de existência.

Para Santos e Barbosa (1994), os corpos que dançam e gingam estão representando a vida, a história, os modos de pensar e refletir que dizem sobre si mesmos enquanto maneira de ser no mundo, mas que no contexto das lutas libertárias, desde a escravidão até hoje, sinalizam a condição de existência, tanto no sentido humano, de negar-se a coisificação, como no social-econômico para conseguir sobreviver ao capitalismo. Portanto, a cultura em sua dimensão artística jamais está distanciada das demais dimensões da constituição do ser humano no mundo e, com isso, o seu diálogo é intenso com tudo que envolve a condição humana.

É no corpo em movimento que se carregam as dores da opressão, mas também as condições de libertação como subjetividade manifesta no fenômeno que se desvela. No corpo as memórias ancestrais são revitalizadas e transmitidas, desafiadas nos dilemas de ser humano em seu constante vir a ser em comunidade. Essa comunidade que se politiza.

Capítulo 2.4.2 – A dança: harmonia e movimento

A dança ocupa, tanto nas tradições africanas como afro-brasileiras, um lugar de destaque. Sua origem remete a cosmopercepção africana e, com isso, aos processos de harmonização na dinâmica das existências. Nas tradições, para que ocorra a dança, necessariamente deve haver a música, a música completa é composta pelo ritmo, a melodia e a harmonia. Nas tradições esses elementos estão dizendo diretamente sobre o ritmo da vida, a melodia da existência e a harmonia entre os seres na composição do universo. No entanto, o ritmo inaugura todo esse processo, pois é no pulso cardíaco que se estabelece o

princípio do movimento, é na condição cardiorrespiratória que o movimento se processa e é colocado em prática.

O ritmo diz ao corpo, fala aos corpos os ritmos existenciais. Através desses ritmos *a priori* particulares, individualizados, que se deve expressar em um conjunto de três distintas alturas: o grave, o médio e o agudo, as nuances de transmissão sonora e de capacidade interpretativa do homem. Nessas três alturas o ser humano começa a modular o ritmo e lhe dar além da verticalidade, céu e terra, a horizontalidade mediadora, a melodia que será compreendida no coletivo e harmonizada no grupo, esta base então, determina a condição do movimento e, nesse caso, de modo ainda mais completo, a condição da dança. "Dançar é compartilhar, é encontrar-se consigo, envolver-se com o outro e, ao mesmo tempo, com o mundo e suas constantes mudanças sociais, políticas, econômicas e científicas que permeiam a sociedade" (MILAN; SOERENSEN, 2012, s/p).

A dança é o movimento em sua fluidez e equilíbrio, indica o corpo em sintonia e bem-estar, o corpo que se deleita em seu próprio movimento em equilíbrio propositivo ao movimento externo, por isso, nas tradições africanas todos dançam em todas as idades. A dança revela o ser sendo de modo pleno, capaz de narrativas corporais que expressam saberes de uma apreensão oriunda de uma ligação entre o corpo e o mundo, o micro e o macro em uma unidade expressiva.

De acordo com Mukuna (2000), não há cultura africana em que a dança não seja presente em vários, senão, todos os momentos da vida. Essa inspiração foi apresentada pelo filósofo francês Roger Garaudy, que coloca a seguinte questão: "Que aconteceria se, em vez de apenas construirmos nossa vida, tivéssemos a loucura ou a sabedoria de dançá-la?" (1980, p.13).

Pode-se dizer, a partir dessa questão, que talvez a vida fosse mais bem vivida, e o próprio interrogante dirá que: "dançar é vivenciar e exprimir, com o máximo de intensidade, a relação do homem com a natureza, com a sociedade, com o futuro e com seus deuses" (GARAUDY, 1980, p.14). Se a vida é movimento, o equilíbrio e a harmonia plena desse movimento são traduzidos pela dança. Todo um princípio epistemológico é retirado desse contexto, que para africanos e afro-brasileiros é fonte de profundos saberes. Para Gomes (2011), devem ser saberes saboreados, permitidos e vivenciados pelo sábio que dança com a vida. Talvez a desconfiança de Nietzsche (2011)[95] em relação a um deus que não dança, seja uma interpretação do que observou em outras culturas. De fato, as divindades africanas e afro-brasileiras dançam.

95 A expressão "Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar" é encontrada no clássico de Nietszche "Assim falava Zaratustra" no capítulo "Ler e escrever".

No candomblé e em outras tradições religiosas se diz, que o bom Deus dança, pois somente pela dança se pode harmonizar e equilibrar o mundo. Na dança do *opanijé,*[96] dedicada ao orixá Omolu, a música cadenciada revela as nuances e contradições da vida, revela suas mazelas e a necessidade interpretativa dos mesmos, conduz a introspecção, mas no movimento. É a harmonização do eu consigo e com o mundo, a cura da doença. A doença aqui entendida como aquilo que está fora da harmonia e que incapacita a leitura do mundo em seu fluir constante.

> Em uma das línguas *bantu*, do Congo, da mesma raiz *ntanga,* derivam os verbos escrever e dançar, que realçam variantes sentidos moventes, que nos remetem a outras fontes possíveis de inscrição, resguardo, transmissão e transcrição de conhecimento, práticas, procedimentos, ancorados no e pelo corpo, em performance" (MARTINS, 2003, p.64-65).

No batuque de umbigada/*caiumba* esses elementos são retomados. Se está diante da filosofia africana e afro-brasileira quando se compreende essa corporeidade expressa nas danças e toda epistemologia que aí se preserva. O fluir das energias harmonizadas e o equilíbrio entre elas na representação do masculino/feminino que se tocam, em dança, pelo umbigo.

Capítulo 2.4.3 – A percepção integrada e integradora

A filosofia africana e afro-brasileira traz consigo bases epistêmicas que surgem da unidade do ser, da percepção do mundo de maneira integrada e do ser no mundo seguindo esta mesma integralização, assim, mesmo que distinguindo e diferenciando os fenômenos todos do mundo, os mesmos somente são conhecidos no diálogo que estabelecem entre si, nesse movimento são dados a ler.

Em vários traços das culturas africanas e diaspóricas se podem notar, sentir, de acordo com o filósofo francês Merleau Ponty (1999), essa dinâmica que culmina na certeza das mutabilidades com as quais se lida, percorrendo desde as subjetividades aparentes mais comuns até as mais complexas relações sociais dos homens entre si e com a natureza.

A ideia de uma racionalidade instrumental mediada pela ciência não dá conta de dizer o mundo. De acordo com Castiano (2015), no *ubuntu,* o dizer o mundo não é definitivo, é descritivo do momento, a partir dos sujeitos que estão no mundo e a ele respondem através das leituras que se foi capaz de fazer. O que é salientado é que os sujeitos à medida que

---

96 Ritmo solene dedicado ao orixá Omolu do candomblé *ketu* dos iorubas, equivalente mítico ao *inkisse* Kaviungo do candomblé congo-angola dos *bantus*. Na religião dos *bantus* os ritmos tocados para essa divindade são outros, entre eles, o chamado congo de ouro. Alguns dão como sentido interpretativo ao nome do ritmo *opanijé* como sendo "o que mata e come", referindo-se aos atributos de Omolu ou Obaluayiê, outro nome como é conhecida esta divindade entre os iorubas, por ser o responsável pela doença em sua manifestação e cura.

interagem com o mundo, o transformam pelo trabalho, pela sua ação. Essas mudanças são recíprocas e vão consolidando a cultura, na qual as identidades vão se dizendo e se formando.

No entanto, os traços que desde a origem dos homens sobre a terra foram sendo reconhecidos como oriundos de uma *práxis* pela vida, que revelam aspectos identificáveis de coesão do grupo, de coletividade, na qual a espécie humana foi constituindo a sua capacidade de existir na natureza, esses aspectos percorrem, apesar das sofisticações ocorridas, todo o enredo histórico da humanidade.

A filosofia africana procura olhar para esses traços, corrigindo-os quando de suas rupturas, que tendem ao individualismo, a sobreposição de um sobre o outro e à aniquilação da própria espécie. No próprio conjunto material, histórico, cultural da humanidade que se busca as bases da sua jornada. De acordo com Hampaté Bâ (2003), ao falar da tradição, apresenta que o mais novo tem um papel importante, pois ao escutar e aprender com o mais velho, terá no presente a condição para compreender dificuldades do passado. Este aspecto tem certa correspondência com o que se aplica no método dialético baseado em Marx, pois o mais contemporâneo ajuda a interpretar o mais antigo, não para negá-lo, mas para reconhecê-lo e aprimorá-lo no que for necessário.

A filosofia africana e afro-brasileira é, neste sentido, portadora dessa capacidade de ir e vir, rompendo com uma perspectiva progressiva e linear da história, ela se pauta na reconfiguração permanente do ser humano na história, a partir dos traços que o constituíram na sua condição, visando aprimorar os modos de ser humano, colocando-os em perspectiva crítica naquilo que o ser humano se distancia da sua humanidade. Achille Mbembe, ao longo de suas obras, indica que o humanismo, tal qual pensado pela Europa, olhando apenas para si, está no fim, pois este engendrou para o mundo uma humanidade parcial e parcializadora, ancorada apenas em um modelo, ou, ao menos, em poucos modelos de ser, se perdendo a capacidade de ler os traços comuns da civilização humana a partir do momento em que nega a humanidade àqueles que são diferentes.

A educação, oriunda dessas referências, acaba sendo fragmentada, pois instala a dicotomia como constitutiva do ser. De certo modo, se tem a diabolização do humano, a divisão em si mesmo e com o outro. A sacralização da dualidade como contraposição a unidade torna-se um falso ícone.

No entanto, de acordo com Hampaté Bâ (2003; 2010) e Ki-Zerbo (2010), mesmo o continente africano se perde muitas vezes da tradição oral. A educação que herdamos do continente africano na sua experiência original aqui transformada é que nos interessa, pois preserva esses traços ancestrais que aproximam os homens entre si, lhes dá condições de vida ampliadas pela colaboração e a solidariedade, sendo esta a educação que vislumbramos nas culturas afro-brasileiras.

Parte II – Herança e Educação

Capítulo 3 – A África no Brasil

"A África é o berço da humanidade"
(Kabengele Munanga)

O continente africano em sua vasta extensão territorial se faz representar no Brasil devido o longo processo escravista e por outros movimentos migratórios, entre eles, os de refugiados. Esta vasta territorialidade africana está relacionada com vários povos e etnias, e diz de uma imensa gama cultural expressa, prioritariamente, em dois grandes grupos, os sudaneses e os *bantus*, sendo os sudaneses originários da costa ocidental africana e os *bantus* em boa parte da região centro africana até o extremo sul.

Nesse conjunto de regiões africanas várias etnias se fazem presentes. Muitas culturas surgiram nos encontros internos no continente, motivadas por deslocamentos dos povos nômades que comunicam diferentes culturas nos lugares em que passam transportando ao longo do caminho um pouco de cada uma delas. Este é o caso dos *peuls* ou *fulas* do Mali, de acordo com Hampaté Bâ (2003). Trata-se de um espírito aberto ao outro, ao encontro e a comunicação.

De acordo com Ki Zerbo (2010), a constituição da África, enquanto continente e suas civilizações, pode ser compreendida a partir dessas migrações. Neste aspecto, a noção territorial africana em sua origem é bastante distinta daquilo que o ocidente concebeu e fez valer também aos outros lugares do mundo, entre eles, a ideia de posse da terra e o estabelecimento do estado nacional.

Para Ki Zerbo (2010), a terra como patrimônio comum não era estranha aos africanos. E, ao contrário de sua posse econômica, se há alguma ideia de pertencimento ao lugar, isso se deve ao valor ancestral, o tempo em que os antepassados viveram e foram enterrados nesse solo, este sim, um dos elementos significativos para a ligação do humano a uma determinada terra em seu contexto espacial, geográfico.

Outras ideias de pertencimento têm a ver com a própria condição material da vida, entre eles estão a existência de água e as condições de alimentação. Seja pelo extrativismo ou pelo cultivo, a terra é um bem comum que deve ser cuidado. Portanto, a comunhão com a terra é a prerrogativa que determina as condições de vida, que neste sentido não pode ser negada a ninguém.

A terra é um valor celebrado e respeitado na comunidade e, desse modo, compartilhado. Os povos nômades reconhecem a importância da acolhida em outros

territórios. Esse acolhimento se expressa pelos grupos já existentes no local, e pela própria condição oferecida pela terra em abrigar pessoas.

Nesta perspectiva, a ideia de que os africanos não conheciam outros lugares, inclusive além das fronteiras do continente, é equivocada. Porém, quando se pensa a África no Brasil, se pensa a partir da escravização ou diáspora escravista, que trouxe milhões de indivíduos de diferentes etnias africanas para o país, é dessa diáspora que trataremos nessa reflexão. "Os negros brasileiros de hoje são descendentes de africanos que foram trazidos para o Brasil pelo tráfico negreiro" (MUNANGA; GOMES, 2006, p.18). Assim, "no fim do século XVII, ao se falar de escravo, pensava-se em negro" (COSTA e SILVA, 2002, p.849).

Os africanos chegam ao Brasil na condição de escravizados com valor relativo a sua capacidade de produção, ou seja, mercadoria. "O tráfico negreiro é considerado, por sua amplitude e duração, como uma das maiores tragédias da história da humanidade" (MUNANGA; GOMES, 2006, p.18). Pode-se dizer que "os europeus foram os maiores responsáveis pelo tráfico transatlântico, através do qual 40 a 100 milhões de africanos foram deportados para Europa e América" (MUNANGA; GOMES, 2006, p.19).

Aqueles que sobreviviam na travessia do mar se afirmavam como pessoas através da evocação da cultura, mesmo que diversa. No caso do Brasil, este aspecto é salientado pelo tipo de escravização movida pelos portugueses que faziam questão de separar famílias e misturar etnias. Em alguns casos, mesmo que houvesse interesse em alguma etnia específica para exploração de algum bem, por exemplo, os *ashantis* para retirada de ouro nas minas, os *iorubas* na metalurgia, entre outros, essas misturas ocorriam. Esse é um ponto importante, pois as etnias africanas não eram procuradas aleatoriamente, sabia-se antecipadamente no que elas seriam úteis na empreita escravista.

Assim,

> os colonizadores tinham conhecimento das habilidades dos negros, sobretudo por sua rentável utilização na atividade açucareira das ilhas do Atlântico. Muitos escravos provinham de culturas em que trabalhos com ferro e a criação de gado eram usuais (FAUSTO, 2001, p.50-51).

No caso dos grupos étnicos *bantu* havia uma diversidade de saberes que eram dominados, haviam etnias mais voltadas à agricultura, outras ao trato com animais, outras com minérios, outras a metalurgia, enfim, os *bantus,* devido a sua grande variedade étnica, eram também responsáveis por um aporte considerável de conhecimentos que chegariam ao Brasil pelas suas mãos. Desse modo, "as contribuições dos africanos trazidos para o Brasil, de quem descendem os brasileiros de hoje, são de três ordens: econômica, demográfica e cultural" (MUNANGA; GOMES, 2006, p.20). As contribuições, principalmente no campo cultural, ligadas a diferentes contextos de manifestação, não foram ainda

devidamente reconhecidas, este é o caso das epistemologias que estão preservadas no próprio conjunto cultural manifesto.

O escravizado ao afirmar a sua humanidade através da cultura, se reconstitui como sujeito. A cultura de resistência e seus modos de transmissão não podiam ser explicitados ao olhar do dominador. Os seus saberes eram transmitidos de modo velado, quase indecifrável ao olhar do não iniciado, por isso a dificuldade em se ler profundamente as culturas afro-brasileiras, preferindo ficar em sua aparência imediata, na sensação primeira.

No entanto, essa sensação é fundamental que não seja perdida, antes deve ser valorizada, pois ela diz ao corpo. A arte tem nesse aspecto um papel fundamental, pois:

> fala no silêncio dos gestos, com sua imensa capacidade de criar sentidos, de significar e de admitir uma verdade que não se assemelhe as coisas, que não tenha modelo exterior, nem instrumentos de expressão predestinados, e que seja, contudo, verdade (MERLEAU-PONTY, 1994, p.59).

Ainda para o autor "...a sensação é literalmente uma comunhão" (1994, p.286).

Essa reconstituição do ser humano negro escravizado é pautada em duas negativas, a do negro, algo estranho ao ser humano de distintas etnias, pois na condição de africanos não havia distinção especial por cor de pele e a de escravizado, já que a condição de escravização moderna movida pela Europa é bastante diferente da condição de escravidão/ servidão existente no continente africano, pois na África o ser humano não é coisificado e, tampouco, é salientada a sua condição de exploração. Para Ki Zerbo (2010), a servidão africana seria mais próxima da perda parcial da cultura original do que necessariamente maus tratos. Portanto, é nessa alcunha de dupla negação que o ser humano, negro e escravizado, reconstitui a sua humanidade, para ambas era necessário responder.

De acordo com Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes (2006), a questão da escravidão é sempre delicada, pois às vezes alguns membros da militância negra, ainda no início do seu contato com a história dos africanos, tem uma rejeição em admitir que houvesse a participação no tráfico negreiro transatlântico de etnias africanas, algumas dessas etnias se constituem economicamente através de alguns representantes ligados ao tráfico de semelhantes, o que consolidou uma economia de morte para o continente. Porém, os africanos não participaram efetivamente do projeto capitalista que envolvia a escravidão, sendo este determinado e controlado pelos europeus.

Por isso, o tipo de servidão desenvolvido no continente africano não pode ser comparado ao sistema escravista perpetrado pela Europa, cuja base econômica foi elevada ao extremo, tendo como característica a desumanização e a inferiorização.

> O negro não existe, no entanto, enquanto tal, é constantemente produzido. Produzir o negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor,

> e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento" (MBEMBE, 2014, p.40).

No caso brasileiro, essa resposta acontece na forma da resistência pela cultura, e na transformação do negativo "negro" para algo valorativo, isto como parte da (re)construção de uma identidade diaspórica que se constitui a partir da impossibilidade do reencontro total com as etnias originárias. Esse reencontro com a África se dá no encontro das diferentes etnias no Brasil na condição de escravizados. É na recuperação individual e coletiva dessas memórias, e no reconhecimento da opressão comum, que se constituirá o campo enorme das culturas afro-brasileiras. Um conjunto de memórias coletivas e traços ancestrais mediados em solo brasileiro sob a condição da exploração.

Nesse aspecto, é necessário ressaltar que a própria dinâmica cultural transforma essas heranças adequando-as ao novo lugar. Nessa dinâmica acontece o encontro com os saberes desse novo local. É, dessa maneira, que elementos das culturas nativas dos indígenas e, mesmo dos portugueses, podem ser identificados em culturas afro-brasileiras, o que não retira a preservação dos elementos basilares oriundos do continente africano. "Portanto, houve continuidade e mudança uma vez que uma parcela relativamente complexa da tradição pode ser levada substancialmente intacta, de um local para outro, havendo substituições materiais" (MALANDRINO, 2010, p.169).

Esse movimento dialético de reconstrução continua sendo indicativo do sentido da liberdade. "É importante lembrar que a movimentação, a reação e a resistência que fazem parte da história do negro brasileiro constituem momentos importantes da história do Brasil" (MUNANGA; GOMES, 2006, p.107). As articulações de luta por libertação estão pautadas nesses três pontos descritos: movimentar, reagir e resistir.

Esse movimento original das senzalas e, também, do interior da casa grande, para aqueles negros que serviam internamente, será depois acrescido pelas lutas negras e pretas de outros lugares do mundo e da própria África. Os movimentos de *négritude*[97], iniciado na França, e do pan-africanismo[98], iniciado nos Estados Unidos encontrarão correspondência no Brasil, e nesse processo de retroalimentação ganharão força e expressão nos muitos movimentos negros existentes. Desde a escravidão as organizações negras acontecem, veja o exemplo das lutas quilombolas e as revoltas urbanas, entre elas a

---

97 Esse movimento contou com importantes lideranças africanas e afro-diasporicas que se encontraram fora do continente, em especial na capital da França, Paris, em um bairro denominado *Quartier Latin*. Entre esses africanos e caribenhos estavam Leopold Sedar Senghor, Aimé Cesaire e León Damas. Em 1934 eles lançam a revista *L´etudiant noir* (o estudante negro) que marcou formalmente o movimento que já era conhecido como négritude, termo indicado por Aimé Césaire.

98 O pan-africanismo também é um movimento de unidade dos povos africanos e seus descendentes na diáspora. O seu surgimento é atribuído a uma série de percepções de que em qualquer lugar do mundo o negro era submetido a um total grau de exploração, entre elas a econômica. De acordo com o historiador Petronio Domingues (2005), o pesquisador e ativista W.E.B. Du Bois (1868-1963) dos Estados Unidos da América é considerado o patrono do pan-africanismo.

revolta do malês[99] na Bahia de 1835, além de muitas outras insurreições organizadas, movidas por escravizados e negros livres pelo país.

A trajetória do movimento negro no Brasil, em suas várias formas de expressão, é o cenário que garante a organização das lutas e das pautas sociais a serem reivindicadas ao longo da história. Porém, como toda e qualquer mobilização humana, o movimento negro não é homogêneo, apesar de buscar os mesmos objetivos, entre eles, a plenitude da cidadania da pessoa negra e o combate ao racismo.

Os caminhos propostos nas lutas pela libertação nem sempre são acordados entre parceiros de ativismo social, havendo muitas indicações de militância na qual algumas pendem mais ao diálogo e outras que rejeitam este encontro com determinados setores, e acabam por distanciar-se da comunidade não negra e suas instituições representativas. Existe nesse último caso uma desconfiança por parte dos negros, quase intransponível, oriunda do tratamento sócio histórico recebido desde a escravidão que culmina no racismo contemporâneo.

No entanto, a maneira como o Movimento Negro trabalha com a cultura afro-brasileira constitui um dos cenários mais interessantes e emblemáticos da resistência negra, gerando frutos até os dias de hoje.

Capítulo 3.1 – Travessias: o Atlântico de ontem e de hoje

A condição existencial do ser humano indica, nos seus processos de desenvolvimento físico, psíquico e espiritual, a transposição de etapas, algo bastante perceptível em diferentes culturas e sociedades, porém, bastante valorizados em sociedades tradicionais, cujos ritos de passagem são celebrados coletivamente, o que revela para comunidade a travessia de um momento a outro na vida. “A vida é uma corrente eterna que flui através dos homens” (KABWASA *apud* RIBEIRO, 1996, p.21). Neste aspecto, pode-se pensar que ao longo da vida o homem passa por diferentes momentos, nos quais atravessa fases internas dessa existência, e que se manifestam externamente. Assim,

> O ciclo da vida é circular: a criança vai se transformando até chegar a adulto; este se transfoma até chegar a velho; este, por sua vez, se transforma, inclusive atravessando o portal da morte, para alcançar a condição de antepassado... (RIBEIRO, 1996, p.21).

Do mesmo modo, as travessias externas, as mudanças territoriais e as mudanças de pensamento revelam o movimento contínuo do ser e de ser, algo que recebe um olhar

99 Ver a obra “Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835” do historiador João José Reis. Editado pela Conpanhia das Letras.

atencioso por parte dos tradicionalistas[100] africanos e afro-brasileiros, os mestres da palavra[101].

Em nosso caso, observar nesse momento a travessia do Atlântico de modo forçado na escravidão e, hoje, pela necessidade de refúgio, assim como as travessias voluntárias, passa a ser uma necessidade para se refazer o itinerário dos saberes "de lá pra cá, e daqui pra lá".

De acordo com Nei Lopes, "o marco universalmente aceito pelos historiadores como do início do comércio escravista pelos portugueses é o ano de 1442, quando são feitas as primeiras capturas de negros na atual Mauritânia" (1988, p.134). Na medida que há o avanço português no território africano, outras regiões vão fazendo parte dessa rota da escravidão. "A rota do tráfico português para o Brasil vai caminhando costa africana abaixo até atingir os territórios bantofones a partir talvez de 1482, ano provável da chegada de Diogo Cão à foz do rio Congo" (LOPES, 1988, p.134).

E sobre a chegada dos negros no Brasil diz que:

> Em 1532 é fundado no Brasil, por Martim Afonso de Souza, o primeiro centro produtor de açúcar que é a Vila de São Vicente no atual Estado de São Paulo. E parece que é nesse ano que, trazidos pelo negreiro Jorge Lopes Bixorda e vindos certamente para trabalhar nesse núcleo pioneiro, chegam à Colônia os primeiros escravos africanos (LOPES, 1988, p.135).

Para o historiador e cientista político brasileiro Bóris Fausto, "os africanos foram trazidos do chamado "continente negro" para o Brasil em um fluxo de intensidade variável. Os cálculos sobre o número de pessoas transportadas como escravos variam muito" (2001, p.51). As regiões de origem desses escravizados mudavam e dependiam do modo como estava sendo organizado o tráfico, da maneira como tramitavam as negociações entre os colonizadores europeus e, também, "das condições locais na África e, em menor grau, das preferências dos senhores brasileiros" (FAUSTO, 2001, p.51). Porém, algo é hoje inquestionável no processo da escravidão, o seu fator econômico. "A Europa, em todo, caso, utilizou o preto trabalhador como um acumulador de riqueza" (KI-ZERBO, 1999, p.283) em um negócio lucrativo por um bom tempo.

---

100 De acordo com Amadou Hampaté Bâ são os mestres da palavra que organizam a sua vida segundo a tradição oral, são chamados tradicionalistas ou memorialistas, portanto em um sentido valorativo ligado a cultura. É relevante dizer isso, pois em algumas críticas a palavra tradicionalista é utilizada como algo negativo ligado a alguma forma de conservadorismo, o que já é contrário à própria ideia de tradição expressa por Hampaté Bâ e outros que falam sempre de sua atualização e diálogo ao tempo e espaço presentes.

101 Mestres da palavra são também aqueles que fazem uso da palavra falada como forma de educação, para isto seguem os seus princípios agrupados em uma percepção de mundo integradora. São reconhecidos em todas as etnias africanas por diferentes nomes e no Brasil são os iniciados em qualquer campo do universo cultural afro-brasileiro no qual passam a ser transmissores de culturas herdadas e transmitidas de modo geracional, no qual a palavra falada é o principal meio dessa transmissão.

Entender a dinâmica do movimento de deslocamento entre o continente africano e o Brasil é fundamental para que se consiga absorver a inteireza do que foi trazido para o país, assim como compreender as formas de organização efetivadas pelos negros a partir de suas condições de fragilidade e vulnerabilidade.

O conhecimento em distintas áreas, algumas delas já bem aproveitadas pelos colonizadores escravagistas, se relacionava diretamente a produção das colônias. Este saber estava voltado para agricultura, a pecuária, a metalurgia, a extração de minérios entre outros. Essas áreas receberam a total exploração do mundo monárquico no qual os escravizados, em sua condição de coisificação, não eram tratados como classe trabalhadora. Era uma classe produtora sem direitos, cujo serviço não era medido na condição humana, mas como força motriz equiparada à condição animal, mesmo sabendo-se que essas pessoas tinham conhecimentos que os europeus não detinham, e que somente por eles se tornou possível a exploração de alguns recursos existentes no Brasil.

Os portugueses negligenciaram o conhecimento dos africanos, exceto este destinado a exploração, mas, mesmo assim, não lhe dando o valor humano de origem, ou seja, reconhecê-lo como um saber africano. Os outros conhecimentos ligados à percepção de mundo e sua interpretação nem sequer eram pautados, pois pela lógica estabelecida e amplamente valorizada, os africanos eram incapazes do pensamento e de sentimentos "nobres". De acordo com Nei Lopes (1988), vale dizer que muitos intelectuais brasileiros seguiam essa mesma forma de análise de inferiorização dos negros em seus aspectos cognitivos, mesmo vários anos após o fim da escravidão, inclusive classificando os negros da matriz *bantu* como os mais inferiores entre os negros oriundos da África.

No entanto, apesar de todas essas negações, os modos de pensar e refletir a existência estavam todos preservados e, mesmo que não reconhecidos pelos algozes, estes foram transmitidos e fortalecidos na própria condição da escravidão. O que Dussel (1977) diz sobre a filosofia ser a da periferia, tem na condição da escravidão o seu sentido mais profundo, pois ao ser totalmente negado e ocupar na escala hierárquica do mundo do colonizador o último lugar, o escravizado é aquele que teve as condições de pensar toda essa escala de opressões e exploração.

O escravizado é aquele que teve que reagir através do pensamento crítico a toda forma de violência. Esta maneira de refletir e se posicionar diante da realidade vivida, seria o fundamento de uma epistemologia que flerta com a herança da tradição e a atualidade da resistência em busca da liberdade.

Assim, entre as várias culturas trazidas estão as filosofias que expressam muito mais do que elementos locais, antes carregam valores pluriversais como diz Ramose (2011), o que indica a capacidade de promover encontros e compartilhar saberes que contribuem para

superação de crises que o mundo atravessa. Crises geradas por um programa neoliberal capitalista de existência que plenifica a ideia do individualismo e da competitividade.

Essa epísteme elementar da tradição oral, expressa no *ubuntu*, foi recriada no Brasil na forma de cultura afro-brasileira e permanece viva. Os saberes que não foram alvo da exploração direta em um primeiro momento dos escravagistas, foram preservados em culturas, foram transmitidos em escolas iniciáticas ligadas a esses universos de resistência, e é nesses lugares que se constituíram os mestres das tradições afro-brasileiras.

Para Mogobe Ramose (2010), o *ubuntu* faz retomar princípios de humanidade que foram perdidos ou esquecidos na civilização ocidental. Mogobe Ramose (2010), Castiano (2015) e Noguera (2016), buscam na cultura tradicional dos povos *bantu* o eixo de uma epistemologia que se faz humanizante e humanizadora desde os seus primórdios, uma herança civilizatória própria que está longe de ser o que o ocidente conquistador quis fazer acreditar quando se referia aos povos e culturas africanas como sujeitos sem civilização e sem cultura.

Ao refletir as travessias internas dos sujeitos e suas correspondências exteriores, depara-se com o sentido do caminhar, o porquê de se caminhar e para onde se pretende ir. Trata-se de intencionalidades que precisam ser orientadas, educadas e, para isso, segundo Hampaté Bâ (2003), o ser humano deve cumprir suas passagens interiores como forma de aprendizado que se revela também para comunidade, esse é o princípio africano que procura educar o indivíduo para si e para o grupo.

A pessoa assim educada é capaz de agir coletivamente, inspirando movimentos de construção e comunhão coletiva, e não de separação e destruição sistemática. É, desse modo, que enquanto os europeus olharam para o mar projetando travessias conquistadoras, o africano entendeu o mar como fonte de alimentos e de vida, portanto, um canal de existência e comunicação. As travessias com sentido são mobilizadas por seres humanos inteiros, portadores do sentido *ntu* = ser, e ser é estar em comunhão em busca da plenitude.

Achille Mbembe (2014), apresenta a empáfia ocidental como uma afirmação da ignorância conquistadora, que para afirmar-se precisa decididamente negar o outro, precisa destruí-lo em todos os sentidos, o mais presente e contínuo deles é a destruição epistêmica feita pelo colonialismo das racionalidades. No livro “Sair da grande noite” (2014), o autor se debruça no entendimento e superação dessa questão, ao investigar ao longo da história, os vários lapsos e atitudes forçadas no mundo ocidental na busca em garantir o sucesso dessa empreita de destruição.

A destruição perpetrada pela Europa, seja física ou epistêmica, “foi para a África Negra uma viragem macabra que teria podido conduzir esta raça ao desaparecimento quase total, como na América do Norte e do Sul aconteceu aos índios, tanto mais que os efeitos da escravatura se estenderam por quinhentos anos” (KI-ZERBO, 1999, p.283).

Os movimentos migratórios involuntários/escravidão ou voluntários são uma constante quando nos referimos ao continente africano. Muitas etnias narram as suas origens a partir desse intenso movimento migratório. Os *Dogon*[102], etnia que habita o Mali, migraram por várias regiões do oeste africano, sobretudo na região do *Manden*, até chegarem às falésias de Bandiagara, a mesma região de nascimento de Amadou Hampaté Bâ (2003).

Na percepção de mundo *Dogon* é possível encontrar os maiores emblemas de sua cultura e civilização ao relatarem sua ligação com a estrela *Syrius*. Nas narrativas desse grupo, eles atribuem a sua origem nesta estrela. Porém, encontra-se também os muitos encontros/diálogos que tiveram ao longo de suas travessias. A ideia de andar, de migrar, de ser nômades e, com isso, entender a terra como um patrimônio humano, e não de posse de um único grupo, já era conhecida entre muitos povos africanos.

A própria constituição atual dos países africanos oriunda da divisão realizada pela Europa, desconstrói, em grande medida, as organizações africanas anteriores à colonização, embora mesmo na atualidade revele o alcance de alguns grupos étnicos, muito além das fronteiras nacionais estabelecidas, o que é alvo de crises e dificuldades organizativas.

Temos ainda a perspectiva abordada por vários autores, entre eles Ivan Van Sertima[103], de que os africanos estiveram nas Américas, na Ásia e na própria Europa muito antes dos europeus empreenderem as suas navegações. No caso de Van Sertima (1976), defende a ideia de que os *Olmecas*[104] do México eram negros de origem africana, além disso, são os precursores de várias outras culturas nas Américas.

Nessa perspectiva, pode-se pensar na constituição do antigo continente unificado de *Pangea*, alvo de pesquisas de antropólogos, paleontólogos e biólogos em suas tentativas de interpretar o caminhar dos homens sobre a terra.

A diáspora escravista foi uma dessas muitas viagens, contudo, uma migração forçada, na qual a condição humana estava sendo negada, este é o ponto crítico dessa questão. Como seres humanos, tornados não humanos, podem estabelecer um sentido de existência, de civilização, já que mesmo sendo reconhecida no passado essa condição civilizatória era, no projeto da modernidade, constantemente negada por uma série de falsas alegações

---

102 Ler MATOS, Claudia Neiva de. Sobre os dogon: a terra, o povo, os cantos de Yasegei. In: Revista Gragoatá do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense, Especial: África, novos percursos, Niterói-RJ, n.19, segundo semestre de 2005. pp.137-160. E, também BARROS, Denise Dias. Itinerários da loucura em território Dogon. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2004. É importante dizer que os trabalhos de campo do antropólogo Marcel Griaule (1898-1956), um dos pioneiros no método etnográfico, é que trouxeram ao ocidente as primeiras informações sobre a civilização Dogon tornando possível a continuidade das pesquisas.

103 Ivan Van Sertima (1935-2009) nasceu na Guiana e foi professor na Rutgers University nos Estados Unidos. Suas pesquisas aprofundam essa presença africana nas Américas muito antes de Colombo.

104 Civilização que se desenvolveu na América, sobretudo no México.

científicas? Era este o cenário que irrompeu quando não se sabia mais como adequar essas pessoas a sociedade. Esta cena atravessou todo o período histórico da escravidão até a atualidade, fato que motivou os processos de luta por liberdade, pelas independências dos países africanos e novamente as migrações forçadas.

Atualmente a crise dos refugiados, não somente africanos, alcançou grandes proporções, porém, uma convenção realizada pela antiga Organização da Unidade Africana, atualmente União Africana, em Adis Abeba, capital da Etiópia, contribuiu para que se reflita melhor quem são e como devem ser tratados os refugiados.

A Organização da Unidade Africana em 1969, através de uma convenção, ampliou a ideia de refugiado, exatamente para reorganizar a interpretação e os cuidados para com os refugiados no continente africano. Essa medida entrou em vigor a partir de 1974. No artigo primeiro e inciso segundo, estabelece:

> O termo refugiado aplicar-se-á também a toda pessoa que, por causa de uma agressão exterior, uma ocupação ou uma dominação estrangeira, ou de acontecimentos que perturbem gravemente a ordem pública em uma parte ou na totalidade de seu país de origem, ou de país de sua nacionalidade, está obrigada a abandonar sua residência habitual para buscar refúgio em outro lugar fora do seu país de origem ou do país de sua nacionalidade (1969, p.2).

São muitas mortes, rejeições e intransigências de todos os lados, movidas pelas ideias de nacionalismo, territorialidade, capital e patrimônio. Todas lógicas que rejeitam o ser humano em nome do ter socioeconômico. Nesse sentido, as medidas de intransigência ferem radicalmente o sentido de dar asilo[105] ao refugiado, que significa acolher sem violência. Essas intransigências revelam o quanto o estigma da modernidade em seu ímpeto agressor continua a tratar pessoas. As análises de Dussel (1977) e Ramose (2010) permanecem colaborando no modo de verificação de como este sistema-mundo permanece privilegiando o ter em detrimento do ser.

Ainda, no referido documento, temos no artigo segundo e inciso segundo que “a concessão do direito de asilo aos refugiados constitui um ato pacífico e humanitário e não pode ser considerado por nenhum Estado como um ato de natureza hostil” (1969, p.4).

A perspectiva do outro, o reconhecimento do outro em sua condição humana, é ainda um desafio para uma estrutura política e econômica que se baseia na visão construída na modernidade, e que se efetiva na escravidão, algo que torna quase impossível a capacidade de perceber o outro como parte da existência. De acordo com Castiano, “exige-se sim a compreensão do Outro tal como no *ubuntu*, mas complementariamente, exige-se uma

105 A palavra asilo vem *a-sylium* e significa sem violência. No caso dos refugiados trata-se de uma instituição jurídica conhecida como asilo político.

compreensão, que seja, sobretudo crítica" (2015, p.196) com capacidade de gerar políticas públicas locais e globais que percebam e se sensibilizem pelo outro, pela vida.

A tormenta que atravessa o mundo é, em parte, ocasionada pelo capitalismo, mas não só ele pensado em sua possibilidade econômica, mas em sua dimensão política, cultural e educacional. De acordo com o filósofo e antropólogo congolês radicado no Brasil Bas´llele Malomalo:

> O que nos leva a falar em crise internacional, não é somente aquela ligada ao aumento do número de pessoas deslocadas à força – portanto, da crise da política de migração que se agravou em 2016 -, mas igualmente da subida dos movimentos e partidos ultradireitistas e ultranacionalistas que levava consigo os grupos de direita e centro dentro das alianças e da ideologia anti-imigrante (2017, p.22).

De acordo com Malomalo (2017), é necessário posicionar-se no tempo e espaço. "Neste sentido, a nossa interpretação sobre o que se identifica como "crise global e crise da humanidade" parte do que as forças progressistas compreendem dessa crise multifacetada" (MALOMALO, 2017, p.25). E, a partir da sua condição de ser também migrante, tece uma reflexão pertinente motivada pela participação no "Fórum Mundial Social das Migrações", ocorrido em 2016, "que se trata de uma crise provocada pelas forças dominantes ligadas ao capital (MARX; ENGELS, 1973; MESZARÓS, 2006)" (MALOMALO, 2017, p.25).

O capital tem dado a norma dentro de uma lógica de dominação que ainda não se satisfez na exploração e negação do ser humano, talvez nem queira esta satisfação, sendo este "contentamento" realizado na própria exploração, o que continua proporcionando a ruptura no projeto de emancipação necessário à civilização humana como um todo. "O elemento cardinal para ser tratado como homem é a sua conduta generosa e altruísta no tratamento dos outros" (CASTIANO, 2015, p.194). A crise dos refugiados revela uma crise humana na relação com o outro.

As migrações possibilitam encontros e renovação de conhecimento através da ampliação do pensamento, sinalizando a memória de um tempo em que ser recebido e receber eram práticas cotidianas da condição nômade, hospedar e ser hospedado, alimentar e ser alimentado, acolher e ser acolhido. Porém, o estar no lugar indica na tradição o cuidado dos que chegam e podem demorar-se um pouco mais, tal como a gravidez, na qual mãe e feto conversam com calma, se conhecem, até o devido tempo do nascimento. Assim são as plantas cultivadas, os animais criados e os hóspedes acolhidos, no seu devido tempo eles crescem e vão embora, não sem antes terem sido acolhidos e, desse modo, cuidados. Este olhar que se pauta na narrativa das epistemologias africanas recriadas no Brasil mostra como organizações de resistência negra no país acolheram o outro.

O que se revela nesta proposta é o entendimento da cosmopercepção e dos valores que movimentam a vida humana lhe dando sentido, são esses elementos que devem ser analisados em uma perspectiva crítica no qual se tenha outros modelos que colaborem na formação para que se estabeleça o *bantu* = pessoas como coletivo plural do *muntu* = pessoa. Extrair desses elementos um sentido para além da dominação revela um campo fértil de possibilidades que conduzam a um conhecimento que seja estimulado pelos encontros, como diz Gomes (2011) em seu diálogo com Boaventura de Sousa Santos.

O Atlântico revela-se como um paradigma significativo dessas passagens, pois a maneira como foi visto e tratado por diferentes sujeitos humanos, mostrou as possibilidades de ser e as motivações de ir além-mar. No caso dos africanos, foi a escravidão o cenário do conhecimento marcado pela dor, no refúgio a esperança de ser acolhido e nas migrações como diálogo possível, motivado por proximidades antigas e por interesses que podem ser projetados nos mais variados objetivos.

No caso do *ubuntu,* se espera que esses interesses sejam objetivos emancipatórios para aprender com o outro e ser com o outro. Em qualquer uma dessas experiências o legado cultural se mantém, e é refeito em uma dinâmica que modifica os habitantes do lado de cá do Atlântico e os do lado de lá. Existe uma continuidade repleta de desdobramentos que alicerça o conjunto das culturas africanas e afro-diasporicas, capaz de revelar sempre as epistemologias originais que estão se expressando, e afirmando a sua relevância em todo o tempo.

Capítulo 3.2 – *Bantus* e sudaneses: recriações nacionais

De acordo com Nei Lopes (1988), a matriz *bantu* é uma das primeiras referências africanas que chega ao Brasil. A sua presença pode ser identificada historicamente desde o séc.XVI, ocupando desde uma vasta região territorial da África, como lugar de origem, como também uma vasta região territorial no Brasil, de norte ao sul do país, passando pelos principais portos de entrada.

A presença *bantu* é, de acordo com vários pesquisadores, a mais marcante em termos quantitativos, o que é perceptível também nas expressões culturais afro-brasileiras. Porém, os estudos dedicados a essa presença e “o interesse geral e o conhecimento da história e do impacto cultural dos centro-africanos na diáspora Atlântica está muito aquém do dedicado à África Ocidental” (HEYWOOD, 2010, p.18), que significa dizer que os mesmos foram pouco estudados em relação aos outros grupos africanos no Brasil.

> Os velhos manuais de História do Brasil costumam dizer, sem maiores explicações, que os negros africanos aqui chegados ou eram Sudaneses ou eram Bantos. Costumam também esses manuais contrapor os Bantos aos

> Sudaneses, lançando sobre os primeiros o estigma da mais absoluta inferioridade e mitificando os segundos, principalmente os islamizados (LOPES, 1988, p.1).

Neste sentido, é sempre bom lembrar que os *bantus* participam de todo processo escravista do início ao seu fim no séc.XIX. Porém, é no século XVII em diante que essa presença é mais acentuada.

> Essa discriminação dos Bantos atinge o negro de um modo geral. Porque com toda certeza a grande maioria dos africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos veio do vasto território abaixo da grande floresta tropical (África central, Oriental e Austral), que é o habitat dos povos bantofones (LOPES, 1988, p.1).

E, "essa estigmatização que pesa sobre os Bantos repercute no inconsciente brasileiro até hoje, principalmente porque foi formulada, a partir do século XIX, por escritores tidos como luminares da pesquisa científica" (LOPES, 1988, p.1). Entre eles, destaca Silvio Romero, Nina Rodrigues, Afrânio Peixoto, Oliveira Viana, Braz do Amaral, Manuel Diegues Junior e até mesmo Caio Prado Jr que diz:

> Não esqueçamos que o escravo brasileiro era em regra o africano boçal recrutado entre as nações de mais baixo nível cultural do continente negro. Os povos negros mais cultos são os do Sudão, isto é, de regiões situadas ao norte do Equador, onde o tráfego se proibira desde 1815 (PRADO JUNIOR *apud* LOPES, 1988, p.3).

De acordo com Nei Lopes, o primeiro intelectual brasileiro a reconhecer a relevância dos povos de matriz *bantu* foi Artur Ramos.

Essa análise de Lopes revela que além dos enormes abusos sofridos pela condição da escravidão e pós-abolição, que condenou a população negra em sua grande maioria à exclusão, os *bantus* ainda sofriam, entre os negros, as maiores e obstinadas discriminações, o que pode levar a pensar que por fazerem parte da maior população negra do país a sua organização e reivindicações atrapalharia os projetos de embranquecimento no Brasil.

No entanto, a cultura que mais é frequente em solo brasileiro oriunda do continente africano é a de matriz *bantu*. A recriação de costumes, de hábitos, de formas de ser ligadas aos *bantus* em território nacional foi das mais audaciosas e frequentes, por isso, se dizer que grande parte da cultura afro-brasileira se refere à matriz *bantu*. Estudar as resistências quilombolas é refazer essa presença *bantu* no Brasil, os pesquisadores anteriormente citados, por exemplo, "não viram a República Livre de Palmares como um Estado criado e dirigido por Bantos" (LOPES, 1988, p.4).

A escravidão promoveu encontros culturais entre negros de outras origens, em especial do oeste da África que, em alguns casos, chegam ao Brasil logo no início da escravidão, tais

como, os *mandingas*, oriundos do antigo Império do *Manden*. Porém, os traços marcantes das culturas de matriz *bantu* serão configurados no Brasil e, posteriormente reconhecidos em várias manifestações, até mesmo pelo nome de origem em diferentes línguas *bantu*, são elas: a capoeira, o samba, o maracatu, o jongo, a *caiumba* (batuque de umbigada), o coco, a tiririca, o caxambu, o candomblé da nação congo-angola, o tambor de criola, o candombe, a congada, entre outras.

Essas culturas (re)conhecidas em nosso país revelam um panorama do que estamos falando. Assim, encontrar essas culturas é deparar-se com séculos de presença *bantu* no país.

> Apesar dessa presença extraordinária dos centro-africanos no Brasil colonial e do fato da cultura inicial afro-brasileira ter sido em grande parte proveniente da África Central, poucos estudos têm detalhado esse processo em profundidade (HEYWOOD, 2010, p.19).

Já os sudaneses, o termo não se refere ao país Sudão, mas ao grupo formado por várias etnias oriundas do oeste africano, envolvendo hoje vários países. Os sudaneses chegam ao Brasil em distintos momentos da escravidão, na fase inicial chegam alguns grupos de forte traço da religião islâmica o que, segundo o historiador João José Reis (2003), causou grandes dificuldades aos colonizadores, pois esses não imaginavam o grau de letramento desses grupos, muito superior ao dos portugueses, que em sua grande maioria não sabiam ler, pois ao pensarem estarem capturando pessoas de diferentes etnias, portanto, de diferentes idiomas, não imaginaram que a religião islâmica lhes conferia uma identidade similar e, mais do que isso, uma proximidade linguística[106], já que todos tinham conhecimento da língua árabe, inclusive na sua forma escrita. Esses negros que ficariam conhecidos como *malês*, seriam responsáveis por inúmeras rebeliões no Brasil, sendo a mais conhecida a revolta dos *malês* de 1835.

Ainda com o grupo sudanês, acontecerá na última fase do tráfico a chegada de negros das etnias ioruba e jejê/*fon.* O forte São Jorge da Mina, conhecido também como forte Elmina foi um importante porto de saída de escravizados do continente africano.

> A região desse forte, onde hoje se localiza a República de Gana, teve também o nome de “Costa do Ouro”, assim como a região da Fortaleza de Ajudá, no antigo Daomé, e também nela compreendida, teve por muito tempo o nome de “Costa dos Escravos”. Essas duas fortalezas, Elmina e Ajudá, além da ilha de Gorée, no Senegal, foram os principais entrepostos, de onde vieram, na última fase do tráfico, os escravos sudaneses para o Brasil (LOPES, 1988, p.37-38).

---

106 Também existe certa unidade linguística entre os povos *bantu*, já que uma similaridade entre muitas palavras permitia que nativos de uma determinada etnia tivessem o domínio não somente da sua língua, mas também de vários outros idiomas de etnias que habitavam territórios próximos.

Esses escravizados sudaneses serão conduzidos prioritariamente para as regiões norte e nordeste, com poucos escravizados sendo conduzidos para o sul e sudeste. A chegada deles acontecerá entre o início e meados do séc.XIX, trazendo também um aporte cultural considerável, que pela localização geográfica da sua escravização se concentrará principalmente na Bahia, em Pernambuco e no Maranhão.

Na Bahia, os iorubas trouxeram no conjunto de suas tradições, a língua e todos os elementos organizativos de sua comunidade, entre eles, os elementos religiosos do culto aos orixás e dos *egunguns* e, em menor expressão, o culto a *Ifá*. Atualmente este culto tem recebido um número considerável de iniciados no Brasil, sendo periódica a visita de brasileiros aos locais sagrados dedicados a *Ifá* no Benin e na Nigéria, assim como a vinda de sacerdotes africanos ao Brasil para realizarem rituais de iniciação.

> Apesar de variantes dialetais, os iorubas foram reconhecidos como integrantes de um único grupo no Brasil, por falarem o mesmo idioma e considerarem-se descendentes de *Odudwa*[107], da velha *Ile Ifé*[108]. Eram, em sua maioria, oriundos do Daomé, atualmente, república do Benin, colonizada pelos franceses. Para referir-se a eles, a administração francesa adotou a forma utilizada pelos *fon*: *nagô, nagonu ou anagonu*. Enquanto os iorubas ficaram conhecidos no Brasil como *nagôs*, os *fon* ficaram conhecidos com *jêjes* ou minas. Os *fon* de Abomey, fundadores do antigo reino do Daomé, pertencentes ao povo *aja*, estiveram durante muito tempo sob o domínio ioruba. Daí a grande similaridade de crenças entre os iorubas, os fon e outros povos de língua *ewe* (RIBEIRO, 1996, p.126).

No Maranhão, a presença étnica *jêje*/fon foi bastante marcante, chegando a acontecer, por engano, segundo pesquisas, à escravização da rainha Ná Acotime, mãe do Rei Ghezo[109] do Daomé, atual Benin, o que motivou o envio pelo rei Ghezo de comitivas para o Brasil e Caribe na busca por sua mãe. É relevante salientar que essas viagens eram acertadas entre o rei Ghezo, os ingleses e os portugueses por cartas, e as comitivas acompanhadas pelos representantes da corte inglesa e portuguesa, ou seja, haviam relações sociais, econômicas e políticas entre alguns impérios africanos e os colonizadores, ao menos, até o momento em que eles próprios foram escravizados.

---

107 Ser humano original segundo o mito de origem ioruba.

108 Cidade Sagrada dos iorubas, considerada o primeiro lugar de existência do ser humano.

109 “Adanzan deveria ser o rei de Daomé; no entanto, seu caráter sanguinário faz com que seu pai, Agonglo, consulte Fa para saber se algum outro de seus filhos não dirigiria melhor o país. Fa designa Ghezo, ainda uma criança. Agonglo decide apresentar Ghezo como seu sucessor e confiá-lo a Adanzan, visto que seu fim estava próximo. Adanzan permaneceu no poder, como regente, durante 22 anos e Ghezo teve de lhe tomar o trono a força. Durante o período de regência, Adanzan, que era filho de outra mulher de Agonglo, não hesitou em vender a mãe de Ghezo e uma parte de sua família aos mercadores de escravos. Quando Ghezo, depois de assumir o trono tenta reencontrar sua mãe, a rainha Agotimé, encarrega dessa missão Dossu Yevoo, por suas qualidades de fidelidade e ainda por conhecer a língua portuguesa, Migan Atindebacu o acompanhará. Ghezo, antes da partida, estabelece com eles um pacto, tornando-os seus irmãos, portanto filhos da rainha que eles deviam procurar” (BARRETO, 1977, p.56).

Apesar dessas viagens autorizadas, o rei Ghezo nunca mais reencontrou a sua mãe, que de fato estava no Brasil, na região de São Luís no Maranhão. No Brasil, a rainha-mãe recebeu o nome de Maria Jesuína, sendo ela uma das fundadoras da Casa das Minas[110], templo religioso da tradição *jêje* de culto aos *voduns*[111]. O fotógrafo Pierre Verger, em 1952, recompõe esta história, devido a sua pesquisa sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Muitos anos depois essa narrativa é recuperada pela escola de Samba Beija Flor do Rio Janeiro e se tornou o enredo do carnaval de 2001 com o nome "A Saga de Agotime, Maria Mineira Naê".

O que é relevante salientar nessa análise da travessia do Atlântico é que nesse processo a cultura foi sendo transformada, passou a ser dialogada já com a nova condição estabelecida, constituindo uma complexa rede de saberes, cuja matriz africana alimenta em um processo permanente de reencontros entre os lugares de saída e de chegada.

Capítulo 3.2.1 – O Brasil *bantu*

Figura 1 – Apresentando a *caiumba* no IV ECO*BANTU* - Encontro Internacional das Tradições *Bantu* no Memorial da América Latina em São Paulo em 05/05/2018. Foto Ivan Bonifácio.

110 O antropólogo Sergio Ferreti publicou em 1985. *Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas.* Este material foi relançado em 1996 pela editora da Universidade do Maranhão. Este mesmo pesquisador publicou artigos falando também sobre a homenagem da Escola de Samba Beija Flor no carnaval de 2001.

111 Divindades cultuadas pelos *fon*, equivalentes aos orixás dos iorubas e as *inkisses* dos *bantus.*

Como dito anteriormente, os *bantus* habitam uma extensa região na África central[112] e do sul[113], sendo trazidos ao Brasil em uma quantidade expressiva, desde o início tráfego escravista, aspecto que a historiadora estado-unidense Linda Heywood (2010) faz questão de destacar, pois, para ela, assim como para o seu compatriota John Thornton (2004), ambos especialistas em história da África *bantu*, se faz necessário ampliar a pesquisa sobre a presença *bantu* nas Américas, em especial no Brasil, pois é significativo o aporte cultural trazido por essas etnias e o modo como elas configuraram os traços das culturas de resistência no país. "Com cada grupo étnico foram transplantados para o Novo Mundo elementos da respectiva prática cultural" (MUKUNA, 1978, p.97)[114].

Para Mukuna (2014), esses elementos culturais são reconfigurados nos lugares em que chegaram, entre eles, o Brasil, preservando as categorias essenciais de suas culturas originais. Ao pensar este aporte cultural, se torna necessário entender a maneira como se constitui essa mudança cultural, tendo como pressuposto as epistemologias que as configuram.

O ser humano tem como características a condição do pensamento, a elaboração da cultura e sua transmissão. Portanto, a forma como elabora o pensamento e sua base epistêmica reflete a sua humanidade e a cultura na qual se origina. Deste modo, é possível de acordo com Vansina (2010), identificar nas culturas de matriz *bantu* semelhanças através da oralidade.

Para o filósofo brasileiro Wanderson Flor do Nascimento (2016), o *ubuntu* é uma expressão da filosofia africana e um caminho relevante para avançar as pesquisas no campo da cultura afro-brasileira, o que concordo. É com essa perspectiva analítica que estabeleci o caminho metodológico para identificar e demonstrar o *ubuntu* na *caiumba*.

Através do avanço no número de estudiosos em torno da matriz *bantu* no Brasil tem acontecido nos últimos anos um significativo aumento do número de materiais publicados, embora se saiba que muito há para ser feito. No entanto, é necessário salientar que muitas pesquisas, já encontradas anteriormente, relacionadas aos aspectos culturais afro-brasileiros, entre elas, várias ligadas ao universo do samba, da capoeira, entre outros, estão sendo retomadas, no intuito de ampliar o campo de percepções dos laços culturais entre o Brasil-*Bantu* e a África-*Bantu*.

---

112 Angola, Chade, Congo, Camarões, República centro-africana, e alguns países que também são descritos como sendo do oeste africano, entre eles: Gabão, Guiné Equatorial e São Tomé e Príncipe.

113 África do Sul, Botswana, Burundi, Congo, Lesoto, Madagascar, Malawi, Moçambique, Namíbia, Quênia, República Democrática do Congo, Ruanda, Suazilândia, Tanzânia, Uganda, Zâmbia, Zimbábue.

114 O sociólogo Kazadi Wa Mukuna do Congo é professor da universidade de Kent. O seu doutorado sob o nome "A contribuição *bantu* na música brasileira" foi defendido na USP e revela uma das análises mais aprofundadas da presença *bantu* no Brasil.

É relevante dizer que muitas pesquisas não foram originalmente gestadas no universo acadêmico, mas surgiram de iniciativas pessoais, nas quais pessoas interessadas e comprometidas com a cultura, ou mesmo procurando recompor a sua própria história, se tornaram desbravadoras ao empreender o caminho de volta ao continente, procurando a partir do que se registrava no Brasil encontrar as correspondências em diversas áreas do mundo *bantu* africano. Esse foi o caso que motivou muitos capoeiristas a irem ao continente africano na tentativa de verificar as semelhanças e correspondências culturais ao que acontecia no Brasil, o mesmo se fez em outras partes do mundo que pudessem identificar as proximidades entre essas práticas e as suas origens em comum com a capoeira.

A capoeira, assim como o samba e o congado são objetos de estudos em diversas áreas do conhecimento. Em torno dessas pesquisas é comum reestruturarem-se grupos de estudo acadêmicos ou não, mas que cumprem uma metodologia sistematizada de pesquisa a partir dos interesses gestados pela comunidade a que pertencem, são escolas fora da instituição escolar formal que contribuem significativamente para preservação e transmissão desses saberes.

Em um espírito de partilha e voluntariado toda a narrativa de povos africanos, entre eles, os *bantus,* é recomposta, o que colabora no sentido e significação dos símbolos presentes nas culturas de resistência praticadas, trata-se de uma refundamentação de valores expressos na ancestralidade. Na cultura *bantu* no Brasil houve durante muito tempo certa dificuldade em se realizar esse movimento de busca, pois em muitos momentos essa base africana era tida como tão brasileira e incorporada aos costumes nacionais, que ela aparentemente não requeresse uma investigação maior para além-mar, o contrário, por sua vez, acontecia com as matrizes culturais sudanesas, tidas como autênticas representações africanas no país, vale notar a ampla pesquisa em torno da matriz *ketu* do candomblé no Brasil, o mesmo se dá, em proporção menor, com a matriz *jêje*/*fon*.

Foi, em grande parte, tentando corrigir esse lapso, que também pesquisadores, alguns já consagrados em investigações sobre a presença sudanesa no Brasil, se dedicaram em redescobrir a África-*bantu*, desse modo, alguns reorientam as suas pesquisas em diferentes áreas na tentativa de desvendar e ampliar os pontos, até então, pouco perceptíveis que revelam essa presença *bantu* nas culturas negras no Brasil.

A realização do Eco*bantu* sob a coordenação de *Taata Katuvanjessi*[115], o Sr. Walmir Damasceno é um exemplo desses esforços que não estão no mundo acadêmico, mas que hoje reúne pessoas de todos os setores, entre eles, a universidade, os agentes culturais, praticantes dessas culturas e lideranças religiosas do candomblé congo-angola. Pessoalmente o Sr.Walmir tem empreendido periódicas viagens ao continente africano, sobretudo de matriz *bantu*, para promover intercâmbios culturais, sociais, educacionais que

115 *Djinna* = nome religioso sacerdotal no candomblé congo-angola do Sr. Walmir Damasceno.

ampliem os campos de conhecimento entre a África e o Brasil, materializando esses encontros em publicações, realização de palestras e na organização do Eco*bantu*, um encontro internacional reunindo representantes do universo *bantu* de diferentes países, propiciando o encontro de brasileiros com representantes de antigas realezas, artistas, lideranças políticas e intelectuais dos países africanos.

Do mesmo modo, com esses encontros os africanos têm podido conhecer e reconhecer todos os desdobramentos da cultura *bantu* no mundo, especialmente no Brasil. A quinta edição do Eco*bantu,* a ser realizada em 2019, tem como perspectiva ampliar a compreensão desta presença no território brasileiro, através da participação cada vez maior da universidade. Com isto, se espera que haja um número maior de pesquisas sobre as temáticas que envolvem a matriz *bantu*.

A presença *bantu* no Brasil tem sido cada vez mais buscada em suas muitas nuances, a iniciar por sua temporalidade, desde a escravidão, e por suas configurações espaciais em todo território nacional, despertando o interesse das comunidades de herança *bantu* no Brasil e de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento acadêmico.

A maioria dos grupos *bantu* trazidos ao país tem sua origem na região do atual Congo e Angola, embora outras regiões africanas tenham uma presença significativa, entre elas Moçambique, país que originalmente era parte do Reino de Monomotapa que "estendeu-se entre os Rios Zambeze e Limpopo" (MUNANGA, 2009, p.78). Moçambique tem uma grande contribuição na cultura negra no Brasil, sendo inclusive o nome de uma cultura afro-brasileira, "Moçambique = uma dança-rito que encena a forma de um combate" desenvolvida no sudeste brasileiro, principalmente em Minas Gerais e alguns municípios de São Paulo, e que ao lado da congada, que também é uma referência ao Congo, são indicativos diretos dessa presença no país.

Os *bantus* compartilham um tronco linguístico comum que traz vários elementos de semelhança em um repertório de palavras ligadas as necessidades sociais do grupo e ao modo de percepção do mundo. A cosmopercepção *bantu* em si, também revela aspectos comuns entre as várias etnias do tronco *bantu*. Entender esse universo cósmico-metafísico é um determinante para se compreender as culturas *bantu* na África e na diáspora.

> A importância demográfica dos africanos escravizados e seus descendentes das regiões de Congo-Angola no Brasil equipara-se à sua preponderância nas práticas sociais, religiosas e culturais emergentes dentre as populações africanas em algumas partes da colônia. Por exemplo, antes de 1820, africanos livres e escravizados e seus descendentes oriundos da África Central constituíram a maioria da liderança nas irmandades mulatas e negras – as únicas organizações legais que cuidavam dessas populações. Essas irmandades serviram de incubadoras de diversas religiões e outras tradições culturais que vieram a ser associadas aos afro-brasileiros (HEYWOOD, 2010, p.19).

A presença *bantu* no território brasileiro promoveu contribuições em todos os campos da cultura: religiosos, artísticos, culinários, organizativos e linguísticos. A contribuição das línguas do universo *bantu* no português falado no Brasil é ampla. Palavras como marimba, candango, quitanda, quibebe, entre tantas outras revelam o grau dessa presença. Encontram-se várias expressões originárias dos idiomas *bantu* que foram sendo incorporadas, entre eles destaca-se: o *kimbundo*, o *kikongo* e o *umbundu.*

Dizer que o Brasil é *bantu* é compreender o modo como essa presença africana configurou modos de ser que são perceptíveis na sociedade brasileira. Para a historiadora Linda Heywood, "Gerhard Kubik, um antropólogo cultural que conduziu uma pesquisa de campo no Brasil e em Angola, é um dos poucos pesquisadores especializados em África Central, que se concentrou nos aspectos centro-africanos em diversas instituições culturais brasileiras" (2010, p.20).

No entanto, hoje existem trabalhos sendo publicados no meio acadêmico que investigam a proximidade da matriz *bantu* no continente africano e no Brasil. Nas pesquisas de Kubik ele identifica "um grande número de características com essa origem e também de origens angolanas na música, jogos e danças contemporâneas brasileiras" (HEYWOOD, 2010, p.20).

As pesquisas do austríaco Gerhardt Kubik se evidenciam, em grande medida, no estudo musical, e a sua principal área de atuação é a etnomusicologia como campo da antropologia.

> Quando pela primeira vez pisei em solo brasileiro há mais de 30 anos, creio que pouquíssimas pessoas sabiam o que era etnomusicologia e se existiam etnomusicólogos brasileiros; muito menos se havia alguém nas universidades deste país oferecendo uma disciplina nessa área. Na ocasião dei um curso no departamento de Antropologia da USP, a convite do prof. João Baptista Borges Pereira, e não utilizei o termo para caracterizar esse curso (KUBIK, 2008, p.90).

Nas pesquisas de Kubik houve grande interesse pela matriz *bantu*, o que o levou a se tornar, como diz Heywood, um dos maiores especialistas nessas culturas, em especial em sua dimensão artística-musical. O seu trabalho colabora para o aprofundamento de muitas pesquisas em outros campos de interesse, entre eles, as organizações religiosas, já que também nessas a presença da música é fato marcante, por exemplo, a música nos candomblés congo-angola e das congadas mineiras. Alguns trabalhos ligados à musicalidade da capoeira são pautados nas investigações de Kubik sobre os arcos sonoros, entre eles, o berimbau. Os instrumentos membrafônicos, os tambores, também foram estudados por Kubik.

Em suas pesquisas no continente africano Kubik conheceu no Malawi os músicos e irmãos: Daniel e Donald Kachamba, e é com Donald que chegaria ao Brasil em 1974, após ter passado pela Venezuela. O impacto foi enorme, tanto para Kubik como para Donald.

> Ficamos no Brasil por mais um tempo depois dos nossos compromissos artísticos e aproveitamos para conhecer a rica diversidade cultural baiana. Donald saiu transformado do Brasil. Sem dúvida foi esse o período mais fecundo de sua criatividade musical" (KUBIK, 2008, p.95).

O pesquisador chega a conclusões interessantes, que lançam outras perspectivas analíticas aos estudos culturais, entre essas, algo que já tem sido discutido por outros autores sobre a rigidez cultural, para Kubik, os seres humanos são transformados ao longo da vida, podendo ou não se manter ligados à sua herança cultural original. No entanto, no caso dos *bantus* no Brasil o que se percebe é uma manutenção dos traços originais em representações culturais recriadas no país em diferentes regiões.

Esse aspecto é relevante ao estudar a herança *bantu* na diáspora para ressaltar o papel que a cultura de resistência teve no Brasil na manutenção dos traços originários, e como nas novas condições adversas é possível traçar uma linha de proximidade e semelhança entre os dois lados do Atlântico.

O Brasil *bantu* é um Brasil extenso que exige por parte dos pesquisadores muitos desafios de compreensão, descrição e interpretação. São povos que passaram por todo período escravista no país e continuaram nas diásporas subsequentes, muitas delas ao longo do séc. XX e XXI, motivadas por vários fatores, entre eles os conflitos pela independência dos países africanos, sobretudo nos anos 60 e 70.

Alguns países africanos como Angola e Moçambique se tornam independentes de Portugal apenas nos anos 70, nesses casos, exatamente em 1975, após muitos conflitos internos e externos, o que culminou na saída em massa de pessoas desses países para buscar refúgio no Brasil. Atualmente esse intercâmbio continua bastante intenso, seja por relações comerciais, estudantis, profissionais ou em alguns casos, ainda, como refúgio de conflitos.

Concordando com Linda Heywood (2010), a matriz étnica *bantu* requer ser mais estudada pela enorme presença nas Américas, sobretudo no Brasil. Com essa observação não se nega os outros traços de origem africana expressos no país. Na própria dinâmica cultural existe a presença, não somente de outros grupos africanos na constituição das culturas diasporicas ou culturas de resistência, mas, no caso do Brasil, o contato com as populações indígenas e a população portuguesa se torna presente na formação estética dessas culturas, sendo que, em algumas, essa marca se torna mais evidente do que em outras.

Para compreender este aspecto dos encontros culturais é relevante a questão cultural religiosa entre os *bantus*, principalmente a proximidade com o cristianismo para algumas etnias, como foi o caso do reino do Congo através de alguns dos seus dirigentes, que haviam, em período anterior ao ciclo escravocrata, adotado a religião cristã católica como parte do reino, o que colabora na compreensão das correspondências entre algumas manifestações *bantu* e o universo da fé católica. No caso do Brasil, a dança do congado é um exemplo desse encontro que continuou ao longo dos séc.XVI ao XIX, respondendo de diferentes modos e formas ao escravismo e os muitos preconceitos.

> Há nesse festejo popular uma mistura de elementos da tradição africana com o culto aos santos católicos padroeiros dos escravos, tais como São Benedito, Santa Ifigênia e Nossa Senhora do Rosário. A forte presença das congadas como uma festa de tradição africana no Brasil, principalmente em Minas Gerais, revela a força da resistência negra em nossa cultura. (MUNANGA; GOMES, 2006, p.147-148).

No estado de Minas Gerais, mas também em grandes regiões de São Paulo e Espirito Santo, as congadas acontecem em diferentes formatos, sendo as mineiras, as que trazem mais evidenciados os traços da matriz *bantu*. “As congadas representam a coroação dos reis de Congo, a luta entre reinos africanos ou batalhas entre mouros e cristãos” (MUNANGA; GOMES, 2006, p.147).

Nos candomblés congo-angola, outra forte presença espiritual *bantu,* se dá através da presença dos *nkisses*, divindades do panteão religioso das regiões *bantu* na África e transportados para o Brasil, uma representação da espiritualidade africana mantida. Nas culturas *bantu* na África e no Brasil o culto aos ancestrais continua sendo praticado.

No entanto, independente do grau de ligação formal ao universo religioso, a cultura *bantu* recriada no Brasil traz a ancestralidade como princípio básico de sua constituição, sendo esta característica junto com a espiritualidade presente na *caiumba.*

> Devido ao grande fluxo e dispersão dos povos bantos no Brasil, o candomblé de angola espalhou-se por quase todo o país. Em alguns estados, em fins do séc.XIX, essa prática religiosa que sempre esteve aberta às influências católicas e ameríndias, recebeu nomes diferentes como cabula no Espirito Santo, macumba, no Rio de Janeiro, e candomblé de caboclo na Bahia. É claro que em muitos lugares esses cultos também foram marcados pelas influências do rito jeje-nagô e, nesse caso, não podemos afirmar ao certo qual dessas foi predominante (MUNANGA; GOMES, 2006, p.146).

O candomblé congo-angola exerce influência no desenvolvimento da umbanda, mas pode-se pensar também na Jurema e outros ritos religiosos que trazem boa parte da sua espiritualidade pautada na percepção de mundo *bantu.* Essas expressões religiosas, que trazem no seu panteão de divindades os traços ameríndios e outras heranças do povo

brasileiro, revelam o quanto à ancestralidade é um fundamento da matriz *bantu*, pois ao chegar em uma nova terra fez, ao longo do tempo, questão de reverenciar os antigos moradores, aqueles que morreram nesse solo e, desse modo, são participantes efetivos da constituição mítico - espiritual do povo brasileiro.

São evocadas nessas formas de espiritualidade as pessoas simples, gente do povo, como o boiadeiro, o preto-velho e o caboclo, pessoas que não eram nem sequer lembradas, e agora são reposicionadas em lugar de respeito e consideração, tornando-se seres que transmitem ensinamentos. Esse exercício espiritual se torna emblemático para o campo da antropologia, especialmente ao discutir e reposicionar sujeitos sociais, outrora negligenciados em outras expressões de fé, algumas delas pensadas através das mesmas ideias eugênicas que colocavam uma hierarquia racial para os povos. Nesses casos essa hierarquia era reproduzida na esfera espiritual, esse foi o caso, em parte, do espiritismo kardecista.

De acordo com o que apresenta Bunseki Fu Kiau (2001), a compreensão maior dessas heranças *bantu*, mesmo que seja diretamente ligada ao campo da religião ou no entendimento de outras práticas, passa pela compreensão da cosmopercepção *bantu,* que tal como encontrada em outras narrativas africanas não separa, apesar de distinguir, a materialidade da espiritualidade, ambas atuam integradas na existência do ser e tendem a perceber o mundo como sagrado e em totalidade. No entanto, mesmo que se tenha a sensação e percepção do mundo material, não é possível compreender essa totalidade.

A apreensão da cosmopercepção *bantu* tem sido cada vez mais estudada pelos pesquisadores das culturas de matriz *bantu* que se desenvolveram no Brasil, entre elas a capoeira, o samba, o candombe e nós, que nos aproximamos dessa percepção matricial para recolher mais elementos de verificação das práticas da *caiumba* em sua correspondência ao universo primeiro de sua origem, ainda no continente africano.

Um aspecto relevante da contribuição *bantu* se dá, de acordo com Fu-Kiau (2001), na própria palavra *bantu*, como forma de escapar a ideia do “eu” que para tradição pode representar algo egoísta. E, mesmo a constituição do pensamento não é atribuída à individualidade do sujeito, mas a uma constituição coletiva que se apoia na ancestralidade. Neste sentido toda criação é com o povo, o que revela a dimensão da comunidade e da coletividade.

A presença mais frequente no Brasil de pesquisadores africanos das regiões *bantu* tem possibilitado tanto para eles, no continente africano, como para os brasileiros, um aporte valioso para se compreender as dimensões da diáspora, do conhecimento constituído a partir do Atlântico.

É importante salientar que esses africanos de matriz *bantu* reconhecem no universo afro-brasileiro um elo vivo de cultura comum, sentem-se familiarizados com o que

encontram no país. Desse modo, hoje, este e outros trabalhos já desenvolvidos no campo acadêmico, ou não, acabam por contribuir na identificação, compreensão e historicização desses encontros. A pesquisa, dessa maneira, cumpre também um papel que se estende para além das fronteiras universitárias para alcançar pessoas em busca de entendimento e reconhecimento de suas identidades.

Capítulo 3.2.2 – *Ngoma*: A voz do tambor

Figura 2 – Tambores da *caiumba* sendo afinados no fogo no SESC Campo Limpo em 17/02/2019. Foto Ivan Bonifácio.

A música, talvez seja, no campo da cultura de matriz africana, a que mais alcançou visibilidade para o continente, assim como, para as culturas de resistência na diáspora. Não há dúvida da representação significativa de alguns gêneros musicais que, não somente apresentam a estética artística negra, como muitas vezes se tornam gêneros musicais que passam a dizer muito do país em que a base dessas culturas chega no período escravista.

A presença da musicalidade africana influencia significativamente as culturas locais, contribuindo na constituição de outros gêneros musicais, que acabam se tornando símbolos pátrios. A diáspora escravista alterou o mundo em suas representações, não é somente a África que recebe a força impositiva da colonização. Os africanos de outro modo, não da imposição, levaram traços civilizatórios de suas culturas nos porões dos navios, sendo esses traços tão significativos que permitiram um conjunto de recriações em escala mundial.

Desse modo, não se pode falar culturalmente da Jamaica, do Brasil, de Cuba e dos Estados Unidos sem pensar respectivamente no reggae, no samba, na rumba e no jazz. São tantas contribuições que nominá-las requer uma investigação dedicada, algo que tem sido realizado por comprometidos pesquisadores, inclusive brasileiros como Saloma Jovino Salomão e Rafael Galante.

Esses exemplos musicais ilustram bem o que apresentamos, sendo relevante novamente afirmar os elementos culturais que atravessam o mar, a sua presença em corpos negros que se reconstituem no cenário da escravidão em uma humanidade que se afirma mesmo diante da negação. O território africano dado nos corpos e recriado a partir de si no novo local de habitação. O corpo é o primeiro *ngoma* = tambor.

O conhecimento de si e o reconhecimento do outro é algo possível de ser alcançado através dos tambores. Para a geógrafa Elisabete de Fátima Farias Silva, "o corpo-tambor e o corpo-sujeito se tocam nos lugares e, escolhendo manifestar-se, fazem ser quem são no contato com o outro" (2016, p.12). Para o músico e ativista TC Silva,

> O tambor remete a tudo isso, tambor é um poder que transcende, pode nos levar a um plano de compreensão muito mais evoluído do que esse que conseguimos através dos artifícios que a sociedade nos coloca. Dinheiro, poder, acúmulo, corrupção, olho grande, quanto mais tem, mais quer, quanto mais tiver, mais poder tem, mais posso ostentar. Essa lógica desconstrói nossa humanidade. O tambor transcende tudo isso, é pena que as pessoas compreendam pouco o que isso significa (SILVA, 2016, p.11).

De todos os elementos que compõem a música, os tambores ocupam um lugar especial, pois é, segundo muitos tradicionalistas, uma extensão do corpo humano, capaz de ampliar os sons emitidos pelo homem, são instrumentos de síntese dos elementos da natureza, o vegetal (madeira) e o animal (o couro), de modo direto. E, indireto através da água, a terra e o ar. Elementos esses que permitem que plantas e animais existam.

Em muitos lugares, ao se perceber a força do tambor, o mesmo foi impedido, esse foi o caso dos Estados Unidos, lugar onde os negros foram proibidos de construir os seus tambores, por isso a percussão passou a ser executada em outros instrumentos, além do próprio corpo, daí as formas de se tocar piano entre os negros estadunidenses, algo que lembra a marimba africana. A forma de tocar o violão ou a guitarra do blues e as palmas na música gospel executada nas igrejas cristãs demonstram a relevância do ritmo, da percussão na musicalidade de matriz africana.

De acordo com Hobsbawn (1990), esse impedimento dos tambores se dava em acordo com a intenção religiosa dos escravagistas, porém, alguns não estavam interessados com a questão da cristianização dos escravizados, portanto, para estes a censura era menos severa, mas, mesmo assim, havia a vigilância com sua organização e, até com o possível culto "maléfico". Já os que se "preocupavam" com uma possível cristianização, tendiam a afastar os negros de suas próprias culturas de origem africana, incluindo a música. Porém, toda a base musical era mantida pelos negros através do corpo. Com o passar do tempo e a constituição do instrumento denominado bateria, conjunto de instrumentos de percussão, os negros nos Estados Unidos recolocam esses ritmos na bateria, e esse passou a ser um

instrumento importante no processo de desenvolvimento da música negra estadunidense e, posteriormente na música mundial.

Em vários outros lugares, em que escravidão se fez presente, essa proibição não aconteceu imediatamente, mesmo que houvesse o seu controle não havia a sua proibição total, esse é o caso do Brasil. Os tambores foram preservados em uma grande variedade de modelos, sons e timbres, mesmo que em período posterior à abolição houvesse o controle de sua prática e a perseguição em muitos casos. Esse tipo de perseguição foi bastante comum até os anos 60 do séc. XX, embora houvesse nos projetos de nacionalização a intenção de apropriação dessas culturas, não mais como práticas efetivamente negras, mas como patrimônio nacional, em que o elemento negro era gradativamente reduzido e apagado da história de constituição dessas artes.

Isso acontece com a capoeira, a repressão oficial no período republicano ocorre através do Decreto 487 do Código Penal brasileiro, de 11 de outubro de 1890, que no seu capítulo XIII trata dos "vadios e capoeiras" e proíbe a prática da capoeira sob pena de prisão. "Embora sempre perseguida ao longo de todo período imperial, é apenas em 1890 que a prática da capoeira se constitui como crime, permanecendo como tal até a década de 1930, quando é liberada pelo Estado Novo (1937-45)" (REIS, 2010, p. 17).

Após a sua liberação em 1937 no então governo Getúlio Vargas através do renomado mestre Bimba[116], o criador da luta regional baiana, depois denominada por ele como capoeira regional, a capoeira será abordada de diferentes modos, pois "a partir de então, a capoeira sairia das ruas e passaria para o interior dos "centros de cultura física" (ou academias, como ficariam conhecidas)" (VIDOR; REIS, 2013, p.49). Dessa maneira, passará da criminalidade para a aceitação, mesmo que parcial, na constituição de um desporto nacional.

Contudo, esta "aceitação" e intenção de nacionalização implicou, muitas vezes, na tentativa de minimizar o papel cultural e social do negro em sua constituição, objetivando a descaracterização da matriz africana dos seus símbolos e ritos. Porém, chega-se a especular, segundo Reis (2010), a imagem do negro como de originalidade nacional, desse modo, esta representação atribuída ao negro será, de algum modo, explorada.

Para a historiadora e antropóloga Letícia Vidor de Sousa Reis,

> O processo de legitimação da capoeira tem a ver com a construção do lugar social do negro no Brasil. Sendo assim, o significado dessa prática cultural de raízes negras transmuta-se e atualiza-se conforme se operam mudanças em relação às formas de percepção da inserção do negro na sociedade mais ampla (2010, p. 17).

Algumas das instituições oficiais ligadas a esta arte nasceram explicitamente com o objetivo de relativizar, de minimizar essa imagem do negro diante dos símbolos nacionais,

116 Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba (1899-1974).

em detrimento dos seus valores culturais originais. Por isso, no Brasil, a grande maioria dos mestres mais antigos e suas linhagens hereditárias não reconhecerem essas instituições como representantes de sua arte, um exemplo é a própria Confederação Brasileira de Capoeira[117], a qual a grande maioria dos capoeiristas mais velhos não reconhece e, portanto, não é filiada.

Também há a tentativa de desculturalização africana em relação ao samba, cuja palavra já remete a palavra *semba* = umbigo em línguas *bantu*, ou seja, o patrimônio simbólico afro-brasileiro em suas representações também é alvo da apropriação indevida, aquela que não reconhece seus autores e cria um apagão histórico no contexto do seu surgimento, se trata da exploração do patrimônio imaterial constituído, cujo significado remete a própria condição de vida, então reelaborada pelos escravizados na condição de uma vida negada.

Em relação as variantes do samba, existe uma ampla discussão em torno da bossa nova[118], acontece a configuração de um samba sem tambores desenvolvido por brancos da classe média carioca e paulistana, que promoveram essa apropriação retirando do ritmo a base mais sincopada e das letras a crítica social.

> A *modernização* do samba já estava inscrita no samba-canção, estilo de samba de meio de ano, com ritmo menos sincopado e com destaque para melodia e harmonia, distinto, portanto, da sensualidade rítmico-córporea do samba tradicional. Apenas para sermos didáticos (já que a cultura não se estabelece em linearidades teleológicas), é possível pensarmos em um processo, ainda que tortuoso e com recuos e paralelismos, de *limpeza* étnica e moral do samba, com arrefecimento de sua intensidade rítmica e destaque para melodia e harmonia, e de seu reenquadramento social, para agradar a um público que privilegiava esses aspectos musicais como critérios positivos de avaliação da canção brasileira. Grosso modo, a passionalização deveria suplantar os apelos rítmicos do corpo (VARGAS; BRUCK, 2017, p.234).

Nos anos 50, no Brasil, um período que antecede a ditadura e repressões de todo tipo se tornam mais frequentes, a música descomprometida ligada em alguns setores do movimento que dará forma a Bossa Nova, assim como, a Jovem Guarda, traduziram bem o interesse das elites políticas e econômicas na concepção de uma cultura sem discussão social. Contudo, é válido dizer que entre alguns participantes da Bossa Nova houve um movimento de descontentamento com essa posição alheia aos problemas do Brasil, dessa forma, retomam uma vocação do samba do morro, cuja crítica social é sempre presente ao

---

117 A Confederação Brasileira de Capoeira foi criada em 1992. O endereço eletrônico é www.capoeiradobrasil.com.br

118 Ler BOLLOS, Liliana Harb. Bossa Nova e crítica: polifonia de vozes na imprensa. São Paulo: Annablume; Rio de Janeiro: Funarte, 2010. CAMPOS, Augusto de. Balanço da Bossa e outras bossas. 4ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. NAPOLITANO, Marcos. Seguindo a canção: engajamento político e indústria cultural na MPB (1959-1969). São Paulo: Annablume, 2001.

lado do romantismo e da brincadeira. Nesse grupo contestador destaca-se a cantora Nara Leão, Elis Regina e Jair Rodrigues.

A perseguição à inúmeros sambistas, sobretudo no Rio de Janeiro, é contemporânea a valorização da Bossa Nova de cunho descomprometido. Entre esses muitos sambistas, Paulo Benjamin de Oliveira, o Paulo da Portela (1901-1949), embora tenha sua vida interrompida pouco antes do surgimento da Bossa Nova, é um dos mais destacados, sendo ele um dos fundadores do conjunto Oswaldo Cruz que daria origem ao Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela no Rio de Janeiro. Paulo tinha um engajamento político e social que expressava em suas composições. O próprio compositor Cartola, aclamado na música popular brasileira, esteve por muito tempo na margem dos interesses musicais institucionalizados e aprovados pelo governo por conta da perseguição destinada aos compositores negros dos morros cariocas e suas letras de conteúdo crítico.

Existe, desse modo, no campo musical, uma ampla pesquisa que revela a presença da matriz africana na música mundial e o quanto a cultura musical é transformada por essa presença. De acordo com uma pesquisa anterior Paula Junior (2014), fala que a música de Gilberto Gil “Chuck Berry Fields Forever” revela bem esse movimento, vejamos dois trechos da letra, o primeiro diz:

“Trazidos da África pra Américas de Norte e Sul
Tambor de tanto timbre tanto tonto tom tocou
E neve, garça branca, valsa do Danúbio Azul
Tonta de tanto embalo, num estalo desmaiou”

O segundo trecho, que citamos a seguir, a letra traz um dado relevante que exemplifica alguns dos gêneros musicais desenvolvidos a partir da herança africana, assim como o impacto cultural e social que causou no mundo. Quando Gilberto Gil apresenta o machado de Xangô, orixá da justiça entre os iorubas, está dizendo que pela cultura essa justiça estava sendo realizada e o algoz estava recebendo o impacto dessa transformação, se a África foi fragmentada com a colonização europeia, o mundo seria unificado pela cultura africana.

“Vertigem verga, a virgem branca tomba sob o sol
Rachado em mil raios pelo machado de Xangô[119]
E assim gerados, a rumba, o mambo, o samba, o rhythm´n´blues
Tornaram-se os ancestrais do rock and roll”.

119 A divindade *bantu* próxima as características míticas de *Sangó* ou Xango é *Nzazi*, também associado à justiça.

Esta composição revela a maneira como todos os envolvidos no projeto escravista e colonizador seriam impactados pelo tambor africano, que no sentido da tradição é o comunicador dos que aqui estão com aqueles que já se foram, um elemento a mais para o equilíbrio e reorganização da existência. Algo que os antropólogos Acácio Almeida Santos e Aghi Bahi (2010) captam nos estudos dos tambores na obra do filósofo Niangouran-Bouah. O tambor representa em algumas culturas *bantu* o ancestral.

Nos estudos, "*drummologie* = estudos dos tambores", Niangouran faz questão de salientar esse significado maior dos tambores, que a sua importância é a mesma que um pergaminho para alguns dos povos africanos. Em muitas culturas africanas *bantu* os tambores são, também, os guardiões da memória, portanto, manifestações da tradição oral. Santos e Bahi (2010), vão dizer, a partir dos estudos de Niangouran, que os tambores preservam uma série de elementos epistêmicos pertinente ao universo social africano. "O tambor é a memória deles, é o livro de literatura, religião, filosofia, e é o dicionário de biografias do povo" (NIANGOURAN *apud* SANTOS; BAHI, 2010, p.36). De acordo com Ki-Zerbo (1999), esse aspecto investigativo sobre o papel dos tambores nas culturas africanas não pode ser negligenciado.

O *ngoma* é um elo entre as muitas culturas africanas de matriz *bantu* que aportaram no país. Kubik em uma de suas viagens ao Brasil em 1980, diz,

> Não posso aqui relatar tudo o que encontramos, mas acho importante realçar que a nossa pesquisa, que em grande parte foi conjunta, revelou dados até então não tematizados no Brasil. A própria composição do grupo nos levou a observar com mais intensidade os elementos culturais que podiam ser identificados como de origem ou, de alguma forma, de orientação africana. Logo percebemos que diferente de muitas crenças na época, os elementos culturais de origem africana no Brasil não se encontravam em vias de desaparecimento e muito menos se tratava apenas de aculturações, ou seja, de formas já em processo de degeneração cultural (2008, p. 95-96).

Desde o navio negreiro, além dos próprios corpos, na medida do possível os africanos continuaram a confeccionar os seus instrumentos com o que lhes era acessível, mantendo tal prática até o desembarque em território brasileiro. O tambor é um comunicador que na tradição *bantu* é o elo do espiritual com o material, dos vivos com os mortos e dos vivos entre si. De acordo com o educador, artesão de tambores e percussionista Ivan Bonifácio "os tambores são os elementos que fazem a ligação entre Orun (céu) e Aiyê (terra)" (2016, p.18). O tambor é considerado uma representação ancestral, daí os tambores serem cuidados como forças vivas da natureza.

Os instrumentos musicais ocupam um lugar de importância nas tradições de matriz africana, pois a partir da cosmopercepção de que o mundo, assim como a vida, se organiza

e se harmoniza pelo som, eles colaboram no processo de equilíbrio energético do universo. Essa mesma interpretação vale para outros instrumentos, não somente os percussivos membrafônicos. Os instrumentos de corda, de teclas, entre outros também são significativos, tal como o *urucungo,* um instrumento de corda, e a *kalimba,* um instrumento de teclas.

Os materiais de confecção dos instrumentos são uma representação das energias naturais e aproximam e harmonizam o homem com o meio. Desse modo, existem instrumentos de madeira, de ferro, de sementes, entre outros, podendo ou não realizar o elo entre diferentes reinos da natureza, tais como alguns arcos sonoros que são enterrados parcialmente no chão, no qual se misturam o elemento ar e terra ou outros denominados tambores de água, no qual se misturam o ar e a água. Todas essas simbologias visam o equilíbrio do mundo e da vida, a harmonia dos seres, cabendo aos seres humanos essa manipulação.

Em estudos musicais mais recentes se procura entender melhor e mais profundamente o papel da música, dos ritmos e suas divisões na relação com a existência. Como dito anteriormente, o batimento cardíaco indica o ritmo de vida que se traduz no movimento corporal, tudo requer o ritmo, a harmonia, o compasso para que a melodia da vida seja agradável. Nos estudos de George Niagouran é possível identificar o que os velhos mestres do batuque, do candombe, da capoeira dizem sobre a relevância da música no fortalecimento da comunidade, da solidariedade, da ancestralidade, assim como do valor de transmissão de saberes pela voz dos tambores. Os tambores falam, comunicam histórias e sentimentos realizando a crônica entre os vivos e a manutenção da presença dos mortos na comunidade pela memória narrada.

De acordo com Silva, analisando a importância dos tambores na *caiumba* e na congada, se tem que:

> O tambor é o Batuque latente. Mas um tambor sozinho não faz a festa, em conjunto alguns batem em seu coro, repicam e preenchem o espaço de som e, na coletividade plural que lhe é imanente, os tambores convidam os corpos a bailarem, pedem o entoar das modas e dão base ao coro, rememorando seus ancestrais que primeiro tocaram/foram tocados. O batuque é com-viver de corpos que se deixam guiar pelos tambores (2016, p.16).

De acordo com Paulo Dias (2015), as denominadas comunidades do tambor, entre elas, a *caiumba*, são os grupamentos que preservam essas tradições organizando suas vidas, direta ou indiretamente, por essas presenças musicais. Em nossa percepção existe um culto, no sentido mesmo de cultivar a memória ancestral e a espiritualidade, comum ao grupo, sem que necessariamente haja o vínculo a uma religião específica, mas que dialoga

com a espiritualidade e a ancestralidade em todo o tempo, através da corporeidade e dos tambores.

Por isso, é praticamente impossível encontrar alguma das culturas negras em que a música, os tambores, não esteja presente. Nesse sentido, negligenciar uma atenção mais especial a esse universo sonoro é deixar escapar um dado relevante para compreensão da cosmopercepção que percorre todo o conjunto dessas tradições. “No Brasil e nas Antilhas, será ainda mais acentuado na música, tendo os escravos transplantados para as Américas a pulsação empolgante da África que ressoa no batuque” (KI-ZERBO, 1999, p.286).

De acordo com Kazadi Wa Mukuna (2000), a ligação profunda entre a musicalidade *bantu* no continente africano e a musicalidade *bantu* no Brasil revela a unidade africana que não se rompe. Há uma continuidade dos elementos musicais e das percepções de mundo. A cosmopercepção *bantu* se faz presente através da presença rítmica herdada no Brasil.

O conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs (2006) é pensado na análise de Mukuna como sendo o responsável por “um conjunto de vários pontos de vista sobre um acontecimento, cultura, etc, que foram retidos pelos membros de um grupo que tinham compartilhado seus acontecimentos” (MUKUNA, 2000, p.69).

E,

> (....) o tempo que os escravos passavam juntos foi logicamente suficiente para que elaborassem e homogeneizassem um mundo de experiências que, implicitamente, figuraria em suas consciências, configurando-se novos “quadros coletivos de memória” (MUKUNA, 2000, p.72).

Para Mukuna, toda investigação sobre as culturas afro-brasileiras, no caso dele, pensando esta questão especialmente a partir dos padrões musicais, remete ao continente africano. De acordo com este pesquisador as *claves*[120] rítmicas de expressão *bantu* são facilmente reconhecíveis nos ritmos afro-brasileiros como o samba, o jongo e como se pode verificar, também, na *caiumba.* Esta constatação de Mukuna coincide com a de Kubik (2008) ao dizer da total proximidade do samba com ritmos encontrados por ele em Angola.

Também os instrumentos musicais, entre eles o que denominamos de cuíca e a puíta, o berimbau e muitos tipos *ngomas* deixam este cenário de representações ainda mais compreensível e nítido. Trata-se mesmo de uma memória viva, uma tradição que foi transmitida, graças à oralidade, e que para isso conta com o grande subsídio da memória.

Para Hampaté Bâ (2003; 2010) e Patrício Baktisama (2014), essa oralidade, ao ser a expressão de uma cosmopercepção africana, incorpora em seus processos de transmissão a totalidade integrada dessa maneira de ser e estar no mundo, o que revela as muitas possibilidades que estão implicadas a uma prática cultural em sua materialidade artística, ou seja, existe um quadro bem mais elaborado que poucas vezes é desvelado.

120 Termo espanhol para chaves.

De acordo com Mukuna (2000), o universo mítico, ritualístico e simbólico de matriz *bantu* é passível de ser apreendido no conjunto artístico cultural afro-brasileiro, no que acrescentamos a perspectiva filosófica. Ao pensar essa questão tendo como referência um dos tambores do batuque de umbigada/*caiumba*, o *tambu*, o músico e pesquisador Paulo Dias apresenta a seguinte constatação de pesquisa,

> Tanto o nome quanto o modelo construtivo apontam para o antigo Reino do Congo, que inclui a parte noroeste de Angola e sudoeste da República Democrática do Congo. Nessa região encontramos, entre os falantes do *kicongo*, um tambor chamado *ntambu*. É tocado em conjunto com outro denominado *ngoma*. (...) Na coleção do Museu de Etnologia em Lisboa, há um tambor comparável ao "tambu" brasileiro. É da mesma região de língua *kicongo*, mas foi coletado do lado angolano da fronteira, no distrito de Zaire, perto de Quelo. Ele pertencera ao chefe Solongo, um subgrupo do povo *Kongo*. (...) Confeccionado a partir de um "tronco escavado de ponta a ponta, com membrana aplicada no topo mais largo, dobrada sobre este e fixa por duas séries de pinos de madeira". (...) Em Katanga, província de Shaba, no Congo, um tipo de tambor chamado *tambwe* (contendo o mesmo radical da palavra) foi registrado por Jean- Sebastien Laurenty. Entre os Luba–Shankadi *tambwe* significa leão (2016, p.100-101).

É necessário pensar a diáspora procurando entender as adaptações que essas culturas africanas originais precisaram ter para estar no novo território, a isso Mukuna (2000) denomina de mutações. Porém, essas mutações não alteraram os elementos essenciais encontrados na cultura de origem, ao contrário, eles são dialogados com a realidade imposta, procurando, desse modo, manter o *ntu* do sujeito individual e coletivo, portanto, o *muntu* e o *bantu*.

Aqui se tem um alerta, de que esses valores significativos podem ser encontrados em muitas comunidades tradicionais afro-brasileiras, entre elas, a da *caiumba*, mas por outro lado, à apropriação e ampliação desses elementos por uma perspectiva comercial que não está atenta, e faz questão de não estar, a esses sentidos mais profundos da cultura em questão, pode de algum modo destruir a base formativa desse universo para a sua própria comunidade. Com isto, minimiza-se a capacidade de diálogo dessas culturas para outras comunidades, possibilitando um tipo de banalização, devido sua superficialização.

Nos anos 70, quando o filósofo e sociólogo frankfurtiano Theodor Adorno refletiu, através do conceito de indústria cultural, a forma como o capitalismo lidava com a cultura, foi possível apontar aspectos desse fenômeno de mercantilização, sobretudo em suas formas artísticas. O interesse econômico recai de modo impiedoso sobre a cultura. Tudo se torna um produto para o mercado e, dessa forma, o sentido, o valor ético dessas práticas é perdido.

Nesse sentido, para os grupos de tradição de matriz africana, cuja preocupação com a transmissão e a formação é evidenciada, a preservação desses valores é fundamental. São eles que determinam a razão de existência do grupo. Esse é um dos pontos para se

entender a relevância da tradição oral nesse processo educativo, pois é uma resistência ao modelo de desenvolvimento econômico, que mesmo no tratamento destinado a cultura tende ao fragmento, a deturpação e o esvaziamento dos seus sentidos, daí dizer da resistência ao sistema - mundo que não valoriza o outro, mas o mercado.

O tambor tem um papel educativo relevante nas culturas afro-brasileiras, em torno dele e através dele se constituem saberes, escolas da tradição, cuja transmissão se dá pela oralidade, pela vivência com os mais velhos em um campo de aprendizagem imerso nos modos de ser-sendo, ou seja, no cotidiano da vida e na unidade humana em todas as suas dimensões.

A *caiumba* preserva estes aspectos na maneira de transmissão, assim como por ter no *tambu* (tambor maior) o centro comunicador. Trata-se de um instrumento complexo e de fino entendimento, no qual se insere as questões da existência, seja ela material ou espiritual. O *tambu* é normalmente executado pelos batuqueiros mais experientes, aqueles que já possuem algum conhecimento da vida e, portanto, tem algo a mais para comunicar, para transmitir.

Capítulo 3.3 – A reinvenção dos saberes no diálogo atlântico

A ideia de reinvenção de saberes se relaciona aos movimentos de saída do continente africano e chegada ao continente americano, uma rota de dor e sofrimento a partir da experiência escravista, uma travessia que culminou nas transformações internas e externas dos sujeitos envolvidos, algo que estabeleceu outras referências de mundo, outros modos de se estar no mundo, pautados, *a priori,* na violência intencional que mobilizou o ímpeto da Europa em sua expansão territorial e *a posteriori* revela através da experiência escravista os abusos a que os negros foram submetidos.

Através desse contexto emerge os elementos que irão configurar as condições de vida que serão constituídas pelos negros, e nos quais se evoca à ancestralidade, coletivamente compartilhada, para dar conta da afirmação humana diante da coisificação. O oceano atlântico foi uma incubadora de pensamentos críticos, de luta pela vida, de revolta e esperança, misturada as condições de humilhação ao qual o escravizado estava submetido. É nessa condição que “os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual, atributos negados pelo racismo moderno” (GILROY, 2001, p.40) irão se reconstituir em sua humanidade.

A ideia do mar como travessia para conquistas territoriais e materiais faz parte da realidade europeia, assim como algumas “fantasias” sobre o mar e seus mistérios. Por isso, “não devemos tomar como fantasias desprezíveis, encobrindo a verdade representada pelo interesse material, os sonhos associados à aventura marítima” (FAUSTO, 2001, p.24). O

sentido exploratório se evidencia, “mas não há dúvida de que o interesse material prevaleceu, sobretudo quando os contornos do mundo foram sendo cada vez mais conhecidos e questões práticas de colonização entraram na ordem do dia” (FAUSTO, 2001, p.24).

Para os africanos o mar simboliza a riqueza, o mistério e a possibilidade do encontro com outros mundos. O mar é passagem para o outro, o estar com o outro. Entender o mar do modo como o africano o compreende, significa pensar nesta aproximação e a condição para novos diálogos. Essa abordagem diverge do olhar que a Europa, através do *ego conquiro,* teve para o mar em seu processo expansionista.

Nas narrativas míticas, no vasto panteão das tradições religiosas africanas, sejam elas da matriz *bantu* ou sudanesa, sendo muitas recriadas no Brasil através dos cultos afro-brasileiros, as divindades relacionadas à água, seja como rio, lago, cachoeira ou o mar são normalmente reconhecidas nas figuras femininas. Essas representações tem o arquétipo de grandes mães, o que salienta o caráter do cuidado pelos filhos e filhas que devem ter o mar como fonte da vida. O respeito ao mar faz com que se deva evitar o conflito e o seu uso para a violência, para a conquista, o mesmo deve ser um caminho de encontros.

Entre os *bantus,* o mar também é conhecido como *Kalunga,* que em algumas significações se relaciona a morte, tal expressão completa é conhecida como *Kalunga* Grande, o mundo dos ancestrais, o qual está próximo à ideia do mar. Na visão de Alberto da Costa e Silva, falando sobre como os habitantes do Congo observavam o mar, nos diz que “... o oceano que bem podia ser o calunga, ou as grandes águas que ninguém atravessara em vida e que separavam o mundo dos vivos do mundo dos mortos” (2002, p.359). Entre o povo *umbundu*, *Kalunga* também significa transcendente, neste caso um atributo de Deus.

A *nkisse Kaitumbá,* entre os *bantus*, assim como, a orixá *Iemanjá,* entre os iorubas, são representações dessa força ancestral da matricialidade e do cuidado que sempre lembram a irmandade entre as pessoas, não importando o seu lugar de origem. Essas representações femininas preservam uma ancestralidade matriarcal, pois para ambas tradições: ioruba e *bantu*, as referidas divindades são conhecidas como as mães das outras divindades, o que leva ao entendimento de que o mar é uma mãe para todos. É válido salientar que na África entre os iorubas, *Iemanjá* não é relacionada ao mar e, sim, a água doce, a ligação com o mar é presente em sua recriação em solo brasileiro.

Para o africano, mesmo na condição de escravizado, o mar continuou sendo o lugar de outras possibilidades, o sofrimento e as muitas mortes da travessia não minavam por completo a expectativa do encontro que pudesse viabilizar a condição de existência. Essa inspiração se encontrava na concretude da dor, mas celebrava no corpo doente e machucado à aspiração da vida até sua última instância.

Trazendo em seus corpos a herança de seus grupos étnicos, a cultura até então constituída, começa na experiência do tráfego o movimento gerador das culturas de resistência. A diáspora efetivou, apesar de todos os sofrimentos, a condição para o surgimento da cultura afro-brasileira. Esse movimento de libertação foi continuado nos três séculos da escravidão, e permanece até os dias de hoje, apresentando-se em diferentes formatos, em diferentes modos, mas dizendo essencialmente as mesmas coisas. No seu interior se preserva a integridade do ser, a sua inteireza, somente possível na relação com o outro.

O diálogo atlântico é o encontro entre vários sujeitos: os próprios escravizados entre si, com os europeus e com os indígenas. É nesse contexto de múltiplos encontros que a trama dialética se constitui com suas aproximações, negações e mediações. É nessa condição que se efetiva o pensamento, a reflexão e a ação humana, sempre procurando dar conta do mundo em transformação.

Nestes encontros adquirem forma outras representações, entre elas, a religiosidade africana, na qual a espiritualidade se manifesta em proximidade com a ancestralidade. A constituição do universo religioso de matriz africana no Brasil se dá nestas condições. O africano, em especial de origem *bantu*, será o primeiro a reverenciar a ancestralidade e a espiritualidade nativa do Brasil, assim como acolher as expressões de fé de origem portuguesa, buscando a integração e o bom convívio.

> Cheikh Anta Diop (2014, p. 173) afirma que entre os elementos que se apresentam como parte daquilo que ele denominou como uma “unidade cultural da África Negra” do berço meridional do continente africano está a xenofilia, que é a tendência em não ver o estrangeiro como ameaça e, por isso, acolhê-lo sem, por esta razão, desvirtuar as crenças hospedeiras em favor das crenças hospedadas. Podemos pensar que esse elemento teria sido trazido ao Brasil e mantido nos candomblés, de modo que um acolhimento estratégico das crenças cristãs não estaria em desacordo com estilos de vida africanos tradicionais, podendo ter sido acionados como forma de resistência, em consonância com as percepções tradicionais negro-africanas das relações (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p.17).

Os negros partem de um lugar, a escravidão e, posteriormente, a marginalização, para emitir o discurso, o clamor por libertação e cidadania. Contudo, mesmo ao se perceber nesse local da vítima do sistema, terá na memória coletiva preservada a certeza de suas heranças culturais e cultuais, é desse lugar que emerge, no Brasil, a milenar filosofia *ubuntu*. Uma filosofia que tem suas origens mais remotas no continente africano, preservada em comunidades tradicionais.

Capítulo 3.4 – O movimento negro no Brasil e a questão cultural

O movimento negro é considerado uma das organizações populares mais relevantes da história contemporânea, devido a sua atuação desde a escravidão, não sendo diferente no Brasil, país que foi o último lugar do mundo a efetivar oficialmente a abolição em 1888. A ideia de movimentação negra, pode e deve ser compreendida desde o primeiro momento da tomada de consciência na qual o negro se vê subjugado pelo europeu ou outros povos dominadores, como por exemplo parte da expansão árabe que se realiza através da escravização. Esta consciência é maturada nos navios negreiros sob a condição da tortura e humilhação. Este era o africano de diferentes etnias "tornado negro", algo sem sentido para pessoas que se reconheciam por suas etnias e heranças familiares e culturais.

A própria expressão consciência negra é oriunda desse momento que se torna a gênese de um pensamento crítico de autoafirmação de humanidade que promove, desde então, toda a base do que se tornariam as expressões de representação dos negros nas variadas instâncias, sejam elas políticas, sociais, econômicas, religiosas e artísticas.

No entanto, é com a apropriação e valorização das expressões culturais que o movimento negro ganha visibilidade e aceitação de muitas de suas pautas de reinvindicação, passando inclusive a ser reconhecido como base de apoio a outras lutas sociais até os dias de hoje.

Pode-se dizer que "a história do movimento negro no Brasil se confunde com a história da luta pela democracia" (TAVARES, 2006, p.11). A criação do Teatro Experimental do Negro nos anos 40 ampliou o olhar que a cultura negra representada em muitos movimentos populares articulava em torno de si, quando muitas pautas de direitos humanos eram levantadas, a cultura negra protagonizou através de suas tradições e dos muitos artistas, a luta histórica do movimento negro, com isto, o movimento pode ser representado tanto por sua ação sócio-política como cultural. Desse modo, os grupos culturais devem ser entendidos como expressões fundamentais do movimento negro. Os anos duros da ditadura até a década de 80 foram períodos importantes de ampliação do alcance do movimento negro que, para Tavares (2006), serviram de modelo para outras questões sociais.

> Estava aberta a luta moderna do Movimento Negro possuidor de características marcantes: em primeiro lugar, a militância disciplinada, organizada em núcleos e focada na luta contra o racismo, uma das tarefas prioritárias da luta democrática. Em segundo, a luta pela constituição de uma ampla frente que unificasse a luta anti-racista e alcançasse o pioneiro horizonte da unidade. Por isso se conseguiu forjar uma sólida política de alianças, a ponto de a expressão "Movimento Negro" se transformar em conceito evocativo de um novo segmento do movimento de massas, tanto no cenário político como no imaginário nacional (TAVARES, 2006, p.11).

Nesse sentido, Florestan Fernandes (1965) já indicava que esse protagonismo de libertação inspirado pelos negros seria a conquista de cidadania efetiva para todos os demais brasileiros. "A luta contra o racismo começa a se dar juntamente com a luta do

trabalhador contra a exploração capitalista. Novos contornos surgem na relação entre raça e classe social" (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 128). Assim, "os negros começam a denunciar que a exploração socioeconômica atinge de maneira diferente negros e brancos e que a superação do racismo e da discriminação racial não será alcançada simplesmente com a mudança da situação de classe" (MUNANGA; GOMES, 2006, p.128-129). Em grande medida essas e outras denúncias, entre elas, a luta das mulheres, a questão ambiental, o direito indígena são expressas através dos grupos artísticos culturais de matriz africana no Brasil.

Os grupos culturais negros, de tradição ou não, entre eles o grupo de batuque de umbigada, composto atualmente por membros de Piracicaba, Capivari, Tietê, Rio Claro, São Paulo e Barueri são esferas vivas dessas lutas, trazem a marca do acolhimento e a perspectiva do encontro entre os seres humanos.

Os movimentos negros, nas suas várias representações, são também formas reveladoras do *ubuntu* em seus modos de ser com o outro, pois seja na ação política, econômica ou cultural, a preocupação com o outro ao pautar uma ação coletiva de embate contra as injustiças, revela como essa filosofia ancestral está alicerçando essas propostas mantidas até hoje. Pode-se dizer que nunca essa luta foi somente para os negros, mas para a valorização da humanidade na constituição permanente do ser humano. Como diz a canção, "eu sou parte de você, mesmo que você me negue. Na beleza do afoxé ou no passo do reggae" [121]. O batuque de umbigada é um dos lugares privilegiados da cultura para se aproximar dessa proposta.

Capítulo 4 – O batuque de umbigada: uma herança *bantu*

"Eu estou indo – e – voltando – sendo em torno do centro das forças vitais"
(Bunseki Fu – Kiau)

Batuque de umbigada é o termo que foi utilizado pelos pesquisadores para denominar a dança-rito da *caiumba*. A palavra *caiumba,* termo utilizado pelos mais antigos membros desta tradição, revela algo mais significativo para os seus praticantes, pois indica a celebração de um encontro ancestral. Entre as culturas *bantu* no Brasil é uma das mais representativas da região sudeste, localizada no médio Tietê ou oeste paulista.

É uma cultura de resistência desenvolvida na realidade das fazendas e senzalas do estado de São Paulo, que pode ser estudada como expressão da cultura afro-paulista, algo relevante para se romper com a ideia de que para estudar a presença negra no país o

121 Trecho da canção "Alegria da cidade" composta por Lazzo Matumbi e Jorge Portugal. Essa música foi interpretada por vários grupos e cantores brasileiros, entre eles o Bloco Afro Araketu, Margareth Menezes e pelo próprio Lazzo Matumbi.

caminho deva ser feito prioritariamente na perspectiva do reconhecimento dessa narrativa histórica no nordeste, em particular e privilegiadamente a Bahia.

A cultura afro-baiana traz uma contribuição considerável para a cultura brasileira e os estudos sobre a negritude, contudo, não é única e não pode ser sobreposta a essa presença e resistência acontecida em outros tantos lugares do país, como é essa que se registra no interior do estado de São Paulo, lugar de uma intensa presença africana, em sua maioria de matriz *bantu*, principalmente no período do séc.XIX no apogeu da exploração da cana de açúcar e do café em seus respectivos ciclos econômicos.

O batuque de umbigada/*caiumba*, a tiririca, espécie de luta parecida com a capoeira desenvolvida pelos negros de matriz *bantu* no estado de São Paulo, o samba, em suas diferentes perspectivas paulistas, alinhados muitas vezes pela denominação de sambas rurais e, o jongo paulista, são, entre outras expressões menos estudadas e, portanto, menos conhecidas, as representações que marcam essa matriz *bantu* paulista. “Os batuques ou sambas de roda, dançados nas festas semanais, permitiram aos diversos grupos étnicos ultrapassar as suas particularidades para se encontrarem ou inventarem uma arte simplesmente africana, embora influenciada por elementos europeus” (KI-ZERBO, 1999, p.286).

Estudadas muitas vezes sob a alcunha de batuques, termo genérico em que essas manifestações foram colocadas e denominadas por folcloristas e antropólogos, também ficaram conhecidas como festas de terreiro, pois aconteciam no espaço externo das senzalas, com certa distância da casa grande, trata-se de uma expressão desenvolvida e maturada pelos chamados negros de fora, aqueles que trabalhavam em área externa à “casa grande”. Já os negros que trabalhavam no interior da “casa grande” ficaram conhecidos como negros de dentro, esse aspecto não quer dizer que os negros de dentro, na medida do possível, não pudessem ou não estariam presentes nas festas de terreiro, local em que ocorria a *caiumba*.

A denominação “festa” ligada aos encontros dos batuqueiros indica a ideia de reunião entre os escravizados nos momentos em que tinham o “descanso” para realizar e manifestar sua cultura. Essas práticas eram alvo de diferentes avaliações e interpretações por parte da sociedade escravista, pois alguns entendiam que as mesmas deveriam acontecer para acalmar o espírito de luta e revolta dos escravizados, outros as consideravam sensuais e excitantes, o que agradava o olhar dos barões e feitores e, outros tantos, as condenavam por deixar os escravizados “livres” demais, algo que poderia atrapalhar a disciplina imposta. Havia também os que consideravam essas danças e práticas um pecado grave, um culto ao sexo e a devassidão, essa interpretação era motivada em grande medida pelo olhar da igreja católica e, posteriormente da igreja evangélica.

Sob esses diferentes olhares externos a *caiumba* resistiu, tal como outras expressões negras, a duras pressões sociais, tanto no período da escravidão como em período posterior, já na República. É válido relembrar que, no nascimento da república, as práticas negras passam a ser perseguidas, portanto, consideradas criminosas, algo que somente receberá outra interpretação quando da busca pela nacionalização dessas práticas, mas com a intenção de desafricanizá-las, retirando gradativamente a figura do negro da cena principal, da autoria e do protagonismo dessas culturas.

O que nos interessa verificar no batuque de umbigada passa por uma percepção mais profunda, algo que revela a sua herança pautada na cosmopercepção *bantu* e na filosofia do *ubuntu*, algo que de certo modo explica a sua continuidade histórica e relevância como elemento de resistência e contribuição divergente para um mundo mais fraterno e solidário. Uma proposta que indique uma educação para vida, como destaca Hampaté Bâ (2010), dessa maneira, apresenta outra proposta epistêmica, válida para a formação humana.

Capítulo 4.1 - A *caiumba* paulista

Figura 3 – A *caiumba* nas margens do rio Piracicaba em 2018 – Acervo Casa de Batuqueiro

A palavra *semba* se refere ao umbigo e ao encontro dos umbigos, a umbigada. Em Angola também é o nome de um gênero musical. No Brasil é considerada a expressão que dá origem a palavra samba.

De acordo com outro trabalho, Paula Junior (2015) diz que o umbigo é considerado centro de força e energia na cultura *bantu*. Esta constatação recupera as narrativas dos mais velhos e, neste sentido, buscar a narrativa dos mais velhos é voltar-se a ancestralidade, e como diz Fu-Kiau (2001), é retomar algo construído pelo coletivo e

transmitido pelos mais velhos. O conhecimento nesse aspecto não é individual, pois segundo a concepção africana, entre elas, a matriz *bantu*, constitutiva da *caiumba*, quando acrescentamos essa prerrogativa, estamos reconhecendo a origem e transmissão de um saber que se origina na África e continua no Brasil. A categoria ancestralidade é marcante nesse sentido, sem esquecer da categoria coletividade. “Os mais velhos sempre foram os guardiães do saber” (SANTOS, 2016, p.56).

O umbigo é a primeira boca ainda no ventre materno, referindo-se ao canal de alimentação, o cordão umbilical. Mesmo após o nascimento, o umbigo concentra a potência de equilíbrio do ser em seu estado corporal, unindo o físico ao metafísico. O cordão de conexão com a mãe terra e o mundo dos ancestrais.

A possibilidade de continuidade dos seres ao equilibrar forças distintas que se completam, masculino e feminino, restabelecendo a unidade dinâmica da existência, a dinâmica do *Bara* Exu, segundo Rodrigues Junior (2017), ou de *Bombo njilá/Pambu njilá*, a divindade *bantu*, que diz sobre o princípio da vida, sua organização e as decisões ao longo do caminho. A *caiumba* é uma das poucas danças-rito que conseguiram preservar, manter a umbigada entre homens e mulheres. A perseguição perpetrada pelos “olhares pecaminosos” oriundos da igreja fez com que a grande maioria dessas danças-rito tivessem que dissimular a umbigada, este foi o caso do jongo, ou mantê-la apenas entre as mulheres como aconteceu no tambor de criola do Maranhão e no samba de roda baiano. Também, por isso, a *caiumba* passa a ser um fenômeno de interesse nos estudos sobre a cultura popular, negra e de resistência.

A *caiumba* pode ser estudada como pertencente a uma vasta família das danças de umbigada, que somente no Brasil podem ser reconhecidas em várias regiões com representações próprias. Porém, fora do país, em especial na América Latina, no Caribe e no próprio continente africano é conhecido um número significativo de danças de umbigada. Essas danças normalmente referem-se à aproximação masculino-feminino como princípio gerador da vida, segundo Fu Kiau (2001), tendo o umbigo como o primeiro canal de alimentação física e espiritual, pois, de acordo com a perspectiva *bantu*, o umbigo é dos canais no corpo de recepção da energia do universo, e quando o ventre de homens e mulheres se tocam, essa energia primordial, expressa no poder do *ntu,* é reorganizada e entra em harmonia. O umbigo também faz lembrar a ligação com tudo e todos. Na própria noção física, o abdômen, tendo como referência o umbigo, é o eixo equilibrador do corpo.

Na filosofia, o interesse recai na preservação da cosmopercepção oriunda da perspectiva filosófica *bantu* que remete ao *ubuntu* que se mantém na *caiumba* através de uma estética simbólica repleta de elementos epistemológicos a serem interpretados.

De acordo com Kabengele Munanga, a partir da pesquisa de Placide Tempels sobre a filosofia *bantu*,

> o mundo é um conjunto de forças hierarquizadas por uma relação de energia ou força vital. Essa energia ou força vital, cuja fonte é o próprio deus criador, é distribuída em ordem decrescente aos ancestrais e defuntos que fazem parte do mundo divino; em seguida ao mundo dos vivos (1996, p.62).

A cientista da religião Brígida Malandrino (2010), coloca a relevância de se entender o papel dessa força vital na organização *bantu* em todos os seus aspectos, mas em especial na perspectiva de que a ligação do mundo material ao mundo espiritual coloca que o mundo espiritual influi diretamente no mundo material e vice-versa, sendo necessária a compreensão da distribuição da energia vital em toda criação.

Essa força vital é compartilhada entre todos os seres da existência, não somente humanos, mas cabe ao ser humano a responsabilidade do cuidado e, em alguns momentos na redistribuição dessa força ou energia, tendo para isso a capacidade de operar com ela, sempre de modo cauteloso e respeitoso, se pode dizer que esta seja uma ideia resumida sobre a perspectiva da magia e do feitiço entre os *bantu*, que trata dessa manipulação energética, de sua redistribuição, feita através dos ritos, entre eles a dança-rito da *caiumba*.

> Nessa visão de mundo, as noções de “Ser” e de “Força” são inseparáveis e interligadas. Um ser é por definição uma força, daí o caráter dinâmico do ser e da pessoa humana. Toda força pode crescer ou decrescer, tornar-se mais forte ou mais fraca. O crescimento e a diminuição da força vital explicam-se pela lei da interação das forças (MUNANGA, 1996, p.62).

Assim, se tem que

> Um ser influencia outro, ou seja, uma força reforça ou enfraquece outra força. Existe uma causalidade metafísica entre o criador e a criatura. Em outras palavras, a relação entre o criador e a criatura é uma constante, porque o primeiro é por sua natureza dependente do segundo quanto a sua existência e sua substância. Uma criança, mesmo tornada adulta, permanece sempre em uma dependência causal, em uma subordinação ontológica às forças do pai e da mãe. A força primogênita domina sempre a força ultimogênita e continua a exercer sua influência vital sobre ela. O mundo das forças mantém-se como uma teia de aranha, da qual não se pode fazer vibrar um único fio sem sacudir todas as malhas (MUNANGA, 1996, p.62-63).

Com esta análise é mais compreensível o entendimento da umbigada entre homens e mulheres, o equilíbrio da energia criativa, do princípio gerador da vida, a harmonia entre eles. Do mesmo modo, o entendimento da importância da energia ancestral em relação aos que estão na presentificação da materialidade e vice-versa, tudo e todos são e estão conectados. A compreensão do sentido da energia vital é necessária para que haja o entendimento do que se opera na dança-rito da *caiumba.* A cosmopercepção *bantu* é reconhecível na *caiumba* e, nesse contexto, se explica boa parte do sentido da umbigada.

O eixo de equilíbrio corporal/espiritual nesta perspectiva *bantu* é definido pelo umbigo, e as danças de umbigada, entre elas, a *caiumba*, retratam a maneira com que o *bantu*

relaciona o micro e o macro a partir do corpo. Compreender as representações das danças e culturas *bantu* de modo geral possibilita à aproximação desse modo de perceber o mundo. O que se pode gerar a partir desses encontros, dessa busca pelo equilíbrio energético do mundo, somente pode ser apreendido na perspectiva do movimento dinâmico da existência em suas múltiplas probabilidades, somente acessíveis na facilitação dos encontros e na valorização da comunicação, do diálogo.

De acordo com Paulo Dias (2014), o batuque de umbigada paulista, o reinado/congado mineiro, o tambor do congo do Espírito Santo e o jongo paulista, mineiro e carioca formam um conjunto de culturas de matriz *bantu* recorrentes no sudeste brasileiro. Pois, distribuídas entre os estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espirito Santo e Minas Gerais se tem um espectro próprio de uma herança *bantu* nessa região do país. Para esse pesquisador, especialista em etnomusicologia,

> O campo dos estudos afro-brasileiros, tradicionalmente voltados para os aportes culturais e históricos dos povos ditos sudaneses da África Ocidental no nordeste brasileiro, tem-se enriquecido, nas últimas décadas, com importantes investigações acerca dos banto do Sudeste, como as que apontam a emergência de uma cultura identitária banto unificada em território sudestino brasileiro, que se teria configurado a partir de semelhanças civilizatórias entre povos oriundos da área do Congo e de Angola (DIAS, 2014, p.333).

As reflexões de Heywood (2010), são confirmadas sobre a importância da ampliação dos estudos da presença *bantu* no Brasil pensando a sua configuração por regiões no país. Ao assumir o interesse pela *caiumba*, estamos especificando no universo sudestino a matriz *bantu* que dá origem a essa configuração que também ficou conhecida como *tambu*.

De acordo com autores como Robert Slenes, historiador estadunidense radicado no Brasil, existe uma unidade cultural entre as etnias *bantu* no continente africano, na região que se denomina África Central. Essa unidade para Slenes (1999) indica o surgimento de uma proto nação *bantu* no sudeste do Brasil, algo que Paulo Dias (2014) também investiga e constata. De acordo com essa perspectiva, os estados do sudeste brasileiro deixam de serem apêndices esquecidos nos estudos africanos no Brasil para se tornarem referências na compreensão da presença e adaptação *bantu* em território nacional, algo relevante para se pensar na ampliação desses estudos em diferentes áreas do conhecimento.

Trata-se de uma reaproximação a um universo cultural africano-brasileiro de representações próprias e que materializam um tipo de organização étnico-cultural já presente em suas origens, o que estabelece uma unidade civilizatória *bantu,* mantida mesmo nas adversidades da escravidão, como já nos disse Mukuna.

Esta constatação, através de diferentes autores e por perspectivas científicas distintas, permite o reconhecimento de pontos de convergência e similaridade na difícil tarefa de

tentar distinguir traços culturais específicos em determinadas etnias *bantu*, pois de acordo com essa análise de Slenes (1999), a qual está "apoiando-se em autores como Craemer, Vansina e Fox, os quais confirmam a unidade cultural banto na África Central" (DIAS, 2014, p.334), esta proximidade étnica é reconhecível no Brasil tal como na África.

Nos estudos desses referidos autores, temos uma unidade *bantu* em termos linguísticos que se assemelha a unidade dos povos islamizados do oeste da África trazidos para o Brasil, o que revela a maneira como esses escravizados da África Central conseguiram recriar as suas culturas em solo nacional. A partir desta proposta é possível pensar a sua organização, dentre elas a organização quilombola[122], um modelo de luta tipicamente de matriz *bantu*. Para Munanga (1996), a palavra quilombo em idioma *umbundu* pode significar campo de iniciação no séc.XIX. Já no moderno *umbundu* se tem a palavra *ocilombo* que se refere ao sangue que sai do pênis logo após a circuncisão.

> O quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não - povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (MUNANGA, 1996, p.63).

De acordo com Abdias do Nascimento, "quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial" (2009, p.205). E, ao definir o quilombismo, conceito desenvolvido a partir do modelo histórico do quilombo, diz que se trata da "adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou *ujamaaísmo* da tradição africana" (2009, p.205). Portanto, um conceito válido para o estabelecimento de outras relações humanas, já que "a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sociopolítico em termos de igualitarismo econômico" (2009, p.205).

Para entender ainda mais essa relação é significativo pensar mais essas correspondências.

> Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares, foi morto em 1695, quase no fim do século XVII. Coincidentemente, a formação da instituição *kilombo* no

122 "A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, ovimbundu, etc. Os ovimbundu contribuíram com a estrutura centralizada de seus campos de iniciação, campos esses que ainda se encontram hoje entre os mbundu e cokwe de Angola central e ocidental" (MUNANGA, 1996, p.60).

> continente africano, especificamente na área cultural *bantu*, aconteceu também nos séculos XVI e XVII. O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. A iniciação, além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem (MUNANGA, 1996, p.63).

A *caiumba* representa boa parte dessa trajetória de resistências, até mesmo pela sua historicidade e modos táticos pelos quais se manteve por todo período da escravidão e pós-abolição, sempre articulada em torno da ideia de comunidade que se utilizava de diferentes modos e maneiras para manter viva essa cultura, cuja relevância endógena ultrapassava a possibilidade de compreensão do olhar exterior. Trata-se de um culto ancestral que atualiza as narrativas existenciais desde África até o Brasil. Uma comunidade que se abre para o outro, sendo constituída também a partir desse encontro. Algo que possui uma dimensão espiritual e social de engajamento e de enfrentamento.

O modelo organizativo quilombola e a comunidade batuqueira da *caiumba*, são sinônimos da expressão de liberdade e partem de um mesmo lugar epistêmico. São modos de ser e estar que contemplam um propósito humano comunitário, coletivo, solidário, cuja base ancestral e espiritual adquire contornos de representação simbólica identificáveis para qualquer um dos sujeitos envolvidos nestes universos. Para o sujeito exógeno a eles, demonstram aspectos que nitidamente destoam da lógica individualista e competitiva de organização mediada por propostas de lucro e exploração. Uma outra proposta de encontro é celebrada, algo que Paulo Freire (1979) salienta como necessidade para uma comunicação proximal, pessoa para pessoa, e pessoa para o mundo.

Do mesmo modo, são possibilidades de fortalecimento para o enfrentamento da lógica de mundo que se apresenta como dominação. Quando se fala em aquilombamento, segundo Abdias do Nascimento, está se falando em fortalecimento e reconhecimento ancestral através das comunidades afrodescendentes. Dessa maneira, a comunidade da *caiumba* é uma comunidade quilombola por ter uma tradição que busca fortalecimento dos ideais comunitários, assim como, procura manter a resistência ao que aliena e destrói os princípios de unidade e comunicação. Tanto a experiência quilombola quanto da *caiumba* são representativas desse modo de perceber o mundo e para ambas é fundamental o pronunciamento de si, a subjetivação afirmada por Freire (1979) e Castiano (2010; 2015).

A comunicação entre as pessoas que vivem em comunidade é algo essencial na constituição do saber e sua transmissão, a palavra é sagrada. De acordo com Santos, refletindo sobre a obra de Fu-Kiau, sobretudo no seu aspecto voltado a linguagem falada, nos diz que “entre os *bantu*, e que se faz presente em toda a vida das pessoas nas várias comunidades: o princípio de ondas e radiações *(minika ye minienie)* em contexto de sua

recepção e transmissão *(tambula ye tambikisa)*" (SANTOS, 2016, p.57) [123] é determinante na organização da vida. Esta condição tem haver com a energia vital e suas vibrações, amplamente potencializadas pela palavra.

De acordo com o antropólogo especialista em mitologia Marcos Ferreira Santos, refletindo sobre a dimensão da palavra na sociedade africana pode-se dizer que a palavra fecunda, "anuncia, mostra, revela, exibe, arrebata, oculta, misteriza, profundiza, no movimento de vai-e-vém copulativo dos sentidos – sentidos do campo perceptivo de uma corporeidade como também sentidos atribuídos e/ou captados para a existência" (2015, p.16). Ainda nessa perspectiva temos que,

> A palavra-fecunda cumpre seu papel no compartilhar sincero e amoroso na construção do conhecimento na tradição africana. Compartilhar os segredos com quem se ama. Segredos que são sempre secretações, pois eles se escondem no corpo. Portanto, se exibem como secreções que, líquidas, escapam pelo corpo conduzindo os segredos para Outro. De maneira ancestral, são cinco estes segredos escondidos no corpo e estão na saliva, na lágrima, no suor, no fluxo menstrual e no sêmen. Compartilhar, então, respectivamente, a palavra, os sentimentos, o esforço, a morte constante, e a fecundidade para renascer (SANTOS, 2015, p.16).

A ligação com a sacralidade da palavra e seu valor mágico no campo da força vital é mantida nas tradições afro-brasileiras, entre elas a *caiumba* com o mesmo sentido em que é encontrada no continente africano.

> A oralidade reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas como forma de preservação da sabedoria dos anciãos, dos antepassados e dos ancestrais, ao mesmo tempo em que é uma forma de transmissão do patrimônio cultural de uma geração para outra dentro de determinado grupo (MALANDRINO, 2010, p.53).

Dessa maneira, essa mesma condição da palavra-fecunda é encontrada na *caiumba*. A palavra deve ser exata, as vezes hermética para os não iniciados, algo que se sabe exatamente o que está sendo dito, cuja precisão se relaciona tanto ao respeito aos ancestrais como no alicerce valorativo da comunidade e sua resistência à opressão.

---

123 Várias pesquisas promovidas por cientistas africanos estão apontando que o modo pelo qual a maioria das etnias africanas, entre elas as de matriz *bantu*, entendem a noção de energia e sua distribuição se relaciona e tem correspondências marcantes com as pesquisas em física quântica. Também na química algumas descobertas estão demonstrando correspondências nesse sentido. O trabalho do pesquisador Cheik Anta Diop é considerado pioneiro nessas áreas. Atualmente a etnofísica tem sido, assim como a etnomatemática, um campo de interesse, pois ao dialogar com a antropologia tem revelado a necessária atenção para perceber como distintos grupos étnicos compreenderam e procuram entender a física, o que mostra outras contribuições civilizatórias, epistêmicas também para este campo do saber. De acordo com o cientista congolês Nsaku Kimbembe Sengele (2014), a espiritualidade *bantu* ao referir-se a dinâmica energética se refere muito mais a um universo científico da física do que a um campo devocional, que do ponto de vista ocidental é considerado primitivo.

A partir da análise filosófica do fenômeno *caiumba*, neste caso, tomando-se a perspectiva da exterioridade, ou seja, o modo como é vista pela perspectiva de quem não participa dessa cultura, se tem uma gama significativa de elementos ainda não percebidos e nem pensados pela reflexão filosófica ocidental, ainda marcada pela hegemonia dos saberes.

Se este fenômeno da *caiumba* é internamente conhecido, ou, ao menos parcialmente para parte dos seus membros, para o exterior torna-se apenas uma manifestação cultural artística, modo pelo qual foi analisado no passado e, por conta da negação epistêmica, permanece na atualidade. Para a pesquisadora em educação Gloria Cavaggioni (2018), existe uma tendência ao se observar estas práticas dando ênfase ao exótico, procurando na lógica vigente do mercado algum tipo de exploração.

Por um sentido interno e externo dessa cultura, o que mantém a sua base de resistência, é relevante a constante investigação e redistribuição dos seus elementos simbólicos e, com isso, à análise filosófica do mesmo é necessária, para que se reconheçam epistemologias que outrora foram negadas e ainda não são percebidas em suas possibilidades.

Para a descrição e entendimento filosófico tendo como base o próprio fundamento ético que subjaz a condição da análise filosófica, a negligência epistêmica fere a perspectiva de uma sociedade ampla e diversa, na qual tudo está entrelaçado e o cuidado inter-relacional é uma necessidade existencial. A *caiumba,* ao ser compreendida nesta dimensão, revela outras possibilidades para além daquelas analisadas até o presente momento através da antropologia, da história, da sociologia ou das artes.

Através da filosofia, nos propomos ao desafio de estar desvelando algo mais do que constitui a *caiumba* e, com isto, dizer que se pode fazer filosofia a partir desse lugar e com os elementos que essa prática oferece. O filósofo Mogobe Ramose, diz que “é legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista particular” (2011, p.13), desse modo, salienta a questão de valorizar o lugar subjetivo da reflexão na *práxis* filosófica que se propõe ao encontro, pois “fazer filosofia desta maneira exige disposição para reconhecer outras filosofias e, na verdade, engajar-se no dialogar com elas” (RAMOSE, 2011, p.13). São lugares que revelam a pluriversalidade do saber e, portanto, são locais de expressão filosófica.

Trata-se de fundamentos éticos que entranhados em uma estética considerada “estranha” ao olhar que a negligencia, preserva sabedorias milenares que se mantém em diálogo com o mundo. Do mesmo modo, convergiu e permitiu aos escravizados outras maneiras de reconhecimento e resistência contra a condição da coisificação, e continua alimentando a energia de resistência, promovendo o pensamento em sua *práxis* de libertação e autonomia que pode contribuir na constituição filosófica que vislumbra a

liberdade, e assim atenda as necessidades de sujeitos oprimidos. Dessa maneira, reelabora a crítica sobre as condições de dominação e opressão, procurando o equilíbrio e a harmonia entre os seres, reestruturando a comunidade humana em torno de valores de constante aprendizado e auto reconhecimento.

Neste sentido, a *caiumba* é uma das possibilidades na cultura afro-paulista que permite a convivência de modo diferente e divergente da lógica de opressão do sistema mundo. A *caiumba*, mesmo que esteja imersa em uma sociedade movida por interesses voltados ao mercado, se mantém viva, pois pela própria característica que lhe dá origem, a resistência à escravidão, continua em posição de enfrentamento a este modelo social que sempre procura pela desarticulação e desmobilização dos sujeitos humanos que mantém a *caiumba* e outras práticas similares e, estes sujeitos existem ainda porque resistem, sendo "alimentados" pela energia que recebem e compartilham através da própria cultura que preservam. Para Fu Kiau (2001), essas energias propiciam a vida e o sentido da existência.

Um processo de retroalimentação próprio da cultura que se elabora pelas mãos dos homens, mas que depois os revigora em sua existência, desde que continuem a fazer sentido em seu processo histórico e, dessa maneira, mantém-se como mediação entre o eu e o mundo. Por isso, a constante valorização e preservação do modo de estar no mundo que seja com o outro, este é o elemento basilar que faz com que o *ubuntu* exista na cultura e acabe tomando diferentes modos de expressão nas narrativas *bantu* distribuídas pelo mundo.

Capítulo 4.2 – História e espacialidade

A chegada dos africanos de origem *bantu* ao sudeste do Brasil no séc.XVI possibilitou que no período de maior expansão do café e da cana-de-açúcar no séc.XIX, em seus respectivos ciclos produtivos, houvesse no estado de São Paulo, sobretudo na região do médio Tietê ou oeste paulista, uma grande concentração de escravizados, sendo considerado os municípios paulistas dessa região em meados do séc.XIX como os maiores concentradores de mão de obra escravizada de todo o país.

Segundo Roger Bastide e Florestan Fernandes, "a lavoura de cana apenas subsiste em regiões mais propícias, como Tietê e Piracicaba" (2008, p.54-55), pois com a queda do valor do açúcar vários municípios do Estado de São Paulo já não eram produtores de cana, e mesmo em Piracicaba e região haverá a substituição da cana pelo café a partir de 1867. "Esse período de expansão econômica, caracterizado pelo florescimento e rápido declínio da lavoura canavieira e pela surpreendente vitalidade da lavoura do café, foi, ao mesmo tempo e como consequência, um período de escassez de mão-de-obra" (BASTIDE; FERNADES, 2008, p.55).

Por conta dessa necessidade de provisão de mão de obra “estabeleceu-se assim uma série de correntes demográficas, que drenavam para as fazendas e para as povoações “urbanas” da província de São Paulo contingentes elevados de negros africanos e de negros crioulos, estes procedentes do norte” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p.55).

No oeste paulista houve uma predominância dos negros de origem *bantu* da matriz congo/angola. No ano de 1887, Piracicaba registrava ainda o número de 5.663 escravizados, segundo o Almanak Comercial de São Paulo daquele ano. De acordo com Fabio Bragança (2015), historiador e ex-diretor do departamento de Documentação e Arquivo da Câmara de Vereadores de Piracicaba, nesse período Piracicaba era a terceira cidade do interior do Estado de São Paulo em quantidade de escravizados, ficando atrás apenas de Campinas e Bananal.

O jornalista e pesquisador das características sócio históricas de Piracicaba, Cecílio Elias Netto, diz que o sistema escravista brasileiro “foi o mais perverso de todos os países das três Américas” (2017, s/p), pode-se pensar isso até mesmo pela duração oficial da escravidão no país, a mais longa de todas. O Brasil é o último país a promover a abolição da escravatura em 1888. E, mesmo assim, sem garantir direito algum aos ex-escravizados, pois a Lei Áurea apenas lhes dava a condição da liberdade, sem nenhuma reparação pelos anos da escravidão e sem nenhuma condição de inserção social, pois não lhes garante instrumentalmente condições de trabalho, moradia, renda, saúde, ou qualquer outra medida necessária para a continuidade da vida.

> Apesar dos ideais humanitários que inspiravam as ações dos agitadores abolicionistas, a lei que promulgou a abolição do cativeiro consagrou uma autêntica expoliação dos escravos pelos senhores. Aos escravos foi concedida uma liberdade teórica, sem qualquer garantia de segurança econômica ou de assistência compulsória; aos senhores e ao Estado não foi atribuída nenhuma obrigação com referência às pessoas dos libertos, abandonados à própria sorte daí em diante. Em suma, prevaleceram politicamente os interesses sociais dos proprietários dos escravos, à medida que aqueles interesses não colidam com o fim explícito da lei abolicionista (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p.65).

O número significativo de pessoas escravizadas e ex-escravizadas, contribui, de modo especial, na constituição de culturas de resistência próprias, apoiadas nas mesmas heranças em que outras culturas afro-brasileiras foram estabelecidas, mas desenvolvidas no diálogo local próximo das culturas indígenas e com a forma pela qual se consolida a presença europeia na região.

Nesse aspecto é válido destacar que no oeste paulista alguns barões da cana e do café iniciaram a contratação de mão de obra imigrante, antes mesmo de sua oficialização, este

foi o caso do senador Vergueiro[124], que em suas terras, com destaque para a Fazenda Ibicaba, localizada entre os municípios de Rio Claro e Cordeirópolis, iniciou a contratação de imigrantes suíços e alemães alguns anos antes do governo brasileiro estimular esse tipo de mão de obra em substituição à mão de obra do escravizado.

No entanto, o que aconteceu foi que as duas formas de mão de obra foram mantidas por algum tempo em sua fazenda, mas o tratamento para o imigrante era como classe trabalhadora, assalariada, embora explorada. Já os escravizados, ainda na perspectiva da coisificação, eram apenas uma força motriz sem a consideração do valor humano, portanto, não eram considerados nem mesmo como classe trabalhadora, o que implicava novamente em sua negação pelos barões e pelos imigrantes que aqui chegavam impregnados dos valores eurocêntricos e racistas na relação com os negros.

Na Fazenda Ibicaba o descontentamento dos imigrantes pela condição de trabalho oferecida conduziu à realização de um protesto em 1856 que ficou conhecido como "Revolta dos parceiros"[125]. Esta manifestação ocorreu três anos antes da morte do senador Vergueiro. A revolta gerou vários problemas diplomáticos para o Brasil, pois após a Lei Eusébio de Queiroz de 1850 que impedia o tráfico de escravizados africanos, tornou-se algo interessante para outros fazendeiros a procura pela mão de obra do imigrante, contudo, a imagem do Brasil ficou abalada internacionalmente com o fato acontecido na Fazenda Ibicaba.

Deste modo, houve a permanência da mão de obra escravizada no país, pois na Europa se desenvolveu a propaganda contrária a vinda de imigrantes para o Brasil em virtude das repercussões da "Revolta dos Parceiros". Por um tempo a imigração europeia não avança, mas o tráfico interno de escravizados se manteve como forma de manutenção de mão de obra para as fazendas do sudeste e "com a proibição do tráfico internacional em 1851, os fazendeiros paulistas passaram a adquirir escravizados na Bahia, Pernambuco,

---

124 Nicolau Pereira de Campos Vergueiro (1778-1859) fundou a fazenda Ibicaba em 1817 tornando-a sede da primeira colônia de imigrantes do Brasil e uma das mais importantes. Em 1847 iniciava o processo de imigração através da sua empresa "Vergueiro e Cia" trazendo pessoas da Suiça e Alemanha.

125 Os livros "A revolta dos parceiros na Ibicaba" (2009) e "Ibicaba: o berço da imigração europeia de cunho particular" (2007), ambos de autoria de José Eduardo Heflinger Junior com apoio do PROAC-Programa de Ação Cultural do Estado de São Paulo, abordam a presença dos imigrantes e sua atuação na Ibicaba. No entanto, elas pouco se referem aos negros que ainda trabalhavam na Ibicaba, e o pouco que o autor se debruça a relatar a questão da escravidão, o faz através do olhar eurocêntrico de interpretação da condição da escravidão negra, permeado por uma visão paternalista e nada referendada nas lutas negras de resistência, antes os apresenta como "coitados", vítimas à princípio do próprio comércio escravagista africano. O mais complicado é que mesmo os livros dispondo de imagens dos negros, muitas vezes trabalhando lado a lado com os imigrantes, essa presença é quase apagada e os textos não fazem referência ao negro na Ibicaba. Além disso, o que se recolhe nos relatos dos estrangeiros em torno da Ibicaba, a partir da presença de Thomaz Davatz, principal depoente da época contra o tratamento dos colonos é a constatação que de fato os imigrantes em sua maioria não reconheciam os negros como seres humanos trabalhadores.

Mato Grosso, Maranhão, Ceará, Sergipe, Piauí e Rio Grande do Norte" (TRONCARELLI; DIAS; KISHIMOTO, 2015, p.139).

A constante marca da negação aliada ao projeto nacional posterior, mas que já se descortinava em anos anteriores, ao promover uma limpeza étnica na população brasileira através do seu branqueamento, serão medidas sobrepostas à população negra no que seria o final da escravidão e no pós-abolição. O que restou dessas propostas foi um processo permanente de marginalização, tanto no regime Imperial quanto na República.

> Os africanos, transplantados como escravos para a América viram a sua vida e o seu destino associar-se a um terrível sistema de exploração do homem pelo homem, em que não contavam senão como e enquanto instrumento de trabalho e capital (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p.27).

Os negros, a partir dessa situação, terão a continuidade dos processos de resistência, entre eles, a luta pela vida, em que alguns tentam ainda oferecer serviços nas fazendas que já contavam com mão de obra imigrante, e outros que gradativamente irão se aproximando dos centros urbanos em busca de trabalho, local em que são pouco absorvidos, devido o processo da industrialização no Brasil, ocorrido tardiamente em relação à industrialização europeia. Assim, os negros normalmente passam a oferecer pequenos serviços, algo que era conhecido desde as atividades como negros de ganho[126] e negros de aluguel[127]. Desse modo, ganham as ruas engraxates, coveiros, limpadores, faxineiros domésticos e jardineiros, profissões que serão incorporadas ao cotidiano das metrópoles, mas sempre subvalorizadas e associadas à imagem da servidão. Esta característica é uma marca social que se prolonga historicamente e corrobora para a condição da miserabilidade.

> Em conexão com a desorganização do trabalho e com a desintegração da ordem social escravocrata, processou-se a eliminação parcial do negro do sistema de trabalho. As oportunidades surgidas com a instituição do trabalho livre foram aproveitadas pelos imigrantes e pelos então chamados "trabalhadores nacionais", geralmente "brancos" ou "mestiços" (na maioria de descendência cabocla), que constituíam sob o regime servil uma camada social "livre", mas dependente e sem profissão definida (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p.67).

Algumas outras profissões também passaram a ser associadas aos negros, tais como: os ambulantes, em especial na venda de produtos culinários manufaturados ou não, alfaiates e barbeiros. Com o processo constante de imigração, principalmente das comunidades sírio e libanesa, logo os negros serão colocados à margem de algumas dessas profissões, em especial as ligadas ao comércio, pois a própria sociedade privilegiava

---

126 De acordo com o historiador Ramatis Jacino (2006) o negro de ganho era o escravizado que era obrigado a dar todo o valor que conseguia ao seu proprietário.

127 Para Ramatis Jacino (2006), o negro de aluguel podia ficar com parte do que conseguisse com suas atividades.

o consumo de produtos vendidos por pessoas mais parecidas com o ideal de branquitude proposto, associando a imagem do “branco” com ideias de pureza, higiene e qualidade.

Para Bastide e Fernandes, é necessário salientar que as condições em que o negro fora colocado não lhe permitem de modo algum “competir com os imigrantes europeus” (2008, p.71). Os negros que continuaram a resistir nessa árdua tarefa tiveram que, principalmente as mulheres quituteiras, negociarem os seus produtos a um preço inferior para terem como sobreviver.

Também a relação com a terra, para os poucos negros que tinham propriedades, determinou, graças a uma série de fatores, mas talvez até mesmo a questão cultural/espiritual, um modo distinto de manuseio da mesma. Roger Bastide e Florestan Fernandes (2008), enfatizam o aspecto no campo da exploração econômica de cunho capitalista, algo comum para o imigrante europeu, já os negros não tinham esse mesmo ímpeto. Nesse ponto, nos parece relevante retomar o aspecto cultural/espiritual, pois para as tradições dos povos *bantu* a terra é de todos e sagrada, desse modo não pode ser explorada, ou seja, trata-se de uma visão bastante distinta. Para Fu Kiau (2001), a sacralidade da terra e a sua preservação para o bem comum, são características fundamentais da ética *bantu*. Além dessa questão “a escravidão degradara a tal ponto o seu agente humano de trabalho, que tornara a sua recuperação econômica extremamente penosa, difícil e demorada” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p.73).

A perspectiva social do negro indicava o seu lugar e/ou as condições desse lugar, o espaço social e o espaço físico estavam totalmente imbricados por uma realidade de negação e exclusão, consequentemente de marginalização, “esses fatos esclarecem suficientemente por que a importância da mão de obra decai nos anos posteriores a abolição, permanecendo mais ou menos à margem do grande surto comercial e industrial” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p.73).

São nesses redutos de miséria e pobreza, onde os sentimentos de comunidade e coletividade, oriundos do continente africano, serão fortalecidos. São nesses espaços que o *ubuntu* será mantido e afirmado como modo colaborativo de se criar as condições necessárias à vida, por isso, os quilombos urbanos serem espaços de recriação da tradição oral africana, no qual o princípio coletivo passa a ser a força motriz para dar conta da negação estrutural e institucional do sistema dominante.

Nesse aspecto a reflexão da própria constituição *bantu* no continente africano apresenta os pressupostos basilares desse modo de pensar e de se organizar em comunidade, na qual a ideia de que “o mundo é concebido como energia e não como matéria” (MALANDRINO, 2010, p.56) coloca todas as coisas interligadas e interpenetradas. “Essa interpenetração presente na tradição *bantu* estreita-se em solidariedade, proveniente da vivência da união vital” (MALANDRINO, 2010, p.57). Para Fu Kiau (2001), existe um ditado

do Congo: "*Nzambi mu kânda*" que significa "Deus existe na comunidade", que revela a dimensão da ideia de comunidade entre os *bantu*. Essa comunidade não é apenas humana, mas de todos os seres.

A análise de Roger Bastide e Florestan Fernandes quando investigam as questões urbanas, o êxodo rural e, anteriormente, o tráfico interno de escravizados se concentra em grande medida no estado de São Paulo, com ênfase na cidade de São Paulo. No entanto, essa análise é válida para entender esses fenômenos na região do médio Tietê, na qual a relação do negro ao espaço e a condição social se desenrolam de modo similar. Ao descreverem os lugares de marginalização e exclusão que ficariam depois conhecidos como cortiços e favelas, retratam as passagens temporais da história, mas ao mesmo tempo revelam a continuidade social, pois a passagem do tempo histórico não significou a mudança no tempo social que se alonga.

São nesses lugares marginais que as culturas de resistência proliferam, são os locais em que a filosofia acontece, é no espaço da exclusão que a crítica se alicerça, nisto a análise de Dussel (1977) coincide com as constatações até hoje observadas, basta ver as letras de *rap* de muitos grupos brasileiros em sua ênfase na análise contundente da sociedade. As letras de samba que em sua poética própria denunciam sistematicamente as agruras de uma sociedade injusta, porém sem deixar de mesclar amor e dor em uma vida permeada pela angústia. O medo e o desespero de não se estar vivo no próximo dia, devido à violência em todas as suas formas, é uma constante para aqueles que estão na periferia do mundo.

A moda/canção interpretada pela mestra batuqueira Anecide Toledo de Capivari-SP denunciando o racismo é outro registro dessa crítica social através da *caiumba.*

"Moro em Capivari, gosto muito da minha terra,
São João que me perdoe, do que vou falar aqui,
É preciso acabar o racismo dentro de Capivari"

Trata-se de uma vida negada pelo sistema dominante, uma vida alijada de recursos básicos, cuja segurança dos bens materiais inexiste. Porém, uma vida afirmada na busca de sentido, no qual esse sentido somente se encontra no outro, no bem-estar do outro, o de ser pelo outro e com o outro. A potencialização efetiva do *ubuntu* se deu na diáspora escravista através das condições sub-humanas a que o escravizado foi condenado, e depois foi experenciada através da permanência social de não ter a sua cidadania reconhecida, tampouco, garantida na pós-abolição.

Nas senzalas, o escravizado teve que reunir os elementos necessários de suas culturas ancestrais, recriá-los e inaugurar um sentido novo em meio ao inóspito de um estúpido e

cruel sistema mundo ao qual fora brutalmente inserido. “Qual o valor da carne preta?”, diz a música interpretada por Elza Soares[128] que exemplifica esse *status quo* da marginalidade, e é nesse meio marginal que uma ética de dignidade é revivida, na qual os princípios africanos foram preservados. Muitos, apesar do sofrimento, se deram conta dessa preservação, dessa memória ancestral, desse culto à ancestralidade que, segundo os mestres da tradição, vem celebrar junto com os viventes a cada vitória alcançada, a cada passo dado, a cada negro que não sucumbe nesse caminho de dor e morte. O que no movimento negro se diz: “Contrariando as estatísticas”, em referência ao número de pessoas que perecem nesse caminho.

A subvida marginal provoca, machuca, aniquila projetos, sonhos e destrói sentidos. Por isso, a triste constatação de que muitos caem sem antes terem conseguido estar em pé, e apesar das súplicas e orações coletivas acabam aumentando os números do esperado, cumprem com o estabelecido pelo sistema que os havia condenado antes mesmo de nascerem.

> Assumir que a violência letal está fortemente endereçada à população negra e que este é um componente que se associa a uma série de desigualdades socioeconômicas é o primeiro passo para o desenvolvimento de políticas públicas focalizadas e ações afirmativas que sejam capazes de dirimir essas iniquidades (BRASIL, 2017, p.47).[129]

A morte pela violência tem levado milhares de jovens negros ao túmulo sem terem cumprido os seus ritos de passagem no ciclo da existência, são mortes prematuras que afetam o mundo ancestral, que não somente causam o caos aqui e agora, mas garantem o caos futuro, pois desequilibram o plano cósmico como um todo. “Os vivos e os mortos e os vivos entre si são unidos, realizando uma comunhão participante na mesma realidade que os solidariza” (MALANDRINO, 2010, p.64).

De acordo com a tradição oral, essas mortes, esses abusos precisam ser corrigidos pela lei natural da existência. No entanto, o preço dessas vidas é alto e todos, sem exceção, pagam por elas. Essa perspectiva da cosmopercepção africana localiza e historiciza essa existência integrada e integradora, ela explica muito do porquê da resistência que solicita aos sujeitos *muntu* o seu encontro na constituição do *bantu* para juntos estabelecerem a harmonia e o reequilíbrio do mundo. “A morte de um indivíduo, e todo o ritual em volta dela, é um dos momentos e espaços da vida pública mais importante em África” (CASTIANO, 2015, p.176) e na diáspora.

---

128 Cantora negra brasileira nascida em 1937 no Rio de Janeiro é bastante conhecida pela sua atuação junto às causas das mulheres e da população negra.

129 Indico a consulta do Índice de vulnerabilidade Juvenil à violência – 2017. Disponível em unesdoc.unesco.org/images/0026/002606/260661por.pdf

A *caiumba,* celebrada e cultivada pelos negros *cumba* de matriz *bantu* congo-angola, busca estabelecer para os seus participantes um caminho de libertação e transcendência do ser. Propõe o conhecimento necessário para o vir a ser com o outro através da educação solidária na qual todos são convidados a participar, contribuindo no ciclo da existência que não pode ser rompido.

> Com os antepassados, o ser humano está ligado vitalmente através da solidariedade vertical, originária, sagrada e constante com os membros vivos do grupo, ele está ligado pelo mesmo sangue, sendo esta a ligação chamada de solidariedade horizontal (MALANDRINO, 2010, p.64).

Essa solidariedade denominada de vertical indica a permanente ligação do plano material, corporificado, com o plano espiritual, sem matéria. Trata-se do elo estabelecido entre a ancestralidade, os antepassados e os mortos de modo geral com a comunidade dos vivos. A solidariedade horizontal refere-se a toda ligação dos viventes materiais, corporificados.

Essa ligação se dá entre todos os seres, não somente humanos, e pode ser entendida na concepção *bantu* pela questão da energia vital ou força vital. Pode-se dizer que na concepção *bantu* a morte não é o final da vida, a morte é o contrário do nascimento. Para o pesquisador e religioso espanhol Raul Ruiz Altuna em sua obra "Cultura tradicional *bantu*" nos diz que, "como mutação, trânsito, passagem, a morte não se opõe à vida, mas muda-se de vida como consequência do otimismo existencial da participação vital" (1985, p.440).

A vida se estabelece por toda existência, já que a própria morte física como último processo de passagem na condição material estabelece uma passagem, nascimento no mundo espiritual. Assim, "a vida participada, a solidariedade vertical e horizontal e a desejada harmonia da interação" (MALANDRINO, 2010, p.77) são o objetivo da matriz *bantu* tanto na África quanto na diáspora. De acordo com Fu Kiau (2001), entre os bakongo, existe um eneagrama chamado "*Twdwa nzá kongo"* que simboliza a continuidade da existência e a ligação entre o mundo material e espiritual.

Por isso, a nossa localização e historicidade é contemplada no mundo aparente, visível e palpável, mas se estabelece originalmente em um plano invisível, e a condição da escravidão na região não é deslocada em momento algum dessa lógica que não pode ser negligenciada, pois a mesma será sempre determinante do enredo histórico material e metafísico que se estabelece.

O espaço territorial e o espaço corporal estabelecido ao longo da diáspora tornam-se os definidores da identidade negra. A *caiumba* oportuniza não somente o reconhecimento do negro em sua historicidade ontológica, como celebra uma africanidade enraizada em seu ser como determinante de um modo de pensar e estar no mundo.

Capítulo 4.2.1 – A questão quilombola no sudeste paulista

"Hoje, os quilombolas ainda permanecem e resistem"
(Viviane Marinho Luiz)

A região do médio Tietê no Estado de São Paulo foi uma das maiores produtoras de cana e café do país, o que ampliou o número de escravizados para manter os altos níveis dessa produção. No final da escravidão o trabalho nos engenhos se manteve com mão de obra imigrante e depois assalariada de modo geral, o que incluía trabalhadores negros.

Por todo período de permanência do regime escravocrata houve a organização da resistência quilombola por todos os estados brasileiros, ficando bastante conhecido o quilombo do Jabaquara de 1881, instalado em terras de Quintino de Lacerda (1839-1898),[130] um negro alforriado "que apoiava as fugas coletivas de escravos das fazendas paulistas direcionando-as para o Jabaquara" (PEREIRA, 2016, p.108). Ao contrário do que diziam as estatísticas do fim da escravidão e início da República, o Sr. Quintino de Lacerda constitui uma enorme riqueza, provavelmente por sua estreita ligação ao movimento republicano e as ações militares desse período. De acordo com o historiador Marcos Serva Pereira (2016), o Quintino obteve prestígio econômico, também, em especulações imobiliárias.

O Quilombo do Jabaquara[131], se tornou um dos principais abrigos para negros em fuga ou recém alforriados. Além desse, tido como o maior quilombo paulista, muitos outros se instalaram ao longo de várias cidades, entre elas Piracicaba, que segundo o historiador e geógrafo piracicabano Noedi Monteiro, chegou abrigar alguns quilombos em regiões em que hoje se reconhece como territórios do batuque de umbigada. De acordo com as pesquisas de Noedi Monteiro (2018), existia uma rota quilombola no oeste paulista que formava o "Campos de Araraquara".

O "Campos de Araraquara" era composto por uma vasta região que vai do estado de São Paulo até o estado de Goiás, sendo a sua porção mais significativa formada no estado de São Paulo pelos municípios do médio Tietê. Sendo que, "a povoação mais próxima dos sertões de Araraquara era Piracicaba" (MONTEIRO, 2018, p.146).

De acordo com Monteiro (2018), o quilombo do Corumbataí (1750 - 1804) em Piracicaba abrigou em torno de 5.000 pessoas. Foi um dos mais significativos quilombos do interior do estado de São Paulo.

---

130 Negro e ex-escravizado foi um dos abolicionistas mais conhecidos em São Paulo e principal liderança do Quilombo do Jabaquara localizado em Santos. Também foi político e membro do exército brasileiro na condição de major honorário, honraria recebida por ele em 1893 pelo então presidente Marechal Floriano Peixoto.

131 Indico a leitura do texto "Em busca de cidadania: ex-escravos, negros, imigrantes e disputas por terra e trabalho no Jabaquara (Santos, 1880-1900)" do historiador Matheus Serva Pereira, publicado em Revista Áfricas, v.3, n.6, p.106-130, jul/dez.2016.

> O nome do quilombo, do povoado e da vila "Corumbataí" deve-se ao afluente do rio Piracicaba à sua margem direita que nasce na Serra de Santana no município de Analândia (SP), corre entre Piracicaba, Rio Claro, Corumbataí, Ipeuna, Itirapina e Santa Gertrudes (MONTEIRO, 2018, p.141).

A destruição do quilombo foi motivada por se acreditar que no local havia ouro e os quilombolas estavam extraindo esse material. Desse modo, "o quilombo do Corumbataí, só entra em foco e nos anais da Capitania paulista, quando da atenção do governo aos alardes da mineração nos Campos de Araraquara e da projeção do fato no período" (MONTEIRO, 2018, p.152).

De qualquer modo, havia um interesse de escravizados fugidos por esta região devido a sua fertilidade e a quantidade de água. "A sede do quilombo tinha como indicação o deságue do rio Corumbataí no Piracicaba, também início geográfico dos Campos de Araraquara" (MONTEIRO, 2018, p. 157). Ainda de acordo com o pesquisador, este quilombo é um dos mais antigos do Brasil.

Esta rota quilombola no médio Tietê está relacionada a uma rota batuqueira, na qual a presença da *caiumba* se registra em vários desses municípios paulistas, o que indica, através de dois fatores da organização *bantu*, a forte presença dessa matriz no modelo de resistência negra na região: o quilombo e a própria *caiumba*, sendo que em ambos se identifica a ética do *ubuntu* pelos aspectos mantidos de: comunidade, solidariedade, coletividade, ancestralidade e espiritualidade, como já analisamos anteriormente.

"A primeira notícia sobre escravos em Piracicaba data de 21 de abril de 1733, em carta que Joam de Mello Rego de Itu, endereça ao Conde de Serzedas, capitão general, da Capitania de São Paulo ao informar acerca de fuga de escravos" (VIEIRA, 2009, p.1), o que implica pensar nesta presença antes a essa data, algo que a pesquisa historiográfica para além das fontes oficiais dominantes pode ajudar a revelar.

Esse período, entre o século XVIII e XIX, de acordo com Linda Heywood, "representavam significativa maioria dos escravizados que vieram para as Américas" (2010, p.122). E, destaca que "o país que mais recebeu influência da cultura crioula angolana foi o Brasil. Para o território brasileiro foram importados de Angola cerca de 68% de todos os escravizados durante o séc. XVIII" (HEYWOOD, 2010, p.122).

De acordo com o jornalista da Câmara de Vereadores de Piracicaba Martin Vieira (2009), recolhendo o relato do historiador Noedi Monteiro para criação e aprimoramento do Projeto de Lei para criação do Parque Histórico Quilombo do Corumbataí, a extensão geográfica e política do quilombo era bastante ampla, e os "Campos de Araraquara", como ficou conhecida esta vasta região, chegava até a divisa da Capitania de Mato Grosso. Ainda, segundo Vieira, através das pesquisas de Noedi Monteiro,

> as atividades microeconômicas do quilombo giravam em torno do extrativismo e da agricultura de subsistência (milho, mandioca, cana-de-açúcar e outros produtos) e do intenso comércio com sertanistas e posseiros que por ali passavam a caminho do sertão de Araraquara e de Goiás como mascates, caixeiros e lavradores em trânsito nas proximidades (2009, p.2).

O quilombo do Corumbataí foi destruído em 1804 pelo sargento-mor Carlos Bartolomeu de Arruda Botelho com a ajuda de militares de São Paulo. No entanto, "Piracicaba fazia parte do "Quadrilátero do Açúcar", importante circuíto mas, a partir de 1860, o plantio de cana foi substituído pela cultura cafeeira, para a qual se voltou a comercialização de pessoas escravizadas" (TRONCARELLI; DIAS; KISHIMOTO, 2015, p.139), o que demonstra a continuidade da escravização na região, sobretudo, Piracicaba. E, assim a permanência da resistência, mesmo após a destruição do quilombo do Corumbataí. No local onde existiu o quilombo foi instalado por Lei Municipal o Parque Histórico Quilombo do Corumbataí no bairro Santa Terezinha.

Esta relação entre a escravidão e o interesse no desenvolvimento capital revela o quanto o capitalismo se afirma através dessa prática. De acordo com o historiador de Trinidad Tobago Eric Williams (2012), os ganhos com a escravidão eram vantajosos e o sistema capitalista teve forte base na escravidão por muito tempo.

Outro importante território do batuque é o quilombo de Capivari "conhecido como Sítio Santa Rita de Cássia, localiza-se a 18 km do centro de Capivari. O sítio foi comprado por Eva Barreto, uma mulher negra que nasceu entre 1870 e 1880" (TRONCARELLI; DIAS; KISHIMOTO, 2015, p.146). De acordo com "Carlos Alberto Sampaio, bisneto de Eva e morador do Quilombo de Capivari, conta que sua família chegou à região em 1860, vinda da África, e foi distribuída por fazendas de Piracicaba, Porto Feliz e Itu" (TRONCARELLI; DIAS; KISHIMOTO, 2015, p.147).

Essa área de terra existe até hoje em posse da família e no local acontece regularmente o batuque de umbigada. De acordo com moradores "No quilombo de Capivari e em sua vizinhança havia um culto denominado "Trabalho da Laje". Os rituais eram dirigidos pelas "madrinhas" Nhá Dita e Mãe Santa, que ficaram conhecidas por seus poderes espirituais" (TRONCARELLI; DIAS; KISHIMOTO, 2015, p.147).

A prática de rituais de cura: física e espiritual é comum nas comunidades de matriz *bantu,* e reafirmam a ligação constante com a espiritualidade. Desse modo, desde práticas como o *calundu* e o candombe em Minas Gerais até algumas representações da umbanda e do candomblé congo-angola, passando por benzedeiras e rezadores ligados ou não a uma corrente religiosa específica, o que se tem é um registro permanente da vivência efetiva da espiritualidade no interior das comunidades *bantu*, seja na zona rural ou urbana, até os dias de hoje.

Em Piracicaba, na comunidade urbana da Vila África, localizada no interior do bairro Independência, eram conhecidas várias raizeiras, benzedeiras, parteiras e sacerdotisas das tradições africanas, essencialmente *bantu*. Este é o caso da Dona Vicência *(in memorian)*, sacerdotisa do que é considerado por alguns pesquisadores como um dos primeiros terreiros de umbanda do município.

A Dona Vicência morava na frente da residência do Tio Tone, ou Tio Tonho *(in memorian)* importante batuqueiro e um dos organizadores da comunidade batuqueira. Ela era também avó da Sra. Marcia Maria Antonio, professora de educação física, de dança afro e organizadora do grupo infantil de batuque de umbigada "Tio Tonho", junto ao projeto Casa de Batuqueiro de Piracicaba. Também era mãe do Sr. Rafael - Faé *(in memoriam)*, líder comunitário da Vila África. Estes aspectos revelam a transmissão do sentido existencial na vivência de valores ancestrais que se perpetuam e se configuram no engajamento junto à comunidade.

Através da análise histórica de Heywood (2010), apoiada pela linguística, se tem a constatação de que os grupos de matriz *bantu* que estavam em São Paulo e constituem o batuque de umbigada, assim como as organizações comunitárias rurais ou urbanas conhecidas como quilombos, são originários predominantemente da região de Angola e Congo, abarcando o antigo império *Kongo*, localizado na região do norte de Angola e parte da República Democrática Congo. Por isso, se pensa na herança Congo-angola, com os povos *bakongo*, *ovimbundo* e *mbundu* principalmente, como as bases da cultura que constitui a *caiumba* e a espiritualidade corrente nas distintas práticas rituais desenvolvidas nessas comunidades. Contudo, não se descarta a possibilidade de outras influências *bantu*, e mesmo de outros povos africanos na constituição da *caiumba*, já que a dinâmica da cultura de resistência é intensa e acompanhada por muitos (des)encontros.

Todos esses povos fazem parte de uma cultura comum já no continente africano, o que revela outro aspecto sobre a organização quilombola no Brasil, pois essa herança e afinidade culturais e linguísticas acontecidas na África se perpetuaram no país, e colaboram na organização da resistência quilombola, sendo "os quilombos, mais que redutos de escravos, representavam muitas vezes verdadeiros Estados, com organização, trabalho, governo, história" (SANTOS JUNIOR, 1997, p.29).

Atualmente vários quilombos históricos ainda existem e suas comunidades são conhecidas como "remanescentes de quilombo", que "são grupos sociais, e o que os caracterizam é a identidade étnica, que os distingue do restante da sociedade" (AMÉRICO, 2013, p. 44). Sendo que a identidade étnica nessa perspectiva é "um processo de autoidentificação, dinâmico e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos" (AMÉRICO, 2013, p. 44). Nessas comunidades a cultura é preservada e transmitida pela tradição oral.

Desta maneira, “o espaço deve ser considerado como um conjunto indissociável de que participam de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, seja a sociedade em movimento” (SANTOS,1988, p.10). O quilombo é esta trama viva da organização negra desde a escravidão, que tem na tradição oral o seu vetor de preservação e transmissão.

O batuque/*caiumba* provavelmente era prática comum entre os quilombolas do médio Tietê, tornou-se, na medida que esses foram sendo destruídos, uma resistência rural, que posteriormente daria conta de mais um elemento da resistência urbana, agora nas periferias das cidades. Uma prática marginal, por estar na margem do que se pensava como sociedade organizada para época. Uma cultura periférica que congrega um pensamento periférico nos dizeres de Dussel (1977; 2000), mas que apesar das dificuldades continuou sendo transmitida pela oralidade.

A experiência de organização quilombola está entramada na organização batuqueira, algo relevante de ser pensado, até mesmo para os estudos do fenômeno dos quilombos urbanos[132], nos quais é possível identificar as mesmas táticas de organização comunitária e coletiva identificadas nos estudos das organizações quilombolas. Esse tipo de articulação espacial em torno do território físico e epistêmico é marca presente entre os *bantus,* e registra uma de suas maiores contribuições para as organizações negras do Brasil até hoje.

A unidade *bantu* no continente africano, sobretudo na África Central, foi mantida na diáspora e, com isto, tornou-se a sua melhor forma de luta contra a escravidão, o racismo e a opressão.

Capítulo 4.3 - O batuque como cultura caipira

Um dos aspectos interessantes do contexto cultural que se desenvolve no interior do estado de São Paulo é a constituição do que ficou conhecido como cultura caipira, algo menosprezado ou desvalorizado por alguns intelectuais nos anos 30 e 40 que trataram esse fenômeno como uma marca de atraso na cultura “civilizatória” nacional, como destaca Antonio Cândido (1998), ao lembrar o personagem Jeca Tatu de Monteiro Lobato (1882-1948), que caricaturou a imagem do caipira.

O pesquisador Antonio Cândido, na sua obra “Os parceiros do rio bonito”, não localiza o negro na constituição da cultura caipira, não porque esta presença não fosse dada no

132 Sob o termo de quilombos urbanos, hoje se trabalha sob duas perspectivas: 1) Os grupos e associações de negros que promovem atividades de militância, cultura, educação e cidadania nas cidades, nos centros urbanos, seja no centro ou nas periferias. 2) Áreas que no passado abrigaram antigos quilombos e que hoje foram reocupadas com outras características populacionais e estéticas, mas que guardam a história quilombola do local, esse é o caso da constituição do Parque Histórico Quilombo Corumbataí a partir das pesquisas do historiador Noedi Monteiro, também membro do Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba.

contexto social, mas devido o intenso processo de marginalização oriundo da escravidão e do pós-escravidão que procura colocar para fora, na margem, a cultura negra. Isto ocorre mesmo sendo a cultura caipira também marginal na perspectiva dominante. No entanto, o racismo presente na sociedade, inclusive nas camadas discriminadas mais empobrecidas, não elimina o preconceito contra os negros, ao contrário, estes continuam a ocupar o último lugar na rede de exclusões.

> ...a cultura tradicional sofreria impactos sérios, tendentes a marginalizá-la, isto é, torná-la um sistema de vida dos que não eram incorporados às formas mais desenvolvidas de produção. Do seu lado, ela apresentou faculdade apreciável de resistência, enquistando-se em vários casos, quando as condições permitiam conservar o caráter autárquico (CÂNDIDO, 1998, p.80-81).

Nesse sentido, os negros se tornam preservadores de culturas próprias, que pouco foram mescladas na constituição do que é entendido como universo caipira, pois este universo será, de acordo com a análise dialética materialista desenvolvida por Antonio Candido, compreendido “no bairro caipira, nas unidades fundamentais do povoamento, da cultura e da sociabilidade, inteiramente voltadas sobre si mesmas” (1998, p.81). E, nestas unidades de povoamento, o bairro, “se desenvolveu uma população dispersa, móvel, livre, branca ou mestiça, geralmente de branco e índio, com pouco sangue negro” (1998, p.81) que sofreria de inúmeras mazelas sociais pela condição de dominação imposta, mas, mesmo assim, os elementos do preconceito racial se faziam evidentes e a supressão, sempre que possível, do negro se desenvolvia.

As relações com as pessoas negras somente se efetivavam no nível da necessidade imposta, e não pela vontade e interesse do núcleo caipira, formado por alguns brancos pequenos proprietários e mestiços de branco e indígena, os mamelucos, normalmente trabalhadores dos pequenos produtores. Para Antonio Cândido, os latifundiários instalados no interior paulista, embora fossem frutos da mesma formação do universo cultural caipira, dele se afastavam na medida em que se elitizavam, ficando o grosso da constituição da cultura caipira entre os brancos pobres e os mestiços de branco e indígena.

A cultura caipira, bastante discutida na atualidade, permite, até mesmo pela investigação dessas mazelas sociais, perceber os campos de mediação e conflito da resistência da cultura negra no espaço social do pós-abolição. Como se demarcaram esses espaços, dados pelo conflito e a negação, é algo que se revela, ao observar o fenômeno social como uma categoria relevante, pois a sobrevivência do negro na realidade do interior paulista foi mediada também pela dinâmica cultural em (re)arranjar espaços e intercambiar símbolos e sentidos.

A cultura caipira é também um campo possível de compreensão e investigação da presença negra no interior paulista, não importando em um primeiro momento o grau de proximidade entre essas culturas, mas já pressupondo e reconhecendo que esses encontros aconteceram, que foram celebrados. Assim, é possível identificar e reconhecer traços, mesmo que poucos, de distintas culturas nas expressões negras, tais como o batuque de umbigada. “No interior do Estado de São Paulo as manifestações afro-brasileiras, de uma forma geral, misturaram-se também com a cultura caipira, tornando-se espaços marcados pela reelaboração de símbolos, sincretismos e mestiçagens” (NOGUEIRA, 2009, p.8).

De acordo com Nogueira, o modo de vida caipira se baseia em “uma sociabilidade fundada nas relações familiares, na vizinhança e em unidades sociais, como os arraiais, bairros ou vilas” (2009, p.9), o que determina uma “relação entre as manifestações negras com essa vivência caipira” (2009, p.9).

No caso do batuque/*caiumba* é ainda mais relevante entender essas relações sociais complexas, que foram sendo constituídas com criatividade pelos negros, ao estabelecer uma zona de convívio, já que a preservação da umbigada indicou no universo de resistência um afastamento do olhar negativo, em especial dos setores religiosos cristãos, o que indica uma não submissão ao impositivo, cabendo nas táticas de resistência vários modos de superar o desafio apresentado pela dominação.

Neste caso, houve uma resistência direta, marcada pelo afastamento também intencional dos negros da organização social do dominador. Segundo o relato dos membros mais antigos da *caiumba* em Piracicaba, se revelou no pós-abolição no ato de aproximação e/ou distanciamento das outras práticas sociais comunitárias da cidade. Um exemplo é a festa do Divino em Piracicaba já com quase 200 anos, o batuque/*caiumba* chegou a participar de algumas edições, mas por se tratar de uma festa vinculada a Igreja, nem todos os organizadores consideraram ideal esta participação, o que levou ao afastamento voluntário da maioria dos batuqueiros, mesmo alguns sendo formalmente seguidores do catolicismo.

As dificuldades de inserção social para população negra eram evidenciadas pelo racismo presente na sociedade. Estas dificuldades eram expressas, desde festas populares de caráter religioso até as dificuldades para se alcançar as condições de trabalho.

> Não houve qualquer movimento ou lei que incorporasse os negros libertos no mercado de trabalho ou os incluíssem na sociedade. Dessa forma, mesmo liberto, o negro continuou a margem, lutando por sua sobrevivência e constituindo a classe pobre da população. São essas pessoas que buscando espaço para existir em uma sociedade estratificada e preconceituosa, mantiveram o Batuque de umbigada como tradição popular em Piracicaba (CAVAGGIONI, 2018, p.31).

Essa reflexão revela que a perspectiva apontada por Antonio Cândido (1998) ao analisar o caipira continua pertinente, pois a investigação histórica, social, econômica e cultural revela no seu conjunto essa exclusão e marginalização do negro, o que propicia a descoberta das formas de resistência estabelecidas para conseguir se garantir as condições de vida aos negros.

A prática da *caiumba* acontecia no universo próprio dos terreiros, espaços de terra batida ao lado ou no entorno das senzalas no período da escravidão, servindo, de acordo com vários autores, como momento de descontração dos escravizados, o que era permitido pela maioria dos "proprietários" de escravizados, sendo até estimulados nesse sentido. Com a abolição da escravatura ou mesmo a constituição dos espaços quilombolas, esses terreiros foram deslocados para outros espaços rurais.

Com o deslocamento do campo para a cidade, fenômeno que acompanhou os negros desde a abolição em 1888 em busca da sobrevivência, sendo intensificado em períodos posteriores, os negros passam a ocupar a periferia do espaço urbano.

É, desse modo, que em Piracicaba as antigas fazendas e bairros rurais habitados por negros, ao longo do tempo, serão transformados, e os seus antigos moradores passam a ocupar os centros urbanos em periferias ainda hoje bastante conhecidas, na qual se destaca o bairro da Paulicéia, melhor compreendido como grande Paulicéia, abrigando vários bairros na região norte da cidade ou a chamada Vila África, reduto negro até os dias de hoje, localizado no bairro Vila Independência.

O termo Vila África, de acordo com os moradores do local, entre eles o Sr. Rafael, o Faé[133] era utilizado originalmente como forma de ofender os negros moradores da região, uma maneira de intimidá-los e diminuí-los. Contudo, o termo foi reapropriado pelos negros, que passaram a utilizar a palavra África como forma de afirmação positiva de sua identidade e cultura, sendo esta parte do bairro Independência reconhecida até hoje por essa denominação.

A cultura caipira, a qual nos referimos, diz dessa movimentação cultural acontecida no interior do estado de São Paulo, originalmente motivada pela presença de grupos humanos distintos dos habitantes originais do local, mas que mantiveram contatos, e nesses encontros, mediações, negações, assimilações e interações aconteceram, determinando para todos os envolvidos, mudanças que se expressam e são representadas em suas culturas.

---

133 Rafael era artista plástico, batuqueiro, sacerdote umbandista e uma das mais importantes lideranças comunitárias da Vila África sendo o responsável pela organização das festas comunitárias, sempre priorizando as crianças do local. Paralelo a isso foi um dos maiores mobilizadores pela organização da cultura, garantindo a sua preservação e difusão. Faé faleceu em 2017 deixando uma lembrança querida entre familiares, amigos e parceiros de resistência. Entrevista Curau e Prosa – Seu Faé, Vila África disponível em www.youtube.com/watch?v=ZvDats2wh0Y

A *caiumba* é estudada no campo da cultura popular tradicional que abrange, também, a cultura caipira e várias culturas negras, o que faz referência a toda cultura de transmissão geracional preservada prioritariamente pela oralidade, mesmo que se utilize atualmente de outros recursos técnicos e suportes tecnológicos para realização dos seus registros. Nesse aspecto, "a cultura popular tradicional pode ser retratada como a cultura elaborada no dia-a-dia de comunidades ou grupos não hegemônicos" (CAVAGGIONI, 2018, p.39).

Assim, de acordo com Munanga (2009), não se perde traços originais das culturas herdadas, mas esses são dialogados, possibilitando, desse modo, outras representações do ser através, também, da sua expressão artística. Para a grande maioria dos pesquisadores houve influências ibéricas e indígenas na constituição da *caiumba*. Do mesmo modo, que houve a influência das culturas negras na cultura ibérica.

Esse dado pode ser comprovado ao se observar outras formas culturais do universo caipira, presentes ainda nessa região, uma delas é a congada, que em sua expressão paulista do médio Tietê é bastante distinta das congadas mineiras, a começar pela sua instrumentalização com poucos tambores e muitos instrumentos de corda de origem europeia. No entanto, nela acontece a coroação dos reis Congo, algumas vezes são negros, mas na maioria das vezes são brancos.

Em Piracicaba a congada do Divino Espirito Santo exemplifica bem esta questão, pois o santo ou símbolo de devoção é diferente das congadas de maioria negra, nas quais os santos negros: Ifigênia e Benedito são os mais cultuados ao lado de Nossa Senhora do Rosário. Em Piracicaba a devoção é ao Espírito Santo, simbolizado por uma pomba branca, e Nossa Senhora Aparecida.

Como dito em outro trabalho em vídeo, Paula Junior (2004)[134], analisado por Cavaggioni (2018), existe outra cultura local que dá conta de demonstrar esse encontro, o cururu, espécie de desafio cantado ao som da viola, em que se percebe os elementos europeus, africanos e indígenas. Os desafios entre os grupos e intérpretes de cururu chegaram a revelar esses espaços de embate étnicos, pois havia os cantadores negros e os cantadores brancos de cururu, e no desafio essas demandas históricas carregadas pelo preconceito eram colocadas em forma de versos.

Percebe-se nesses desafios que a posição dos negros, mesmo no embate, era muito mais de defesa e não de ataque, algo que é uma marca dos cantadores brancos, que pareciam se deleitar com os ataques mais duros a condição racial do negro. Essa constatação pode ser ouvida em inúmeras gravações de duelos de cururu, e indica o mesmo *ego conquiro* descrito por Dussel, uma marca de violência.

---

134 Depoimento e reflexão conferida para o documentário do Projeto Terra Paulista realizado pelo CENPEC – Centro de Estudos e Pesquisas em Educação "Um canto de força, liberdade e poder" de 2004 a partir 37min18seg. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=R5OAqJS7QIQ.

Muitos batuqueiros eram também cururueiros, entre eles, o Mestre Bomba de Tietê e seu irmão Tô, ambos batuqueiros, cururueiros e congadeiros, ou seja, pilares da cultura afro-tieteense reconhecidos, também, como pilares da cultura caipira. Daniel Alves, o Mestre Bomba foi um dos últimos batuqueiros carreiristas[135], faleceu em 24 de janeiro de 2018 aos 70 anos, quando estávamos no percurso dessa pesquisa, dele guardo o carinho e o respeito que sempre me tratou. Sou grato pelos ensinamentos desse generoso mestre que ensinava sorrindo e com muita paciência. O Sr. Herculano Marçal, o Mestre Herculano, primo-irmão de minha mãe, faleceu em 15 de março de 2018, outro grande mantenedor da tradição da *caiumba*, membro do grupo que nos anos 50 promoveu a consolidação de um único grupo reunindo os três municípios batuqueiros ativos na época: Piracicaba, Capivari e Tietê. Ainda, em 2018, faleceu o Mestre Benedicto Assumpção do município de Tietê, mas que residia há vários anos em Barueri-SP, outro mestre que marcou bastante a trajetória da *caiumba*, em especial por suas composições. Estes mestres são reconhecidos também como baluartes da cultura interiorana, ou seja, da cultura caipira.

O falecimento dos referidos mestres batuqueiros é sentido por vários moradores dos municípios em que nasceram e residiram, o que indica o reconhecimento de suas contribuições para cultura caipira, mesmo que socialmente o racismo seja evidenciado. No entanto, a morte se reveste de algo mais profundo a partir da concepção ancestral e espiritual *bantu*, presente na *caiumba*.

> A vida biológica (*buzima*) e a vida espiritual (*magara*) se encontram no ser humano. Nenhuma das duas pode se apresentar sozinha em uma vida concreta. Quando um ser humano morre também termina a sua vida biológica (*buzima*) e também termina sua vida espiritual (*magara*), mas permanece algo, aquela força vital chamada *nommo*[136], que formou sua personalidade. O *muzima*[137], no ser humano vivo, se converte em *muzimu* um ser humano sem vida. Os defuntos não vivem, mas existem (MALANDRINO, 2010, p.58).

Nesse aspecto, a ideia de existência se relaciona a vida em sua plenitude e totalidade, e não apenas em sua dimensão física e espiritual, sem o elo de personalidade de *nommo* que qualifica e estabelece a representação do ser *ntu* em materialidade e historicidade na

---

135 A carreira é o grande atributo dos mestres batuqueiros na qual versos herméticos são pronunciados sem o som dos tambores. Trata-se da encantaria da palavra, o conhecimento profundo. Somente após esse momento é que se começa a cantar as modas, as músicas acompanhadas pelos tambores e respondidas pelos participantes. Os antigos dizem que na carreira se concentrava a parte pública da alta magia da *caiumba*, capaz de reconfigurar e ordenar todas as coisas pela força da palavra. Com a morte de muitos dos mais velhos essa arte dos mestres tem sido cada vez menos realizada. No Projeto Casa de Batuqueiro ela tem sido retomada a partir do diálogo com os mais velhos, muitos estudos e com bastante cuidado, pois se trata de uma parte importante do batuque que requer uma iniciação mais profunda na cosmogonia *bantu*.

136 *Nommo* é a palavra, a força vital que une e personaliza integrando a vida biológica e espiritual. Por isso a procriação na tradição *bantu* é algo sagrado que celebra a vida em sua plenitude e inteireza.

137 *Muzima* é o corpo com vida e *muzimu* é o corpo sem vida.

vida da comunidade dos homens, ou seja, fazendo-se ser e estar como pessoa *muntu* no coletivo humano, trata-se de uma história humana para além da história da vida como um todo, é a marca da especificidade do humano no mundo, em sua humanidade realizada e realizável pela consciência de estar. O morto lembrado é eternizado e perenizado na força vital da comunidade. Trata-se de uma personalidade bem definida.

Para Malandrino, "o ser humano situa-se num campo dinâmico definido por três eixos principais de relacionamento, sendo que a personalidade está no ponto em que os três eixos se cruzam" (2010, p.60). Desse modo, "há o eixo vertical que liga a pessoa aos seus antepassados, ao ser supremo e as outras existências invisíveis; há o eixo horizontal, o da ordem social, que mantém a pessoa em ligação com a comunidade cultural" (2010, p.60), e o terceiro eixo "da existência própria da pessoa, da existência terrena, de ser vivente no mundo" (2010, p.60).

A *caiumba* pode ser refletida sob vários aspectos, entre eles a de estar no universo da cultura do interior do estado de São Paulo, a cultura caipira, mas seja pelo viés que for que ela venha a ser contatada, o que se tem certeza é de que ela preserva os elementos originais desde sua antiguidade africana, presentes em valores epistêmicos próprios e uma cosmopercepção ancestral que se mantém através da tradição oral, o que salienta a sua interação e integração ao ambiente comunitário na qual se inscreve, estabelecendo relações mais profundas do que aquelas que se pretende normatizar por rejeições e negações sociais.

Capítulo 4.4 – Projeto Casa de batuqueiro

"*A minha casa é casa de batuqueiro tem tambu, tem candongueiro, tem quinjengue e tem guaiá"*
(Vanderlei Benedito Bastos)

A cidade de Piracicaba, um dos três municípios que se mantiveram desde os anos 50 na continuidade do batuque de umbigada, compõe a organização da representação que unificou os lugares que nesse período mantinham viva a *caiumba*, configurando um único grupo reunindo os municípios de Tietê e Capivari. O batuque em Piracicaba teve a frente desse projeto o Mestre Belo e o Mestre Plinio, ambos falecidos, mas que através de grande empenho passaram a reunir todos os batuqueiros de Piracicaba e região nas solenidades celebrativas do aniversário da Sociedade Beneficente 13 de maio, da qual Mestre Belo foi um dos diretores.

Através da reunião dos mestres dos três municípios foi configurado um calendário de apresentações formais, nas quais os membros do grupo, agora unificado, deveriam fazer

parte, ficando assim estabelecido: Festa de São Benedito em Tietê, sábado de Aleluia em Capivari e aniversário de fundação da Sociedade Beneficente 13 de Maio em Piracicaba. Essas três datas marcam o encontro dos batuqueiros como uma organização comprometida com os elementos físicos e espirituais da *caiumba*, o seu caráter de resistência e o respeito e reverência à ancestralidade. Estava alicerçada nessa proposta os pilares da cosmopercepção *bantu* e da organização social da comunidade em torno de valores comuns que a sustentam.

A Sociedade Beneficente 13 de maio, fundada em 1901 com o nome de Sociedade Beneficente Antonio Bento, somente foi rebatizada em 1908, nasceu sob a importante tarefa de ser uma sociedade de ajuda mútua para os negros em Piracicaba e região, procurando pautar as suas ações em princípios comunitários de solidariedade e, desse modo, se torna representativa das lutas históricas do movimento negro.

O seu primeiro nome é uma homenagem a Antonio Bento, amigo do abolicionista Luiz Gama, e um dos principais líderes dos caifazes, grupo de negros que alcançaram a liberdade ainda no regime escravista e que se organizavam para adquirir a alforria de negros cativos, sendo importantes no movimento abolicionista. De acordo com Troncarelli, Dias e Kishimoto (2015), alguns desses negros se engajaram no movimento republicano, o que fortaleceu sua presença em Piracicaba e região quando da permanência em Piracicaba do presidente Prudente de Moraes. Alguns membros dos caifazes faziam parte da maçonaria. Em uma música/moda do batuque interpretada pela mestra Anecide Toledo se faz a menção a Luiz Gama.

“Se Luiz Gama fosse vivo, chorava com toda razão
Ele que lutou pela liberdade, e o negro hoje ainda chora a escravidão”

Ao longo dos anos 60, 70 e 80 do séc. XX, a Sociedade Beneficente 13 de maio continuou sendo um dos principais pontos de encontro da comunidade negra, e o batuque de umbigada a sua principal representação cultural, alguns diziam ser o batuque a expressão da África viva dentro da Sociedade Beneficente 13 de maio. No entanto, ao final dos anos 80 a Sociedade Beneficente 13 de maio passou a enfrentar o declínio, algo que ocorreu com outras entidades negras fundadas em período próximo, conhecidas como clubes sociais negros.

No caso da Sociedade Beneficente 13 de maio, este declínio foi oriundo de mudanças com a criação de outros espaços sociais que passaram a agregar os negros e administrações deficitárias, algumas com quase nenhum comprometimento com as questões originais. Também, o foco econômico para sua manutenção voltado quase

exclusivamente nas equipes de som[138], importantes, mas já sem a mesma força expressiva dos anos anteriores, trouxe certo desgaste ao local, que sentiu a precarização de sua estrutura física e social de modo incisivo. Esses e outros fatores externos, tais como crises financeiras, mudança da moeda nacional e perda constante de associados deflagraram uma crise quase sem volta para a entidade.

No entanto, ainda nos anos 90, mais especificamente em meados da década, um movimento de preservação e recuperação da entidade foi iniciado, com apoio de particulares e setores da Prefeitura, entre eles, o Centro de Documentação, Cultura e Política Negra, fundado em 1991, com isto, se pôde retomar algumas atividades no local, tendo como ênfase a constituição do espaço como um local de cultura e educação, pautado em sua resistência histórica. Para tanto, oferecendo uma variedade de atividades de forma gratuita para a população. Tive a oportunidade de participar diretamente desses projetos por estar na coordenação do referido Centro.

É nesse conjunto de ações que irá surgir o projeto "Casa de Batuqueiro", uma ideia iniciada anteriormente, mas que teria maior expressão a partir desse momento. Este projeto contribuí para fortalecer as ações do grupo de batuque no local e na cidade de um modo geral. Em pouco tempo essas ações passaram, em alguma medida e, dentro das devidas possibilidades, a colaborar com a preservação dessa cultura nas cidades vizinhas.

O projeto Casa de Batuqueiro é idealizado em Piracicaba tendo como motivação original a percepção de que muitos dos redutos tradicionais da *caiumba* estavam perdendo essa característica espacial e temporal, motivada pelos muitos deslocamentos urbanos que alteram a geografia do município, pela morte dos mais velhos e o aparente desinteresse dos mais novos por essa cultura.

> A partir do ano de 1996, inicia-se um projeto de renovação e preservação dentro do grupo tradicional, iniciado por Vanderlei Bastos e com apoio do falecido Mestre Plinio, de Dona Odete Silva, a "Mãe África", e de Antonio Filogenio de Paula Junior, para que o Batuque pudesse retornar às suas comunidades de origem, em especial às crianças. Foi assim que, alguns anos depois, nascia na comunidade da Vila África, através da professora Marcia Maria Antonio, o grupo de Batuque Infantil Tio Tonho. Também surgiram os eventos Batuque na Praça e as oficinas abertas de batuque (TRONCARELLI, DIAS, KISHIMOTO, 2015, p.265).

Através dessa constatação, e da necessidade imediata de promover essa retomada de uma tradição secular e de forte marca de resistência, foi iniciado o projeto que "é deste modo, um canal de diálogo entre a comunidade e desta para o mundo, tornando-se assim

138 São equipes que organizam bailes negros de forte influência do movimento negro estadunidense e que ganham grande visibilidade no Brasil. Esses bailes são chamados de bailes *black* e a música executada são o *soul, funk, rhytman ´blues*, samba-*rock* (gênero musical desenvolvido no Brasil a partir da fusão do samba com o *rock*) e posteriormente o rap.

um processo continuo de fruição e aprendizado, cuja prioridade é o respeito aos mais velhos e à ancestralidade" (TRONCARELLI, DIAS, KISHIMOTO, 2015, p.265).

Hoje o projeto pode ser analisado filosoficamente a partir de sua proposta original de manter e transmitir a tradição da *caiumba,* e o que se constata é que o mesmo acabou sendo configurado em sua *práxis* educativa em sete pontos principais, que veremos a seguir, e através deles é possível perceber a filosofia do *ubuntu* presente tanto na *caiumba* como na estruturação do próprio projeto. E, mesmo que na época os idealizadores não estivessem amparados conceitualmente por esta proposição filosófica *ubuntu* de um modo sistematizado, a mesma estava internalizada nos sujeitos através da *práxis* vivencial da cultura da *caiumba*, e foi a partir dessa experiência que o projeto vai tomando forma e sendo exteriorizado.

1) Valorização da *caiumba* enquanto patrimônio cultural afro-paulista e cultura de resistência, um símbolo para os negros no oeste paulista. Preservação de uma herança em respeito principalmente à ancestralidade que ela representa.

2) Valorização das famílias dos batuqueiros, procurando reapresentar os velhos mestres em suas próprias famílias e respectivas comunidades. Aqui está a essência do nome Casa de Batuqueiro[139]. Recuperação da comunidade a partir das famílias dos batuqueiros. E, também, porque na casa de batuqueiro sempre existe os instrumentos musicais, em especial os de percussão.

3) Iniciar as oficinas de transmissão da *caiumba* nas comunidades de origem e outras que tivessem interesse. Estabelecer o processo educativo em bases coletivas e solidárias. A comunicação compartilhada dos saberes. Essa transmissão assentava-se sobre alguns pontos:

a) o valor do mais velho, do jovem e da criança (romper com a ideia do conflito de gerações, entendendo que isto era o fim para as culturas marcadas pela tradição oral, ou seja, a transmissão geracional dos saberes).

b) manter vivo o valor da família, independente de sua configuração, como primeira comunidade, ampliando essa relação de cuidado recíproco para a comunidade do bairro, na medida do possível.

c) a valorização da presença feminina, o respeito a mulher, reconhecendo-a como pilar da resistência sociocultural familiar. Recuperação do matriarcado *bantu*.

d) a transmissão dos cantos, da dança e dos toques preservando-os de modo coerente ao ensinamento dos mais velhos, com isso, manter a tradição da vestimenta, da culinária, do arranjo e organização das apresentações e festas públicas do batuque de umbigada/*caiumba*.

---

139 O nome também se refere à composição "Casa de Batuqueiro" do Mestre batuqueiro Vanderlei Benedito Bastos de Piracicaba.

e) manter vivo os elementos valorativos que integram a *caiumba* e outras culturas africanas recriadas no Brasil, entre eles: a oralidade, a comunidade, a solidariedade, a coletividade, a ancestralidade, a espiritualidade, a corporeidade, a integralidade, a unidade e inteireza do ser. Esse conjunto de elementos sintetiza uma maneira de ser e estar que determina uma filosofia, uma base epistêmica que se coloca na contramão a uma lógica de mundo separatista, competitiva, alienada e destrutiva. Nessa perspectiva, o outro é componente essencial e a diferença algo necessário para ampliação do conhecimento.

4) O ensino pela palavra, a contação de histórias e a ludicidade, mantendo viva a ideia do ouvir o outro, do brincar e do sorrir. Trata-se de uma pedagogia da alegria, do corpo, da festa, não deixando de ser uma pedagogia da resistência, outrora contra a escravidão e, hoje, contra todas as formas de opressão.

5) Procurar desenvolver a percepção dinâmica da realidade, em que a tradição não se trata de algo que fica no passado, mas sim, algo que dialoga com o presente em uma dinâmica de chamada-resposta presente em todas as culturas de origem africana, em que o diálogo corresponde à fala e a escuta criativa, a transformação de si e do outro, o movimento do mundo. Isto significa dizer que a criança atualiza e revigora a fala do velho no presente, projetando-se ao futuro, trazendo-a de modo significativo para a sua vida, para o seu tempo.

Na cultura *bantu* o tempo*/ntempo* refere-se não apenas a um tempo linear cronológico, mas há um tempo que extrapola qualquer enrijecimento de classificação, pois, trata-se de um tempo atemporal, cuja transcendência alcança outros universos, cuja racionalidade apenas lógica não possibilita o acesso.

Esse tempo, provocado pela palavra, leva e traz toda a informação do mundo, toda narrativa dos seres do universo, portanto, articula a inter-relação de tudo que é feito e de tudo que existe, existiu ou existirá para além da dimensão física. Por isso, dizer-se que tudo é integrado e que a ação do homem, único ser natural capaz de alterar a natureza, o meio, como cultura, portanto, um ser corresponsável por toda a criação, aspecto esse que o conecta diretamente ao ser divino, o *Nzambi* dos *bantus* da região do Congo-Angola. Sendo o homem corresponsável pela criação, cabe a ele o cuidado e o desenvolvimento ético para o convívio entre si e com os outros seres. Trata-se do cuidado pela natureza, pela vida.

6) O aprendizado do segredo, a manipulação das forças da natureza à medida que haja preparação, maturidade e compreensão e, mesmo o interesse para tal busca. Trata-se do universo iniciático do *cumba* = adivinho/curandeiro/feiticeiro, a manipulação energética das forças naturais em prol da harmonia e do equilíbrio dos seres, a magia. “Os grupos de tradição *bantu* temem que a harmonia se perturbe e se desorganize, porque a totalidade dos seres funciona interligada, mas permanentemente ameaçada pela interação desviada” (MALANDRINO, 2010, p.76).

7) Nesta etapa busca-se a realização do ser, no qual a *caiumba* é um dos caminhos possíveis, o ser total, pleno e inteiro. Trata-se do fim de um ciclo de existência no qual existe a passagem do plano corporal para o não-corporal, a travessia da *kalunga* grande, a morte física e a reconfiguração da energia vital.

Esses elementos que se procura trabalhar no Projeto Casa de Batuqueiro são os que se entende como sendo a *caiumba*, contudo, foi notado que parte deles estava sucumbindo pelo interesse imediato da festa não interpretada e da apresentação pública sob a alcunha do folclore ou apenas da diversão cultural, o elemento profundo estava ficando cada vez mais ausente da vida dos jovens batuqueiros.

Os negros *cumba* do passado, como dizem os velhos, já não existiam, portanto, retomar esses saberes como um todo era valorizar a herança africana recebida, algo necessário para que se pudesse efetivar a preservação e atualização dessa cultura. De acordo com Vanderlei Bastos, em entrevista registrada no livro “Batuque de Umbigada”, diz que:

> A gente tem projetos com jovens lá em Piracicaba e o que a gente busca realmente é revitalizar a cultura tradicional através de uma linguagem contemporânea. Então você trabalha essas tradições antigas dentro dos movimentos atuais, e tenta fazer os jovens entenderem que vão dar continuidade ao conhecimento que veio lá de trás (2015, p.263).

Esse depoimento sintetiza a tradição oral em sua atualização e contemporaneidade, tendo como objetivo a transmissão e compreensão da própria tradição que se herda. De acordo com o filósofo e teólogo Adelino de Oliveira, utilizando uma narrativa própria de sua formação permeada de uma sensibilidade capaz de ir ao outro e, desse modo, expressar aquilo que pode perceber e compreender, pode-se entender que,

> Há uma liturgia profunda, a envolver todas as dimensões do Batuque de Umbigada. O sentido de tal liturgia não pode ser explicitado em parâmetros de uma racionalidade cartesiana, positivista, globalizante. A linguagem do Batuque de umbigada é permeada por metáforas, a contemplarem aspectos essenciais do humano e de seu fazer cultural. Acessar tais aspectos pode significar mergulhar em uma imprescindível experiência de humanização, de encontro consigo mesmo, com o outro, com o mundo (2015, s/p).

A análise de Oliveira (2015), ao comparar os ritos do batuque de umbigada/caiumba a uma liturgia no contexto celebrativo do cristianismo, revela, que mesmo a partir de uma perspectiva exógena, no caso um teólogo/filósofo cristão, é possível, a partir do deslocamento do olhar distante para um olhar de atenção, perceber o encontro celebrativo existente na *caiumba* em sua constituição integral para inteireza e totalidade do ser humano.

O Projeto Casa de Batuqueiro tem uma ação educativa quilombola no processo de reencontro das comunidades batuqueiras com suas heranças e, dessas para o mundo, tendo como princípio acolher a todas e todos que queiram e busquem por outro sentido de

humanidade, no qual a presença do outro se torna valor significativo no processo de conhecimento e de emancipação humana para além das formas servis e dominadoras vigentes na lógica da opressão.

No entanto, os membros do projeto, o qual continuo fazendo parte, tem consciência do desafio de preservar e cultivar estes campos valorativos relevantes para manutenção dos elementos epistêmicos da matriz *bantu* no Brasil. Somente com estes elementos preservados é que se pode pensar na filosofia afro-brasileira a partir da *caiumba*, e com a qual é possível rever o projeto de mundo colocado em bases de dominação e sujeição.

Nesta condição é que elaboro o exercício filosófico permanente sobre estas práticas, procurando adensar a crítica em diálogo com a própria comunidade da qual faço parte. O discernimento sobre os movimentos dinâmicos da cultura da *caiumba* em sua relação sujeito/mundo/comunidade indicam se ainda é possível se ater a estes pressupostos valorativos como indicadores para outro projeto de humanidade que seja pautado em uma ética de reconhecimento, integração e solidariedade.

Para tanto, o colocar-se em atenção e desconfiança das próprias “certezas” ou “verdades” afirmadas é algo necessário e buscado. Do mesmo modo, ao confrontar estes elementos com a realidade de mundo evidenciada no modelo da dominação, faz revelar que estes elementos são presentes na *caiumba* e que a sua projeção para além da comunidade batuqueira é algo que pode contribuir para outros modos de se perceber e entender os processos de humanização.

O dicernimento crítico interno revela uma prática reflexiva comum aos modelos ancestrais, alguns deles celebrados, como diz Dias (2016), no *ondjango*, a casa da palavra, presente em Angola, na qual a comunidade se reúne para conversar a sua própria condição, com suas falhas e seus acertos. Nestes encontros, a palavra dos mais velhos é importante, assim como a interpretação dos jovens em busca de sua atualização e significação. Trata-se de um exercício prático de filosofia política do qual depende a existência da comunidade e dos sujeitos individualmente na celebração do coletivo.

Capítulo 4.4.1 – A *caiumba* como experiência feminina

Eu-Mulher

Uma gota de leite
Me escorre entre os seios
Uma mancha de sangue
Me enfeita entre as pernas
Meia palavra mordida
Me foge da boca

Vagos desejos insinuam esperanças
Eu-mulher em rios vermelhos
Inauguro a vida
Em baixa voz
Violento os tímpanos do mundo
Antevejo
Antecipo
Antes-vivo
Antes – agora – o que há de vir
Eu fêmea-matriz
Eu força-motriz
Eu-mulher
Abrigo da semente
Moto-contínuo
Do mundo.
(Conceição Evaristo)

A presença feminina no universo da cultura africana tradicional é evidenciada em várias etnias, não sendo diferente nas etnias pertencentes a matriz *bantu*. Em sua maioria são culturas matriarcais, que mesmo no processo escravista não perderam essa característica nas suas representações, apesar das situações vivenciadas e determinantes externos, entre eles, a cultura do machismo, que dá ao homem primazia em vários contextos sociais, algo fortemente estabelecido pelo ocidente.

No universo da filosofia *bantu* a figura da mulher é essencial na constituição e equilíbrio do mundo, assim como fundamento dos processos educativos. Na pesquisa de Nogueira (2009), o destaque feito à transmissão de saberes através das mulheres revela esta herança matrilinear.

> A tradição do Batuque de umbigada descortina-se como uma autêntica manifestação cultural, com sua cadência rítmica caracterizada pelo som do tambú – instrumento musical liturgicamente moldado em fogueira, a partir do tronco oco de árvore com significado místico -, com a sua dança embalada por um vai e vem com conotação espiritual – o ventre feminino encontra o masculino, na essencialidade da pessoa, compondo a umbigada – e com a contundência de suas letras, poemas, modas a entoarem densas representações existenciais (OLIVEIRA, 2015, s/p).

A figura da sociedade matriarcal é apresentada em todos os seus aspectos no universo da *caiumba*. Esses aspectos vão desde a ligação com a terra até o som dos tambores, no caso, o *tambu*, expressão da voz da mãe, da primeira grande educadora, que abriga o ser

humano em seu ventre por nove meses, é a terra fecunda, de onde tudo brota. No caso da terra em si, pode-se pensar nas árvores, consideradas os primos, os primeiros a estar sobre a terra, os seus primeiros frutos, por isso, o tambor ser íntimo da mulher. A sua estrutura é a partir do tronco de árvores que já caíram, e que sem a manipulação humana seriam recompostas a natureza de modo direto, através da sua transformação natural.

O som que ecoa do tambor, em especial, o *tambu*, é o som das mulheres ancestrais procurando ensinar, corrigir e orientar os homens, os caçadores, em suas jornadas. Elas é que tomam para si à condição de perceber primeiro, sentir para depois falarem. Desse modo, cumprem o ciclo de transmissão de maneira mais completa que os homens e, por isso, são as educadoras por excelência. “No conjunto do batuque, o tambu é o tambor-mestre, portanto possui ciclos maiores e configurações rítmico-melódico-timbrísticas mais variadas que as dos demais instrumentos” (DIAS, 2016, p.104).

A figura feminina no batuque de umbigada é destacada na pesquisa da historiadora e doutora em educação Claudete de Sousa Nogueira.

> No decorrer da pesquisa, presenciei constantemente a participação das mulheres que, ao se assumirem como herdeiras da tradição ou pertencerem ao grupo dos “novos batuqueiros”, são responsáveis pelas danças e coreografias, pelo coro, pela cozinha na preparação da refeição e enquanto é servida a canja, enfim, exercem um papel fundamental para o desenvolvimento dessa prática cultural (2009, p.117).

Nogueira (2009), diz que as mulheres batuqueiras são fortes e “tem uma crença admirável na vida” (p.117). Estão ao lado dos mestres como mestras da tradição do batuque. Esse é o caso da grande dama do batuque Anecide Toledo do município de Capivari-SP.

> Assim, as observações e os depoimentos orais reafirmam o respeito e a autoridade que essas mulheres conseguiram enquanto detentoras da memória e da tradição, como dançarinas, organizadoras e mestras. Em seus depoimentos estão presentes a maneira como encaram a vida e a tradição cultural, a que devem respeito e se sentem responsáveis pela manutenção e continuidade (NOGUEIRA, 2009, p.117-118).

O homem educa o externo e a mulher o interno, e juntos harmonizam e equilibram as distinções, retomando a unidade, somente se é na possibilidade da continuidade dos seres, no encontro entre mulheres e homens em seu papel biológico. O gesto da umbigada, como dito anteriormente, faz menção à primeira boca, a primeira forma de alimentação pelo cordão umbilical, o elo do feto com sua mãe, canal pelo qual recebe as condições alimentares necessárias para sua vida, o feto é pela boca da sua mãe. A mesma boca que o alimenta de víveres, alimenta a sua humanidade pelas palavras proferidas. Assim também é

o *tambu*, a voz do tambor que ecoa fazendo a conexão do plano ancestral-espiritual com o plano concreto, material e corporificado dos sujeitos em comunidade.

> A profusão de estilos individuais de tambu reflete o espaço aberto na performance grupal para o exercício da pessoalidade do intérprete, contribuindo o seu *muntu* para a atualização de parâmetros no corpus tradicional herdado ao mesmo tempo que se funde aos fluxos da experiência ancestral da comunidade (DIAS, 2016, p.113).

Através do canto e dos tambores acontece a dança, e é na dança que o encontro dos umbigos entre homem e mulher sintetiza a vida, o cosmos, a existência materializada em conexão direta com o transcendente e todas as dimensões humanas possíveis de serem acessadas. É este o conjunto dinamizador da vida.

> Trajetória e vivências passam a ser entoadas, em uma hermenêutica existencial à luz do vai e vem de cada dança, no encontro simbólico, mas também real entre umbigos. Se o umbigo é a representação do centro do mundo, da essencialidade e fecundidade da vida – como ensina tantas culturas, inclusive a Banto -, o movimento do Batuque de Umbigada não deixa de ser uma resposta figurada, icônica a todas as forças que negam a vida como arte, como devir, como possibilidade aberta (OLIVEIRA, 2015, s/ p).

Do mesmo modo, o fogo que aquece e afina os tambores, representando parte da força masculina, é controlado pela água que representa parte da força feminina, a mesma água é que torna possível que a terra seja fecundada, seja semeada. A mulher é a transformadora desse ciclo, no qual transforma o fogo do homem em líquido viscoso capaz de aderir, de ficar na terra fértil do seu ventre. O ar que envolve a todos completa este ciclo, pois, sem ele, não há possibilidade de estar vivo, é o sopro que permite a existência e dá condição de ligação entre todos os elementos.

Esse entendimento da sincronia e inter-relação de todas as coisas, assim como a possibilidade humana de inferir nesse campo físico e seu correspondente direto fora da materialidade, determinam uma percepção de mundo presente entre os *bantus*, trata-se da magia que se vive diariamente. Diz Malandrino, que “a magia está inserida no cotidiano daqueles que fazem parte da tradição *bantu*, o que denominamos de cotidiano mágico. A magia é parte constituinte da lógica da estrutura social, como também é parte estruturante de sua visão de mundo” (2010, p.99).

“Assim, ao serem Mães, Mestras, Batuqueiras, Dançarinas, foram construindo esse poder em seu espaço cultural e religioso dando significado à tradição, contribuindo para a sua manutenção” (NOGUEIRA, 2009, p.120), o que reforça a ideia original da matriz *bantu,* ao expressar que a grande força da preservação e transmissão da tradição estar pautada na presença feminina.

Esta afirmação é relevante, ainda mais na atualidade, na qual a luta das mulheres negras, assim como das mulheres de modo geral, tem sido cada vez mais conhecida e reconhecida, devendo ter como principais apoiadores os homens, mas a partir da autonomia das mulheres, ou seja, como educadoras que são, elas nos indicam como se pode e deve apoiar nesse processo de reorganização do mundo. Esse é o sentido da umbigada levado a um âmbito social e político. Trata-se de um reequilíbrio e uma volta ao estado harmônico necessário para a vida em sua totalidade. De acordo com Hampaté Bâ (2003), a mãe é potência divina. É ela a luz que ilumina a condição de ser e estar.

É assim que todos os elementos da *caiumba* vão correspondendo aos aspectos de uma filosofia ancestral que indica valores e ampliam possibilidades latentes a própria condição dos seres humanos em todos os seus aspectos, a cada aspecto percebido na dança-rito da *caiumba* se pode relacionar ao modo como se compreende a vida e as relações existenciais. Por isso, nas músicas do batuque se encontra uma gama enorme de temas, que vão desde a memória e valorização do ancestral até as mais densas temáticas sociais, como o trabalho, a opressão social, o preconceito, entre outras.

> Em uma moda de Batuque de Umbigada expressivos elementos simbólicos são projetados, em uma polissemia de metáforas vivas. Com profundidade rara, cada moda compõe-se como um tecer de memórias, de percepções sobre a existência, de narrativas do cotidiano, de práticas religiosas sincréticas, de afirmação de identidade, de recontar vicissitudes históricas, de veementes gritos de denúncia, resistência e liberdade (OLIVEIRA, 2015, s/p).

Ainda, “é interessante e sugestivo se ater aos conteúdos transmitidos em cada moda. Há uma diversidade de temas, abordando questões sensíveis do tecido social” (OLIVEIRA, 2015, s/p). Ao observar a *caiumba* no intuito de se reconhecer os conteúdos transmitidos, o fenômeno da própria *caiumba* vai se desvelando em sua movimentação, revelando categorias e formas pelas quais essa transmissão acontece e se perpetua pela perspectiva da oralidade, ao mesmo tempo em que, assegurando a preservação de uma filosofia *bantu* que se evidencia no conjunto epistêmico preservado pela cultura.

Se no passado pela forma negativa com que a igreja e outros setores da sociedade olharam para o batuque recriminando-o, o que fez com que o mesmo fosse perseguido, fazendo com que a presença da criança gradativamente fosse mantida distante da sua própria cultura, hoje essa transmissão volta a ser realizada como em seus primórdios na África, em que a presença da criança é essencial.

A interpretação de que se tratava de um ritual de “fertilidade” e, mesmo de “acasalamento”, o qual é denominado de lembamento, aparece em textos de antropólogos e folcloristas, o que revela a visão eurocentrista e objetivada da cultura africana. O lembamento, refere-se na cultura africana de algumas etnias de matriz *bantu* ao processo

ritual do noivado e do casamento, algo bastante diferente do olhar preconceituoso atribuído e a diminuição dos valores culturais ligados ao mesmo, por isso, os colonizadores e escravagistas classificaram essas culturas do modo mais vulgar possível, denominando de ritual de acasalamento, já que os escravizados eram coisificados ou tratados na condição de animais irracionais.

Esse olhar, além de expor o negro a um estereótipo fantástico e hiper-sexualizado, colocou, sobretudo para mulher negra, a condição ainda maior de objeto, pois ao ler essa cultura por uma perspectiva enviesada o corpo feminino foi mais uma vez erotizado para o deleite fantasioso do escravagista.

Essa dupla interpretação absurda, que de um lado condena e puni pelo olhar da igreja e do outro fantasia e cria o olhar da sexualidade vulgar vinda dos escravagistas, sobreveio sobre o batuque, e junto a esses olhares acontece à ação militar fiscalizadora, condenatória e punitiva. A constante forma de desconsiderar o corpo na perspectiva da racionalidade ocidental, tem como instrumento a dominação do corpo, o seu flagelo e sua disciplina ditada aos interesses do poder, tal perspectiva, analisada por Michel Foucault em alguns de seus textos, é refletida pela investigação do movimento de mulheres, sobretudo das mulheres negras. O corpo da mulher negra continua sendo o mais explorado, alvo de violências de todo tipo.

No entanto, a retomada da interpretação do lembamento repleta de eurocentrismos e desconhecimentos, somente foi possível a partir do momento em que os próprios batuqueiros refizeram os elos de sua cultura, e voltaram para traz e recolheram o que havia ficado, tal como diz o *adinkra sankofa*. Deste modo, desconstruíram internamente os olhares ingênuos e frágeis para essa cultura, e ao externá-la novamente já o fazem através desse processo de autoreconhecimento e valorização, de subjetivação como diz Castiano (2010).

Pois, “há alguns princípios filosóficos e psicológicos, porque não dizer, essenciais a tradição, que se mostraram mais persistentes e tenazes” (MALANDRINO, 2010, p.221). Assim, “aquilo que é verdadeiramente coletivo – *ba ntu* – se concretiza como soma de pessoalidades – *mu ntu*. Lições de uma África em movimento espiral permanente, abrindo em formas diaspóricas que renovam a cada volta que o mundo dá” (DIAS, 2016, p.113).

A transmissão realizada na atualidade retoma o contato e a presença da criança, sendo a elas ensinada a *caiumba* em acordo com o seu processo de desenvolvimento. Através da dança, do ritmo e dos cantos os elementos internos da percepção de mundo africana são acessados, e com eles se recompõe a mulher no seu valor total e integral na educação neste universo cultural.

Figura 4 – As mulheres na *caiumba* – SESC Campo Limpo/SP em 17/02/2019. Foto Ivan Bonifácio.

Capítulo 4.5 – O que e como aprender com a *caiumba*? Reflexões afro-filosóficas de um batuqueiro.

Após caminhar pelo texto procurando contextualizar uma *práxis* cultural específica, a *caiumba*, revelando os entornos que a identificam e projetam enquanto sentido existencial para um grupo de pessoas, foi possível perceber que a mesma percorre espaços ampliados de dialogicidade, o que possibilita encontros que extrapolam a sua comunidade originária, através de uma variedade de temas que podem contribuir para um convívio solidário.

Em parte, esse conjunto cultural se deve a sua *práxis* de resistência. Com isto, se tem uma cultura que permanece distanciada dos interesses do mercado artístico, que tende a se apropriar dessa e outras culturas semelhantes com o enfoque apenas do lazer e entretenimento, retirando delas os princípios coletivos, comunitários, ancestrais e espirituais que as envolvem.

Mesmo reconhecendo a existência da *caiumba* no cenário do mundo moderno e, sendo este mundo, em boa medida, marcado pela dominação, exploração, competividade, consumo e eficiência, a *caiumba* continua permeada por outras formas de racionalidade e entendimento humano, o que a coloca, apesar dos desafios, como uma forma concreta de experenciar maneiras diferentes e divergentes de ser e estar no mundo.

Porém, não omitindo a percepção crítica de qualquer *práxis*, entre elas, a *caiumba*, de que a mesma se faz pela condição humana da cultura em sua capacidade interpretativa e transformadora da natureza e, sobretudo, como experiência de mundo. Ao dizer isto, saliento as mazelas pertinentes a esta condição, entre elas, as ambiguidades e contradições que esta existência revela e o quanto a mesma pode manifestar incoerências e incongruências com aquilo que se projeta como um bem comum, ético.

Desse modo, ao tornar evidenciado as contradições, conflitos e mediações inerentes ao ser humano, se tem algo mais para o estabelecimento da consciência sobre si e sobre o outro, evitando desse modo as armadilhas de projeção de perfeição e inerrância, algo buscado em sociedades que insistem na absolutização e hegemonia do saber. A *caiumba* é fruto de uma das experiências humanas no mundo, portanto, expressa, através dos sujeitos que a praticam, essas ambiguidades e impermanências.

A cultura afro-brasileira tem por sua própria característica de origem a capacidade dialógica ampliada, condição necessária para que a tradição, desde o continente africano, tivesse a possibilidade de existência e sentido em um novo mundo de desafios e expectativas. A tradição, na concepção africana e afro-brasileira, trata dessa capacidade de adaptação e transformação, da condição de estar para o outro como disponibilidade ao vir-a-ser. E, com isto, tende a realizar uma crítica constante sobre si mesma. Tal característica se perde ou se confunde, quando algumas "lideranças", "mestres", se apropriam desta cultura tratando-a como algo particular ou disponível a pura decisão individualizada sobre o seu conjunto epistêmico, muitas vezes tal prática ocorre por interesses voltados aos aspectos econômicos e/ou simplesmente de "poder".

Na *caiumba*, até mesmo por não se perceber no lugar da incomunicabilidade, ao contrário, por entender a vida com suas aventuras e desventuras, se tem uma maneira criativa de lidar com essa mutabilidade existencial, contudo, amparada naquilo que se considera fundamento da condição humana no mundo, a sua herança na tradição.

Este fundamento se faz presente no sentido da coletividade, a busca pela constituição da comunidade, o desafio de estar em comum e comungar o direito a vida, o reconhecimento e gratidão pela ancestralidade, vetor básico da existência de cada sujeito ao longo da história, o entendimento da espiritualidade que necessariamente não precisa estar atrelada a uma religião institucionalizada, mas que se estabelece no ser a partir da maneira como entende a energia que envolve todos os seres, todas as coisas e, de algum modo, possibilita a organização na dinâmica da existência e a corporeidade, condição de mediação no mundo concreto, no mundo material, mas, também, condição de abertura e percepção ao mundo espiritual. Portanto, como ponto de conexão entre a materialidade e a espiritualidade.

Esta compreensão pode ser encontrada na *caiumba*, este fundamento essencial é presente na cultura afro-brasileira expressa na matriz *bantu* em sua continuação e transformação no Brasil. São nestes aspectos que o *ubuntu* é revelado, com isso, indica outras possibilidades de organização, no qual o valor do outro, apesar de todos os desafios inerentes, é colocado. A celebração do encontro é dada em cada momento do rito da *caiumba*, se expressa no próprio ato da umbigada, o encontro dos diferentes, que a partir de

eixos corporais próprios, o umbigo, aproximam e tocam o comum entre eles. O masculino e o feminino em igual medida e proporção no equilíbrio da existência e sua continuidade.

As desavenças entre os participantes da *caiumba* não são negadas, e podem ser observadas nas letras das carreiras ou modas em que se cantam também os desafetos entre os batuqueiros. Porém, toda forma do rito permite a intervenção e mediação de outros, que ora amenizam, ora acentuam essas diferenças, cabendo ao próprio exercício coletivo encontrar o equilíbrio e celebrar o conjunto dos homens.

A *práxis* da *caiumba* indica uma forma democrática de dizer e ouvir os conflitos e contradições dos sujeitos, não para afirmação vitoriosa de uma individualidade, mas para correção e fortalecimento de um coletivo. As ideias postas têm que ser verificadas pela fala e pelo que ocasionam nas pessoas e, principalmente, como estes pensamentos se materializam nos corpos que se expressam em práticas que percorrem não somente o momento de festa do batuque, mas o cotidiano e história de vida dessas pessoas.

O reconhecimento do mestre ou mestra na *caiumba* não se dá apenas no entorno do momento festivo do batuque, mas no conjunto de práticas vividas e vivenciadas pelo sujeito, e que se tornam de conhecimento da comunidade a qual pertence. Trata-se de uma construção histórica amparada, fortalecida e, também, desafiada pelo outro.

Ao celebrar a existência humana em todas as suas dimensões entrelaçadas, a *caiumba,* em seu momento festivo, de encontro, não concebe a ideia de um ser fantasioso, fantasticamente criado como projeção do ser humano, ou seja, não se considera o mestre um ser perfeito, mas um ser inteiro que busca o equilíbrio entre todas as potencialidades que o constituem e, dessa maneira, se reconhece sempre no contato pleno com o outro, até mesmo aquele pelo qual tem algum desconforto.

Muitas das culpas valorizadas no mundo moderno que se relacionam a ideia de perfeição, plena eficiência, individualização, entre outras, deixam de fazer sentido na *caiumba* e, assim, a autocrítica e a crítica na perspectiva dos batuqueiros pode e deve ser mais generosa, pois busca compreender o mais profundo da condição humana.

A *caiumba* como preservadora do *ubuntu* não é uma forma fechada de ser, mas, ao contrário, indica possibilidades a partir do que se entende como basilar e essencial a qualquer ser humano, em qualquer lugar do mundo, por isso a sua capacidade de diálogo amplo, de contribuição filosófica para além do universo no qual se origina. Em todo momento não procura ser sobre o outro, mas com o outro, um encontro de formas e possibilidades de pensar com critérios de aproximação e análise que ampliam as condições do conhecimento. Este aspecto revela uma base ética que ultrapassa os limites culturais de origem, pois procura, de algum modo, tensionar as relações entre os seres humanos na busca por um bem comum.

Toda a organização festiva da *caiumba* envolve o coletivo para ajudar a preparar o encontro, o que implica: na adequação do local em que a festa se realizará, o alimento que será servido a todos, as orações preparatórias, a recepção das pessoas, o cuidado para o bom andamento da festa, a recepção dos participantes e visitantes, o cuidado com a fogueira e os tambores, a ordem dos cantos, as pausas para troca dos instrumentos, o cuidado com as roupas, o fechamento da festa e a limpeza final do espaço. Todas essas necessidades revelam em cada momento, muitos ocorridos simultaneamente, a organização africana com características quilombolas, portanto, comunitárias. Esta organização é garantida pela orientação dos mais velhos, os mestres e mestras e a disponibilidade dos mais jovens.

A singeleza, a simplicidade e a maneira concreta em que se realiza a *caiumba* revelam ao ser humano a sua condição plena em aproximação direta com a natureza e com os outros seres, expondo a própria vida em seus modos cotidianos, nos quais, o diálogo horizontal toma a vez principal colocando todos no mesmo plano de reflexão e ação. São corpos dados na natureza que os envolve, são seres completos em sua incompletude existencial, o ser que sendo se descobre e potencializa outros modos de vir a ser.

Lembro-me, com muito carinho, de uma das muitas lições que tive com o meu querido mestre do batuque, o Mestre Plínio, na qual, eu e o Sr.Vanderlei Bastos havíamos sido convidados para realizar a gravação de uma faixa em um CD da banda "Fulanos de Tal", que na época, meados dos anos 2000, era uma das líderes de um movimento musical[140] que procurava mesclar diferentes culturas musicais tradicionais do Estado de São Paulo com a música urbana jovem, como o *rock*, o pop e o rap.

Naquele momento ficamos apreensivos em colocar os instrumentos da *caiumba* em um projeto desse tipo, pois pensávamos que, de algum modo, pudéssemos estar ofendendo ou maculando a tradição da *caiumba*, e mesmo estarmos indevidamente entrando no universo da "indústria cultural". Desse modo, fomos consultar o Mestre Plínio, que com toda sua sabedoria, em torno de 90 anos, nos deu o exemplo do que era a tradição oral e sua comunicação, ao dizer de imediato que não somente iríamos gravar, como ele mesmo faria a gravação do instrumento principal, o *tambu*. E, salientou "que o batuque tinha que conversar com todos e no tempo atual, caso contrário, ele não estaria fazendo o seu papel de falar com as pessoas".

Em outra oportunidade, ao falar sobre o trabalho com crianças no batuque, a transmissão dessa prática aos mais jovens, disse "que todo tempo não é um", referindo-se à necessidade de entendermos os desafios e prioridades de cada momento histórico. Através desse ensinamento, ficava nítido que a comunicação e a proposição para estarmos juntos

140 Este movimento musical recebeu na época vários nomes, sendo os mais conhecidos "Caipira Groove" e "Viola Turbinada", algo semelhante ao "Mangue Beat" em Pernambuco que teve entre vários grupos, entre eles, "Nação Zumbi" liderado por Chico Science (in memorian).

era uma normativa de sentido para nós, que na época ficamos conhecidos como “jovens batuqueiros” ao aceitarmos a responsabilidade da continuidade e compreensão de uma herança que a partir dali assumíamos na condição de referências. Foi neste momento que formalmente recebíamos do Mestre a missão do cuidado e continuidade da *caiumba.*

Com o grupo “Fulanos de Tal”, responsável pela gravação da faixa “Umbigada” no CD homônimo, viajamos por alguns estados brasileiros em algumas turnês, e esta gravação se tornou a música principal de trabalho do grupo. De fato, algo interessante acontecia e pela diversidade de público e crítica foi possível comunicar uma tradição que estava atualizada em seu tempo, sem que se perdesse o seu propósito de origem e o seu sentido de valorização dos encontros.

A proposta filosófica que está engendrada na *caiumba* é divergente dos interesses sociais que discordam de um princípio de valorização da vida em sua totalidade e, num momento histórico em que algumas heranças europeias específicas são valorizadas por “lideranças políticas” em detrimento a outras, e quando ideias como “alta cultura” começam a se tornarem comuns em discursos dessas “lideranças”, temos a certeza de que há o desinteresse e, mais uma vez, a negação de culturas e formas de pensamento que se propõem ao reconhecimento e valorização do diverso humano e das subjetividades existenciais, tão necessárias na compreensão e aprofundamento do processo civilizatório vivenciado.

Porém, a *caiumba* é constituída no fogo da resistência, portanto é crítica por ocupar esta margem, esta diferença e descontentamento com um modelo de mundo que discrimina, que violenta e adultera o projeto da vida na ânsia pelo desejo de morte em prol da seletividade forjada de uma pseudo elite humana destinada ao poder.

Estes são traços da eugenia que balisou os projetos de colonização, que colocou nativos em diferentes continentes como seres inferiores e, desse modo, relegou suas culturas como expressões semi-humanas ou não humanas, taxados de povos da selvageria ou da bárbarie. Infelizmente temos no alvorecer do séc.XXI o reavivamento político desses discursos, agora afirmados em condições de poder, no qual aquilo que esteve nos subterrâneos da modernidade mais recente, retoma o ímpeto inicial que teve na lógica da própria modernidade. O teor violento e virulento de afirmações negacionistas maltrata e desqualifica o ideal emancipatório que se propõe para ética e, com isso, a organização política que se volta ao coletivo humano.

A *caiumba* continua sendo o encontro com uma *práxis* filosófica que no bojo da cultura, oportuniza a vivência do ideal comunitário e, assim, a vivência epistêmica compartilhada e solidária, portanto, uma filosofia para a vida e com a vida, contrária a um projeto de morte e destruição.

Capítulo 4.5.1 – As contribuições da filosofia afro-brasileira da *caiumba* para educação

A descrição, praticamente fenomenológica, da *caiumba* através da análise proximal e a hermenêutica dos seus elementos epistêmicos e de alguns dos seus símbolos foi possível devido ao caráter endógeno do pesquisador. Esta proximidade foi relevante para definir as categorias de análise escolhidas, por entender que as mesmas sinalizam as proximidades com o *ubuntu* desde África continente até uma África corporeidade individual e coletiva na diáspora. São categorias que foram mantidas, apesar do longo período de dispersão e, por elas a comunidade afrodescendente se organizou durante e após a escravidão no Brasil, o que implica dizer na permanência da resistência no enfrentamento das dificuldades sociais a que a população negra ainda é submetida.

Estas categorias são explícitas no conjunto das realizações da "festa do batuque", no qual a partilha de bens, o trabalho coletivo, o acolhimento de todos e a atenção privilegiada aos visitantes indicam diretamente um olhar distinto para o fazer político, a ética, a economia e a espacialidade, pensando-se a propriedade privada e a territorialidade e, com isto, a educação que se pode processar a partir desse modo que acolhe e não se distancia. É uma prática de aquilombamento, de abertura inicial para o outro.

A perceptível noção diferenciada de sociedade e comunidade, pois normalmente para a tradição *bantu*, naquilo que é possível ser reconhecido, a ideia de sociedade se refere a relações mediadas por uma política de organização que distancia pessoas e prioriza apenas a eficácia dessas relações em prol do desenvolvimento. Neste sentido, a comunidade é algo que visa à aproximação entre as pessoas, procura estabelecer vínculos e comprometimentos a partir do pressuposto da unidade, por isto se pensar em uma organização comunitarista, na qual as funções de cada um atendem ao interesse coletivo, mas na perspectiva do equilíbrio e harmonia entre todos, sendo esta a prerrogativa do *ubuntu*. Neste aspecto ser para o outro não deixa de ser, também, um ser para si, porém deslocado do pensamento individualista.

A ideia do *cumba* como feiticeiro, transformador das energias para um bem comum se materializa na própria condição do negro diante do seu sofrimento, transformando, transmutando a dor em festa, somente possível com o outro. Esta é a mágica simbólica do batuque ao transformar o ruim em algo bom, o diabólico em simbólico e em convergir, através da comunidade, a unidade do ser. Este é o caos transformado em cosmos representado na umbigada na qual os opostos realizam a mediação complementar de ambos em convergência ao um.

Na celebração do *lembamento* = casamento, rito no qual emerge a *caiumba*, existe o festejo do encontro, da unidade que torna possível a continuidade da vida, o que virá, no

qual descendência e ascendência se manifestam no agora, única condição de possibilidade histórica, ao fundir no presente festivo do momento a realização da história, portanto, do tempo.

Através da reflexão filosófica proposta a partir do reconhecimento das categorias indicadas no universo da *caiumba* é possível outras sistematizações de pensamento, nos quais se pode conceber para análise política nacional e internacional, outros modos de ser, o mesmo valendo para a economia, para uma releitura espacial da necessidade do acolhimento, entre eles, do refugiado e dos que passam necessidade, este é o pressuposto basilar da constituição da comunidade humana, cada vez mais ampliada.

A educação, em nosso caso, ocupa lugar fundamental nestas reflexões, seja a educação não escolar ou escolar, entendendo como educação escolar a que está configurada no modelo ocidental estabelecido, no qual a estrutura oficial exerce o seu controle. No entanto, as culturas tradicionais africanas ou afro-diaspóricas em seus diferentes modos de expressão são, na maioria delas, escolas iniciáticas, o mesmo vale para *caiumba*. Sob esta perspectiva suleada[141] do conhecimento, a noção de escola precisa ser também pensada para que possa ir ao encontro dos modelos de ensino formais nessas tradições, metodologicamente sistematizados em níveis de formação e avaliados sob a supervisão dos mestres em relação à apropriação e aplicação destes saberes.

Para tanto, a revisão do modelo e estrutura escolar ocidental é necessário na perspectiva de abrir a possibilidade para que estas contribuições da *caiumba* possam ser pensadas e colocadas na pauta dos debates educacionais. Neste aspecto, um ponto chave inicial continua sendo a revisão curricular, algo já indicado por outros pesquisadores e anunciado nas leis federais 10.639/2003 e 11.645/2008 que estabeleceram respectivamente a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas.

No entanto, apesar dessas iniciativas hoje desafiadas por gestões educacionais indicadas por visões políticas que preferem retomar paradigmas já superados da negação do racismo no Brasil, algo que atende o interesse de grupos dominantes, existe a limitação no que se refere ao modo mesmo de pensar a educação, já que além do currículo transformado, o próprio modo como se pensa a educação precisaria ser composto por este outro lugar, não para se retirar o já existente, mas, no mínimo, para se permitir as condições de conflito e mediação impostas por modos distintos de perceber o mundo. Esta desconstrução epistemológica é fundamental para todos os envolvidos por ser a garantia da possibilidade da geração de outros caminhos.

O congelamento de ideias e a sua afirmação hegemônica, retorna o ser humano ao estado da repetição natural motivada por modelos únicos de pensamento, o que nega a

141 Referência ao conceito de epistemologias do sul de Boaventura de Sousa Santos.

cultura e o princípio básico do fazer filosofia. Com isto, existe a promoção constante do que já está estabelecido. Neste aspecto, as experiências epistêmicas encontradas em diferentes e distintas culturas revelam filosofias a serem inseridas e partilhadas no pluriversal[142] humano. É neste local a ser ampliado que projeto a *caiumba* como uma das representações da filosofia afro-brasileira e sua herança *bantu* africana como possibilidade concreta e acessível para uma aproximação epistêmica para outros modos de se ensinar e fazer filosofia para além dos modelos dicotômicos, hegemônicos e eurocêntricos estabelecidos.

A educação escolar é um campo amplo de estudos e não pretendo aqui discutir os muitos aspectos que o envolvem, mas apenas indico a partir da filosofia da educação outras possibilidades de redefinição da percepção e sensibilização, chamando à atenção para o que foi encoberto, o que foi negado ou colocado à margem. Em nosso caso, interessados e comprometidos com a subjetividade africano-brasileira em atenção especial a cultura que se projeta deste lugar.

Esta atenção é que pode permitir algo mais sobre a ideia da inclusão, pois não se trata de incluir ao que já está dado, muitas vezes estabelecido no pensamento hegemônico, trata-se de incluir o pensamento divergente, a maneira de estar no mundo que, de certo modo, se mantém com outra racionalidade e, com isto, lança perspectivas de existência que se propõem a ser com o outro e, desse modo, distintas do que tem sido colocado como modelo único.

A experiência do sul global negado apresenta para modernidade ocidental o desafio de se colocar em propensão ao diálogo, ou seja, materializar em laços de comunhão o que foi materializado no passado histórico em encontros de opressão. Seja, pela *caiumba* ou outras formas de resistência afro, o que se tem é a materialização diante da dialética da vida da afirmação humana do ser diante de sua coisificação. Portanto, se tem na materialidade desses corpos a experiência de vida, vivenciada na realidade social e histórica a que foram e estão submetidos, sendo a cultura a expressão desses pensamentos manifestos em epístemes que indicam a filosofia desses grupos.

Com isto, procurando apresentar e demonstrar este cabedal epistêmico entendo que, a filosofia se efetiva nesta *práxis* que está na concretude histórica, social e cultural dos homens e a dinâmica de *Pambu Njilá*/Exu inaugura as aventuras e desventuras dos seres no seu trajeto existencial (in) definido nas probabilidades que se permite em seu vir a ser. Assim, ao contrário de certas previsibilidades que o poder tenta oferecer para si mesmo, as narrativas epistêmicas da cultura africana e africano-brasileira buscam oferecer uma educação da imprevisibilidade, mais coerente com a realidade da vida, que ao ter sentido, não pode, no entanto, estabelecer-se em certezas, além daquelas a qual está condicionada, entre elas a morte.

142 Referência ao conceito de pluriversidade de Mogobe Ramose.

Preparar para a vida neste contexto é educar para vida e, com isso entender que boa parte dessa jornada se dá pelas escolhas e aprendizados coletivos, no qual encontros são celebrados e que se a boa palavra estiver sendo realizada, algumas ou muitas das tensões existenciais poderão ser melhor mediadas. As culturas de resistência surgem das negações, das frustrações do projeto humano existencial, negado por outrem e, por isso, procuram lidar com as situações de desamparo com o alento do sentido, da utopia, da esperança. Cabe ao ser humano imaginar, pensar e constituir este local a partir de sua história, de sua habilidade comunicativa e de suas múltiplas experiências civilizatórias.

Capítulo 4.5.2 – *Mutuê*: a cabeça em harmonia e equílibrio

Pensar a questão negra no Brasil é tomar posse de um legado histórico em processo, é estar propenso as descobertas que durante muito tempo foram propositadamente encobertas, é ter a coragem de dizer o que não foi dito, de anunciar o que havia sido colocado abaixo do tapete da sala, ou mesmo mandado para a cozinha, ou no espaço mais seleto dos resquícios da escravidão em período contemporâneo, o quartinho da empregada, que fica lá no fundo da casa, muitas vezes uma adaptação do "quarto de despejo"[143].

Sim, na figura da mulher negra na condição subalternizada da auxiliar doméstica se manifestou durante muito tempo a representação da *mucama*, a escravizada que quando jovem devia servir o "senhor" de cama, mesa e banho, a negra de dentro que nunca pertenceu a este lugar, mas serviu de todos os modos ao eixo sustentador da covardia da exploração. Esta trabalhadora que foi e é uma das marcas mais emblemáticas do espectro da dominação é, ao lado do boia-fria e da prostituta, uma marca cruel do descaso insistentemente afirmado da colonização.

Quando se chega ao século XXI, no qual o olhar da representação política brasileira tem como marca a negação dos direitos a este grupo de trabalhadoras, fica a certeza do estado caótico que o negro é submetido no Brasil. Manter-se em pé sob tais condições não é, nunca foi e continuará não sendo fácil.

Existe uma lógica de opressões no qual o corpo negro, sobretudo, da mulher negra é o principal alvo da exploração, se tem, também, as violências que não consideram nem mesmo a sua gravidez. A violência obstétrica, assim como a violência doméstica tem como alvo principal a mulher negra, que é brutalizada antes, durante e depois do parto. Algo

143 Referência à obra "Quarto de despejo: diário de uma favelada" da escritora Carolina Maria de Jesus.

“naturalizado” por “procedimentos médicos” há muito condenados, mas que são mantidos para aquelas cujos corpos são “capazes de suportar a dor”. Mães e crianças covardemente brutalizadas no ato de nascer, vítimas desde o primeiro momento em que chegam ao mundo. São crianças “condenadas da terra”[144] que nem sequer conhecem.

Ser negro no Brasil é repensar e repassar dia após dia estas agruras, é refletir a partir deste lugar, no qual o que resta é a constante redescoberta de si e a reinvenção de ser. Esta é a cultura da resistência, que todo tempo é vigiada, a *mucama*/empregada doméstica não deveria sambar na casa do patrão, pois “batuque na cozinha a sinhá não quer”[145]. Para vivenciar este batuque e se organizar, deveria percorrer outros caminhos, entre eles, o próprio umbigo, o elo equilibrador do eu no mundo, o eixo do corpo, o eixo do ser. Daí, a capacidade vigorosa de ser, de constituir a sua cabeça = *mutuê* no horizonte de sua herança, mesmo sob a sedução do alisamento do seu cabelo, sim, a opressão necessita destruir coroas de reis, rainhas, príncipes e princesas, cuja realeza não está mais no território geográfico, mas no território corporal que insistentemente se procura destruir.

O continente africano se faz vivo em aldeias espalhadas mundo afora, em aldeias que cresceram no Brasil e tomaram formas distintas em quilombos rurais e urbanos que continuam se organizando, e mesmo sem que haja um entendimento imediato do porque dos mesmos, estes continuam a nascer sob diversos aspectos e características, e “magicamente/encantadoramente” se materializam a partir da palavra viva que os engendra, oriunda de uma memória que se expressa no todo que os envolve.

“Até as pedras fazem lembrar”[146] e, com isto, o mistério, o “feitiço” se magnetiza e cede lugar para celebração, o encontro ancestral, a *caiumba*, que, desse modo, já percorreu espaços e contextos que estão para além de uma única forma, mas se organizam e se manifestam sob diferentes modos, este é o *ubuntu* que aproxima os seres, que apresenta as energias da existência e faz com que os tambores continuem a tocar, a convocar, a educar.

A cabeça em harmonia e equilíbrio se dá com a filosofia desse lugar diaspórico, resistente, hábil e criativo em se movimentar e responder ao que lhe é dito ou imposto, o diálogo permanente, a ginga constante, no qual as perguntas não cessam e as respostas continuam a inaugurar outras tantas possibilidades, e o ser humano é encantado a permitir-se apenas ser. O cuidar da cabeça é “alimentá-la” periodicamente das heranças da ancestralidade, da vivência comunitária, na comunicação pela oralidade e manter uma espiritualidade viva na corporeidade que a manifesta. Desse modo, o *mutuê* alcança harmonia e equilíbrio, assim pensa melhor.

---

144 Referência à obra “Condenados da terra” de Franz Fanon.
145 Referência à música “Batuque na cozinha” composta por João da Baiana e interpretada por Martinho da Vila.
146 Referência à obra “Memória Coletiva” de Maurice Halbwachs.

Figura 5 – Imagem atual de parte dos membros do grupo de apresentações do batuque de umbigada das cidades de Piracicaba, Tietê e Capivari - SESC 24 de maio-SP em 23/02/2019. Foto de Antonio Raetano

(In)Conclusão: uma roda de conversa no *ondjango*[147]

Batuque

Tenho um tambor,

Tenho um tambor,

Tenho um tambor

Dentro do peito,

Tenho um tambor

É todo enfeitado de fitas

Vermelhas, pretas, amarelas e brancas

Tambor que bate

Batuque, batuque, bate

Que evoca bravuras dos nossos avós

Tambor que bate

Batuque, batuque, bate

Tambor que bate

Batuque, batuque, bate

Tambor que bate

O toque de reunir

147 De acordo com Paulo Dias (2016) o *ondjango* é um conselho comunal do povo *ovimbundu* de Angola em que acontece a prática da fala coletiva dialogada. Esta prática é similar ao que é realizado na *caiumba* e no jongo, ou seja, práticas de origem *bantu* que preservam as falas coletivas e comunitárias em diálogo permanente.

Todos irmãos
De todas as cores
Sem distinção
Tenho um tambor
Tenho um tambor
Tenho um tambor
É todo enfeitado de fitas
Vermelhas, pretas, amarelas e brancas
Tambor que bate
Batuque, batuque, bate
Tambor que bate
O toque de reunir
Todos os irmãos dispersos
Jogados em senzalas de dor
Tambor que bate
Batuque, batuque, bate
Tambor que bate
Batuque, batuque, bate
Tambor que fala de ódio e de amor
Tambor que bate sons curtos e longos
Tambor que bate
Batuque, batuque, bate
Tambor que bate
Batuque, batuque, bate
O toque de reunir
Todos os irmãos
De todas as cores
Num quilombo
Num quilombo
Num quilombo
Tenho um tambor
Tenho um tambor
Tenho um tambor
Dentro do peito
Tenho um tambor
(Carlos Assumpção)

Em acordo com a jornada que me propus a trilhar dialogando com os meus pares e valorizando os meus ancestrais, no sentido de sempre ter com eles e, desse modo, ser um canal de expressão dessa cultura no mundo acadêmico, procurei ao longo do texto ir revelando, aos poucos, nuances talvez imperceptíveis para o olhar exógeno de algo que é significativo para cada um de nós que vivenciamos de maneira muito proximal esta cultura e, no meu caso, que se propõe a filosofar a partir desse lugar.

A cada momento do percurso da investigação, que se faz desafiadora para o pesquisador, que procura a mediação entre: proximidade e distanciamento e a perspectiva endógena e exógena, para assim efetivar o encontro com subjetividades que se pronunciam. Para alcançar tal intento, o meu foco de apoio e segurança foi a tradição oral que conduz ao outro e, assim procurar o diálogo com a proposta de encontrar os caminhos de aproximar o coletivo humano ao propósito da comunidade humana que se celebra no *ubuntu*.

A procura por reunir as subjetividades em uma coletividade comunitária ampliada, lembrando ao ser humano o que o define em suas origens, a condição da comunicação. A intersubjetivação proposta por Castiano (2010; 2015) e expressa na tradição oral que Hampaté Bâ (2003; 2010) apresenta ao ocidente, a sempre necessária comunicação dialógica. O educador Paulo Freire continua sendo, através de seus textos, um aliado neste propósito. E, sabiamente diz que “se o mundo é o mundo das consciências intersubjetivadas, sua elaboração forçosamente há de ser colaboração. O mundo comum mediatiza a originária intersubjetivação das consciências: o auto reconhecimento plenifica-se no reconhecimento do outro” (1979, p.11).

Desse modo, flertando com diferentes autores, alguns até críticos entre si, procurei encontrar os lugares de possível aproximação, e para aqueles que isto era quase impossível, procurei expor o absurdo de suas ideias não para destruí-los, mas para desconstruir teorias que impedem ao ser humano o seu reconhecimento em sua diversidade.

Também procurei através de olhares de pesquisadoras/es da tradição da *caiumba*, muitas/os delas/es não pertencentes a este universo cultural, captar o encantamento que tiveram, sentiram e perceberam nesta tradição através das batuqueiras/os que encontraram. Essas pesquisas foram importantes para revelar se o encantamento era apenas meu e, dessa maneira, me reposicionar em limites e afeições, devido a minha proximidade ao fenômeno estudado. Cada um desses pesquisadores me revelou, ao seu modo, as nuances que percebo na ideia de ser humano. O ser que é perceptível na *caiumba* através do *ubuntu*.

A *caiumba* me fortalece e dá sentido, me conduzindo ao outro com respeito e vontade de conhecer, pois o “relacionamento entre o homem e a natureza é traduzido na construção

da comunidade e das relações entre as pessoas" (SOMÉ, 2007, p.16). Sendo, "a intersubjetividade, em que as consciências se enfrentam, dialetizam-se, promovem-se, é a tessitura última do processo histórico de humanização" (FREIRE, 1979, p.11). O caminho que cada ser humano precisa trilhar, aprendendo a cada etapa do percurso e a cada passagem existencial o valor de si na relação com o outro.

A capacidade de ampliação das relações que se pode estabelecer ao longo da vida são motivadas pela atenção ao outro, e o interesse de aprender com o outro e, com isto, comunicar e ser comunicado sobre outros modos e possibilidades de se estar no mundo. Na *caiumba* é possível praticar e perceber as possibilidades da relação com o outro, o que implica contradições, conflitos, mas, também, a mediação, ou seja, ao assumir o diálogo, o encontro, assumi-se as diferenças.

Através do canto dos carreiristas e modistas do batuque que estabelecem o conflito e a contradição dentro da música, assumindo publicamente suas posições, mas preparados para ter que voltar atrás, caso seja evidenciado o seu equívoco de argumentação, ou que uma inverdade seja manifesta e combatida por qualquer um dos presentes, se tem a demonstração do que é algo inerente a qualquer encontro, a manifestação de distintas formas de percepção.

Parece-me ser este um exercício filosófico que não pode ser perdido e, através dele me apropriei desta forma ancestral de buscar o conhecimento. Este é o caminho que leva a mediação, princípio dialético necessário para convergir ao diálogo, tendo como disponibilidade os campos proximais da condição existencial humana em sua diversidade. Deste modo, existe a condição para que ocorra o processo de maturidade, pois ao estar disponível ao outro, se está diante da certeza do constante aprendizado. De acordo com Hampaté Bâ (2003; 2010), na tradição oral se educa para a pessoa ser em sua plenitude que se dá nas relações que é capaz de desenvolver e aprimorar ao longo de sua existência.

Assim, "expressar-se, expressando o mundo, implica o comunicar-se" (FREIRE, 1979, p.13) e concordando com Hampaté Bâ (2003; 2010), "poderíamos dizer que a palavra, mais que instrumento, é origem da comunicação – a palavra é essencialmente diálogo" (FREIRE, 1979, p.13). O ser humano é por sua palavra, por sua capacidade de sempre poder comunicar mais e melhor, ou seja, dialogar.

Tendo as categorias elencadas ao longo do texto presentes na *caiumba*, se tem a fundamentação ética que coincide a diferença, ao menos para aqueles que concebem um mundo ampliado em suas perspectivas de reconhecimento do outro como parte do universo em comum, pois "só se humaniza no processo dialógico de humanização do mundo. A palavra, porque lugar do encontro e do reconhecimento das consciências, também o é do reencontro e do reconhecimento de si mesmo" (FREIRE, 1979, p.13). No entanto, também ao estabelecer este caminho surge o enfrentamento, a resistência direta a todo pensamento

e expressão de representatividade que conduza a supremacia e afirmação de dominação que tem como interesse a eliminação do outro e, assim, a impossibilidade do encontro.

O pensamento dominador incapaz do diálogo não pode prevalecer em um mundo em que cada vez mais é possível se reconhecer a amplitude e a diversidade dos modos de ser. O desejo de aprender com o outro, de ser com ele, deve ser o caminho para celebração de encontros. Desse modo, a crítica consistente a esses modelos de opressão e a tentativa constante pelo diálogo amplo são o tom a ser expresso nas celebrações entre os sujeitos e suas respectivas histórias e narrativas existenciais.

O *ubuntu*, a milenar filosofia *bantu* traz para contribuir nesta proposta o vigor e a "radicalidade" do outro, este precisa ser e estar em integridade, inteireza e plenitude para comunicar mundos por ele vividos, ensinar maneiras e compartilhar saberes que possibilitem um conhecimento maior de quem somos e o que podemos realizar. Existe um projeto de vida no qual se apreende o mundo juntos como lugar comum, a casa comum, o *ethos*. Para Mogobe Ramose (2010), é necessário incentivar e aprimorar a qualidade desses encontros, através da valorização das muitas comunicações existentes. Esta é a palavra celebrada nas tradições africanas e afrodiasporicas, a palavra viva que deve ser valorizada. Na *caiumba*, os *cumbas* honram esta palavra capaz de (re)significar toda existência.

Quando penso esta análise como "fechamento" dessa pesquisa, surge sempre a proposta motivacional que me inspirou desde o início, a de revelar o *ubuntu* na *caiumba* paulista como contribuição para educação, em especial a filosofia da educação. Contudo, sou tomado pela certeza, ao confirmar essa presença da filosofia *bantu* no conjunto das expressões culturais afro-brasileiras, sobretudo, neste trabalho expressa na *caiumba*, a de que permita a possibilidade de mais encontros e, dessa maneira, auxilie:

* para fortalecer a autoestima de negras e negros em busca de sua origem, ancestralidade e reconhecimento histórico.

* na percepção que é possível e necessário fazer filosofia além dos escopos estabelecidos pelos pensadores europeus.

* na certeza que é possível uma filosofia da *práxis* atenta à dinâmica da existência e em acordo com a cultura que a projeta e, desse modo, a plena convicção de que em qualquer lugar do mundo o ser humano pensa, se comunica, aprende e ensina e, assim, transforma o mundo que habita.

* no entendimento que apesar das diferenças entre os povos, os mesmos desfrutam das mesmas ambiguidades humanas que os constituem, por isso, o desafio da vida e a necessidade de se aprender juntos na superação das dificuldades encontradas.

* na percepção que não existe humano melhor ou pior que o outro, o que existe é a condição humana e as escolhas e proposições que se faz nesta condição. E, desse modo,

compreender também que algumas formas de pensamento deixaram de reconhecer o outro, foram escolhas que optaram pela dominação e opressão, e que, muitas vezes, ainda insistem neste projeto destrutivo de mundo.

* no entendimento de que a ética estabelecida deve garantir a vida para todos e tudo o que existe, ou seja, o ser humano é o cuidador da natureza e não pode ser o seu agressor.

Porém, todo esse conjunto valorativo somente tem sentido a partir do encontro e do diálogo, e reside neste ponto o seu maior desafio, de novamente exercitar de maneira ampla o pressuposto básico da comunicação, da fala e escuta atenta. Para Hampaté Bâ (2003; 2010) e Freire (1979), no que concordamos plenamente, existe a necessidade de dizer o mundo de forma colaborativa e solidária.

A palavra sagrada capaz de criar, transformar e efetivar outros modos de ser no mundo, uma filosofia da oralidade tanto por suas características ancestrais, mas como caminho direto para o outro, torna-se o pressuposto essencial a prevalecer nesta comunicação, nestes encontros. Se a música, os tambores são comunicadores, são “os toques de reunir gente de todas as cores e todas as raças”, como lindamente expressa nosso Mestre Carlos Assumpção, que nosso corpo seja o tambor que diz a palavra sábia e que seja o portador do ouvido atento, pronto para escutar o “clamor dos que sofrem” e, com isso, a indicação de que ainda não se realizou o mundo para todos.

É necessário acolher o outro, permitir e estimular o seu pronunciamento de mundo como diz Paulo Freire e a plenitude de sua subjetivação, para juntos, intersubjetivamente nos reconhecermos em nossa condição humana e, dessa maneira, conjunta, aprendermos a cuidar melhor, cada vez melhor dessa casa que nos acolheu desde nossas origens mais remotas.

Esta é a educação que se faz presente na *caiumba*, se projeta pela oralidade e tem na filosofia *ubuntu* um alicerce de preservação. Trata-se da educação para e com o outro, para a plenificação da comunidade, e possui no modelo organizativo dos quilombos o local “de reunir” para resistir, ainda, ao projeto de sistema-mundo que vigora de modo impiedoso, destilando os modos da conquista, da opressão e da destruição que o regem.

No entanto, de acordo com a cultura gingante que nos forma, esperamos em pleno movimento, a oportunidade de inverter esta lógica, de reposicionar as coisas e harmonizar o que está destoando com a constituição de um mundo pleno e satisfatório. A capoeira ensina, em sua pedagogia, o momento certo de perceber a distração do panóptico do poder, de captar o seu cansaço e fragilidade, sempre mascarado, escondido na agressividade que projeta, pois tenta não revelar o fracasso humano de um projeto de mundo que corrompe a própria condição humana de quem o proclama. Enquanto isto, a *caiumba* reaproxima e fortalece para lidar com a dificuldade, pois juntos se é mais forte, e juntos se completam e complementam, se é inteiro e em unidade.

Os *cumbas* da palavra, os feiticeiros da palavra que organizam e harmonizam o que está desequilibrado, conciliam forças necessárias à existência e, deste modo, ensinam a ser-sendo, o *ubuntu* no *nzo* = casa comum, a Terra.

Com o reconhecimento da *caiumba* como forma de expressão do *ubuntu*, fica evidenciada as suas possibilidades de contribuição ao pensamento filosófico, entre eles, no campo da filosofia da educação. Ao elevar o nível da compreensão da presença africana no Brasil, pensando-se na efetiva contribuição dessa referência também no campo do pensamento, se tem a ampliação dos elementos estéticos, éticos e epistêmicos que contribuem na sensibilização e encantamento pela existência. O legado negro-africano nas Américas abrange todas as áreas da vida com uma relevante participação no conjunto sócio antropológico, devendo ser cada vez mais estudado na perspectiva filosófica.

O percurso metodológico proposto na pesquisa é válido como forma de reaproximação dessas culturas, definindo uma percepção que possa alcançar a realização do objetivo proposto e os desafios que isto implica, o de descrever, entender e compreender uma cultura que tem seus próprios mecanismos internos para se revelar, que não poucas vezes, pode ser demonstrado pelo silêncio e ocultamento, fenômenos próprios da tradição, transponíveis, alguns, apenas pela iniciação, sendo este o limite do exógeno e do endógeno.

Sem esta aproximação cuidadosa, respeitosa e atenta, na qual se valoriza a subjetividade do fenômeno, corre-se o risco de impor um sentido estranho ao que de fato o fenômeno indica. Através dessa metodologia se tem a possibilidade da investigação filosófica de qualquer cultura afro-brasileira ou africana e, desse modo, aproximar-se do pensamento que a constitui.

Ao propor esta jornada na qual havia a sensação afetiva da possível certeza final, fui, ao utilizar da ciência investigativa, definindo as categorias de análise, identificando através delas as simetrias, as similaridades e, desse modo, a efetiva certeza para poder afirmar ao final do caminho proposto que o *ubuntu* é constitutivo da *caiumba*. Foi nesta constatação, por este método que não desconsidera o traço geral, mas enfatiza as especificidades do caso e, com isso, preserva os aspectos subjetivos, específicos da situação, ao mesmo tempo em que, também, se utiliza do recurso comparativo-analítico, contudo, sem a superficialidade da aproximação ingênua e tendenciosa, que se pode ter a certeza de se ter realizado um encontro com outra forma epistêmica.

Pelo recurso da oralidade, enquanto método, algo indicado por Jan Vansina (2010), como categoria e conceito na presente pesquisa, utilizei-me dela para confluir possibilidades e encontros que viabilizassem o entendimento e a descrição da *caiumba*. Foi assim que tive a garantia de o mesmo procedimento poder ser aplicado a outras formas culturais expressas no panteão afro-diaspórico.

No entanto, mesmo sobre a *caiumba* outros aspectos poderiam ser investigados, ou mesmo os que foram propostos, poderiam ser abordados por outras perspectivas, e até serem mais aprofundados, contudo, para o nosso intento na pesquisa, as hipóteses sugeridas foram confirmadas, assim como a principal questão de encontrar-se o *ubuntu* na *caiumba*, foram atendidas. A pesquisa coloca à vista os dados alcançados, evidenciando afirmativamente as expectativas anunciadas no início da mesma e, por conta disso, podemos salientar que a *caiumba* além de uma expressão cultural relevante, é também uma das depositárias da cosmopercepção *bantu* e suas epistemologias.

As contribuições para a filosofia da educação são consideráveis sob a perspectiva da alteridade e reconhecimento do outro e, desse modo, a reflexão sobre a educação que priorize o ser humano integrado são de grande inspiração. A educação pensada como elemento transformador, capaz de potencializar a crítica e a participação, tem muito a ganhar com a filosofia afro-brasileira presente na *caiumba.* Neste sentido, tenho certeza que boa parte dos que foram sensibilizados pela pedagogia do oprimido de Paulo Freire terão uma identificação com o que procuramos dizer nesta pesquisa. Porém, temos no Brasil um cabedal de pesquisadores em educação que podem ser aproximados a uma perspectiva epistemológica que já está entre nós, enquanto matriz cultural, há séculos.

Ao fazer esta referência e dedicação investigativa em uma das narrativas culturais da matriz *bantu*, o que propomos é o mesmo caminho para outras tantas que ainda carecem dessa investigação, capaz de aprofundar e conduzir a viagens mais longas para algo que não pode apenas ser percebido à distância e sob a desconfiança estereotipada do preconceito, que no máximo pode observá-la como entretenimento e não como conhecimento.

Esta mesma reflexão é válida para as culturas indígenas em sua enorme variedade. Quando nos colocamos na condição de participarmos de uma proposta de reflexão crítica em prol da libertação, tendo na perspectiva das epistemologias do sul um campo fértil de possibilidades, estamos conscientemente assumindo um engajamento intelectual. A pauta política, entendida como a reflexão permanente sobre o eu no mundo, através de uma *práxis* filosófica emancipadora, que se propõe a entender o mundo como efetivamente um lugar para todos, apresenta o dever da escuta atenta, preocupada, comprometida e cuidadosa do outro. Assim, promover o acolhimento desse outro é um dever moral assumido, o que implica buscar entender as epistemologias que nos constituem no coletivo da humanidade.

A abertura para o encontro com a filosofia africana e afro-brasileira de maneira generalizada, abre o campo para representações filosóficas específicas que estão no “aí” da proximidade, da localização, do encontro imediato e mediado apenas pela vontade e interesse de sentir e perceber estes entes, que muitas vezes já nos constituem. Esta mesma

condição de posicionamento é válida para filosofia indígena, na qual se encontrará uma filosofia guarani, kraô, tupi, entre outras. O acolhimento e a abertura para o outro ampliará indiscutivelmente as possibilidades do conhecimento e, com isto, estamos diante de um exercício filosófico permanente, se está diante do fazer filosófico e da ampliação da história da filosofia para além das descrições do norte.

No entanto, se faz este percurso em acordo com um método filosófico que se define a partir do próprio entendimento da filosofia que se expressa como o interesse proximal pelo saber, compreendido como sendo ele, o saber, presente em qualquer cultura e povo, tal qual já indica Mogobe Ramose, ao dizer através da pluriversalidade que todos os povos do mundo fazem filosofia, portanto, o paradigma fantasioso grego é destituído do seu trono de exclusividade para dar lugar a tantas outras expressões filosóficas existentes. São subjetividades que precisam ser pronunciadas na filosofia.

Não há nenhum milagre grego, o que há é a aptidão humana de pensar, falar e transformar com a habilidade que lhe é concedida as relações que estabelece no mundo. Ao realizar este movimento, reflete sobre ele. O fluxo da exterioridade e da interioridade, a ida e volta do pensamento com discernimento, utopia e expectativas, reflexão que se estabelece num presente, mas busca no passado referenciais, e “magicamente” projeta o amanhã que ainda não existe. Esta é a magia, o encantamento de ser no mundo em sua *poiesis* revigorada, energizada e encantada para que possa promover o sentido e o diálogo diante da tensão da *pornéia.* Emprestamos pelo diálogo estes termos gregos para dizer da harmonia e do equilíbrio que buscamos pelo umbigo, no encontro dos umbigos, sempre alimentando outras narrativas, a primeira boca que recebe o alimento e comunica sentidos.

Com os recursos já constituídos na história da filosofia e todos aqueles que se fizerem necessários nesta jornada, é possível efetivar essas aproximações constituindo categorias que substanciem à análise proposta. Foi com este empenho, esperança e expectativa que procurei trazer a filosofia africana e afro-brasileira para este momento, para este encontro. Fiz isto através da *caiumba*, o meu lugar mais próximo a esta herança e ancestralidade, embora participe de outros referenciais culturais relevantes na minha constituição humana. A escolha da *caiumba* se dá pelo elo direto de transmissão familiar na perspectiva de minha mãe.

Com isto, quero dizer que se pode e deve fazer filosofia africana através do corpo africano na diáspora e suas formas culturais representativas. Esta condição conecta o sujeito pensante ainda mais ao seu local, o *ethos* de sua existência concreta e apresenta o interesse por outros lugares, mas sabendo e reconhecendo as histórias do seu próprio lugar e tudo o que elas significam.

No pressuposto da ideia de comunidade no conceito do *ubuntu,* esta (comunidade) sempre é ensinada a partir do primeiro núcleo humano no qual o sujeito se insere, a sua

família, depois a sua aldeia, bairro, vila, grupo étnico, cidade, estado, país. Este é o caminho da localização e da formação de conteúdo a ser compartilhado, o lugar ou lugares que estarão postos na mesa de encontro/comunhão na celebração da partilha.

Também por ser o reconhecimento de si, a valorização deste lugar da pessoalidade, do indivíduo, faz com que se respeite e valorize o lugar e historicidade do outro, pois toda narrativa de existência se pauta na ancestralidade que a engendra e nos projetos, sonhos e perspectivas de vida que a alimentam. Tudo e todos são importantes.

Na comunidade da *caiumba*, tal como diz Sobunfo Somé sobre a aldeia africana, "a pessoa é forçada a diminuir o ritmo, a vivenciar o momento e comungar com a terra e a natureza" (2007, p.21). Nesta harmonização do ritmo de vida pessoal ao ritmo de vida coletivo, celebra-se o encontro, a fala e a escuta que propiciam o diálogo amplo e tão necessário na formação.

O *semba*/umbigada da *caiumba*/batuque, o encontro de diferenças que se complementam, mesmo que rápido, mas realizado, ajuda a dar a tônica da reflexão em um mundo de constantes e intensos encontros, muitos deles mediados por tecnologias bastante contemporâneas, mas que muitas vezes apenas materializam velhos comportamentos, nos quais a comunicação se perde, o diálogo inexiste pela falta de atenção e cuidado pelo outro. A ética do mundo digital, precisa ser a maturidade de uma ética consolidada entre seres, pessoas que efetivamente se encontram. Não é por acaso, que um dos programas de "*software*" livre para o *Linux* se chama *ubuntu*, e seja produzido por uma empresa africana, a Canonical. Isto apresenta uma das possibilidades de onde esta filosofia, profundamente ética, pode chegar e contribuir para ampliação das comunicações.

Manter a comunicação, estabelecer encontros e celebrar o diálogo é, efetivamente, uma das maiores contribuições do *ubuntu* para este tempo de dificuldades e rupturas, um tempo de fragmentações e esquecimentos de uma memória comum, que constitui o processo civilizatório dos povos do mundo. O *ubuntu*, expresso na *caiumba*, realiza a sua proposição dos encontros na umbigada que evoca a vida, a harmonia e a complementação dos seres.

A *caiumba* tem muito para comunicar, ensinar para uma lógica de racionalidade contrária aos princípios vitalizantes, para as ideologias de dominação e morte, mas também tem muito a compartilhar com o pensamento crítico, pois o *ubuntu* já realizou historicamente, aquilo que está ainda na expectativa social de vários seguimentos políticos organizados inspirados no socialismo. Julius Nierere tem razão quando fala da ética comunitária que envolve o modo de ser do africano, a sua organização comunitária, o seu comunitarismo que no Brasil se efetivou nos vários quilombos existentes, sejam eles rurais ou urbanos, entendendo estes últimos também como as diferentes expressões da cultura afro.

No Brasil, a filosofia *ubuntu* está mantida, é cultivada nas culturas de matriz africana, entre elas, a *caiumba.* Participar dessas culturas é uma escola de educação para vida, uma

educação que não se conforma ao modo da opressão, portanto, é uma escola de resistência, cujo princípio educativo ultrapassa as referências estéticas de suas práticas, ela forma pessoas emancipadas, capazes de valorizar o outro, onde quer que elas estejam, onde quer que venham atuar. O *ubuntu,* dessa forma, permeia todo o ser, em qualquer tempo ou lugar.

Não há princípio educativo que seja mais necessário do que este, capaz de contribuir para que um ser humano integro, pleno e em unidade com o todo existêncial, venha a ser corporificadamente manifesto em outros modos de pensamento, palavra e ação, capazes de gerar encontros, umbigadas de saberes na festa da vida.

Encerro esta narrativa com um convite para que todas/os venham e, se possível, continuem compreendendo o que não tive condições de entender, que revelem outras possibilidades, mas, acima de tudo, escutem tudo e todos, percebam a beleza de existir e participem da grande festa do batuque.

Peço aos meus ancestrais, *nkisis* e a *Nzambi* que permitam que o tambor que carrego no peito não se cale, tal como o *tambu* sete léguas do Mestre Romário Caxias de Capivari *(in memorian)*, que o seu som se projete para bem longe, que atravesse a *Calunga*, até mesmo a *Calunga* grande = a morte, e possa ser ouvido por quem busca contribuir para cuidar e zelar por um mundo em que tudo e todos estejam em harmonia e sejam em plenitude.

Nguzo!

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. **A dialética negativa**. Dialética negativa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

AGUIAR, Thiago Borges de. **Jan Hus**: as cartas de um educador e seu legado imortal. Tese de doutorado em educação. São Paulo: USP, 2010.

ALMEIDA, Silvio de. **O que é racismo estrutural?** São Paulo: Letramento, 2018.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional *bantu***. Luanda-Angola: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AMADEO, Javier. **Mapeando o marxismo**. In: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. (Orgs). BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZALES, Sabrina. Buenos Aires: Consejo Latinoamerica; no de Ciencias Sociales – CLACSO, São Paulo: expressão popular, 2007.

AMÉRICO, Marcia Cristina. **Práticas coletivas na constituição da vida quilombola:** história da comunidade tradicional de Ivaporunduva. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

ANI, Marimba. **Yurugu**: an african – centered critique os european cultural thought and behavior. New Jersey: Africa World Press, 1994.

ANDRADE, Tânia **(org). Quilombos em São Paulo**: Tradições, direitos e lutas. São Paulo: Imesp, 1997.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2013.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAGÓN, Francisco José de Jaca de. **Resolução sobre a liberdade dos negros e seus ancestrais no estado de pagãos e, depois, já cristãos**. In: CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano. Os grupos afro-americanos: análise e pastoral. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ASANTE, Molefi Kante. **Afrocentricidade**: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.p.93-110.

ASSUMPÇÃO, Carlos. **Batuque**. In: Cadernos Negros: os melhores poemas. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BAHI, Aghi; SANTOS, Acácio Sidnei Almeida. **Contribuições de Georges Niangoran - Bouah aos estudos das tradições orais da Costa do Marfim**. In: Revista Cerrados do programa de pós-graduação em literatura da Universidade de Brasília.v.19. n. 30, 2010. p.29-47.

BAKTISAMA, Patrício. **As origens do reino do Kongo**. Luanda: Ed. Mayamba, 2010.

BARRETO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão**. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1977.

BARROS, Denise Dias. **Itinerários da loucura em território Dogon**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2004.

BARBOSA, Wilson do Nascimento; SANTOS, Joel Rufino dos. **Atrás do muro da noite**: Dinâmicas das culturas afro-brasileiras. Brasília, MINC, Fundação Cultural Palmares, 1994.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Brancos e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4ed. São Paulo: Global, 2008.

BASTOS, Vanderlei Benedito. **O batuque hoje**. In: Batuque de umbigada: Tietê, Piracicaba e Capivari. (Orgs) BUENO, André Paula; TRONCARELLI, Maria Cristina; DIAS, Paulo. coautores: Comunidade do Batuque de Umbigada de Tietê, Piracicaba e Capivari (SP). São Paulo: Associação Cultural Cachuera! 2015.p.263-264.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e política**: ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BOAHEN, Albert Adu. **A África diante do desafio colonial**. In: História Geral da África. V.7.São carlos/Brasília:MEC,2010.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 34ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERNAL, Martin. **Atenea negra:** las raíces afoasiáticas de la civilización clássica. V.I. Barcelona: Crítica-Grupo Grijalbo Mondadori, 1993.

BÍBLIA SAGRADA. **Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2007.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Disponível em filosofia-africana.weebly.com

BOLLOS, Liliana Harb. **Bossa Nova e crítica**: polifonia de vozes na imprensa. São Paulo: Annablume; Rio de Janeiro: Funarte, 2010.

BORON, Atílio; JAVIER, Amadeo; GONZÀLES, Sabrina. **A teoria marxista hoje**: Problemas e perspectivas. Buenos Aires e São Paulo: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais-CLACSO; Expressão Popular, 2007.

BONIFÁCIO, Ivan; DIAS, Paulo. **Terreiros do Tambu**: histórias sobre os tambores no batuque de umbigada. Rio Claro: associação cultural cruzeiro do sul, 2016.

BLACK, Edwin. **Guerra contra os fracos**: a eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior. São Paulo: Girafa, 2003.

BRAGANÇA, Fabio Ferreira Coelho. **História de Piracicaba**. Disponível em www.camaradepiracicaba.sp.gov.br/historia-de-piracicaba-24663. Acesso em 05 de dezembro de 2017.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Governo. **Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017**: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes /

Secretaria de Governo da Presidência da República, Secretaria Nacional de Juventude e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017.

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista**: a degradação do trabalho do séc. 3ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

BRANDÃO, Gilson. **África afetiva e efetiva**: breve reflexão conceitual acerca dos diferentes olhares lançados ao continente. In: RIBEIRO, Alexandre Vieira; GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. (Orgs). Estudos Africanos – Múltiplas abordagens. Niterói: Ed.UFF, 2013.p.337-367.

BREGOLATO, Roseli Aparecida. **Cultura corporal da dança**. São Paulo: Icone, 2000.

BRIGNOLI, Héctor Pérez; CARDOSO, Ciro Flamarion. **História Econômica da América Latina**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. **O poder feminino no culto dos orixás**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e meio ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2007.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese de doutorado em Educação, São Paulo: USP, 2005.

CASTIANO, José. **Referenciais da filosofia africana:** em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010.

_____. **Filosofia Africana:** da sagacidade à intersubjetivação. Maputo: Editora Educar, 2015.

CASTRO, Ruy. **Chega de Saudade:** a histórias e as histórias da Bossa Nova. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

CAVAGGIONI, Gloria Bonilha. **Batuque de umbigada:** memória e *práxis* de resistência. Dissertação. Mestrado em Educação – UNIMEP. Piracicaba, 2018.

CAMPOS, Augusto de. **Balanço da Bossa e outras bossas**. 4ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do rio bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 8ed. São Paulo: Duas cidades, 1998.

CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano. **Os grupos afro-americanos**: análise e pastoral. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. 10ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

CESAIRÉ, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa editora, 1978.

COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como religião**: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos. Doutorado em Ciências da Religião – UMESP. São Paulo, 2014.

_____. **Horizontes de plausibilidade sob a crítica da filosofia**: entre luzes, horrores e vítimas. Revista Reflexão e Ação. Santa Cruz do Sul, v.26.n.3. set/dez, 2018. pp.34-51.

COSTA, Carlos Eduardo Coutinho. **Migrações negras no pós-abolição do sudeste cafeeiro (1888-1940)**. Revista Topoi, Rio de Janeiro, v.16.n.30 jan/jun de 2015. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2015000100101

COSTA e SILVA, Alberto. **A manilha e o libambo**: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

Convenção da organização da Unidade Africana (OUA) – Que rege os aspectos específicos dos problemas dos refugiados em África. Adotada pela Conferência dos chefes de Estado e do governo aquando da Sexta Sessão Ordinária (Adis – Abeba, 10 de setembro de 1969). Disponível em file:///C:/Documents%20and%20Settings/apaula/Desktop/Convencao-Refugiados-OUA.pdf. Consultado em 19/02/2018.

CHALK, Frank; JONASSOHN, Kurt. **The history and sociology of genocide**: anlyses and case studies. New Haven: Yale University press, 1990.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. 2. ed. São Paulo: Ed. Difel, 2002.

CRAVEIRINHA, José. **Quero ser tambor**. In: Obra completa. Maputo: Imprensa universitária, 2000.

CRENSHAW, Kimberle. **Mapping the margins**: intersectionally, identity politics and violence against women of color. In: Stanford Law Review. v.43. july, 1991. P.1241-1299.

CUNHA JUNIOR, Henrique. ***Ntu***: introdução ao pensamento filosófico *bantu*. Revista Debate. Fortaleza-CE: volume 1 n.59, ano 32, 2010. p.25-40.

CUTI, Luiz Silva. **Negroesia**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

DANTAS, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África:** perspectivas descoloniais. Tese de doutorado em filosofia. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

DIAS, Paulo. **A outra festa negra**. In: JANCSO, István e Kantor (orgs). Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. V.I. São Paulo: EDUSP/HUCITEC/FAPESP, 2001.

_____. **O lugar da fala:** conversas entre jongo brasileiro e o ondjango angolano. Revista Instituto Estudos Brasileiros. n.59. São Paulo, dezembro, 2014.p.329-368.

_____. **Estilos de tambu no batuque de umbigada**. in: BONIFÁCIO, Ivan; DIAS, Paulo. Terreiros do Tambu: histórias sobre os tambores no batuque de umbigada. Rio Claro: Associação Cultural Cruzeiro do Sul, 2016.p.95-116.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização:** mito ou realidade. Washington: Livraria do Congresso / São Paulo: Tradução do texto para pesquisa, 2010.

_____. **A unidade cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Luanda/Ramada: Mulemba/Pedago, 2014.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Rio de Janeiro: Record, 1991.

DUSSEL, Enrique. **El humanismo helénico**. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

_____. **Filosofia da libertação**. São Paulo / Piracicaba: Loyola / UNIMEP, 1977.

_____. **1492 - El encubrimiento del outro**: Hacia el origen del "mito de la modernidad" La Paz-Bolívia: Ed. Plural - Facultad de Humanidades y Ciências de la Educación – UMSA, 1994.

_____. **1492 – O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____. **Carta a los indignados**. Colonia Santa Cruz Atoyac-México: La jornada, 2011.

_____. **Transmodernidade e interculturalidade**: interpretação a partir da filosofia da libertação. Revista Sociedade e Estado. PPGSOL – UNB, Brasília-DF, volume 31. N.1. Jan/abril 2016, p.51-73.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. Ufba, 2008.

FAUSTO, Bóris. **História do Brasil**.9ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fundação para o desenvolvimento da educação, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. V.I e II. São Paulo: Dominus/Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

FERNANDES, Márcio Luiz; KUTASSI, Adriano Dídimo. **Análise fenomenológica dos ritos celebrativos na cultura banto**. Texto apresentado no Congresso de Teologia da PUCPR em 2009. Disponível em http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2009/ consultado em 5 de fevereiro de 2018.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. **A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana**. Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017, p.117-136.

FERRETTI, Sergio. ***Querebentã de Zomadonu**. Etnografia da Casa das Minas.* São Luís: EDUFMA, 1996. Original, 1985.

FERRO, Marc. **História das colonizações**: das conquistas as independências – séc. XVIII a XX. São Paulo: Cia das letras, 1996.

FINCH III, Charles S. **A afrocentricidade e seus críticos**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p.167-177.

FOÉ, Nkolo. **África em diálogo, África em autoquestionamento:** universalismo ou provincialismo? "Acomodação de Atlanta" ou iniciativa histórica? Revista Educação. n.47.Curitiba.jan/março-2013.

FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. São Paulo: UNESP, 1997.

FOUCALT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2015.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Alimentação socializante**: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. In: Revista Das Questões, 2015, p. 62 a 74.

_____. **Sobre candomblés como modo de vida**: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. In: Ensaios Filosóficos. Volume XIII – Rio de Janeiro, agosto/2016.

_____. **Olhares sobre os candomblés na encruzilhada**: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017, p.21-36.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 7ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

_____. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e terra, 1996.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sergio. **A África ensinando a gente**: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano. São Paulo: Global, 2004.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African cosmology of the *bantu-kongo***: principles of life and living. 2ed. Nova York: Athelia Henrietta Press, 2001.

_____. **Medicina Tradicional Africana**: o poder e a terapia da autocura. Curitiba: CENTHRU / Faculdade Espírita, s/d.

FUMERTON, Richard. **Epistemologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. **Da cupópia da cuíca**: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs.XIX e XX). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em história social do departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-FFLCH da USP, 2015.

GAMA, Luiz. **Autobiografia de Luiz Gama**. Novos estudos CEBRAP, n.25, p.136-141, out.1989.

GARAUDY, Roger. **Dançar a vida**. 4ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo / Rio de Janeiro: Ed.34/Universidade Cândido Mendes, 2001.

GOLDMANN, Lucien. **Epistemologia e Filosofia política**. Lisboa: Editora Presença, 1984.

GOMES, Isabel Maria Jorge. **Odera Oruka**: o sábio e o filósofo. Texto apresentado no Congresso Pós-colonialismos e cidadania global em 2013-2014 na Universidade de Coimbra-Portugal pelo núcleo de pesquisa: Conhecimento, sustentabilidade e justiça cognitiva coordenado pela Professora Doutora Maria Paula Meneses (CES). Disponível em alice.ces.uc.pt/em/wp-content/uploads/2014/03/Odera-Oruka-Isabel.pdf. Acesso em 28/07/2017.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro, saberes e tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra**. Contemporânea – revista de sociologia da UFSCar. São Carlos. Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Dossiê Relações Raciais e Ação Afirmativa. n.2.Jul-Dez, 2011. p. 37-60.

_____. **Relações étnico – raciais, educação e descolonização dos currículos**. Currículo sem fronteiras, v.12, n.1, pp.98-109, jan/abr 2012.

GONZALES, Lélia. **The black woman in Brazil**. In: African presence the Americas. New Jersey: Africa word press, 1995.

GROSFOGUEL, Ramon. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUSA, Boaventura dos Santos; MENEZES, Maria Paula. Epistemologia do Sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.p.455-491.

_____. **La Descolonizacion del conocimiento**: Diálogo crítico entre la vision descolonial de Frantz Fanon y la sociologia descolonial de Boaventura de Sousa Santos, 2011. Disponível em http://www.elcorreo.eu.org/La-descolonizacion-del-conocimiento-Dialogo-critico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de-Sousa-Santos?lang=fr.Acesso em 24/07/2017.

GRUNER, Eduardo. **Leituras culpadas**: marx (ismos) e a práxis do conhecimento. In: In: BORON, Atílio; JAVIER, Amadeo; GONZÀLES, Sabrina. A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas. Buenos Aires e São Paulo: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais-CLACSO; Expressão Popular, 2007.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Preconceito de cor e racismo no Brasil**. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004.

HABERMAS, Jurgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **Quando foi o pós-colonial?** Pensando no limite. In HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais, p. 101-131. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2011.

_____. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Apicuri, 2016.

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. **Lugar da história na sociedade africana**. In: História Geral da África.V.1. Brasília: UNESCO,2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas/Casa das Áfricas, 2003.
_____. **Tradição viva**. In: História geral da África I. ZERBO, J.K (org.). Brasília:MEC/Unesco, 2010.

HEFLINGER JUNIOR, José Eduardo. **Ibicaba**: O berço da imigração europeia de cunho particular. Limeira-SP: Unigráfica,2007.

_____. José Eduardo. **A Revolta dos parceiros na Ibicaba**. Limeira-SP:Unigráfica,2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espirito**. 2ed. Petropólis-RJ. Vozes:1992.

HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.

HINKELAMMERT, Franz. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

HOBSBAWN, Eric. **A história social do jazz**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.

HOOKS, Bell. **Não sou uma mulher**: mulher negra e feminismo. Rio de janeiro: Plataforma Gueto, 2014.

HOUTUNDJI, Paulin. **Conhecimento de África, conhecimento de africanos:** duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

ISAACMAN, Allen; VANSINA, Jan. **Iniciativas de resistência africanas na África Central, 1880-1914**. In: História Geral da África. V.7.São Carlos / Brasília:MEC,2010.

JACINO, Ramatis. **O trabalho do negro livre na cidade de São Paulo (1872-1890)**. Dissertação de mestrado em história econômica defendida na USP, 2006.

JAHN, Janheinz. **Muntu**: las cultura de la negritud. Trad. Daniel Romero. Madrid, 1970. P.113-122. Tradução para uso didático feita por Marcos Carvalho Lopes a partir da versão em espanhol dos dois primeiros subtítulos do “capítulo 4. Disponível em http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/ntu_filosofia-africana_-jahn.pdf. Acessado em 21/07/2017.

JAMES, George. **Stolen Legacy**. New York / Arkansas. University of Arkansas / Philosopher Biblioteque, 1954.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10ed. São Paulo: Ática, 2014.

JESUS, Rodrigo Marcos de; NEGRI, Edson Cleber; CÂNDIDO, Juarid Rios (Org). **Filosofia e consciência negra**: desconstruindo o racismo. Cuiabá: EduUFMT, 2018.

KABWASA, Nsang O`Khan. **El eterno retorno**. El Correo de la Unesco. Espanha. Ano.35. n. 10, out.1982.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas: Papirus, 1993.

KARENGA, Maulana. **Afrocentricity and multicultural education**. In: MAZAMA, Ama. The afrocentric paradigm. Trenton: África World Press, 2003, p.73-94.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. V.I e V.II.Lisboa:Publicações Europa-América, 1999.

KI-ZERBO, Joseph e *"et alli".* **Construção da nação e evolução dos valores políticos**. In: História Geral da África.V.8.Brasília:UNESCO,2010.

KUBIK, Gerhardt. **Pesquisa musical africana dos dois lados do Atlântico**: algumas experiências e reflexões pessoais. In: Revista USP, São Paulo, n.77, p.90-97, março/maio de 2008.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral:** África negra. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena, 2008.

LIMA, João Brígido Bezerra; MUÑOZ, Fernanda Patrícia Fuentes; NAZARENO, Luísa de Azevedo e AMARAL, Nemo. **Refúgio no Brasil**: caracterização dos perfis sociodemográficos dos refugiados (1998-2014). Brasília: Ipea, 2017.

LOPES, Nei. **Bantos e malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1988.

_____. **O dicionário banto do Brasil**: repertório etimológico de vocábulos originários dos centro, sul, leste e sudoeste africanos. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1995.

_____. **Novo dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2006.

LOWY, Michael. **Goldmann e o estruturalismo genético**. Serv.Soc.Soc. São Paulo, n.125, p.24-40, jan/abr, 2016.

_____. **O que é cristianismo da libertação**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo / Expressão Popular, 2016.

LUIZ, Viviane Marinho. **O quilombo Ivaporunduva e o enunciado das gerações**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas:** filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. Dissertação de mestrado do PPGE – UFBA, 2014.

MACHADO, Vanda. **Prosa Nagô**: educando pela cultura. 2ed. Salvador: Edufba, 2017.

_____. **Pele da cor da noite**. Salvador: Edufba, 2013.

MARTINS, Leda. **Oralitura da memória**. In: FONSECA, M.N.S (org). Brasil afro-brasileiro. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. **Performances da oralitura**: corpo, lugar de memória. Revista Lestras: Lingua e literatura. Revista do PPGL da UFSM. n.26, junho-2003. pp. 63-80.

MASCARO, Alysson Leandro. **Crítica da legalidade e do direito brasileiro**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MASOLO, Dismas. **Filosofia e conhecimento indígena**: uma perspectiva africana. In: SOUSA, Boaventura dos Santos; MENEZES, Maria Paula. Epistemologia do Sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

MALANDRINO, Brígida Carla. **"Há sempre confiança de se estar ligado a alguém"**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantu no Brasil. Tese de doutorado em Ciências da Religião. PUC-SP, 2010.

MALOMALO, Bas´llele. **Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil**: políticas públicas de ações afirmativas para população negra (1995-2009). v.1 e 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017a.

_____. **África, cooperação, refúgio e cultura**. In: MALOMALO, Bas´llele; MARTINS, Elcimar Simão; FREIRE, Jacqueline C. da S.(orgs). África, migrações e suas diásporas: reflexões sobre a crise internacional, cooperação e resistências desde o sul. Porto Alegre-RS: Editora Fi, 2017b.

MALOMALO, Bas´llele; MARTINS, Elcimar Simão; FREIRE, Jacqueline C. da S.(orgs). **África, migrações e suas diásporas**: reflexões sobre a crise internacional, cooperação e resistências desde o sul. Porto Alegre-RS: Editora Fi, 2017.

MATOS, Claudia Neiva de. **Sobre os dogon**: a terra, o povo, os cantos de Yasegei. In: Revista Gragoatá do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense, Especial: África, novos percursos, Niterói-RJ, n.19, segundo semestre de 2005. Pp.137-160

MAZAMA, Ama. **Afrocentricidade como novo paradigma**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MAZRUI, Ali. A. **Introdução**. In: História Geral da África. V.8. Brasília: UNESCO, 2010.

_____. **Procurai primeiramente o reino político**. In: História Geral da África. V.8.Brasília: UNESCO, 2010.

MAZRUI; A. e *"et alli*". **Tendências da filosofia e da ciência na África**. In: História Geral da África. V.8.Brasília: UNESCO, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **Desobediência Epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324.

MILAN, Joenir Antonio; SOERENSEN, Claudiana. **A dança negra / afro-brasileira como fator educacional**. Revista África e Africanidades. Ano III n.12 fev, 2012. Disponível em www.africaeafricanidades.com

MONTEIRO, Noedi. **Campos de Araraquara e quilombo Corumbatahy:** extremos da capitania de São Paulo à expansão oeste do Brasil-Colônia (1700-1804). Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba. Piracicaba-SP, ano 26, n.24, 2018. pp.103-171.

MONTESQUIEU, Charles. **O espirito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**: sobre o problema do legado africano no quotidiano brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

_____. **O marxismo e a questão racial:** Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão. Belo Horizonte: Nandyala / Uberlândia: Cenafro, 2010.

MUKUNA, Kazadi Wa. **O contato musical transatlântico:** contribuição bantu na música popular brasileira. Revista do Centro de estudos Africanos da USP ano. 1. n.1 – São Paulo, 1978, p.97-101.

_____. **Contribuição bantu na música popular brasileira:** perspectivas etenomuseológicas. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. **Novembro negro**: ritmos afro-brasileiros. TV UFBA especial 2014. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_jKSDNqG6t4. Acesso em 15/08/2018.

MULUNDWE, Banza Mwepu; TSHAHWA, Muhota. **Mito, Mitologia, e Filosofia Africana**. Tradução para uso didático de MULUNDWE, Banza Mwepu; TSHAHWA, Muhota. Mythe, mythologie e philosophie africaine. Mitunda. Revue des cultures africaines.V.4, numéro spécial, octobre 2007, p.17-24 por Kathya Barbosa Fernandes e Aurélio Oliveira Marques. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/banza_mwepu_mulundwe_muhota_tshawa_-_mito_mitologia_e_filosofia_africana.pdf. Acesso em 07/03/2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Madrid-Espanha: Ed. Medusina, 2011.

_____. **Crítica da razão negra**. 3ed. Lisboa: Antígona, 2013.

_____. **África Insubmissa**: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Coleção reler África. Mangualde-Portugal: Pedago, 2013b.

_____. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Ed. Pedagô, Ed. Mulemba: Luanda, 2014.

_____. **Necropolitica**. Revista Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 32 | dezembro 2016.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global,2006.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África.** Revista USP, ed.28, São Paulo-SP, dez/fev. 1995/1996, p.56-63.

_____. **Origens africanas do Brasil contemporâneo:** histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NAPOLITANO, Marcos. **Seguindo a canção:** engajamento político e indústria cultural na MPB (1959-1969). São Paulo: Annablume, 2001.

NASCIMENTO, Abdias do. **Quilombismo:** um conceito emergente do processo histórico – cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. pp.197-218.

NETTO, Cecílio Elias. **Negritude, marca indelével na cultura caipira**. Disponível em Acesso em 05 de https://www.aprovincia.com.br/memorial-piracicaba/conversa-nho-tonico/ cultura-caipira/negritude-marca-indelevel-na-cultura-caipira-1605/. dezembro de 2017.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. Ed. Expressão Popular: São Paulo, 2011.

NIETZSCHE, Friderich W. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NOGUEIRA, Claudete de Sousa. **Batuque de umbigada paulista**: memória familiar e educação não-formal no âmbito da cultura afro-brasileira. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação-Unicamp, Campinas, 2009.

_____. **Identidade e cultura:** um estudo sobre a trajetória de famílias negras no interior paulista. Trabalho apresentado no Simpósio nacional de história - ANPUH em Natal-RN, 2013.

NOGUEIRA, Guilherme. **"Mães do axé e da resistência**: o papel de liderança das mães de santo nas comunidades de terreiro." In: Anais do 2º Simpósio Internacional de História das Religiões – XV Simpósio Nacional de História das Religiões. Florianópolis: UFSC, 2016. Disponível em: http://www.simposio.abhr.org.br/resources/ anais/6/1461881328_ARQUIVO_artigo_UFSC_vfinal.pdf.

NOGUERA, Renato. **Afrocentricidade e educação**: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. In: Revista África e africanidades, ano 3, n.11, novembro, 2010.

OBENGA, Theophile. **Fontes e técnicas específicas da história da África – panorama geral**. In: História Geral da África. V.1.Brasília: UNESCO,2010.

OLIVEIRA, Adelino de. **Batuque de Umbigada**: tradição e identidade. 2015. Disponível em diariodoengenho.com.br/batuque-de-umbigada-tradicao-e-identidade/. Acesso em 02 de maio de 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica popular, 2006.

_____. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Ed. Gráfica Popular, 2007.

_____. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana:** educação e cultura afro-brasileira. Revista sul-americana de filosofia e educação.n.18.mai/out-2012, p.28-47.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. **A educação brasileira estará receptiva à filosofia africana?**. Artigo apresentado no GT 21 na 34 reunião nacional da Anped realizada em Natal,2011.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. **Síntesis sistemática de la filosofia africana**. Barcelona: Ediciones Carena, 2001.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 Tradução para uso didático de Juliana Araújo Lopes. Disponível em http://filosofia-africana.weebly.com. Acesso em 21/07/2017.

_____.**Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos**. The invention of women: making an African sense of westwern gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p.1-30. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com. Acesso em 18/01/2019.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da Filosofia**. 5ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. **Educação e Oralidade no Oeste Africano pela re-presentação de Amadou Hampaté Bâ**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Gradu-ação em Educação – Unimep. Piracicaba, 2014.

_____. **Umbigo:** a primeira boca. In: Batuque de umbigada: Tietê, Piracicaba e Capivari. (Orgs) BUENO, André Paula; TRONCARELLI, Maria Cristina; DIAS, Paulo. coautores: Comunidade do Batuque de Umbigada de Tietê, Piracicaba e Capivari (SP). São Paulo: Associação Cultural Cachuera! 2015. p.43-44.

_____. **Depoimento sobre o cururú** In: Um canto de força, liberdade e poder. Projeto Terra Paulista. Direção de Sérgio Roizenblit. São Paulo: Cenpec. Ano 2004. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=R50AqJS7QIQ

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina**: contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel. Tese de doutorado em Educação. Programa de Pós-graduação em Educação – USP. São Paulo, 2010.

PANSARELLI, Daniel; PIZA, Suze**. Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosodade das teorias**. Problemata. Revista Internacional de filosofia v.8. n.1 ano 2017.p.271-287.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre-RS: L&PM, 1995.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. **Saber do tempo**: tradição, experiência e narração em Walter Benjamin. Revista Educação e realidade. Volume 31, n.2, Rio Grande do Sul, 2006.

PEREIRA, Matheus Serva. **Em busca de cidadania**: ex-escravos negros, imigrantes e disputas por terra e trabalho no Jabaquara (Santos, 1880-1900) publicado em Revista Áfricas, v.3, n. 6, p. 106-130, jul/dez.2016.

PESSOA, Jadir de M. **Saberes em festa**: gestos de aprender e ensinar na cultura popular. Goiânia: UCG: Kelps, 2009.

PINTO, Regina Paim. "**Raça e educação**: uma articulação incipiente". In: *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 80, 1992, p. 42.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 24ed. São Paulo: Cortez, 2015.

PFROMM NETTO, Samuel. **Dicionário de Piracicabanos**. São Paulo: PNA, 2013.

PLATÃO. **A república**. 2ed. Edipro: São Paulo, 2012.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira**: um estudo de antropologia econômica. Col. Ensaio de cultura. 2ed. São Paulo: Edusp, 2006.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). Colonialidade do poder: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

_____. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.p.84-130.

RABAKA, Reiland. **Teoria crítica africana**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p.129 - 146.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. 3ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em filosofia-africana.weebly.com/.../1/3/.../mogobe_b._ramose_-_a_ética_do_ubuntu.pdf

_____. **A ética do *ubuntu***. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen. Disponível em filosofia-africana.weebly.com/.../1/3/.../mogobe_b._ramose_-_a_ética_do_ubuntu.pdf

_____. **The philosophy of *ubuntu* and *ubuntu* as a philosophy**. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A.J. (org.) African Philosophy Reader. London: Routledge, 2003a.

_____. **The ethics of *ubuntu***. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A.J. (org.) African Philosophy Reader. London: Routledge, 2003b.

_____. **Globalização e *ubuntu***. In: SOUSA, Boaventura dos Santos; MENEZES, Maria Paula. Epistemologia do Sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

_____. **Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana**. Ensaios Filosóficos. Volume IV, outubro, 2011, p. 6-25.

REIS, Letícia Vidor de Sousa; VIDOR, Elisabeth. **Capoeira:** uma herança cultural afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2013.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar:** a capoeira no Brasil. 3ed. Curitiba: Editora CRV, 2010.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino**. Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese de doutorado em Educação. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

ROMÃO, Jeruse (Org.). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: MEC/ SECAD, 2005, p. 17.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ed. São Paulo: Cia das letras, 1995.

RIBEIRO, Ronilda. **Alma Africana no Brasil**: os iorubas. São Paulo. Editora Odudwa, 1996.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa**: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das letras, 2005.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**, tese de doutorado em Educação. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

ROLLA, Giovanni. **Epistemologia**: uma introdução elementar. Porto Alegre-RS: Editora Fi, 2018.

SARTRE, Jean Paul. **Questão de método**. 2ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

SANDOVAL, Ana Claudia Rozo; SANTOS, Luis Carlos. **Estudos decoloniais e filosofia africana**: por uma perspectiva outra no ensino de filosofia. Revista páginas de filosofia. V.6. n.2.jul/dez-2014, p.1-18.

SANTIAGO, Gabriel L. **Filosofia da libertação**. In: Revista Filosofia Ciência e Vida n.14. São Paulo: Editora Escala, 2007.

SANTOS, Marcos Ferreira. **Apresentação**. In: SALAMI, Sikirú; RIBEIRO, Ronilda. Exu e a ordem do universo. 2ed.São Paulo: Ed. Oduduwa, 2015.

SANTOS, Inaicyra Falcão dos. **Corpo e ancestralidade**: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. 2ed. São Paulo: Terceira margem, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 5ed. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2002.

_____. **Gramática do tempo**. São Paulo: Ed. Cortez, 2008.

_____. **Para além do pensamento abissal:** das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa;
MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.p. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

_____. **Introdução.** Epistemologias do Sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.p.15-27.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. **O Movimento Negro e o Estado (1983-1987)**: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo. 2ed. São Paulo: Imprensa Oficial, 2010.

SANTOS JUNIOR, Belisário. **Introdução a um desafio**. In: ANDRADE, Tânia (org). Quilombos em São Paulo:Tradições, direitos e lutas. São Paulo: Imesp, 1997.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado:** fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Ed. Hucitec, 1988.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A tradução de sentenças em linguagem proverbial e o diálogo com o pensamento *bantu-kongo* a partir Bunseki Fu-Kiau**. In: Cadernos de Literatura em tradução. n.16. São Paulo: USP, 2016.

_____. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em estudos da tradução da USP, 2019.

SERRES, Michel. **O terceiro instruído**. São Paulo: Ed. Instituto Piaget,1992.

SILVA, Elisabete de Fátima Farias. Entre corpos e lugares: experiências com a congada e o tambu em Rio Claro-SP. Dissertação de mestrado em geografia. UNESP, Rio Claro, 2016.

SILVA, Salomão Jovino da. **Marimbas de Debret**: presença musical africana na iconografia brasileira oitocentista. In: BRITTO, Joaquim Pais de; CARVALHO, Mário Vieira de e PAIS, José Machado. (coord). Sonoridades luso-afro-brasileiras. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.p.106.

SILVA, T.C. **Apresentação**. In: BONIFÁCIO, Ivan; DIAS, Paulo. **Terreiros do Tambu**: histórias sobre os tambores no batuque de umbigada. Rio Claro: Associação Cultural Cruzeiro do Sul, 2016.

SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor:** esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, séc.XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Felipe de. **Um vento sagrado**: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketú brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SODRÉ, Muniz. **Santugri**: histórias de mandinga e capoeiragem. 2ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

_____. **Um olhar ético e político sobre a comunicação**. In: Revista Latino Americana de Ciencias de la comunicacion. Ano 10, n.18, Enero-julio, 2013. pp.134-142. Disponível em www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/408.

SOMÉ, Sobunfu. **O Espirito da Intimidade**: ensinamentos tradicionais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2007.

SUNG, Jung Mo. **Cristianismo de libertação**: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

TAVARES, Julio Cesar. **Retrospectiva histórica do movimento negro**. In: GARCIA, Januário.25 anos do movimento negro no Brasil -1980 – 2005.Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

TDHIBANGU, Tshihiku; AJAYI, Ade; SANNEH, Lemim. **Religião e evolução social**. In:História Geral da África.V.8. Brasília: UNESCO,2010.

THIAM, Iba; MULIRA, James; WONDJI, Christophe. **A África e os países socialistas**. In: História Geral da África. V.8. São Carlos/Brasília: MEC, 2010.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e terra, 1992.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico** – 1400 / 1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TRONCARELLI, Maria Cristina; KISHIMOTO, Alexandre; DIAS, Paulo. **A escravidão indígena e africana no Brasil e oeste paulista**. In: Batuque de umbigada: Tietê, Piracicaba e Capivari. (Orgs) BUENO, André Paula; TRONCARELLI, Maria Cristina; DIAS, Paulo. coautores: Comunidade do Batuque de Umbigada de Tietê, Piracicaba e Capivari (SP). São Paulo: Associação Cultural Cachuera! 2015. p.115-167.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR,2015.

WADE, Peter. **Raza y etnicidad en Latinoamerica**. Quito: Ediciones Abya Yala, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade I**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

VAN SERTIMA, Ivan. **The african presence in ancient América**: they came before Columbus. New York: Random House trade paperbacks, 1976.

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia**. In: História geral da África I. ZERBO, J.K (org). Brasília: MEC / Unesco, 2010.

VARGAS, Herom; BRUCK, Mozahir Salomão. **Entre ruptura e retomada:** crítica à memória dominante da bossa nova. Revista Matrizes. v.11. n. 3. São Paulo. set/dez.2017, p.221-239.

VASQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. 36ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira,2014.

VIEIRA, Martin. **Piracicaba poderá reconhecer projeto de denominação da área de quilombo urbano em Santa Teresinha**. Matéria do setor de comunicação da Câmara de vereadores publicada em 09/10/2009 no endereço www.camarapiracicaba.sp.gov.br. Disponível em www.camarapiracicaba.sp.gov.br/piracicaba-podera-reconhecer-projeto-de-denominação-de-area-de-quilombo-urbano-em-santa-teresinha-6596. Acesso em 22 de fevereiro de 2018.

VIEIRA, Liszt. **Cidadania e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

VILANI, Maria Cristina Seixas. **Origens medievais da democracia moderna**. Belo Horizonte: Ed. Inedita, 2000.

_____. **Humanismo cívico ontem e hoje**. In: DAL RI JUNIOR, Arno. O humanismo latino no Brasil de hoje. Belo Horizonte: PUC Minas, 2001.p.106-122.

YOKAICHIYA, Cristina Emy. **Nas entrelinhas dos relatos históricos: reflexos da faculdade de direito do largo de São Francisco no processo pela libertação dos escravos em São Paulo**. In: Revista da Faculdade de direito da Universidade de São Paulo.v.103, jan-dez, 2008.p.689-708.