



**INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS – CAMPUS DOS MALÊS  
BACHARELADO EM HUMANIDADES**

**JOEL ISIDORO LOPES RODRIGUES CENTEIO GONÇALVES**

**FILOSOFIA BANTU E (RE) ONTOLOGIZAÇÃO DOS SUJEITOS: UMA  
REANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO DE  
AFROCENTRICIDADE**

**SÃO FRANCISCO DO CONDE**

**2021**

**JOEL ISIDORO LOPES RODRIGUES CENTEIO GONÇALVES**

**FILOSOFIA BANTU E (RE) ONTOLOGIZAÇÃO DOS SUJEITOS: UMA  
REANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO DE  
AFROCENTRICIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso, modalidade Projeto de Pesquisa, apresentado ao Instituto de Humanidade e Letras, *Campus* dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a conclusão do curso de Bacharelado em Humanidade.

Orientadora: Profa. Dra. Rutte Tavares Cardoso Andrade.

**SÃO FRANCISCO DO CONDE**

**2021**

**JOEL ISIDORO LOPES RODRIGUES CENTEIO GONÇALVES**

**FILOSOFIA BANTU E (RE) ONTOLOGIZAÇÃO DOS SUJEITOS: UMA  
REANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO DE  
AFROCENTRICIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso, modalidade Projeto de Pesquisa, apresentado ao Instituto de Humanidade e Letras, Campus dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a conclusão do curso de Bacharelado em Humanidade.

Aprovado em: 19 de agosto de 2021.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Orientadora e Presidenta: Profa. Dra. Rutte Tavares Cardoso Andrade  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira  
(UNILAB)

---

Examinador Interno: Prof. Dr. Paulo Gomes Vaz  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB)

---

Examinador Externo: Fábio Florêncio Gomes (Kwesi Ta Fari)  
Universidade Federal do Ceara (UFC)

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	5
2 JUSTIFICATIVA.....	8
3 OBJETIVOS.....	10
3.1 OBJETIVO GERAL .....	10
3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS .....	10
4 CONTEXTUALIZAÇÃO/PROBLEMA.....	11
5 HIPÓTESE.....	12
6 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA .....	13
6.1. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	13
6.2 A CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA E HUMANISTA DA FILOSOFIA BANTU .....	15
6.3 ALGUMAS CRÍTICAS AO TEMPELS .....	19
6.4 PENSANDO A INSERÇÃO DESTAS EPISTEMOLOGIAS NO NOSSO SISTEMA EDUCATIVO.....	22
7 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	26
8 CRONOGRAMA .....	27

## 1 - INTRODUÇÃO

O presente trabalho, modalidade projeto de pesquisa, tem como o foco principal um estudo filosófico acerca dos Bantos a partir do paradigma epistemológico da Afrocentricidade. Traremos esta concepção teórica e prática de afrocentricidade, para analisarmos a concepção filosófica dos Bantos e conceber a própria filosofia Bantu como um mecanismo epistemológico fundamental no processo de (re) construção da identidade cultural dos sujeitos africanos. Neste sentido, propomos problematizar e refletir sobre a pertinência e urgência da inserção das epistemologias africanas no nosso sistema educativo guineense, para promover a consciência histórica e (re) ontologização dos sujeitos.

No presente projeto de pesquisa, o termo “Bantos” refere-se a um conjunto de línguas e de povos nativos da África subsaariana e detentores de uma filosofia que vai numa visão oposta a filosofia ocidental e que era compartilhada por todos os povos Bantos. Segundo a definição etimológica da palavra, Bantu significa pessoas ou povos, a palavra é formada pelo prefixo “Ba” que marca o sentido plural da palavra e “Ntu” que significa “pessoa” ou “humanos” e tem como o seu singular o Muntu que significa “pessoa”, ele é formado pelo prefixo “Mu” que marca o sentido singular da palavra e “Ntu” (DJALO. 2017, p.14).

Podemos notar que o sentido e significado do nome Bantu, trata-se de algo muito maior do que se imagina, pois não se trata simplesmente de um povo pertencente a uma nação, mas sim, de povos pertencentes a várias nações situadas numa região do continente africano, isto é, o termo Bantu refere-se a diferentes países da África subsaariana, cada povo pertencente a sua nação na atualidade, mas que estão fortemente ligados por laços históricos e linguísticos que podemos observar nas suas vivências através das fortes semelhanças culturais. Os seus modos de pensar e de viver (a cultura no caso) eram diferentes das formas de viver dos europeus ocidentais, os seus conhecimentos e até as formas como os passavam para o outro (o modelo educativo), vão na contramão com as perspectivas ocidentais.

Cheikh Anta Diop (1959), foi muito direto trazendo alguns elementos característicos que diferenciam o sistema cultural africano do europeu. Segundo ele, o berço meridional que é confinado ao continente africano em particular, “caracteriza-se pela família matriarcal, pela criação do estado territorial, por oposição a cidade-estado ariana, pela emancipação da mulher na vida doméstica, pela xenofilia, pelo cosmopolitismo, por uma espécie de coletivismo social...” (DIOP. 1959, p.173).

Enquanto que o berço nórdico confinado ao ocidente (a Grécia e a Roma), “caracteriza-se pela família patriarcal, pela cidade-estado, percebe-se facilmente que é no contato com o mundo meridional que os nórdicos expandiram a sua concepção estatal para se erguer ao nível da ideia de um estado territorial e de um império. O caráter particular destas cidades-estado, desenvolveu o patriotismo bem como a xenofobia. O individualismo, a solidão moral e material, a repugnância pela existência, toda a matéria da literatura moderna que, mesmo sob os seus aspetos filosóficos, não representa outra coisa senão a expressão da tragédia de uma vida, cujo estilo remonta aos antepassados, constituem o apanágio deste berço (DIOP. 1959, p.173).

Porém, só que mais tarde, o povo Bantu assim como os demais, passarão por um processo de colonização por parte dos árabes no século XII e dos ocidentais no século XV, onde serão submetidos a escravidão e ao tráfico de humanos que posteriormente terá como consequência a dispersão desse povo pelo mundo e também vítimas de um processo de subjugação moral e cultural por parte dos colonizadores, começando assim com um processo de rompimento da identidade dos africanos e com vista a entrada num outro processo que podemos denominar de “inserção forçada a filosofia do outro”.

O professor Ricardo Matheus Benedicto (2016) nos mostra claramente esta ideia afirmando que “A hegemonia europeia nos últimos quinhentos anos fez com que a Europa impusesse seu paradigma civilizatório a toda a humanidade. Esta imposição traz como consequência, para os povos influenciados por este paradigma, uma distorção de sua identidade, visto que se percebem através dos olhos do dominador” (BENEDICTO. 2016, p.6).

Então, desta feita, o presente trabalho foi elaborado e pensado na concepção epistemológica afrocêntrica, que teve como um dos seus principais articuladores o filósofo africano em disporá, o intelectual Molefi Kete Asante (1942-). Segundo o pesquisador afro-brasileiro, Ricardo Benedicto (2016), Afrocentridade teve as suas principais inspirações nos trabalhos do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop<sup>1</sup> (1923-1986). Segundo ele, o intelectual senegalês Cheikh Anta Diop foi uma pessoa que teve uma influência simbólica na escrita da história da África sem preconceitos. Assim, na década de 1980, Molefi Asante desenvolveu uma posição que recoloca os africanos como agentes do seu processo histórico, perspectiva essa que é denominada de Afrocentricidade.

---

<sup>1</sup> Cheikh Anta Diop que é conhecido como um historiador senegalês, estudou as origens da raça humana e também a cultura africana pré-colonial, sendo ele um dos maiores ícones na escrita da história da África sem preconceitos. Foram os próprios filósofos afrocêntricos que se inspiraram nas suas obras e seu pensamento para a criação desta corrente de pensamento. Então, Diop não é um afrocêntrico, mas sim uma referência para a criação da afrocentricidade.

O intelectual Molefi Asante como um dos principais articuladores deste paradigma, ele explica que “a afrocentricidade é uma crítica da dominação que nega o poder da hegemonia cultural. Insiste em que a comunicação, o comportamento e as atitudes africanas devem ser examinadas dentro do contexto da cultura africana, não como parte da empresa europeia” (ASANTE. 2016, p.16). Ou seja, “a afrocentricidade como ideia, articula uma poderosa visão contra- hegemônica que questiona ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal” (ASANTE. 2016, p.11).

Sendo assim, objetivamos analisar o humanismo da filosofia Bantu e sua relevância no processo de (re) construção ontológica dos sujeitos africanos depois da abolição da escravatura, ou seja, pensar a (re)construção da identidade dos povos africanos face ao sistema estruturalmente racista e suas políticas de esmagamentos e apagamento cultural. Para que se cumpra com as expectativas do trabalho, dividimos o trabalho em seções onde a seguir trouxemos a justificativa do nosso projeto mostrando a relevância de um trabalho deste gênero, em seguida estipularemos os principais objetivos do trabalho, o problema que suscitou a elaboração deste trabalho, sem esquecer das hipóteses.

Em seguida, vem a fundamentação teórica que estará dividida em quatro seções, onde na primeira será abordada a contextualização histórica dos Bantos, em seguida na segunda seção abordaremos a concepção ontológica e humanista dos Bantos; na terceira seção da fundamentação teórica traremos algumas críticas feitas ao pensamento filosófico do padre belga Placide Tempels conhecido como o primeiro a escrever sobre os Bantos e considerado como pai da filosofia africana contemporânea, e na quarta e última seção discutiremos e pensaremos sobre a inserção destas epistemologias africanas no nosso sistema educativo. Por fim, detalhamos os procedimentos metodológicos empregues para a realização do nosso trabalho e trouxemos as referências escolhidas para a realização do nosso trabalho.

## 2 JUSTIFICATIVA

O presente projeto de pesquisa se justifica devido a um grande interesse e necessidade pessoal minha de aperfeiçoar o meu conhecimento perante a filosofia Bantu a partir de uma perspectiva epistemológica afrocêntrica. Sou africano, nascido, criado e educado em Guiné-Bissau, na cidade de Bissau, mas de origem cabo-verdiano e, o processo de transmissão de conhecimentos culturais locais não eram vigentes no ambiente escolar, e no ambiente familiar também não tive a transmissão destes conhecimentos, o próprio país carece de políticas públicas voltadas a cultura que promovam os nossos valores culturais locais, e da minha parte não tive o privilégio de conviver com os anciões locais a fim de adquirir conhecimentos locais através da oralidade que também preservamos como uma importante fonte de conhecimento, apenas presenciei algumas vivências locais, mas não profundamente.

Sendo assim, acabamos por nos perder as nossas origens que constitui a nossa verdadeira história. E neste caso, só um verdadeiro conhecimento do passado é passível de manter na consciência o sentimento de uma continuidade histórica indispensável para a consolidação de um estado multinacional (DIOP, 1959). Então na nossa educação, “é imperativo que se fale desde as experiências vivenciadas, uma vez que o conhecimento é um acontecimento empírico, daí nosso fazer filosofia africana, nosso pensar educação desde o cotidiano, desde as danças, os mitos, os ritos, os contos, a música, a poesia, a capoeira angola, filosofar, educar ouvindo e citando mestre de capoeira, samba, referindo-se aos heróis do cotidiano, aos mais velhos de cada lugar (MACHADO. 2014, p.3).

O meu interesse por este tema, surgiu concretamente no meu primeiro semestre do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, período esse que marcou o meu acesso e permanência na Universidade da integração internacional da lusofonia afro-brasileira (UNILAB). Foi um ciclo de intensa (des) construção ontológica, epistémica, política, espiritual que marcaram a consolidação da minha consciência histórica e (re) africanização mental.

Foi no componente curricular “Iniciação ao pensamento científico” ministrada pela professora Dra. Elizia Cristina Ferreira, onde ela dividiu os grupos para a realização dos seminários e onde conseqüentemente, no nosso grupo, deparamos com o artigo do filósofo congolês Bunseki Fu Kiau sob o tema “A visão Bantu Kongo da sacralidade do mundo natural”, mais tarde, a minha curiosidade foi se desenvolvendo depois de outra interação com o componente “filosofia da ancestralidade” ministrada pelo professor Dr. Marlon Marcos Vieira Passos e principalmente com o minicurso intitulado “Marcus Garvey no contexto do pan-



africanismo histórico entre das décadas de 1880-1940” sob a coordenação da professora Dra. Rutte Tavares Cardoso Andrade e realizado nos dias 20, 21 e 24 de agosto de 2020.

Estas travessias teóricas e conceptuais, ampliaram a minha compreensão sobre as riqueza, complexidade e sistematicidade do sistema filosófico que floresce das culturas africanas. Neste exercício de suleamento, percebi o quão importante era para nós como africanos nos apropriarmos das nossas culturas, pensarmos estes conhecimentos numa perspectiva de educação e resgatar a nossa identidade enquanto africanos, então, isso serviu-me como uma base de inspiração e suscitou o meu interesse em querer conhecer de forma mais profunda a história desse povo e a cultura também. O modo como os Bantu Kongo realizavam rituais nas matas e também como cuidavam da natureza, chamou a minha atenção porque este modo era semelhante à dos muitos grupos sociais na Guiné-Bissau (por exemplo os “pepel” no ritual da circuncisão na mata, e a forma como sacralizavam as suas matas e as cuidavam), por isso comecei a atentar-me com os Bantu devido as semelhanças culturais.

Após estas experiências, concluímos que os ensinamentos filosóficos Bantu, podem contribuir no processo de restauração das identidades perdidas dos africanos porque suscita o discente a querer investigar mais sobre as suas origens e que provavelmente terá como fruto o encontro com a sua identidade, a sua história.

É necessário que os africanos e os afrodescendentes conheçam as suas origens e apropriar delas de forma livre e capaz de propagá-las ao mundo, só assim teremos a possibilidade de restaurar a soberania do povo africano lutando contra o (neo) colonialismo, pensarmos como podemos inseri-lo na nossa educação e a dos nossos descendentes pois trata-se da nossa história enquanto africanos, a nossa cultura e principalmente da nossa identidade, a nossa verdadeira origem.

Por outro lado, esta pesquisa ajudará na propagação da cultura e dos valores dos Bantu, e também na sua reconsolidação sem teorias exógenas. Sem esquecer também que o presente trabalho constituirá um material didático escrito que será importante na ajuda dos estudos antropológicos, sociológicos e entre outros, e certamente poderá servir de suporte para as gerações vindouras no campo acadêmico que possivelmente terão interesse na abordagem de temáticas ligadas a África e aos povos africanos.

### 3 OBJETIVOS

#### 3.1 OBJETIVO GERAL

Realizar uma análise crítica sobre a filosofia Bantu a partir do paradigma filosófico da afrocentricidade.

#### 3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Refletir sobre a importância da filosofia Bantu no processo de (re) construção ontológica dos sujeitos africanos, no continente e na diáspora;
- Explicar a concepção humanista da filosofia Bantu;
- Identificar os princípios estruturais do sistema cultural africano presente na filosofia Bantu;
- Resignificar as categorias filosóficas pejorativas que desumanizam a cultura, a história e filosofia dos povos africanos.
- Verificar se o modelo curricular do sistema de ensino guineense contempla a concepção humanista bantu.

#### 4 CONTEXTUALIZAÇÃO/PROBLEMA

Na construção do trabalho, nos veio à tona uma série de indagações que achamos importante nos aprofundarmos a fim de que sejam solucionadas com o desenrolar do trabalho. Pensamos em como muitas identidades culturais africanas foram se distorcendo desde a chegada dos colonizadores a África (tanto dos árabes do século XII, quanto dos portugueses do século XV) até aos nossos dias e na necessidade de uma restauração dessas identidades. Sendo assim, pensamos: como os postulados da filosofia Bantu podem contribuir no processo de restauração da identidade cultural dos sujeitos africanos no continente e diásporas?

Vimos também que com a chegada dos colonizadores e a ocupação da África, deu-se uma série de processos de subjugações por parte dos colonizadores onde os nativos foram vítimas do tráfico humano, escravidão e imposição de culturas europeias no continente africano, onde os nativos foram considerados inferiores e primitivos. No caso, porque eles foram considerados de “primitivos”?

Prosseguindo, sabe-se que a ocupação da África foi um período longo marcado pela imposição do paradigma civilizatório europeu. Asante explica que daí, “por causa do deslocamento físico dos africanos durante o comércio europeu de escravos, fomos afastados de nossos centros culturais, psicológicos, econômicos e espirituais e colocados a força na cosmovisão e no contexto europeus” (ASANTE. 2016, p.10).

Com isso, vários conhecimentos, modos de pensar e de viver foram se perdendo em lugar dos conhecimentos do colonizador, daí a entrada dos africanos no processo de subjugações, e as suas culturas explicadas a partir de fora. Essas influências europeias até então afetam o nosso sistema educativo, um sistema que é para África, mas que não proveio da África. Hoje em dia, tendo em conta a necessidade de uma reconstrução da nossa história e a promoção dos nossos conhecimentos, como é que podemos inserir estes conhecimentos no nosso sistema educativo?

## **5 HIPÓTESE**

Tomando em conta a dominação colonial europeia nos últimos 5 séculos da história da humanidade e a imposição do seu “paradigma civilizatório” ao resto da humanidade, e que teve como consequência a destruição da consciência histórica africana e a promoção de uma identidade esquizofrênica, partimos do pressuposto de que não se pode considerar de que todos os estudos sobre a África podem ser realmente considerados de estudos africanos, uma vez que na maioria dos casos, foram decifradas obras com características eurocêntricas, preconceituosas e visões analíticas ocidentais que provavelmente atendem apenas aos interesses dos ocidentais.

Além do mais, sem uma proposta afrocêntrica inserida nos nossos currículos educacionais trazendo a proposta do “lugar”, a maior parte dos africanos (tanto os nativos e diaspóricos, quanto os afrodescendentes), passam por um processo de subjugação moral que terá como consequência a quebra da sua identidade, inserindo assim num modelo cultural não do africano, mas sim criado para o africano, sendo que eles não agem e nem possuem uma gerência sobre a sua imagem cultural.

## 6 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 6.1. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

Nesta seção, abordaremos sobre a história dos povos Bantu onde trouxemos alguns relatos sobre a civilização e a cultura dos Bantos. É do nosso conhecimento baseado nas leituras de vários intelectuais africanos de que os Bantos constituem uma grande família linguística, todas ligadas por fatores históricos e sem contar com as fortes semelhanças culturais existentes entre eles.

Em termos linguísticos, o “tronco Bantu”, abrange mais de que quatrocentas (400) variantes e todas estas variantes linguísticas foram derivadas de uma mesma língua ancestral chamada “Protobanta”, (LWANGA-LUNYIYO; VANSINA. 2010, p.169). Partindo dos olhares fornecidos através da historiografia, foram os primeiros navegadores portugueses que podemos distinguir como os responsáveis a ter contato e conhecimentos sobre os laços de parentesco existentes entre eles, por exemplo, “o laço de parentesco entre os habitantes do reino Congo e os daqueles do litoral oriental do continente africano” (DJALO. 2017, p.15). Porém, mais tarde, eles só ganharam o nome quando o linguista de nacionalidade alemão Wihelm Bleek, pela primeira vez em 1862, identificou o grupo da população da língua banta e decidiu batizar esta família com o nome Bantu (LWANGA-LUNYIYO; VANSINA. 2010, p. 170).

Diante disso, compreende-se que os Bantu provavelmente são provenientes do planalto da Nigéria e dos Camarões. Na concepção de Ismael Giroto (1999, p.19 apud DJALO. 2017, p. 15), “o vocábulo bantu passou a designar um conjunto de línguas, que variam entre 300 a 450, dependendo dos critérios utilizados para a classificação, com origem comum, o proto-bantu”. Para além disso, ainda salienta que no que diz respeito a iniciação do processo de dispersão, eles começaram aproximadamente no ano 300 d.C., alguns por questões econômicas e outros devido as tensões e as guerras étnicas entre os diferentes reinos onde assim, foram se dispersando aos poucos e assim começaram a chegar as zonas do lago da vitória, a Tanzânia continental e a floresta do Zaire que é a atual República Democrática do Congo (DJALO. 2017, p.15).

Nota-se que apesar das outras características envolventes como por exemplo as semelhanças culturais (família matriarcal, xenofilia, cosmopolitismo, coletivismo social, etc.), a unidade desse grupo pode ser mais vigente primeiramente no âmbito linguístico, uma vez que esses numerosos grupos e também subgrupos, possuem todos uma língua materna proveniente da família Bantu e em segundo lugar, no âmbito territorial uma vez que os Bantus formam um

grupo africano que habitam a região da África ao sul do deserto do Saara onde a maioria eram formadas por agricultores, que por outro lado viviam também da pesca e a caça.

Partindo do olhar do conquistador (o colonizador no caso), a descoberta da África pelos portugueses provavelmente foi no século XV, mas será que podemos restar em afirmar “a descoberta da África”? Porque não afirmar a “invasão da África”?

A chegada dos colonizadores ao continente, foi marcada por um período de inúmeras discordâncias entre os próprios povos nativos (que tentaram resistir a invasão) e eles. O período foi marcado pelo tráfico dos escravizados que foi realizado por um longo período entre os imperialistas colonizadores e os árabes, onde assim, os negros africanos nativos se tornaram dominados e subordinados aos colonizadores e daí deu-se início ao processo de subjugações e de ignorância por parte dos dominadores. Bunseki Fu Kiau<sup>2</sup> (1991, p.7), afirmou que mesmo submetidos aos poderosos, o ser humano que conseguiu construir impérios, reinos, pirâmides e entre outros monumentos históricos importantes, foram declarados de pessoas sem inteligência pelo invasor. Ainda ele salienta que:

[...] a escravidão e o tráfico de seres humanos, tornou-se a mais vergonhosa e desastrosa morte para o ser humano no continente africano. Nós sabemos, pessoas que viajam mais frequentemente a diferentes partes do mundo, vão a bibliotecas (incluindo as bibliotecas naturais), escutam notícias, leem jornais e, agora, quem trabalha com cadeia de emissoras no computador sabe mais do que aqueles que não o fazem. Isso é o “poder de engavetar planos, ideias” a chave para ativa aprendizagem. Sem ela, o Muntu torna-se submetido a permanente aprendizagem passiva que é o agente condutor a ignorância. E colonização, escravidão, opressão e prisão têm conduzido muito nesse vicioso ciclo de vida (FU KIAU, 1991, p.7).

E sem esquecer que com a conferência de Berlim que foi realizada entre 15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885 na Alemanha, foram realizados vários tratados que gerou em muitas assinaturas entre vários países europeus e dentre acordos estabelecidos vamos destacar a criada por eles política de ocupação efetiva dos territórios africanos que quando entrou em vigor, os valores morais e culturas africanas foram se destruindo em lugar das perspectivas dos colonizadores impostas a eles. Por exemplo, no contexto religioso, era necessária uma adesão ao “catolicismo” e abdicação das práticas religiosas dos nativos.

Continuando nesta mesma ótica podemos destacar que também era necessário atingir um nível de desenvolvimento técnico. “Essa equivocada ideia não toma em consideração que a civilização não é formada só a partir e desenvolvimento tecnológico e também que a civilização

---

<sup>2</sup>Kimbwandende Kia Bunseki Fu Kiau, Congolês de nacionalidade, ele é um filósofo, antropólogo e também um mestre em rituais Bantu-Kongo, pertencente a República democrática do Congo (um território Bantu).

não pertence só aos povos que conseguiram desenvolver as suas técnicas de natureza, mas sim, a civilização alberga todas as práticas culturais de um determinado povo (DJALO. 2017, p.12). Dentre os autores que não reconhecem a África como um continente rodeada de civilizações, Valentim Yves Mudimbe (2013) nos trouxe Robert Burton no seu livro intitulado “The anatomy of Melancholy” onde ele afirma o seguinte:

Nesse sentido, África é um “continente renegado” e um local de extremos negativos, mesmo no concernente aos seus feitos que seriam a promessa do equilíbrio e da salvação noutros destinos: basta pensar no confronto do cristianismo de preste João na África oriental e nos horrores da poligamia, da circuncisão, dos jejuns rigorosos, de um culto aberrante a S. Tomé, etc. E, paradoxalmente, este “espaço renegado” é, ainda assim, susceptível de ser convertido noutro organismo e encontrar um sentido através da chegada das colônias de imigrantes, como foi o caso da América e da terra Australis (BURTON, 1931 apud MUDIMBE. 2013, p.32).

Visto isso, Djalo (2017, p.23), mostra-nos que para além de criar ideias medíocres e difamatórias acerca do continente africano, Burton foi um dos intelectuais europeus que incentivaram a vinda dos colonizadores ao continente e ainda ele acrescenta que as formas utilizadas pelos colonizadores para penetrar no continente se baseiam no que Walter Rodney (apud Djalo, 2017) resumiu em “M.M.M” (mercadores, missionários e militares). Primeiramente, foram criados laços comerciais com os reinos africanos, em seguida vieram como missionários a fim de evangelizar os nativos, e por fim enviaram os militares que acabaram assim por silenciar e acabar com a ordem pré-estabelecida no continente. Mesmo com a abolição da escravatura, nos dias atuais, ainda se verificam a reprodução das práticas dos colonos, muitos negros africanos e diaspóricos tornaram-se alienados aos modelos europeus e daí vem a necessidade que Molefi Asante (2009, apud BENEDICTO, 2016, p.6) chama de “proposta epistemológica do lugar” (afrocentricidade) e que terá uma proposta de centrar e reorientar os africanos (BENEDICTO. 2016. p. 7).

## 6.2 A CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA E HUMANISTA DA FILOSOFIA BANTU

Neste segundo momento, vamos analisar a ideia do ser que na concepção filosófica banta, a ideia de espiritualidade e sacralidade permeia a compreensão e definição do ser. Tudo é sagrado cheio de forças transcendentais ou energia vital denominado espírito. As plantas, os animais, a natureza em si, a água, corpo, etc... são manifestações de divindade, então essa concepção de espiritualidade direciona como os bantos estabelecem a realidade ao seu entorno;

diferente da concepção ocidental que definiu a natureza como coisas, bens a serem explorados e dominados.

Bunseki Fu Kiau (2009), no seu documentário intitulado “The Ancestors and Our Connectedness To Them” (“Os nossos ancestrais e a nossa conexão com eles”, disponível na plataforma Blackflix), explica-nos que “a pessoa vive dentro de uma caixa e é através dela que comunicamos com os outros”, isto é, na visão dos Bantu, uma pessoa não é aquele que vemos na nossa frente (o corpo físico da pessoa), mas sim é aquele que vive dentro do corpo físico. Então partindo desta ótica, o *muntu* é a pessoa que está dentro da caixa dita por Fu Kiau, que neste caso é o corpo e cada pessoa possui a sua força no mundo que é exercida para o seu bem estar no mundo, a dos seus próximos e também para honrar os seus ancestrais.

Então, o termo “*muntu*” que significa para os Bantu como ser da força, da inteligência, tem por obrigação de exercer o maior reconhecimento aos seus ancestrais e também ao ser considerado superior, ou seja, o criador de todas as coisas. Essa força interior que o *muntu* possui, também passa por um processo de fortalecimento onde este depende da maneira como ele (o *muntu*) reverencia aos mortos, da maneira como ele realiza as suas adorações aos seres superiores e também do modo como eles praticam cerimoniais em nome dos parentes mortos, sem esquecer que na ontologia Bantu todos os seres humanos após a morte, se passam a ser um ser existente, não mais um ser vivo, mas sim, um existente, porque a sua alma se permanece no meio dos vivos. (DJALO, 2017, p.29).

Contudo, não foi só o *muntu* (a pessoa) caracterizado como o único detentor da força vital, ele foi classificado como o mais forte da criação, mas não o único detentor da força. Segundo Tempels (1959):

Para os Bantu, todos os seres vivos do universo possuem a sua força vital própria; humana, vegetal ou inanimada. Cada ser foi dotado por Deus de uma certa forma, susceptível de reforçar a energia vital do ser mais forte da criação: O homem. Toda doença, ferida ou contrariedade, todo o sofrimento, depressão ou fadiga, toda a injustiça ou todo o fracasso, tudo isto é considerado e designado pelo Bantu como uma diminuição da força vital (TEMPELS. 1959, p.47).

Então, partindo da visão filosófica do Tempels, o homem é o ser mais forte da criação, detentor da sua força vital que habita no seu interior, mas que necessita do auxílio das forças complementares para as suas necessidades posteriores bem como estas energias também precisarão do *muntu* para as suas sobrevivências. Vejamos por exemplo: se no caso acontecer que uma pessoa esteja enfermo e precisar de um remédio contido numa planta (uma planta medicinal), ele se curará através desta planta que acabará com a doença e assim podemos dizer que a força desta planta reforçou a energia vital do *muntu* e o ajudou a acabar com a doença, o



que nos faz entender que as forças complementares são essências complementares para a vida do homem na terra. Mas por outro lado, também a pessoa tem por obrigação de cuidar destas forças complementares para que elas sobrevivam.

Vejamos de novo: se porventura, a pessoa não cuidasse daquela planta acima citada e ela enfraquecer e morrer, o que seria do muntu posteriormente quando estiver doente? Então essas cadeias de forças dependem uma da outra para as suas condições de vida na terra. “A doença e a morte não proveem da nossa força vital, mas de um agente exterior, de uma força superior que nos enfraquece. E por conseguinte, ao reforçar a energia vital por meio de remédios mágicos que a gente se torna resistente as forças nefastas do exterior” (TEMPELS. 1959, p.47).

Então, na ontologia Bantu, a pessoa, o muntu, a força, tem que viver na sua vida um ciclo de equilíbrio, tudo isso para fortalecer a sua força que será definida através dos seus passos na sua vida na terra. Fu Kiau (2009), explica que a vida do muntu tem que estar equilibrada e esse equilíbrio dependerá das ações dessa pessoa na sua vida. Daí, ele traz um exemplo prático de uma régua horizontal equilibrada. Na vida de um muntu, quando ele honra os seus ancestrais através de exemplos deixados por eles, e também pratica os valores herdados neste caso a bondade, esta régua se inclina para o lado direito representando a boa ação da pessoa, e quando a pessoa estiver não honrando os ancestrais através de más ações, esta régua se inclinará do lado esquerdo representando as más ações da pessoa.

Então para Fu Kiau, na vida de um muntu, esta régua tem que estar equilibrada ou se inclinar para o lado direito para que assim posteriormente a pessoa fortaleça a sua força e também para que provavelmente depois da sua morte, ele passe pelo “Kotuswa um Bukulu” que é um processo que leva a pessoa ao grupo especial de ancestrais, um processo que segundo ele, “nos povos Bantu da África ou em outras partes da África, se um líder da comunidade, um professor, um ancião morre, caso ele honrar os valores deixados pelos ancestrais e os fez vigorar, ele passa por esse processo de ancestralização”.

Então, perante estes conhecimentos, conclui-se que a noção do ser é muito diferente de um olhar europeu, pois é munida por uma explicação própria. Segundo BONO<sup>3</sup> (apud CARVALHO, 2016):

O Muntu não é uma pessoa somente junto com as outras pessoas, mas também junto com Deus e antepassados. Esta dimensão transcendental marca ontologicamente a

---

<sup>3</sup> Ezio Lorenzo Bono é um autor italiano, sacerdote católico e já trabalhou no Brasil e atualmente é professor da filosofia contemporânea e africana, e filosofia da Educação na universidade pedagógica- Maxixe-Unisaf (Moçambique). Numa entrevista com o professor Dr. Marcos Carvalho Lopes, docente da Unilab, ele prestou uma entrevista sobre o seu livro intitulado “Muntuísmo”, onde ele explica uma história da filosofia africana tomando como centro, a noção de Muntu (CARVALHO, 2016).

pessoa africana, sem o qual o Muntu não seria Muntu, mas somente um “Muntu por Metade”. Portanto confundir personalismo com individualismo significa não ter entendido nada do muntuísmo. O Muntuísmo se põe absolutamente em contraste não só ao euroindividualismo, mas todo individualismo de qualquer parte do mundo (BONO, apud CARVALHO. 2016, p.6).

Então, o conceito do ser para os Bantu, é um conceito caracterizado por profundas ligações e que cabe a nós uma especial atenção quanto a este conhecimento.

O ser é a força, a força é o ser. A nossa noção de ser é “o que existe”, a deles, “a força é o que existe”. Lá onde temos o conceito “ser”, eles utilizam o conceito “força”. Lá onde vemos seres concretos, eles veem forças concretas. Lá onde diríamos que os seres se distinguem pela sua essência ou natureza, os Bantu diriam que as forças diferem pela sua essência ou natureza (TEMPELS, 1959, p.51).

Visto isso, podemos concluir que quando se aborda o conceito “Muntu”, a palavra resumida e mais clara para a explicação deste conhecimento é a “força”. E, contudo, a imposição de outra cultura sobre esta terá seus impactos fortes, mas o “ser muntu” nunca é retirado da pessoa. Durante o processo da escravidão, do tráfico de escravos e da colonização, Tempels (1945) explica que mesmo com a subjugação moral e cultural imposta aos Bantu, eles constataram que muitos deles ditos “evoluídos e civilizados”, ou seja, cristãos, regressam a sua atitude anterior, sempre que estão sob pressão, aborrecimentos, de perigo ou de sofrimento. Esta ideia também foi salientada por BONO (2014, p.12):

A peculiaridade de um muntu emerge, sobretudo, quando ele atravessa os momentos de particular dificuldade: mesmo “civilizado” e cristão, retornam sempre as suas origens tradicionais. Isto deve-se ao facto de os antepassados terem deixados soluções práticas aos grandes problemas humanos como a vida, a morte, a salvação e a destruição.

Atualmente, nas sociedades africanas, estas práticas ainda são vistas, onde um cidadão considerado “civilizado”, ou seja, “cristão” sempre continua um muntu, isto é, por mais que passe longos tempos afastados da sua realidade, nos momentos difíceis ele retorna as suas origens para a resolução dos seus problemas. Tudo isso nos faz refletir como os africanos não aderiram as outras origens por vontade própria, mas sim, algo que o foi imposto há muitos anos, mas que devido estes factos constatados, nota-se que ainda muitas civilizações e culturas africanas na medida do possível, ainda se encontram preservadas.

### 6.3 ALGUMAS CRÍTICAS AO TEMPELS

Como temos visto no campo acadêmico, não podemos abordar acerca da filosofia Bantu sem nos depararmos com o nome “Tempels”. Conhecido como Placide Frans Tempels (1906-1977), ele foi um missionário belga que foi para o Congo belga (a atual República democrática do Congo) em 1933, com o objetivo de prestar serviços ao vaticano e aos colonizadores evangelizando esse povo e os convertendo ao cristianismo.

Tempels ficou conhecido pelo seu livro “Bantu philosophy” (1945), que significa “filosofia bantu” depois de um bom tempo passado no congo, período em que ele interagiu intensamente com os povos nativos, principalmente os “Baluba”. Ele ficou conhecido como a primeira pessoa a quebrar o paradigma que dizia que os Bantu não possuíam uma filosofia, que eram primitivos e sem culturas. Segundo DJALO (2017):

Tempels recusou essa ideia e “defende que o pensamento Bantu é uma filosofia autêntica”. Ele foi considerado primeira pessoa que aceitou a religiosidade dos negros, e que depois teve a honra de ser o iniciador da filosofia africana contemporânea. Tempels que se abdicou categoricamente da ideia de que os Bantu são “animalescos e primitivos”, o que podemos entender aqui com essa ideia de achar o “outro” de animal e primitivo, tem a ver com a questão do racismo e discriminação (DJALO. 2017, p.13).

Então, não podemos tirar ao Tempels o mérito de ser o primeiro a reconhecer a filosofia dos Bantu e ser o iniciador da filosofia africana contemporânea, mas, porém, Tempels foi alvo de duras críticas por parte de vários autores africanos e dentre eles, nos atentamos a crítica por parte de Abbé Alexis Kagame (1912-1981), que foi um filósofo africano, etnólogo, linguista e também missionário ruandês citado por Ezio Lorenzo Bono (2014) no seu livro intitulado “Muntuísmo”. Para além dele, também analisaremos uma crítica feita ao Tempels por parte do filósofo e político beninense Paulin J. Hountondji (2008).

Kagame um missionário ruandês pertencente a uma etnia Bantu (Kinyaruanda), que nasceu numa família de historiadores de corte e logo se familiarizou com a tradição oral do povo “Tutsi”, obteve o seu doutoramento em filosofia, em 1955, pela universidade Gregoriana em Roma (DJALO, 2017), acusa Tempels de que ele abordou a cultura “luba” numa perspectiva mais etnológica do que filosófica (BONO, 2014, p.26), isto é, para Kagame, Tempels fez uma generalização de todo o conhecimento Bantu a partir da sua análise pessoal feita apenas nos “Baluba”.

[...] “une méthode gravement deficiente”, pois Tempels “ne connaissait que la tribu des Baluba qu’il évangélisait” e, deste modo “ne peut prétendre a la découverte de la

philosophie “bantu” a travers le comportement d’une seule tribu (KAGAME, 1956 apud BONO, 2014, p. 26)

Então, desta feita partimos do entendimento de que para Kagame, o estudo que Tempels realizou, se identifica mais com as perspectivas etnológicas uma vez que ele só se restringiu aos Baluba, e desta feita, ele não pode dar uma explicação genérica acerca dos Bantu através só da cultura dos Baluba.

E por outro lado, Tempels e Kagame se diferem também no que diz respeito a concepção do ser dentro da ontologia dos bantu. Na filosofia Bantu, para o Tempels (1945), o muntu é a força e essa força está dentro do homem, mas não é o homem, isto é, a pessoa dentro do homem.

Parece impróprio traduzir esta aceitação de “Muntu” por “homem”. É claro que o “Muntu” vive num corpo visível, mas este corpo não é o “Muntu”. Um indígena explicou a um confrade: “Este Muntu é mais o que designamos em francês por “a pessoa” e não que exprimimos por “homem”. Muntu inclui uma noção de eminência ou de excelência no ser (TEMPELS, 1959, p. 54)

Enquanto que a concepção do ser para Kagame (1956, apud BONO, 2014), vai na contramão da ideia do Tempels, isto é, eles diferem nas concepções uma vez que para ele, o muntu é o ser da inteligência (o homem), não descartando a ideia da pessoa, mas Kagame define o muntu como o homem.

Quando é que o homem se torna um ser de inteligência? Algumas regiões “Bantu” afirmam sê-lo desde a concepção, outras, desde a imposição do nome, outras ainda (zona meridional), desde o alcance da idade da razão. Entre as faculdades internas do homem, Kagame nomeia a “intelligence”, “coeur” e “memoire”, (inteligência, coração e memória) e nota que “le coeur, qu’il ne faut pas comprendre avec l’organe matériel de ce nom, represente ce que la culture européen-américane appelle volonté. C’est a lui que reviennent les fonctions du vouloir (chercher) et du choix<sup>4</sup>, e onde reside a “liberte” (liberdade) e a “concupiscense” (luxuria) (KAGAME, 1956, apud BONO, 2014, p.29)

Entre muitas divergências de ideias, estes são algumas críticas que Kagame faz ao Tempels: a ideia de que ele não podia falar da filosofia dos Bantu a partir de uma pesquisa que ele realizou apenas com os Baluba; e a outra divergência de ideia tem a ver com a conceitualização do “ser” na filosofia Bantu. Contudo, apesar das divergências ideológicas, Kagame não deixa de reconhecer Tempels como o pioneiro neste tipo de pesquisa: “Tempels conservera a jamais l’honneur d’avoir le premier donné signal de départ em ce genre de

---

<sup>4</sup> «O coração, a não ser confundido com o órgão material com este nome, representa o que a cultura europeia-americana chamada de vontade. A ele se referem as funções da querer (procurar) e da escolha» (BONO, 2014, p.29)

recherche, d'avoir été un pionnier dans l'histoire, que nos espérons longue, de la philosophie Bantu<sup>5</sup>” (KAGAME, 1956 apud BONO. 2014, p.26)

Um dos filósofos africanos também conhecido pelas suas duras críticas ao Tempels, é o filósofo Beninense Paulin J. Hountondji. Hountondji (2008, p.151), afirma que “por história africana entende-se normalmente o discurso histórico sobre a África, e não necessariamente um discurso histórico proveniente da África ou produzida por africanos”. Segundo ele, ao ler livros sobre “filosofia africana” ou “sistemas de pensamento africano”, normalmente, ele via que os autores partiam do pressuposto de que os próprios africanos não tinham uma consciência da sua própria filosofia, e daí, só os ocidentais poderiam explicar os seus quadros de sabedoria, o que quer dizer que a análise seria feita do exterior (pelos ocidentais). E partindo desta visão, Hountondji nos traz Tempels como um exemplo mais explícito deste pressuposto:

Não esperemos que o primeiro negro com quem nos cruzamos na rua (sobretudo se for jovem) nos dê um quadro sistemático do seu sistema ontológico. Não obstante, esta ontologia existe; ela penetra e enforma todo o pensamento do primitivo e domina-lhe todo o comportamento. Recorrendo aos métodos de análise e síntese das nossas disciplinas intelectuais, podemos e, portanto, temos de auxiliar o “primitivo” a procurar, classificar e sistematizar os elementos do seu sistema ontológico. (TEMPELS, 1969: 15 apud HOUNTONDJI, 2008, p.151)

Partindo deste exemplo, o que podemos concluir, é que realmente Tempels reconhece que os Bantu possuem uma filosofia, mas só que ele retira aos Bantu a posição do “sujeito”, isto é, eles possuíam uma filosofia, mas eles não eram capazes de o explicar, e ainda usou o termo “primitivo” para os classificar. E mais adiante, Hountondji complementa:

Não pretendemos que os Bantus sejam capazes de nos presentear com um tratado filosófico acabado, já com todo o vocabulário próprio. É graças à nossa própria preparação intelectual que ele irá sendo desenvolvido de uma forma sistemática. Cabe-nos fornecer-lhes um quadro preciso da sua concepção das entidades, de forma a que eles se reconheçam nas nossas palavras e concordem, dizendo: “Vós percebestes-nos, agora conheceis-nos completamente, “conheceis” da mesma forma que nós “conhecemos” (TEMPELS, 1969: 14 apud HOUNTONDJI. 2008, p.152).

Se formos analisar a ótica de Hountondji, Tempels propõe um estudo filosófico dos Bantu a partir daquilo que Hountondji considera de “discurso filosófico sobre a África” e não “discurso filosófico proveniente da África ou produzido por africanos”. Então, com a posição do “sujeito” retirada aos Bantu, isto acaba por minar inúmeras contribuições que esse povo

---

<sup>5</sup> «Tempels manterá sempre a honra de ter sido o primeiro a dar o sinal de partida neste tipo de pesquisa, tendo sido um pioneiro da história, que nós esperamos ser longa, da filosofia bantu» (BONO. 2014, p.26)

podia dar acerca da sua própria filosofia. Aquilo que nós consideramos incompreensível, para os Bantu não o é, porque se trata de algo deduzido diretamente da sua ontologia (BONO, 2014, p.13). Por exemplo, para Lorenzo Bono, Tempels foi infeliz, afirmando ser inútil convencê-los de que a morte de uma determinada pessoa seja causada por determinada doença, porque eles têm, a partida a sua própria explicação. Mas, “é um exemplo infeliz porque nega aos Bantu a possibilidade de acesso a explicações diversas e racionais a respeito do que acontece em suas vidas (BONO, 2014. p.14).

#### 6.4 PENSANDO A INSERÇÃO DESTAS EPISTEMOLOGIAS NO NOSSO SISTEMA EDUCATIVO

Em nossa época, é muito comum ouvirmos que devemos respeitar todas as culturas, que não existem culturas superiores e inferiores, mas apenas culturas diferentes e que estes postulados são importantes para a construção de uma sociedade e uma educação intercultural (BENEDICTO, 2016). De facto já ouvimos, ainda ouvimos e continuaremos ouvindo, mas resta-nos questionar: Será que isto é vigente de uma forma prática? Será que nas nossas escolas, o modelo educacional vigorando, os currículos escolares são nossos ou foram feitos para nós?

Sabe-se que a dominação do continente africano não foi um projeto exclusivamente econômico, mas tinha em si um propósito de imposição cultural e intelectual do imaginário do ocidental aos seus povos, pelo que resultou na ocupação territorial e explicação exógena das suas práticas socioculturais (CAOMIQUE, 2020), sendo assim as narrativas sobre África, muitas delas feitas pelos próprios clássicos ocidentais, carregavam discursos que segundo o sociólogo guineense Policarpo Gomes Caomique, distorciam fortemente a realidade e as concepções sobre o cosmo desses povos.

Com isso, vários setores no continente africano foram impostos a outros olhares e assim funcionavam não pelos seus olhares, mas sim, pelos olhares externos, e conseqüentemente até os nossos dias o setor educativo ainda continua sob estas influencias, o que é claramente vista no nosso quotidiano. “Nas estratégias para legitimar a dominação da raça branca, a sistematização do ensino escolar europeizada não deixou de lado as teorias que pudessem engrandecer a superioridade europeia e desprezar o africano” (TAMBA; TIMBANE, 2021, p.88-89).

Então desta feita, a necessidade de uma educação afrocêntrica fundamentada na matriz civilizatória africanas é grande e necessária, pois sem ela continuamos andando sob a sombra do “outro” e ainda o processo de alienação se caminha bem do nosso lado, vedando aos

africanos (tanto nativos, quanto diaspóricos) da sua própria história, da sua realidade cultural e da sua verdadeira identidade, inserindo nas do outro. Fu Kiau (2009) ao abordar acerca da pessoa Bantu Kongo e suas conexões com os ancestrais no seu documentário “The ancestors and our connectedness to them” (Os nossos ancestrais e a nossa conexão com eles), já havia estabelecido uma questão: “Porque é que estes conhecimentos não são levados para a sala de aula?”. A resposta acaba sendo óbvia: a presença até então das ideologias europeias no nosso sistema educativo, principalmente nas escolas. Por isso, atualmente, ainda se vive um momento não horizontal no campo de conhecimento.

Para Nilma Lino Gomes (2012), o debate sobre a diversidade cultural epistemológica do mundo encontra maior espaço nas ciências humanas e sociais e é nesse contexto que a educação participa como um campo que articula de maneira tensa a teoria e a prática, pelo que é necessária uma especial atenção ao campo educacional. No nosso caso, seria “adequar-se as avaliações standartizadas nacionais e internacionais ou construir propostas criativas que dialoguem, de fato, com as realidades socioculturais africana, articulando conhecimento científico e os outros produzidos pelos sujeitos sociais em suas realidades sociais, culturais, históricas e políticas” (GOMES, 2012, p.99).

Para Nilma Lino Gomes, é possível dizer que a teoria educacional e o campo do currículo participam de um movimento apontado por Santos (2006, apud GOMES, 2012) composto por duas vertentes: a interna, que questiona o caráter monolítico do cânone epistemológico e se interroga sobre a relevância epistemológica, sociológica e política da diversidade interna de práticas científicas dos diferentes modos de fazer a ciência e da pluralidade interna da ciência; e a externa, que se interroga sobre a exclusividade epistemológica da ciência e se encontra nas relações entre a ciência e outros conhecimentos, ou seja, aquela que diz respeito a pluralidade externa da ciência.

Então para Santos, essas vertentes podem ser compreendidas como dois conjuntos de epistemologias que procuram, a partir de diferentes perspectivas, responder as premissas culturais da diversidade e da globalização.

Daí para Nilma Lino Gomes, pode-se dizer que na teoria educacional e na prática do currículo, esses dois conjuntos de epistemologias são produzidos por um movimento dinâmico: as reflexões internas a ciência e as questões colocadas pelos sujeitos sociais organizados em movimentos sociais e ações coletivas ao campo educacional. Mas vendo no nosso caso, as demandas dos sujeitos sociais (nós africanos no caso) são levadas em conta no campo educacional? A resposta de novo é não, pois o modelo eurocêntrico até então presente no nosso sistema educativo não permite a satisfação das nossas demandas como nos mostra Ricardo

Matheus Benedicto que “a cultura europeia é baseada no desejo do poder; este poder é exercido por meio do controle dos povos e culturas não-europeias; uma das maneiras de controlar estes povos e culturas é através da educação escolar” (BENEDICTO. 2016, p.267).

Hoje em dia, vemos um processo de universalização da educação e a democratização do acesso ao ensino, mas só que Nilma Lino gomes mostra-nos que sendo assim, entram mais para o espaço escolar sujeitos antes invisibilizados ou desconsiderados como sujeitos do conhecimento, isso é de se contentar, mas só que acontece que “eles chegam com os seus conhecimentos, demandas, políticas, valores, corporeidade, condições de vida, sofrimentos e vitórias, questionam nossos currículos colonizados e colonizadores e exigem propostas emancipatórias”. Então desta feita, Gomes faz uma inquietação:

Quais são as respostas epistemológicas do campo de educação a esse movimento? Será que elas são tão fortes como a dura realidade dos sujeitos que as demandam? Ou são fracas, burocráticas e com olhos fixos na relação entre conhecimento e os índices internacionais de desempenho escolar? (GOMES. 2012, p. 99)

Estas inquietações apresentadas, faz-nos refletir o quanto nossos currículos escolares andam sob o olhar do “outro” e na necessidade da inserção de um outro que dialogue com as nossas próprias realidades de modo a consolidação de uma educação que é nossa. Então Nilma Lino Gomes complementa que tratar-se-á de “um paradigma que compreende que não há hierarquias entre conhecimentos, saberes e culturas, mas sim, uma história de dominação, exploração e colonização que deu origem a um processo de hierarquização de conhecimentos, culturas e povos (GOMES, 2012, p.102), ideias que já haviam sido ressaltadas por Cheikh Anta Diop, mostrando que o ambiente representa uma importante influência na formação da cultura, então nosso sistema educativo deve ser de acordo com a nossa cultura, o nosso ambiente.

A demanda apontada por Gomes da introdução obrigatória da história da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas, por exemplo no caso do Brasil (um território com muitos afrodescentes), essa lei já vigora e é conhecida como a lei 10.639/03<sup>6</sup>, fruto da pressão do movimento social afro-brasileiro. Mas na visão de Benedicto (2016), estas pressões dos movimentos sociais são inócuas. Isto é, muito embora trata-se de uma lei federal, mas maioria das escolas não as cumprem. Tudo isso porque “este fato não incomoda os gestores públicos, pois decorridos mais de uma década da aprovação do artigo 26A<sup>7</sup> da LDB, não há ação coordenada dos poderes públicos para que o ensino de história e cultura africana e afro-

---

<sup>6</sup> Lei 10.639/03, aprova o ensino da história e cultura africana e afro-brasileiro.

<sup>7</sup> Artigo 26A, nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. LDB (lei de diretrizes e bases).



brasileira se torne realidade nas escolas do país, então este choque de realidade deve fazer com que assumamos de vez algo que deveria ser um princípio básico, a saber: a obrigação de educar as crianças e jovens afro-brasileiros, a geração mais jovem, é nossa, da geração mais velha” (BENEDICTO. 2016, p. 268-269), também o que seria conveniente nas sociedades africanas.

Desta feita, fecharemos esta seção pensando em desenvolvimentos de instituições escolares, ou seja, processos de socialização inspirados nas tradições africanas, que segundo Benedicto, estejam sob o nosso controle, além de elaborar um currículo que viabilize estas necessidades e preparar professores para ministração dos conteúdos necessários. Todos esses processos com vista a valorização da cultura tradicional a ser legitimada cientificamente (paradigma epistêmico), pois tudo que a África pode transmitir ao resto do mundo são os seus valores que por milênios guiaram os seus povos até os nossos dias e os sustentaram nos momentos trágicos da sua história (escravidão, tráfico de negros, a colonização, etc.) (BONO, apud CARVALHO, 2016, P.7).

## 7 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O nosso projeto de pesquisa foi constituído de procedimentos metodológicos que constituíram a base da sua elaboração. Ao longo deste processo, fizemos a escolha do tema a trabalhar e a sua delimitação, trazendo aspetos de caracterização da Filosofia Bantu, sua história e alguns diálogos internos.

Para a sua realização, escolhemos e seguimos uma abordagem qualitativa. Conforme a ótica de Gerard e Silveira (2009, p.31), “a pesquisa qualitativa não se preocupa com representatividade numérica, mas sim, com o aprofundamento da compreensão de uma determinada realidade social. Os pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa opõem-se ao pressuposto de um modelo único de pesquisa para todas as ciências...”. Sendo assim, e tendo em conta a não necessidade de dados quantificáveis, achamos conveniente a adoção a este modelo de abordagem.

Quanto aos procedimentos, tendo em conta a imensidão de materiais já publicados acerca do nosso tema, nos assentamos numa pesquisa bibliográfica que “é o levantamento de toda a bibliografia já publicada sobre determinado tema, em forma de livros, revistas, produção acadêmica, publicações avulsas e imprensa escrita. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo aquilo que foi escrito sobre determinado assunto” (MARCONI, 2015, p.43). Nesta etapa, o foco principal se assentou nas leituras e discussões de materiais disponibilizados nos acervos, onde entramos num processo de interação com os textos relacionados ao nosso tema, uma reflexão sobre eles, e a seguir, a construção de ideias para a elaboração do nosso trabalho.

Quanto aos objetivos, a pesquisa terá também viés exploratório e explicativo. Segundo António Carlos Gil (2016, p.27), “as pesquisas exploratórias têm como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos e hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores”. Nesta etapa, nos atentamos em perceber as ideias dos autores relativamente ao nosso tema, esclarecê-las de acordo com o nosso entendimento e sem esquecer dos acréscimos das nossas ideias. Também não deixamos de fora uma pesquisa explicativa que “são aquelas que têm como preocupação central identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. Este é o tipo de pesquisa que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas (GIL, 2016, p.28), muito embora segundo ele, “é o tipo de pesquisa mais complexo e delicado, já que o risco de cometer erros aumenta consideravelmente”, achamos importante esse método no nosso trabalho.

## 8 CRONOGRAMA

ATIVIDADES	ANO/SEMESTRES			
	2021	2022		2023
	2021.1	2021.2	2022.1	2022.2
Revisão Bibliográfica	x	x	x	-----
Coletas de dados	-----	-----	x	-----
Análises dos dados e leitura	-----	-----	x	-----
Execução de pesquisa	-----	-----	-----	x
Redação do projeto	-----	-----	-----	x
Análise final dos dados e entrega final	-----	-----	-----	x

## REFERÊNCIAS

- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia.** 2016.
- BENEDICTO, Ricardo Matheus. **Afrocentricidade, Educação e poder: Uma crítica afrocêntrica ao eurocentrismo no pensamento brasileiro.** Tese (doutorado) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea.** Universidade Pedagógica de Moçambique por Editora Educar, 2014.
- CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Virtudes Satanizadas: Epistemologias africanas e outros olhares.** 1 ed. São Paulo, Fontenele publicações, 2020.
- DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra.** Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica, 1959.
- DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica.** Edições Pedagogo, 2014.
- DJALO, Mamadu. **Filosofia Bantu: uma leitura introdutória.** 2017.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural.** 1991.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **The Ancestors and Our Connectedness To Them: The Real Power of Being.** Caribbean Cultural Center, African Diaspora Institute, 2009. Disponível na plataforma Blackflix em: <https://www.blackflix.com.br/acf> (Acesso em: 18 de maio, 2021)
- GERHARDT, Tatiana Engel. SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de pesquisa.** UAB/UFRGS. Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS-Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 6.ed.-7. Reimpr. -São Paulo: Atlas, 2016.
- HOUNTONDJI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os estudos africanos.** Revista crítica das ciências sociais, n. 80, p. 149-160, 2008.
- LOPES, Marcos Carvalho. **Hospitalidade e generosidade da pessoa africana: entrevista a Ezio Lorenzo Bono sobre o Muntuismo.** Capoeira-Humanidades e Letras, 2016, 2.1: 65-71.
- LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. **Os povos falantes de banto e a sua expansão.** In: FASI, Muhammad; UNESCO. História geral da África III: África do século VII ao XI. São Paulo: Cortez, 2010. Brasília, DF: UNESCO.

MACHADO, Aldibênia Freire. **Filosofia africana para descolonizar olhares:** perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. Revista de educação, ciência e tecnologia, v. 3, n. 1, 2014.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia de trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos-** 7.ed.rev.ampl. São Paulo: Atlas, 2015.225p.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

TAMBA, Pansau; TIMBANE, Alexandre António; **Reflexões sobre a negritude na perspectiva descolonizadora da cor preta.** In: Múltiplos olhares sobre questões emergentes do século XXI. Curitiba, casa publicadora: Santos et al (organizadores); pp 86-106, 2021

TEMPELS, Placide; RUBBENS, A.; KING, Colin. **Filosofia Bantu.** Paris: Présence africaine, 1959.