



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS DOS MALÊS
BACHARELADO EM HUMANIDADES**

GALILEU GOMES INDI

**OTCHÊ-GEOFILOSOFIA:
A CRIAÇÃO DE CONCEITO EM G. DELEUZE E A COSMOLOGIA PEPEL**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2019

GALILEU GOMES INDI

**OTCHÊ-GEOFILOSOFIA:
A CRIAÇÃO DE CONCEITO EM G. DELEUZE E A COSMOLOGIA PEPEL**

Projeto de pesquisa apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades sediado no Instituto de Humanidades e Letras, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientador: Cleber Daniel Lambert da Silva.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2019

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

I34o

Indi, Galileu Gomes.

Otchê-Geofilosofia : a criação de conceito em G. Deleuze e a cosmologia pepel / Galileu Gomes Indi. - 2019.

94 f. : il. mapas.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva.

1. Cosmologia pepel. 2. Filosofia africana. 3. Geofilosofia. I. Deleuze, Gilles, 1925-1995 - Filosofia. II. Título.

BA/UF/SEBI

CDD 113

GALILEU GOMES INDI

OTCHÊ-GEOFILOSOFIA:

A CRIAÇÃO DE CONCEITO EM G. DELEUZE E A COSMOLOGIA PEPEL

Projeto de pesquisa apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades sediado no Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Data de aprovação: 30/08/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cléber D. L. da Silva (Orientador)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Prof. Dr. Ricardo Matheus Benedicto
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Prof.^a Dr.^a Elizia Cristina Ferreira
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

AGRADECIMENTOS

'Sedento de ser' é o que eu sinto ser na profundidade do meu espírito, mas tinha que deixar o meu ossack, de onde eu sou sedentário. Foi então que conjurei a mim mesmo não sentir exausto até alcançar o alvo. Apliquei. Apliquei toda energia procurando a agudeza e a sutileza de uma prudência abastada. A minha teofania, epifania e hierofania não deixou-se calar. É a alma batat que me visita no ápice da escuridão com as canções fascinantes. De alta noite ao começo da manhã as ressonâncias estimulam o meu aparelho cognitivo para sair da sua imobilidade e caminhar-se na direção ao real, portanto, ao ontológico.

É dessa forma que a minha alma é grata:

Aos meus pais, vários pais - Francisco Gomes Indi e Adelaida Có e Augusta Ié Indi, Adão Rodrigues e Domingas Rodrigues, Mateus Nanque e Domingas Có Nanque - por tudo que sou e por tudo que tenho com alto nível existencial, pelo que merecem as minhas considerações, estima e admiração; aos meus familiares, em especial Windjaba Gomes Indi, minha irmã que sempre quer me ver no mais elevado nível intelectual; à avó de muito apreço, sabedoria e carinho, Kaullmé Nanque, alma gigante, que durante todo este trabalho, enquanto os meus dedos ágeis redigiam, o seu espírito pairava para me acompanhar, e que tendo a certeza de que o neto já está apto para lhe herdar deixou este mundo para o Além. Eis a razão de eu dedicar este trabalho a sua memória e não de outra pessoa.

Aos meus professores, que souberam orientar-me, transmitir-me, e incentivar a troca mútua de conhecimentos e valores que hoje tenho. Em especial, ao professor Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva, que durante todo o meu percurso do BIH cooperou na orientação seja de iniciação científica, seja da elaboração da monografia, espero a continuidade do projeto. Meus agradecimentos vão, de igual modo, aos professores Elizia Cristina Ferreira e Ricardo Matheus Benedicto na qualidade de professores constituintes da banca examinadora da monografia; as suas considerações são me caras, pelo que darei atenção nelas para deixar o trabalho mais interessante ainda.

De proferir os meus extensivos agradecimentos a toda família 'unilabiana' - especialmente para Edneusa Diamantino Cá, minha prima, minha 'consustância'. Além de tudo e bem lá no

fundo o que nos une é, indubitavelmente, a nossa djorson. Temos/somos da mesma substância djorsônica -, foi por sorte que eu tenho vocês ao lado de mim.

A minha alma louva a Deus, o meu espírito quer adorar a Deus. Dele tudo vem, para Ele tudo vai.

RESUMO

A cosmologia do povo pepel é gravitada com a "sucessividade" de criações, quer dizer, a ideia de imitar a criação primordial, pois a criação é o princípio principiante de tudo quanto existe. Ideia semelhante é encontrada em Gilles Deleuze para quem a filosofia é a criação de conceito. Se para Deleuze a criação de conceito se faz na relação entre o povo e a sua terra, entre o território e a terra - Geofilosofia, para o pepel a criação faz-se na "passação" de otchê para ossack. Esta "passação" abre um campo pronto para germinar conceitos voltados para planos, político e filosófico pepel. Entretanto, a presente lavra monográfica de conclusão de curso de bacharelado interdisciplinar em humanidades é uma pesquisa que consiste no desdobramento e alongamento do plano de trabalho de iniciação científica, parte de um projeto maior financiado pelo CNPq e visa privilegiar a criação de conceitos como dinamismo para superar as discussões em torno da filosofia africana. Enquanto os debates e as críticas proliferando sobre a etnofilosofia, procura-se com esta pesquisa uma nova forma de abordar a filosofia africana a partir dos autores mais contemporâneos como Achille Mbembe, Jean-Godefroy Bidima, Mogobe Ramose em diálogo com Gilles Deleuze. Está no intuito fazer a filosofia de diferença e de criação de conceitos sob o ponto de vista pepel através de levantamentos bibliográficos, elucidação de conceitos filosóficos e das entrevistas com entidades pepel. Assim, a trilogia "Cosmologia pepel" de Papa Paulo Nanque fornece conceitos que permitem a criação de novos conceitos originais visando recolocar a humanidade no ontológico, isto é, na imitação do Mito Fundador na sua criação primordial, criação de ossack. Esta repetição do ato primordial torna possível pensar a situação não só do povo pepel, mas sim da humanidade no mundo assim como da humanidade enquanto o mundo.

Palavras-chave: Cosmologia pepel. Deleuze, Gilles, 1925-1995 - Filosofia. Filosofia africana. Geofilosofia.

ABSTRACT

A cosmology from Papel's ethnic groups is gravitated with a "successiveness" of building, I mean, the idea of imitate an overriding creation, cause the creation is the beginner beginning of all that exist. The similar idea is found in Gilles Deleuze for whom a philosophy is a creation of reputation. If for Deleuze the creation of reputation is made in a relation between people and his land, between territory and the land-Geophilosophy, to Papel the creation is made in "passing by" of Otchê for Ossack. This "passing by" opens one countryside ready to grow reputation back to politic plans and philosophic Papel. However, the present burneth monograph of conclusion from course of bachelorship interdisciplinary in classic is one research that consists in deployment and extension of plan for work of scientific initiation, come from one big project financed by CNPq and privilege a creation of reputation as dynamism to overcome discussions around African philosophy. While the debate and criticism proliferated about ethnophilosophy, looks for this research one new form to approach an African philosophy from actors more contemporaneous as Achille Mbembe, Jean-Godefroy Bidima, Mogobe Ramose in dialogue with Gilles Deleuze. Is in intention, do philosophy of difference and from creation of reputation beneath the Papel's point of view because of bibliography setting up, elucidation of reputation philosophy and of interviews with Papel entities. Thus, trilogy "Papel cosmology" from Papa Paulo Nanque give concepts that allow the creation of new original concepts for reputation the humanity in ontology, this is in imitation of myth founder of his overriding creation, creation of Ossack. This repetition of the primordial action becomes possible think the situation not just Papel's people, but yes for humanity in the world thus as humanity while the world.

Keywords: African philosophy. Deleuze, Gilles, 1925-1995 - Philosophy. Geophilosophy. Papel's cosmology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 SOBRE ETNOFILOSOFIA	14
1.1 Filosofia Africana: Anátema ou Benção.....	26
2 A FILOSOFIA	29
2.1 Filosofia Enquanto Atividade Criativa.....	29
3 ONTOLOGIA/COSMOLOGIA PEPEL: OTCHÊ	53
3.1 Etnia Pepel: Consideração acerca da sua constituição.....	53
3.2 Cosmologia Pepel Em Papa Paulo Nanque.....	60
Princípio divino e constituição do mundo.....	61
A linhagem.....	63
Dois mundos em comunicação.....	70
As noções da pessoa.....	76
Circuncisão ou fanado.....	79
Morte, cerimónias fúnebres.....	80
Pdjeck-ôssack, bai tchon ou karmussa.....	82
4 OTCHÊ-GEOFILOSOFIA	84
4.1 A Imanência Divina.....	85
4.2 A Pessoa e a Passagem de Otchê para Ossack.....	86
4.3 O Mundo Sagrado.....	88
4.4 A Imitação.....	89
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS.....	93

INTRODUÇÃO

O otchê e a djorson são dois elementos da cosmologia pepel que norteia a sua ontologia. Por esta razão, a sua existência e toda sua lógica obedecem ao seu pertencimento à uma das sete djorson ou dinastia e a um espaço geográfico sagrado. São estes, entre outros, assuntos que acompanham esta nossa pesquisa. Mas para sua efetivação decidimos desenvolvê-la num fio condutor que livra a etnofilosofia e buscar a criação.

É com grande honra, prazer e satisfação apresentar-lhe este trabalho de conclusão de curso de bacharelado em humanidades. A realização deste trabalho consiste no alongamento de um dos dois planos de trabalho de iniciação científica (que venho desenvolvendo durante a minha formação no curso de Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades) intitulado “A noção do ser na filosofia Ubuntu a partir de Mogobe Ramose” do mesmo projeto, “Geofilosofia”. Projeto esse coordenado pelo professor Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva. O motivo desta monografia se justifica por duas razões: primeira pela necessidade de apresentar uma produção acadêmica como um dos requisitos para me formar. E segunda pela minha condição pepel e a necessidade de aprofundar o meu conhecimento do povo pepel.

Inicialmente, a pesquisa visa promover a leitura e análise da problemática da questão do Ser na filosofia Ubuntu a partir do filósofo sul-africano M. RAMOSE, sobretudo nas suas dimensões ontológica e cosmológica. A partir de um diálogo crítico com a filosofia Bantu de TEMPELS e KAGAME, trata-se de compreender de que maneira RAMOSE dá um novo alcance à concepção de “Ser” enquanto força vital, pensando de maneira original o devir da humanidade e a construção de um mundo comum na contemporaneidade.

Percebemos, depois de algumas leituras, que a referida pesquisa é relevante para o curso de Humanidades, pois dialoga com os conteúdos do curso de maneira interdisciplinar, e que também é salutar para nossa formação, logo pensamos em valer dos resultados preambulares/parciais desta pesquisa para fundamentar teoricamente a construção de TCC.

Assim, em primeiro lugar, fazemos mais levantamentos bibliográficos, bem como análises exploratórias e fechamentos das fontes, algumas primárias outras não. Posteriormente, utilizamos a metodologia que consiste na análise e elucidação de conceitos e problemas filosóficos.

Constatamos assim que, contrariamente aos filósofos que conceberam a ética separada da ontologia Ramose debruça em mostrar a in-separação entre os dois, como ele

mesmo disse “dois, aqui dito, somente para dois aspectos de uma e a mesma realidade.” Isto nos remete a ideia de que segundo a filosofia Ubuntu não se pode pensar a ética sem mergulhar na ontologia e vice-versa. O que descobrimos foi menos ‘a in-separação da ontologia e da ética’ do que ‘existem filosofias que se diferem no tempo e no espaço, mas também de povo para povo’. Filosofias em um movimento de co-articulações e de desdobramentos em simultâneo. As constatações que o levantamento bibliográfico e as análises preliminares tornaram possível nos ajudaram bastante ao mesmo tempo que nos “desloca do tema da nossa pesquisa” e nos forja a efetuar um movimento de “retorno para si”. De facto, movemos de um tema para o outro neste alargamento de plano de trabalho para construção do TCC, mas o objeto e o foco da nossa pesquisa continua a mesma. Deixamos de falar da noção de Ser, ontologia (ou cosmologia) na filosofia ubuntu no pensamento de Ramose para falar da cosmologia pepel escapando do paradigma da etnofilosofia para fazer criações originais que possam ter algo de significativo para humanidade do nosso tempo.

Quando do nosso primeiro contacto com os escritos de Deleuze na sua maneira de fazer multiplicidade, devir, agenciamento etc. sobretudo na sua obra “O que é a filosofia?” deparamos com o conceito da filosofia enquanto criação de conceitos, além disso, nessa obra descobrimos os conceitos tais como: conceito, plano de imanência, personagem conceitual entre outros que são profícuos. Mas também foi nesta mesma obra que lidamos com a ideia do conceito da Geofilosofia. Aprendemos com esta Geofilosofia que o ato de pensar ou fazer a filosofia não se compara com um sujeito que estuda um objeto, mas na relação entre um povo com a sua terra, entre o território e a terra. Com a “Cosmologia pepel” de Papa Paulo Nanque a nossa alma só podia sentir a perfeita/ção da alegria, pois na referida lavra a ideia de criação aparece e reaparece. O que nos deixa perplexo é a forma como Nanque debruça na Cosmologia pepel centralizando a Criação sem fazer nenhuma menção a Deleuze.

O ponto para o qual aponta o feixe dos nossos raios luminosos nesta investigação não é colocar em disputa as duas perspectivas: Deleuze x Nanque (ou se queremos África x Ocidente), mas mostrar a complexidade de cada uma, e mais ainda, evidenciar como tecer as duas perspectivas pode ter algo de mais interessante para dizer a humanidade. Talvez tenha sentido exprimir essas palavras menos importantes. Isto se deve a situação de oposição e antagonismo em que se encontra as duas perspectivas e a preocupação em superá-las.

Gostaria de explicar que a nova apreensão da filosofia nos permite pensar o chão, otchê “a geofilosofia” e “o homem-ético, isto é, pessoa” com base na organização social do povo Pepel com mais lucidez...

Tudo isso nos leva a concluir que convém pois filosofar de dentro, promover expressões de vida para enfrentar a nossa situação atual e a nossa condição enquanto humanos no mundo. Para que temos que continuar fazendo utopias nas metafísicas transcendentais, afastando assim do chão (otchê) que sempre está a nossa espera para dele fazer a filosofia?

Dada a importância do nosso tema e a necessidade da sua efetivação nos limites do seu recorte específico, nós fizemos o nosso depoimento em três partes que juntas formam uma totalidade: na primeira parte da monografia entabulamos - *para análises futuras* - os insumos teóricos da etnofilosofia a partir de escritos dos “filósofos” como: Tempels e Kagame do mesmo jeito trazemos os críticos como Hountondji, Towa e Boulaga que acusaram os etnofilósofos de que os seus escritos se destinavam para o patrão a fim de ser reconhecido por este, além disso, os críticos apontaram que o método etnofilosófico consiste em dilatar o conceito da filosofia até igualar ao conceito da cultura através dos estudos etnológicos que decidiram intitular filosofia por isso os críticos reduziram os esforços dos etnofilósofos ao chamarem as suas obras de etnofilosofia, já que não é bem a filosofia, nem é bem a etnologia. Na segunda parte buscamos entender de que maneira os filósofos franceses Gilles Deleuze e Felix Guattari, associam a tarefa de filosofia à criação de conceito, fazendo assim a sua desintegração na ordem do transcendente para integrar o imanente - o plano de imanência - ao elencar a tarefa de filosofar e de pensar com a relação entre terra e território, diferentemente da antiga ideia que estabelece o sujeito e o objeto como condições *a priori* para pensar e portanto para filosofar. É nesta relação de terra e território que nasce a Geofilosofia que nada mais é que *nooplano* político de um determinado povo.

Assim sendo, em diálogo com esta trilha, resgatamos alguns pontos específicos dos debates filosóficos africanos na contemporaneidade através dos autores cujas posições são mais contemporâneas, é o caso de: Ramose, Mbembe e Bidima, estes são-nos profícuos visto que o resultado que esperamos e que de facto alcançamos com esse diálogo é uma garantia sólida no que respeite a legitimidade de se falar filosoficamente da cosmologia pepel. Eis que nos nossos dias em que muitas filosofias são colocadas em dúvida sobre a sua existência e a possibilidade de ser estudada, nós alcançamos de maneira bastante tranquilizadora um caminho possível para trazer a luz da ciência uma filosofia bastante pertinente para pensar o

status quo da humanidade na atualidade. O recurso a estes autores nos fornece os aspectos técnicos e metodológicos nos quais norteamos para os fins desta pesquisa.

Na terceira e última parte debruçamos na cosmologia pepel segundo o pensamento de um dos seus nativos, Papa Paulo Nanque. Trazemos a tona nesta parte, antes de entrar na cosmologia propriamente dita, breves contextualizações da “nação” pepel. Tentamos buscar diversificadamente a sua origem, descrevemos a sua estrutura social e algumas das lógicas do seu funcionamento acompanhado de minha história de vida. Na sua cosmologia damos atenção a fundação de ossack pelo Mito Fundador e a responsabilidade terrível de os vivos imitarem esta criação ou fundação do ossack que ora funciona como um campo de imanência na qual é possível fazer a filosofia. A linhagem (djorson) e o conceito da pessoa compõem um elemento significativo para compreensão desta parte que por definição é o cérebro desta lavra.

Convidamos o nosso prezado leitor a não se estranhar com o emprego de *nós*, pois assim como dizia Hampate Ba ‘existem varias pessoas dentro da pessoa de uma pessoa’, Ramose também acrescenta a relevância da **ideia de nós** na filosofia de Ubuntu. Nós somos uma multiplicidade de serem.

A breve revisão da filosofia africana sobretudo as discussões em torno da etnofilosofia e a passagem sobre a filosofia deleuziana coincidem com filosofia pepel num ponto privilegiado para criação de conceitos capazes de pensar a humanidade do nosso tempo. Devemos, enquanto humanidade, cumprir o nosso tempo e cumprir o nosso dever.

À guisa de conclusão, fazemos anúncio a humanidade que o não imitar o mito fundador na sua criação, implica a saída no ontológico o que é terrível e pode levar a humanidade a devastar-se. Urge a reinserção no ontológico e a cosmologia pepel nos ajudará neste sentido.

1 SOBRE ETNOFILOSOFIA

Segundo Valentin Ives Mudimbe, a história da filosofia africana teria iniciado no antigo Congo Belga com o padre Placide Tempels com a publicação do livro “Filosofia bantu”. A obra de Tempels foi considerada herética pela igreja católica. Isto se deve ao “facto de o livro lançar dúvidas, no meio colonial, sobre grandeza da própria aventura colonial” (MUDIMBE, 2013, p.173). Já para Severino Ngoenha, na esteira de Ngoma Binda, a obra de Tempels não marca o início propriamente dito da filosofia africana, mas marcou o início, isto sim, da produção escrita da filosofia africana. Vejamos como Ngoenha escreve: “Para o Professor da Universidade Nacional de Zaire Ngoma Binda, o aparecimento em 1945, em Zaire da tradução francesa de obra do padre belga, Placides Tempels, em 1945; intitulada «Filosofia Bantu» marcou o início da produção filosófica escrita.” (NGOENHA, 2014, p.81)

Posteriormente Ngoenha segue evidenciando as duas vertentes que tornaram possível a elaboração de uma filosofia sistemática do homem negro: a etnografia que estava em voga e a filosofia escolástica. (Ngoenha, 2014). Apesar desta disposição do padre belga - aparentemente contraditória aos ideais da então igreja católica - em falar da Filosofia Bantu, e em última consequência filosofia do primitivo, é lícito inferir que a sua intenção é dar novo método para a missão civilizatória que é a de civilizar.

Por isso, tanto Mudimbe como Ngoenha tentaram discernir este facto:

Com a sua Bantu PhilosoPhy, Tempels não nega totalmente esta ideologia do domínio natural, não obstante o receio dos seus críticos. Ele propõe sobretudo meios mais eficazes para o seu objetivo declarado, a tarefa de civilizar e evangelizar o povo Bantu. Como um padre fiel aos ideais da sua missão, ele oferece um novo programa para o desenvolvimento social e espiritual do povo indígena; ou seja, formas para criar valores cristãos numa base cultural Bantu e construir a civilização que estará em harmonia com os modos de pensar e de ser Bantu. Tempels estava convencido de que a sua Bantu PhilosoPhy, e sobretudo a sua ontologia, seria a melhor ferramenta que os brancos podiam usar para encontrar os africanos e compreende-los. (MUDIMBE, 2013, p.174).

De uma vez que, na compreensão de Tempels, até os bantu não teriam uma consciência clara da sua filosofia, não têm vocabulários para explicitar os seus pensamentos, caberia a um europeu dotado de formação intelectual, como é o caso do próprio Tempels, ouvir e desenvolver sistematicamente esta filosofia de modo que o Bantu possa reconhecer a validade de sistematização desta sua filosofia que antes só compartilhava na sua convivência cotidiana.

Por sua vez Ngoenha o descreve de seguinte maneira:

O conhecimento e o reconhecimento desta filosofia não muda em nada a missão fundamental que Tempels e a civilização ocidental tinha a incumbência de realizar: civilizar o negro. Pois se é verdade que existe uma filosofia do negro, ela é diferente na forma e no conteúdo da filosofia europeia. A filosofia Bantu não é como queria Lévy Bruhl, pré-lógica, ela é lógica, mas de uma logicidade menor. (NGOENHA, 2014, p.83).

O trabalho de Tempels baseava-se em estudos ontológicos. O sistema ontológico de Tempels evidenciou que a filosofia dos Bantu é uma filosofia não escrita ou aliás é uma visão coletiva do mundo. E em função disso não teria qualquer tipo de estudo sistemático feito a respeito da filosofia bantu. Os estudos que imperavam na região são etnológicos e a estes estudos cabia só transcrever explicitamente de forma passiva e acrítica a gênese, a origem e a evolução dos diferentes povos – neste caso, povo bantu e por extensão os primitivos.

No entanto, não encontramos nenhum estudo sistemático desta ontologia. Até ao presente, a etnologia parecia descrever, acima de tudo, a gênese, as origens e a evolução do hábito primitivo em vez de procurar a sua “razão íntima”. Não existem sequer qualquer definição bem fundamentada nem, sobretudo uma definição universalmente aceite, de animismo, totemismo, dinamismo e magia. (TEMPELS, 2016, p.37)

No ocidente, a metafísica - ao menos, uma concepção que remete ao pensamento grego antigo, especialmente à filosofia aristotélica - baseia-se no ser estático ou aquele que tem a existência permanente estático e imutável, onde a força seria um acessório ou um acidente (algo acidental e/ou secundário) para o Ser. Ao depararem com uma nova noção do Ser diferente das noções europeias, a qual Tempels posteriormente chamou de ontologia bantu, os europeus estranharam bastante o modo de vida dos bantu que era diferente deles. Este fato levou os missionários a repudiar os costumes bantu, alegando que são práticas primitivas carentes de fundamentos, por isso chamam-nas de magia, animismo, dinamismo, manismo.

Porém Tempels saiu desta ideia ao fazer o exato oposto, isto é, ao reconhecer estes ‘costumes’ bantu como assentados sobre a sua ontologia. O próprio afirma aprender a partir desses costumes, provérbios, ritos, etc., uma ontologia da força, um sistema metafísico cujo princípio consiste no reconhecimento da natureza íntima dos seres. “O que se designou magia, animismo, manismo ou dinamismo, em abreviado, todos os costumes dos bantu, repousam sobre um único princípio, o reconhecimento da Natureza Íntima dos seres humanos, isto é, sobre o princípio da sua Ontologia.” (TEMPELS, 2016, p.38)

Já para os bantu, de acordo com a descrição sistemática proposta por Tempels, a sua ontologia assenta sobretudo na ideia de Ntu, força vital. A noção da força vital é

necessária e essencialmente dinâmica, eles falam e agem em concordância com a proposição seguinte: ‘a força é um elemento vital e necessário para o Ser’. “Todos os esforços dos Bantu é orientado pelo poder vital. A noção fundamental da sua concepção de ser humano assenta no conceito de força vital.” (TAMPELS, 2016, p.49)

Para eles as forças são proporcionadas por Deus (o criador não criado, o proporcionador não proporcionado, de todas as forças vitais) e o ser se resume em força vital. Foi então o Deus, segundo os bantu, quem criou as coisas a partir do nada. Mas também foi Deus que criou a vida e atribui a cada vida ou ser a força necessária para manutenção da sua força vital.

É-nos necessário referir aqui a existência das coisas ou forças. A origem a subsistência e o aniquilamento dos seres ou das forças é expressa e exclusivamente atribuída a Deus. O termo “criar” na sua concepção própria de puxar do nada, reencontra-se com a sua plena significação nos léxicos bantu (**kupanga** em kiluba). É neste sentido que os bantu veem o fenômeno da concepção de uma intervenção direta de Deus criando a vida. (TEMPELS, 2016, p.55)

O ser pode diminuir e aumentar sua força, uma força pode interferir na outra tanto para diminuí-la como para reforçá-la porque trata de uma metafísica dinâmica. Todos os seres no universo têm a força vital desde os animais, as plantas, os objetos, as coisas etc. e ainda há uma hierarquia das forças onde vem primeiro o Deus, portador de todas as forças; a seguir vem os humanos, cuja força é providenciada por Deus e se distingue das forças das demais criaturas graças a sua inteligência e linguagem; depois, como é óbvio, as demais criaturas. Em cada uma dessas classes tem a hierarquia “em escalada” conforme o poder vital, linhagem e primogenitura.

“Após a classe das forças humanas, vem as outras forças, as dos animais, a dos vegetais e a dos minerais. Mas, no seio de cada uma destas classes, existe uma hierarquia de acordo com o poder vital, a linhagem ou a primogenitura” (TAMPELS, 2016, p.59). As forças não são perenes elas se aumentam ou diminuem progressivamente dependendo do agir das pessoas. Tempels não hesitou em mostrar que a ontologia Bantu pode servir de um exemplo para o europeu, pois o costume, hábito e maneiras dos povos ditos primitivos tem uma lógica e coerência, uma teoria implícita na base, um pano de fundo seguro que regeria toda a sociedade bantu.

Afinal é a constatação da coerência, da harmonia na convivência dos bantu e a percepção da congruência com as suas visões do mundo que levou Tempels a afirmar que existe um conjunto de princípios e pressupostos basilares que conformaria e conservaria toda sua educação tradicional, religiosa, jurídica, política, e cultura tornando-o estável.

“Todas estas práticas religiosas, como aliás a concepção jurídica e a organização política da sociedade, constituem tão-somente um todo lógico no pensamento dos Bantu. Estas realidades diversas são explicadas e justificadas por eles em virtude da sua única filosofia, a ontologia bantu.” (TEMPELS, 2016, p.39)

Ainda sobre a hierarquia e a relação das forças, Tempels alega que não se trata de uma realidade que é sobrenatural, muito pelo contrário afirma que esta realidade de influência das forças é natural e verdadeiro. “Uma força reforçará ou enfraquecerá uma outra força. Esta causalidade não é, de modo nenhum, sobrenatural no sentido em que ela ultrapassará o atributo intrínseco a natureza criada.” (TEMPELS, 2016, p.56)

Pode-se dizer, segundo o autor, que a cultura e natureza são inseparáveis na filosofia bantu. Dito de outra maneira, a ontologia e a ética dos bantu são inseparáveis na medida em que a aquisição da força por parte dos seres criados é um facto ontológico. Pois para os bantu ela acontece nos primórdios de criação da vida. Por isso intrínseco a natureza criada e que esta realidade ontológica conforma toda a vida, toda práxis e todos os fazeres dos bantu. Ela é o que dá lógica as ideias, as pretensões, as preferências dos bantu.

A permanência destas atitudes, através de séculos de evolução contingentes, não encontra explicação satisfatória senão na presença de um conjunto de conceitos logicamente coordenados e motivados numa “Sabedoria”. O comportamento não pode ser universal para todos, nem permanece no tempo se não tiver na sua base um conjunto de ideias, um sistema lógico, uma filosofia positiva completa do universo, do homem e das coisas que o envolvem, da existência, da vida, da morte e da sobrevivência. (TEMPELS, 2016, p.30)

É neste sentido que Tempels acredita que para civilizar os primitivos de verdade deve conhece-los profundamente, conhecer a sua ontologia, cosmogonia e cosmologia e a relação que esses têm com a forma como as suas sociedades ou comunidades estão organizadas. Só a partir de um conhecimento prévio e profundo dessas concepções que os supostos primitivos têm do mundo e de todas as coisas que os rodeiam é que podem os civilizadores nortear melhor para, primeiramente, fazer transformação nas crenças basilares dos bantu, e depois, com mais facilidade, convertê-los de “verdade”.

Somente partindo da verdade, do bom e sólido costume indígena é que poderemos conduzir os negros para uma verdadeira civilização bantu. (...) Disse-se e repetiu-se que a evangelização e o catecismo deviam ser adaptados... Adaptados a quê? Pode-se construir igrejas a estilo indígena, introduzir melodias negras na liturgia, empregar a linguagem indígena, pedir roupas emprestadas aos beduínos ou aos mandarins, mas a verdadeira adaptação continua a ser, a adaptação do espírito. (TEMPELS, 2016, p.33)

A obra “Filosofia bantu” abriu nova trilha que Tempels propôs a seguir e com ele muitos seguidores, mas a obra foi negada pela igreja católica que a considerou herética.

No entanto, pode-se dizer de outra forma que a filosofia bantu de Tempels foi negada pela igreja católica e ao mesmo tempo no seio dos filósofos africanos a obra teve um impacto bem forte. Desde então uma reverberação bem grande fez sentir a ressonância entre duas posições parcialmente opostas quanto à obra de padre Tempels. Por um lado os discípulo fieis seguidores desta trilha inaugurada por Tempels - os que de bom agrado receberam a obra como filosófica apenas fazendo alguns ajustes, como veremos abaixo - por outro lado os críticos que consideram a obra uma forma de dar continuidade a colonização porque, para esses, a obra aproximava mais da etnologia - os que rejeitaram a obra como filosófica e a consideram etno-filosofia.

Dieng considera que “o facto de Towa e Hountondji deram nome de etnofilosofia a essa obra é a prova clara de suas faltas de atitude crítica” (DIENG APUD NGOENHA, 2014, p.102). Devemos somar a esta esteira de Towa e Hountondji o filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga. Na posição diferente a esses críticos de Tempels temos Alex Kagame. Como referimos anteriormente, a oposição entre essas duas correntes filosóficas africanas só pode ser parcial porque no fundo ambas concorem para o mesmo fim, estudo filosófica na África, para África e de África.

Kagame, diferentemente do seu mestre, encontrou um outro meio para os estudos filosóficos africano. Dedicou-se em fazer um estudo profundo, meticuloso e robusto das línguas bantu tentando corrigir as falhas cometidas pelo Tempels na sua generalização. A influência que Kagame recebeu da filosofia ocidental - aristotélica - não o deixou a dúvida de que a coerência linguística das línguas bantu é uma das possibilidades para falar da filosofia africana em colaboração com o método descoberto por Tempels, levando-o a enfatizar o trabalho do seu mestre como interessante e essencial, mas também não deixou de corrigir o método que o padre belga utilizou para estudar a filosofia bantu.

Neste sentido, o trabalho de Tempels não precisa, no entender de Kagame, ser descartado, refutado ou negado redondamente, mas sim retomado, revisto, atualizado e sintonizado, visto que Tempels era padre e não acadêmico no sentido estrito. Além do mais, a sua generalização é passível de controvérsias, pelo que não foi aceite de forma acrítica. Houve problematização porque “Ele não prestou atenção às línguas Bantu e, além disso, a sua síntese, estritamente baseada na sua experiência na comunidade Luba-Shaba não oferece uma compreensão abrangente das culturas Bantu” (KAGAME 1971 Apud MUDIMBE, 2013, p.283).

A minuciosidade do estudo feito por Kagame interessa e merece ser objeto de análise – e é isso que propomos fazer, ainda que numa passagem rápida – porque trouxe a

tona contribuições novas que Tempels não conseguiu fazer ou, pelo menos, o fez com muita dificuldade. Importa entender em que sentido o trabalho de Tempels aponta as línguas dos bantu como via possível para um estudo da sua ontologia e como Kagame conseguiu fazer este estudo que transcende o alcance do seu mestre.

Contudo Tempels tinha apontado a linguagem, a par de, um exame crítico do direito, método socrático avançado etc. como uma das vias possíveis para estudar a filosofia Bantu, nunca conseguiu ele mesmo fazer um estudo mais amplo desta ontologia por essas vias que ele mencionou. Vejamos como escreve Tempels: “Várias vias devem conduzir à descoberta de um sistema ontológico semelhante. Um conhecimento profundo da língua, um estudo avançado da etnologia, um exame crítico do direito ou ainda um método socrático bem apropriado ao ensino do catecismo, podem-no revelar-nos” (TEMPELS, 2016, p.31)

Dessa maneira, para explicar a ontologia bantu, Kagame tinha que fazer este estudo da linguagem bantu. Baseando no método Aristotélico, ele descobriu quatro categorias no tronco da Língua bantu: Muntu, Kintu, Hantu, Kuntu; que sintetizariam todas as categorias descobertas por Aristóteles na língua grega. Por sua vez Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu sintetizam-se sofisticadamente na noção de Ntu (força vital) que é o sufixo comum em todos eles. Essas quatro categorias ou classes das línguas bantu seriam os equivalentes às dez categorias que Aristóteles formulou no quadro do pensamento grego. Mudimbe (2013).

O que se constata até aqui é que tanto o trabalho de Tempels como de Kagame são mapeamentos do pensamento e da concepção de mundo do Ser para os povos da língua bantu. Desta forma esses trabalhos só inculcaram a subjetividades do ser dos bantu na medida que limitam a explicitar o que estava implícito no agir dos bantu e não fizeram nada além disso no sentido de eleborar discurso numa linguagem sobre a experiência. Por isso, as suas obras podem ser anexadas na mesma críticas de Mudimbe.

A linguagem filosófica não é uma linguagem da experiência, mas uma linguagem sobre a experiência. Tendo estas premissas, o que Tempels facultava não era, estritamente falando, uma filosofia. Tendo em conta que a sua abordagem testemunha e comenta a experiência, esta apenas significa a possibilidade de uma reflexão filosófica e é, na melhor das hipóteses, a racionalização de uma weltanschauung. (MUDIMBE, 2013, 194).

Mudimbe aponta o engenho de Tempels como possibilidade de um reflexão filosófica porque não escapa a essência da etnologia: linguagem da experiência. Além de Mudimbe, são muitos os críticos que acusaram Tempels e Kagame de estarem a tentar pegar os atributos do campo da etnografia para transformar em elementos com as nomenclaturas das filosofias, de modo que os críticos como Paulin Hountondji e outros reduziram esses

primeiros trabalhos da filosofia africana para a etno-filosofia. A etno-filosofia opera como tropo da filosofia, pois os seus atributos são perenes, compartilhados, transmitidos de maneira inconsciente de geração em geração. Por isso não podia ser filosofia propriamente dita.

Os pensadores «críticos» consideram o esforço dos «etno-filósofos» regressivo, pois fizeram uma filosofia que se ignora a si mesma. O filósofo de tal filosofia transforma-se num simples observador, ou quando muito, sintetiza um pensamento que nunca será seu, um pensamento já constituído, estático e inconsciente. (NGOENHA, 2014, p.89)

Como é de ser esperar a filosofia é uma espécie de consciência, primeiramente de si e do mundo, depois das demais coisas e não apenas a sua representação. Ora bem, a cartografia que os primeiros filósofos africanos faziam aparece fraca pois não basta nem é suficiente para dizemos que estavam a fazer filosofia. Eles (os etno-filósofos), só teriam feito uma espécie de cartografia puramente fiel explicitando o que era implícito no pensamento bantu. Só teriam apontado que os bantu têm uma filosofia a qual precisam conhecer melhor através da sua ‘representação’.

Para a corrente crítica da filosofia africana - corrente que assumiu o debate após os trabalhos de Tempels e de Kagame, sobretudo na década de 70 - fazer a filosofia requer esforço de carácter pessoal e individual baseado na liberdade de pensamento, problematizar essas crenças, costumes, visões de mundo e outros traços culturais, colocando-os em questão e pô-las em causa para a busca de uma consequência que será evidentemente a verdade.

Na opinião de Hountondji, a etno-filosofia é uma interpretação imaginária, inebriante, que nunca é suportada por qualquer autoridade textual e depende totalmente dos caprichos do intérprete. Na perspectiva de Hountondji, a etno-filosofia afirma traduzir um texto cultural inexistente e ignora a sua própria atividade criativa e, portanto, a sua própria liberdade. Por conseguinte pode dizer-se que a imaginação da etno-filosofia impede a priori atingir alguma verdade, uma vez que a verdade pressupõe que a liberdade depende de uma ordem não imaginária e tem consciência da evidência de uma ordem positiva e do seu próprio espaço de criatividade. (MUDIMBE, 2013, p.198-199)

Em decorrência disso, Paulin Hountondji percebe que de bom agrado alguns ocidentais valorizaram a etnofilosofia para fazer demarcação da “diferença” entre a filosofia de ocidente e a das “demais” partes do mundo, neste caso a África. Já que reconheceram a “Filosofia Bantu” de Tempels como filosófica, implica que estariam aptos a aceitar qualquer coisa, obra ou não, como filosófica desde que ofereça uma visão agradável dos africanos que queriam conhecer, mesmo que isso não esteja de acordo com as “regras pré-estabelecidas” da filosofia, isto é, das implicações teóricas da prática filosófica.

Segundo Paulin Hountondji, esta aceitação perpetuava a ideia de a filosofia africana ser uma filosofia perene, compartilhada, vivenciada e reproduzida através da oralidade. E permitia de igual modo muitos europeus escreverem sobre a África desiguando as filosofias europeias de ‘uma única filosofia africana’.

Partindo disso, aparece com mais nitidez a necessidade de definição da filosofia africana, que na concepção de Hountondji é um conjunto de textos. “Por conseguinte, a filosofia como a vê Hountondji não é etnologia (sistema de pensamento implícito), mas literário (conjunto de textos). ” (HOUNTONDJI APUD NGOENHA, 2014, p.90). Nesta senda, a filosofia africana seria conjunto de textos escritos exclusivamente pelos africanos. Duas regras fundamentais se destacam aqui as quais fornecem a constatação de dois tipos de exclusões: a primeira é a exclusão da que podemos chamar de filosofia oral, a segunda é a exclusão de todo quem pretende escrever sobre a África, mas que não é africano.

De acordo com esta definição, a filosofia africana deve ser escrita. O que, de certa maneira, impediria a grande maioria que tratavam de fazer o exercício filosófico através de oralidade, pelo menos na época em que Houtondji escreveu, de serem chamados filósofos. De igual modo, esta definição impediria de ser filosofia ou filósofo africano qualquer obra ou indivíduo - e qual seja o seu interesse em fazer a filosofia africana - bastará que o seu autor não ser africano. A razão é simples: tudo que ele escreve sobre a filosofia africana continua a ser um conhecimento que um indivíduo tem sobre África e não conhecimento de um africano.

Hountondji repisou a definição da filosofia que já havia “sugerido” nos seus livros dos anos 1977 e 1983 – em uma conferência publicada posteriormente na forma de artigo 2008, “cujo tema/título”: “conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas” – de maneira mais confiante e otimistas em alusão ao alcance que a definição teve. Vejamos como ele defende a sua opinião:

Por filosofia africana entendo um conjunto de textos” (Hountondji, 1977, 1983) ... e [este livro] ter sido, posteriormente, selecionado, na Feira Internacional do Livro, que decorreu em 2002 no Zimbabué, entre os melhores cem livros africanos do século XX, isso ter-se-á certamente devido a essa simples e aparentemente ingénua afirmação, cujas implicações e consequências tinham, no entanto, um grande alcance. (HOUTONDJI, 2008, p. 153-154)

Efetivamente, o livro *Sobre "Filosofia africana", Crítica da etnofilosofia* de Paulin Hountondji faz parte – ao lado de *Na caso do meu pai* de Kwame Appiah - dos cem livros do século XX, segundo a seleção de Zimbabwe International Book Fair. No entanto, a definição de filosofia africana que Hountondji ofereceu enquanto conjunto de textos escritos por autores africanos e chamado por eles mesmo de texto filosófico requer uma reflexão

mais séria no sentido de não ser confundida com a etnologia; esta entendida como sistema de pensamento implícito suscetível de ser escutado através da oralidade e transcrito. Visto que, na perspectiva de Mudimbe, a filosofia nada mais é que a linguagem sobre a experiência, Hountondji concordaria que não basta o autor chamar a obra de filosófica, mas é preciso que o texto apresentar os atributos e conceitos filosóficos e ser refletido. A reflexão (linguagem sobre a experiência) pressupõe a (existência da) etnologia como um provisório, mas não a elimina por completo. É ali que devemos entender/compreender o filósofo beninense Paulin Hountondji.

Segundo Hountondji, a tradição oral tem a tendência favorecer a consolidação do saber num sistema dogmático e intangível; enquanto o registo através do arquivo tem a vantagem de possibilitar, a transmissão de um indivíduo ao outro, de uma geração a outra, a crítica do saber (NGOENHA, 2014, p.91)

A reflexão e etnologia se complementem mutuamente, cada um respondendo ao que lhe cabe. Eis a razão que Hountondji tinha quando afirma que não existe homogeneidade/unanimidade na filosofia Africana, o facto de ele ter privilegiado a crítica como elemento que vai incitar a atividade puramente reflexiva é um exemplo disso. Hountondji viu que só assim é que podemos afirmar que estamos diante de uma filosofia viva e reflexiva, uma filosofia que parte de aquilo que Kwame Anthony Appiah chamou de filosofia popular - na sua obra “Na casa de meu pai” - para fazer uma atividade reflexiva e discursiva. O próprio Appiah quando separou dois tipos da filosofia, a saber: filosofia popular e filosofia “reflexiva”, a fez para superar os problemas que a definição crítica de Hountondji sobre a filosofia africana provocava. Iremos trazer Appiah mais adiante para o debate das duas maneiras de compreender a filosofia, mas por enquanto devemos prosseguir para compreender Hountondji na forma como encetou as problematizações filosóficas.

Para Mudimbe (2013), Hountondji (filósofo beninense) negou a noção de separação conceptual como condição para existência de uma filosofia africana e afirmou que em todas as culturas se atinge sempre uma separação conceptual quase em todas áreas através de abstração, mas que estas separações não devem ser necessariamente severas. Para ele essa característica de flexibilidade seria salutar para, subjetivamente, colocar em perspectiva discurso de Parménides, de Confúcio, Kagame, Platão, Hegel ou Nietzsche.

O que Hountondji quer alcançar não é o mesmo estatuto com a Europa nem fazer a sua cópia ou seu transplante para África, muito menos ainda fazer uma comparação entre esta e a África. Porque os valores da filosofia africana não devem ser avaliados no crivo europeu, mais concretamente, no crivo da filosofia de Ocidente. Mas, antes de mais nada, colocar problemas propriamente filosóficos como preocupação central quando

falamos da filosofia africana, independentemente de qualquer relação que podemos estabelecer - se as questões levantadas estão atreladas a África, isto é, se são propriamente africanas ou se têm relação com outras experiências. É neste sentido que, para o autor, a releitura dos autores como, por exemplo, Kagame, Nkrumah e Senghor é importante, como é importante a re-leitura de outras culturas, mas também é importante, igualmente, a releitura da nossa tradição e culturas para a partir dessas leituras estar na condição de tecer as diferentes experiências e percepções e sobre elas inferir o que é válido filosoficamente.

Com esta ideia o filósofo beninense deu por aberto um campo de possibilidades para um escritor-filósofo africano dialogar com outros autores ou outras realidades não africanas, o texto continua a ser filosófico e africano de uma vez que o ponto de partida do autor para diálogo com outro/os autor/es ou outra realidade seja filosófico. É bem concebível esta possibilidade que Houtondji abriu porque assim podemos concluir que a nossa filosofia é viva e que estamos a pensar não numa filosofia fechada sobre si, mas sim de filosofia que abre para o mundo, de filosofia em diálogo com muitas outras filosofias e realidades.

A ideia foi reforçada por filósofo moçambicano, Severino Ngoenha.

A filosofia africana deve, portanto, ser uma história e conseqüentemente um processo essencialmente aberto e descontínuo. Isto significa que tudo deve constituir uma investigação, pois a filosofia é uma investigação perene, que se faz através de textos, os quais nos permitem e servem de elementos de confrontação e de discussão quer entre nós africanos, como com o resto do mundo (NGOENHA, 2014, p.93).

Outros filósofos que deram importantes contribuições são Eboussi-Boulaga e Marcien Towa. Os dois compartilharam do mesmo pensamento ao apontarem que o que os ditos primeiros filósofos fizeram é essencialmente a verdadeira dilatação ilícita de conceitos seja da filosofia, seja da etnia. Se a etnia deixou de ser etnias singulares - como bantu, bambara, pepel - e passa a ser uma grande etnia Negro-africano, a filosofia por seu turno deixou a sua tarefa essencial, a crítica do saber, para registrar todos os traços, gestos e comportamentos simbólicos e legitimá-los de maneira acrítica como comportamentos filosóficos. A filosofia sofreu um alargamento e passou imediatamente a abranger toda a cultura.

Eboussi-Boulaga e Marcien Towa também criticaram os filósofos que lhes precederam e afirmam que a filosofia africana deve ser pensada no presente, na sua existência atual e na situação em que ela se encontra - considerando o peso da colonização sobre a noção da força vital e os ventos da globalização que atingem a África em todos os

lados - para deste feito procurar repostas imanentes que apaziguariam o futuro do Muntu e da Humanidade.

Marcien Towa associa a iniciativa de etnofilosofia com a da negritude. Na sua ótica tanto a negritude quanto a etnofilosofia ambas, entre muitas outras coisas, visam estabelecer uma separação entre a Europa e África, na medida em que reivindicam o direito à personalidade e à um destino separado. Para Ngoenha, de uma vez que a tomada da independência significa ser autônomo em decorrência do reconhecimento dos direitos antes reivindicados, a questão agora não é mais a reivindicação para o reconhecimento do direito, e sim o exercício do direito. Ngoenha (2014). Na sua perspectiva o direito seria exercido com base na liberdade de pensamento e de uma discussão aberta.

Rodeados pelos ecos da subjugação que a África e os africanos passaram, tornou-se difícil por alguns discípulos mais recentes da corrente etnofilosófica entender com mais lucidez o que está em jogo na questão da filosofia africana. A vontade de sair de tal situação ‘de subjulgado’ foi gritante e traduziu-se em enfrentamento de valores culturais tanto que o método utilizado pelos etnofilósofos é de tentar dilatar a concepção da filosofia, ampliando-a até igualar a cultura, contudo esta iniciativa começou com padre belga. Desta forma todos os “elementos” que fazem parte da cultura passam a ser considerados temas da filosofia e todos os pormenores que fazem parte da cultura passaram a ser considerados filosofias implícitas. A lógica é simplificada: tudo o que faz parte da cultura é filosofia. Ali a nossa indagação, que tipo de filosofia está-se a falar? Uma *filosofia* cuja essência consiste em fazer a etnologia da cultura, que é a interpretação da cosmologia, da instituição, de costumes muito bem elaborados e que são herdados dos antepassados. Mas isso lhe autoriza o estatuto de filosofia? É esta resposta que eu proponho a responder nas linhas que se seguem.

Esta ideia também foi refutada como veremos “O facto de os nossos antepassados terem na sua época pensado os seus problemas, não nos dispensa de pensarmos as nossas situações históricas, nem de sermos senhores do nosso destino.” (NGOENHA, 2014, p.94). Logo, a filosofia não pode limitar só na transcrição acrítica dos hábitos culturais e costumes, mas deve ser, isto sim, um pensar sobre as constatações etnológicas, histórica etc.

Na percepção de filósofo maçambicano Severino Ngoenha, filosoficamente a etnofilosofia nada mais fez além de conquistar a terminologia filosofia - Filosofia Bantu -, o empenho para demonstração da filosofia negro-africano original não liquidou a oposição entre o pensamento tradicional africano e a filosofia. E reconhece que a conquista da

terminologia se deve ao facto de que os etnofilósofos tinham uma concepção alargada da filosofia porque ambos eram colocados dentro do mesmo ícone e atribuídos uma denominação comum.

Esta inclusão numa denominação comum não obteve uma aproximação real entre os dois termos de oposição, mas simplesmente, uma modificação terminológica: alargou-se o sentido do conceito de filosofia. Antes e depois desta modificação puramente verbal, os modos de pensamento africano permanecem idênticos e opõem-se radicalmente aos europeus. (NGOENHA, 2014, p.95)

Dado que a etnofilosofia trabalha a observação cuidada os traços inscritos na cultura que são puramente de âmbito antropológico como: costumes, fazeres, visão coletiva do mundo, na esperança de aquisição de autenticidade metafísica apenas arrumando para si o termo filosofia, “acaba não agradando nem a etnologia nem a filosofia por não ser puramente etnologia e ao mesmo tempo não ser puramente filosofia”. Ngoenha (2014). A ambição que Tempels teve em escrever a filosofia do Negro-africano e ser pioneiro nesta senda criou um conjunto de impecilhos de seu trabalho pertencer com mais clareza a etnologia ao mesmo tempo esses impecilhos cegaram-lhe de ver que a filosofia – metafísica, ontologia – deve ser pelo menos crítica.

Eboussi-Boulaga porém, preocupa com o método utilizado pelos etnofilósofos essencialmente Tempels, o que faz da etnofilosofia uma reivindicação da humanidade contestada pela dominação europeia. A expressão filosofia africana é a prova de sua busca para merecer a dignidade humana. Pois o Homem é - na definição de Aristóteles - animal essencialmente racional e a filosofia é considerada exclusivamente propriedade dos que raciocinam, neste caso os homens.

O maior erro seria então, segundo Boulaga citado por Ngoenha, que “...a etnofilosofia se dirige a bondade e magnanimidade do patrão. Isto é, ao homem da ciência ocidental, e em particular aos antropólogos, a fim de ser reconhecido por eles” (BOULAGA Apud NGOENHA, 2014, p.97). E fazem-na a custa de reduzir a capacidade de abstração dos africanos a simples dados imediatamente observáveis empiricamente à maneira dos antropólogos alegando fazer a filosofia. Mudimbe considera equivocado este método que começa com Tempels, iniciador da Etnofilosofia.

“... porque o método não enfrenta o problema na sua própria origem. Não se questiona sobre como é que a antropologia pode ser uma fonte ou uma base para a filosofia, e define-se como uma técnica para transcrever valores e expressar o que é fundamentalmente indizível” (BOULAGA, 1968, p.9-10 Apud MUDIMBE, 2013, p.197). Segundo Mudimbe, ao aplicarem este método equivocado, os etnofilósofos revelam todos

os substratos antes ocultos na cultura da etnia. As etnias homogeneizadas/dilatadas a uma única e a mesma “grande etnia Negro-africano” como maneira de sanear a oposição entre o patrão e o servo.

É importante ressaltar, como vimos acima, que a antropologia pode servir de uma entre outras fontes para fazer a filosofia, mas a filosofia não deve ser concebida como uma técnica simplesmente para transcrever os valores. Isto quer dizer que, a antropologia pode ser um meio e não um fim em si, ou mais especificamente, a antropologia como todas as áreas da ciência podem servir de um meio para filosofar, porém nunca serem elas mesmas a filosofia.

Se os estudos feitos pelos etnofilósofos fosse uma filosofia, seria por consequência uma filosofia sem filósofos. Evidentemente, o sistema ontológico que Tempels e Kagame operaram mostrou que a filosofia bantu ‘ou africana’ era uma filosofia não escrita, e neste processo de passagem de não escrita para escrita os primeiros filósofos africanos preocupavam em ser o mais objetivo e transparente possível para revelar a filosofia que é passada de geração em geração e que, portanto, existe entre os bantu - ou africanos, numa extensão maior. Uma outra questão é que esta ‘ontologia’ descreve acima de tudo as gêneses, as origens e a manifestação do hábito dito primitivo ao invés de procurar sua razão íntima e fundamental ou, pelo menos desassociar do passado perdido para responder as exigências do presente.

Dessa forma, a etnofilosofia reduz a temporalidade do Muntu ao primitivismo ao mesmo tempo que rejeita a historicidade de Muntu, na medida em que empenha na busca para reencontrar um passado “que já se desfez” ignorando os fenômenos que aconteceram ao Muntu. Todavia “Temos de pensar de forma diferente o nosso projeto de futuro. Mas para tal, temos que proclamar o fim da etnologia, e começar pelo próprio Muntu, pela sua situação concreta e dirigir-se em direção do seu possível «devir livre» ” (NGOENHA, 2014, p.98).

1.1 Filosofia Africana: Anátema ou Bênção

A Etnofilosofia tal como ela nos aparece não deve ser compreendida por dualismo (polarização) ‘anátema ou bênção’. Anátema e bênção são dois conceitos que Jean-Godefroy Bidima criou para referir o enquadramento da etnofilosofia no contexto africano. Com vista neste facto, Bidima insistiu mais especificamente em mostrar a forma

como foi possível o paradigma da Identidade a partir da “Filosofia bantu” que Placide Tempels escreveu para os bantu e toda a extensão dos primitivos.

A etnofilosofia é só um processo, como outros, que nasceu num momento específico da história e num lugar determinado; precisamente para ser superada depois, esta é a certeza que nós temos sobre a etnofilosofia. Talvez fossem necessários os debates que a própria etnofilosofia carrega no seu bojo. Debates esses que vão sendo superados depois como veremos mais adiante. A ideia da superação é comum na filosofia e em outras áreas do pensamento. Sob ponto de vista histórica e filosófica, consideramos que a etnofilosofia nasceu na África, Congo-belga e foi vista por maioria dos intelectuais como uma novidade. Fez renascer, em muitas mentes visadas e pessoas de espírito versado na filosofia, a preocupação com crise da força vital já influenciada até certo ponto pela colonização e pela evangelização.

A filosofia é histórica e a historicidade da filosofia não se distingue muito com as sucessividades de superações dos paradigmas. A filosofia tal como os gregos de a viam não é a mesma coisa com a filosofia na modernidade ocidental, e a filosofia na modernidade é diferente do pensamento filosófico no Egito antigo, assim também este é diferente do que é a filosofia na contemporaneidade. Todas elas, porém, se distinguem das outras áreas de saber.

A luz disso, queremos mostrar ao nosso leitor como essa exposição (sobre a etnofilosofia) encaixa muito bem e faz parte de um raciocínio que sustenta a argumentação, que visamos fazer neste trabalho como um todo. Pois, com ela visamos responder ao problema central que embasa este TCC.

Escrevemos ao longo da argumentação que compõe esta primeira parte da monografia a questão da etnofilosofia e a sua crítica porque precisamos partir dela para estabelecer as projeções futuras, visto que academicamente falando a etnofilosofia é a âncora da filosofia africana, mas ao mesmo tempo a etnofilosofia constitui o objeto de grandes discussões em torno da pergunta: será que existe uma filosofia africana? O que seria então essa filosofia africana? Dali as discussões vão tomar novos corpos e os pontos de vistas vão se proliferar em diferentes direções em busca das respostas à indagação que a etnofilosofia levanta. Essa discussão da questão da etnofilosofia tem um lugar de destaque no conjunto da minha reflexão com esse tcc. Pois, é nesta parte que se encontra as razões da nossa pesquisa porque, como vimos, nesta primeira parte levantei a problemática a volta de etnofilosofia que ecoa no meio acadêmico e intelectual dos africanos com toda cautela de que está em jogo, em termos de problema da nossa pesquisa, a preocupação e a tentativa de

abordar a cosmologia pepel de uma perspetiva que buscará escapar do estilo ou do pressuposto etno-filosófico criticado por Hountondji, Towa, Boulaga, etc. O que para sua resolução faremos, na parte 2, recurso a filosofia francês em um dos seus pensadores moderno Gilles Deleuze que nos ajudará a responder o problema que surgiu dessa discussão inicial na parte 1.

A parte 2 só existe por causa da parte 1 e tanto uma quanto outra só existem por causa da abordagem da parte 3 que buscará escapar do problema levantado na parte 1 através das contribuições de Deleuze na parte 2, que permitirão uma nova forma de conceber a filosofia africana diferentemente da ideia da etnofilosofia e das formas clássicas da concepção de filosofia.

2 A FILOSOFIA

Chegado até aqui interessa agora saber o que é a filosofia para a partir desta definição prosseguirmos em frente. A filosofia é uma das disciplinas mais difíceis de definir tendo em vista a sua “complexidade”, muitos autores definiram a filosofia, mas em cada um desses autores depara-se com um conceito relativamente diferente do de outro autor em torno da filosofia. Nós tomamos a decisão de trabalhar com a definição da filosofia oferecida pelos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari. Trata-se de uma decisão tomada com base na compreensão de que a definição encontrada nesses autores oferece possibilidades de uma retomada interessante nesta investigação.

O que seria então a filosofia segundo Deleuze e Guattari? Uma arte? Pintura? Reflexão? Ou uma religião? Certamente não. A filosofia não é nenhuma dessas áreas mencionadas. No decorrer dos séculos, a filosofia procurou se separar das outras áreas de conhecimento para se afirmar enquanto uma disciplina técnica e profissional. A luz desta observação, veremos mais adiante como Deleuze e Guattari concebem a ideia da filosofia na sua obra “O que é a filosofia?”.

Pois, apenas distinguir a filosofia de outras áreas não é bastante para nos dizer o que é a filosofia propriamente dita, aliás filosofia na sua essência é uma afirmação positiva das possibilidades. Uma definição negativa não é suficiente para nos dar conta do que a filosofia. É porque tem mais coisas que não são as filosofias.

2.1 Filosofia Enquanto Atividade Criativa

Segundo Roberto Machado, na perspectiva de Deleuze e Guattari “A filosofia – como a ciência, a arte, a literatura – define-se, portanto por seu poder criador ou, mais precisamente, pela exigência de criação de um novo pensamento.” (MACHADO, 2009, p.14). Percebe-se aqui que o ato de filosofar, isto é, fazer a filosofia requer a criação de conceito para que ela mesma tenha sentido. Filosofia, ciência e arte são formas de criação do pensamento, são disciplinas do pensamento. Nesse sentido, não há hierarquia entre elas, todas são igualmente criadoras, são maneiras do pensamento criar coisas.

Este tema será desenvolvido mais adiante, mais por enquanto interessa-nos pontuar que Arte, filosofia e ciências são igualmente criadoras, mas elas criam coisas diferentes. O que a filosofia cria são os conceitos. Não podemos fazer uma filosofia que

tenha sentido e significados sem antes criarmos conceitos, ainda que (os) criamos de maneira parcialmente inconsciente.

Simplesmente chegou a hora, para nós, de perguntar o que é a filosofia. Nunca havíamos deixado de fazê-lo, e já tínhamos a resposta que não variou: a filosofia é a arte de formar, de inventar, e fabricar conceitos. Mas não seria necessário somente que a resposta acolhesse a questão, seria necessário também que determinasse uma hora, uma ocasião, circunstâncias, paisagens e personagens, condições e incógnitas da questão. (DELEUZE; GUATARI, 1991. P. 9)

De facto, como vimos, para que o conceito seja criado seria necessário que determinasse uma hora, ocasião, circunstância, paisagens, condições e incógnitas, que todas juntas constituem um plano de imanência. O plano de imanência é o movimento infinito do pensamento, a abertura do pensamento para o absoluto. Como é óbvio, o pensamento depara com diferentes circunstâncias, paisagens, através das quais ele produz conceitos novos e pensamentos inéditos. Patrindo disso, devemos conceber um conceito como uma multiplicidade porque combina as circunstâncias, as paisagens, as ocasiões.

“Todo conceito é uma *multiplicidade*, não há conceito simples. O conceito é formado por componentes e define-se por eles; claro que totaliza seus componentes ao constituir-se, mas é sempre um todo fragmentado, como um caleidoscópio, em que a multiplicidade gera novas totalidades provisórias a cada golpe de mão.” (GALLO, 2007, p.25)

Com efeito, os conceitos têm as suas vertentes, eles são condensações onde coincidem e acumulam os seus componentes, as suas multiplicidades, os seus agenciamentos e os seus devires. O devir conceito é/são personagens conceituais que traçam seus estratos sobre campo de imanência. Os conceitos necessitam dos personagens conceituais, requerem um campo de imanência. O plano de imanência e os personagens conceituais são sempre requisitos *a priori* para se falar e ou criar conceitos.

A palavra grega filosofia cruza amizade, que nos remete a proximidade, a encontro, com saber (deleuzianamente, conceito). O amigo é um “personagem conceitual”, que contribui para a definição dos conceitos, e é assim que Deleuze e Guattari leem o personagem do filósofo que nasce com os gregos: alguém que, na busca pela sabedoria - que nunca é de antemão, mas sempre procura, produção - inventa e pensa o conceito, diferentemente dos sábios antigos, que pensavam por figuras, por imagens. Ao definir o filósofo como “amigo do conceito”, admite-se que a tarefa da filosofia é necessariamente criativa. (GALLO, 2007, p.21)

Tradicionalmente o filósofo é definido como amigo da sabedoria. No entanto, para Deleuze o filósofo é amigo do conceito. É com os conceitos criados que o filósofo trabalha para alcançar a sabedoria para assim sair de problemas e libertar de azares. O filósofo cria conceitos, não para outra coisa senão interpretar e transformar o “real”. O

filósofo é conceito em potência. Os conceitos são ferramentas/materiais fundamentais sem as quais o trabalho de um filósofo tornará simplesmente impossível.

O filósofo é o amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos. (DELEUZE e GUATTARI, 1991, p.12)

Isso mostra claramente que a filosofia é um estudo conceitual e não empírico, pois não só faz recolha de dados para sua experimentação, como é o caso da ciência. A filosofia na sua criatividade associa, condensa e acumula os componentes formando um conceito; também procura e apresenta razões (que possibilitam a saída da questão) dentro do próprio plano de imanência. E mais interessante ainda por meio dos conceitos criados, o filósofo transforma o mundo. “Podemos definir o conceito, na visão dos filósofos franceses, como sendo uma aventura do pensamento que institui um acontecimento, vários acontecimentos, que permita um ponto de visada sobre o mundo, sobre o vivido.” (GALLO, 2007, p.24)

O conceito seria então uma aventura do pensamento que desloca a procura de satisfação de um dado acontecimento. O acontecimento segundo Deleuze é a ruptura com o que está dado, já pronto e feito. Ele é o aparecimento do novo, da novidade, do que não existia ainda. Enquanto uma diferença, uma criação pode transformar o próprio mundo, fazer emergir um mundo possível, pois para um filósofo o mundo está lá atuando, mas depende muito de como nós o criamos ou transformamos.

“Para eles, Deleuze e Guattari, a criação de conceitos é, necessariamente, uma intervenção no mundo, ela é a própria criação de um mundo. Assim, criar conceitos é uma forma de transformar o mundo; os conceitos são as ferramentas que permitem ao filósofo criar um mundo à sua maneira.” (GALLO, 2007, p.22)

Quando se fala do conceito enquanto criação que permite criar o mundo a nossa maneira, isto é, quando o conceito é concebido como transformador do mundo, pretende-se explicar que a sua tarefa mais árdua e predileta é, sem dúvida, dar nova visão à realidade. Permitir novas maneiras de pensar a realidade – conservando-a ou transformando-a - porque os conceitos são imanentes a realidade, eles derivam do real para intervir no real.

Não se trata de afirmar que é uma ideia (conceito) que funda a realidade; num sentido completamente outro, o conceito é imanente à realidade, brota dela e serve justamente para fazê-la compreensível. E, por isso, o conceito pode ser ferramenta, tanto de conservação quanto de transformação. O conceito é sempre uma intervenção no mundo, seja para conservá-lo, seja para mudá-lo. (GALLO, 2007, p.22)

A tarefa que a filosofia faz de criação de conceitos ocorre no solo de toda filosofia, ou seja, no plano de imanência. Este (plano de imanência), não se confunde com os conceitos em nenhuma das possibilidades, pois os conceitos criam-se e o plano de imanência se instaura. Apesar disso, cumpre reconhecer a relação que existe entre eles. Um terá sentido só quando pensado com o outro e mutuamente. “... mas, no próprio momento em que se criam os conceitos há a instauração de um plano de imanência que, a rigor, é a instauração da própria filosofia, pois se assim não fosse os conceitos criados ficariam perdidos no vazio.” (GALLO, 2007, p.29-30). Veremos esta relação com mais lucidez, por ora, evidenciamos que: o plano de imanência se instaura, as personagens se traçam e os conceitos se criam. Os conceitos acontecem no plano/campo de imanência já instaurado.

Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda como um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.51)

O plano de imanência - no qual as personagens se traçam e os conceitos se criam - é instaurado o quando da necessidade de criação de conceito e torna um campo absoluto de toda filosofia. Em suma, o plano de imanência é a possibilidade de o pensamento pensar a respeito de uma dada problemática que a ele foi colocada. Deleuze faz analogia o plano de imanência com a imagem do pensamento. Nesta senda, o plano de imanência, que por sua vez se diferencia do conceito pensado ou pensável, introduz uma nova imagem do pensamento segundo a qual o pensamento não é algo fechado sobre si, está aberto e conecta com o fora. Esta conexão leva o pensamento a sair da sua imobilidade, deslocar, articular, movimentar através de intercessores que concisamente transmitem a nova imagem do pensamento em oposição à imagem clássica/tradicional, dogmática e de representação. A imagem dogmática do pensamento pode consistir tanto em uma filosofia que se petrificou, congelou, fechou-se sobre si mesma de maneira dogmática e incapaz de pensar a diferença e o *acontecimento*, quanto na visão de mundo compartilhada, feita de opiniões já prontas, aceitas como verdadeiras pelo hábito, pela tradição ou pela autoridade.

Em direção oposta a este tipo de filosofia, segundo Gallo, Deleuze tornou explícito um novo modo de produzir filosofia que, mesmo que não é completamente novo, nunca antes havia sido explicitado da forma como Deleuze fez. O autor ainda mencionou um trecho de Michel Foucault para evidenciar que “a operação deleuziana recolocou a possibilidade do pensamento”. “[...] produziu-se uma fulguração que levará o nome de

Deleuze: um novo pensamento é possível; o pensamento, de novo, é possível”. (FOUCAULT, 1970 APUD GALLO, 2007)

Através da instauração do campo de imanência, traçados dos personagens conceituais, as invenções ou criações dos conceitos, Deleuze elabora uma nova maneira de pensar a filosofia, ele alcança definitivamente um novo conhecimento, uma nova visão do pensamento tanto mais ambulante quanto o pensamento imanente, um pensamento sem imagem ou pelo menos sem imagem dogmática. Não existe a imagem do pensamento, a menos que consideremos esta suposta imagem como movimento ao infinito.

A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O pensamento reivindica "somente" o movimento que pode ser levado ao infinito. O que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, é o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.52)

Plano de imanência é uma analogia da imagem do pensamento, um chão pré-filosófico fértil, pronto para germinar os conceitos a preço de cultivo dos personagens conceituais. A obra “*Mil Platôs*” escrita por Deleuze e Guattari não distancia muito desta ideia. Com efeito, o rizoma é, segundo Deleuze e Guattari, uma imagem do pensamento que forma um agenciamento porque o rizoma não tem início nem fim. Abre sem cessar para acolher novas possibilidades.

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. (DELEUZE E GUATTARI, 1980, p.5)

De ponto de vista de Deleuze, segundo escreve Gallo, sempre nasce a filosofia na relação entre problemas e os conceitos que estes problemas escondem. É a partir de problemas que os conceitos são criados. Na medida em que um filósofo visa aprofundar o conhecimento na busca de razões (os como e os porquês) fundamentais dos problemas, produz, inventa e cria novos “conceitos” que, sendo o conhecimento produzido por meio deles, asseguram a validade e veracidade do próprio conhecimento produzido, viabilizando a intuição à resolução da problemática em questão e/ou meios através dos quais o pensamento encontra uma linha de fuga, uma toca, um desvio performativo para sair de problema.

Todo conceito é criado a partir de *problemas*. Ou problemas novos (mas como é difícil encontrar problemas novos em filosofia!) ou problemas que o filósofo considera que foram mal-colocados; de toda forma, um problema deve ser posto pelo filósofo, para que conceitos possam ser criados. (GALLO, 2007, p.25)

O problema é uma situação *sine qua non* e ao mesmo tempo uma condição *a priori* para que o filósofo crie conceitos. Partindo dessas situações e condições o filósofo combina diferentes elementos dentro do campo de imanência que lhe permite uma nova intuição já que a intuição não é mais a revelação ou algo qualquer que vem do nada. A intuição em Deleuze perpassa por todo exercício de pensamento articulando as multiplicidades como circunstância, paisagens, personagens, ocasiões, conceitos que tornam possível a criação de um novo conceito.

Badiou alerta que a intuição deleuziana não pode ser confundida com o sentido de intuição nos místicos ou em Descartes, por exemplo. Não se trata de intuir “a partir do nada” uma idéia clara e distinta ou mesmo uma revelação; a intuição, em Deleuze, é um trabalho de pensamento que, articulando multiplicidades de conceitos, intui novos conceitos. (GALLO, 2007, p.20)

Nada de transcendente, nada de transcendental, tudo é imanente, tudo é inerente a esta realidade vivida e depende da forma como nós os pensamos, como nós aprontamos para sequestrar e transformar o real em si mesmo articulando as suas multiplicidades. Nas assertivas de Deleuze só nessas condições poderia se falar da intuição. Existe porém a possibilidade de pensar o transcendental dentro do imanente, mas essa discussão é muito exautiva. Limitamos a entender a delimitação de plano de imanência dentro da multiplicidade pré-filosófica. Para Gallo, é inconveniente duvidar de pertinência da multiplicidade constituinte do plano de imanência como um campo pré-filosófico pronto para germinar porque lá é que começa, na essência, o verdadeiro trabalho do filósofo.

Tal multiplicidade é possível porque, como mostram Deleuze e Guattari, a produção de conceitos na Filosofia dá-se por meio da imanência, enquanto o conhecimento mítico-religioso opera pela transcendência – ‘o filósofo opera um vasto sequestro da sabedoria, ele a põe a serviço da imanência pura’; o trabalho filosófico dá-se pela delimitação de um plano de imanência, sobre o qual são gerados os conceitos. (GALLO, 2007, p.28)

A diferença entre a transcendência e a imanência é toda menos clara. É difícil. Somente o investigador pode, com muito esforço, torná-la menos difícil, mais distinta, mais compreensível. No entanto, encetamos aqui para o leitor algumas compreensões básicas. Se o conhecimento mítico-religioso opera pela transcendência, o conhecimento filosófico opera pelo vasto sequestro da sabedoria em função da imanência pura. Se um religioso acredita no mito de uma transcendência, um filósofo empenha na delimitação de plano de imanência por onde ele cria os conceitos. Como foi dito acima, o plano de imanência são as possibilidades, as aberturas de o pensamento pensar, por isso ele é absoluto. Mas a verdade é que o plano de imanência pode ser delimitado no âmbito dos problemas sociais, políticos, econômico etc. a essência é que este campo esteja apto à tornar eficaz a criação de conceito.

Pois, segundo o veredito nietzscheano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.14-15)

Partindo desta citação, conceitos, plano de imanência e personagens conceituais é que tornam possível a filosofia. Porque a filosofia é a criação dos conceitos e os conceitos não se criam do nada. Não são nem reflexão sobre o quer que seja, nem dados feitos aí tudo prontos a nossa espera. Os conceitos, eles próprios são ideias da filosofia como as funções são ideias da matemática, da música melodias, da arte afetos, perceptos, e sensação, do cinema movimento/duração. As ideias são simplesmente algo a serem pensados, criadas, inventadas a partir do dentro para estabelecer a relação com o fora.

Assim, se não há reflexão sobre e sim pensamento a partir, ou melhor com, e se a filosofia é especificamente o domínio dos conceitos, pensar a exterioridade da filosofia é estabelecer encontros, intercessões, ecos, ressonâncias, conexões, articulações, agenciamentos, convergências entre elementos não conceituais dos outros domínios - funções, imagens, sons, linhas, cores - que, integrados ao pensamento filosófico, são transformados em conceitos. (MACHADO.2009. p.18)

Na filosofia, a premissa ‘reflexão sobre’ é superficial demais para referir a atividade puramente filosófica, que deve ser expressada com a premissa ‘pensamento a partir ou pensamento [desenvolvido] com a criação de conceitos. A criação por sua vez se faz dentro do plano de imanência com os problemas que compreendem duas dimensões sem as quais não seria possível falar do problema filosófico, a saber: os personagens e os conceitos. É na relação entre esses que podemos falar de problemas. O campo de imanência já guarda a possibilidade de conceitos que devem ser gerados traçando os personagens. Afinal são os próprios conceitos que definem uma problemática filosófica. Todo pensamento filosófico ou pré-filosófico (plano de imanência) contém os personagens conceituais que o descrevem.

Os personagens conceituais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervém na própria criação de seus conceitos. Assim, mesmo quando são "antipáticos" pertencem plenamente ao plano que o filósofo considerado traça e aos conceitos que cria... (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.84)

As personagens conceituais são, entretanto, entidades inerentes ao plano de imanência, mas, de certa maneira, devem ser “inventados”. Como são traçadas pelo autor, elas podem ser abstratos, espirituais, físicos, humanos ou de outra natureza a depender da engenhosidade de quem as traçam. O que importa é fazer os personagens os verdadeiros criadores dos conceitos, pois os personagens ‘intervém na própria criação de seus conceitos.

Cada filósofo cria “personagens”, à maneira de heterônimos, que são os sujeitos da criação conceitual. Em alguns filósofos isso é mais explícito, em outros é mais velado. Podemos tomar Platão como exemplo: Sócrates é o personagem que ele cria para, em seus diálogos, criar e expor os seus conceitos, enquanto outros personagens expõem as opiniões, as ideias correntes da época ou mesmo conceitos de outras filosofias. (GALLO, 2007, p.30-31)

As personagens resultam da invenção do próprio filósofo para povoar e traçar um certo campo que é o plano de imanência com intuito de criar conceitos para resolver uma determinada problemática. Assim, as personagens têm limites, fronteiras determinadas por plano de imanência que eles povoam. É interessante notar que o plano de imanência não tem limites, ele é formado por conjunções encadeados numa multiplicidade que abre para o infinito. “A criação de conceitos não tem outro limite senão o plano que eles vêm povoar, mas o próprio plano é ilimitado, e seu traçado só se confunde com os conceitos por criar, que deve juntar, ou com os personagens por inventar, que deve entreter.” (DELEUZE; GUATTARI,1991. P.101)

Fazer filosofia é ter a habilidade de pensar reflexiva e laboriosamente desta ou daquela problemática conceitual, dito de outra forma, problemas que necessitam *a priori* e essencialmente de criação de novos conceitos para sua “resolução” ou melhor sair de problema. Não contemplamos a filosofia porque ela não está pronta a nossa espera para ter ideia dela, não refletimos sobre a filosofia porque ela não está feita, mesmo que parcialmente esteja feita também está por vir; e nem comunicamos a filosofia pela mesma razão. São estas constatações que vimos no capítulo 1, o que os etnofilósofos fizeram é mais a contemplação da filosofia elaborada pelos ancestrais e a comunicação dessa filosofia para o outro europeu. Os críticos da etnofilosofia porém, contemplam, refletem - criticam, ainda que dificilmente, a visão dos europeus sobre a etnofilosofia - mas também alguns críticos de Tempels e Kagame comunicam para o outro europeu que a filosofia africana é para os africanos. A vista disso, o que pretendemos fazer já no capítulo 3 é não ignorar nem a contemplação, nem a reflexão, menos ainda a comunicação, mas privilegiar a criação de conceitos como atividade puramente filosófica. O que fazemos com a filosofia é criação de conceitos, o que é, para Deleuze, radicalmente diferente de contemplação, reflexão e comunicação. Uma contemplação, uma reflexão, uma comunicação que não cria conceito não deve ser considerada estritamente filosófica. Assim pensa o filósofo francês.

Vemos ao menos o que a filosofia não é: ela não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação, mesmo se ela pôde acreditar ser ora uma, ora outra coisa, em razão da capacidade que toda disciplina tem de engendrar suas próprias ilusões, e de se esconder atrás de uma névoa que ela emite especialmente. Ela não é contemplação, pois as contemplações são as coisas elas mesmas enquanto vistas

na criação de seus próprios conceitos. Ela não é reflexão, porque ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperaram jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que eles se tornam então filósofos é uma brincadeira de mau gosto, já que sua reflexão pertence a sua criação respectiva. E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o "consenso" e não o conceito. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.13)

Desta forma, de acordo com a leitura de Gallo, Deleuze não elimina do campo da filosofia a contemplação, a reflexão e a comunicação. O que ele fez foi simplesmente evidenciar que a essência da filosofia nunca foi e jamais vai ser qualquer uma dessas três atitudes mencionadas porque até parece óbvio que antes é a criação do conceito para depois sua contemplação, reflexão, comunicação. A criação é o cerne da filosofia. A contemplação é vista no momento da própria criação, aparece na forma de circunstância, paisagens, ocasião etc. mas o conceito combina todas essas contemplações para produzir o novo. A reflexão não é específica da filosofia, qualquer um pode refletir sobre o que quer que seja – e até sobre os conceitos filosóficos – sem esperar por um filósofo. E a comunicação preocupa com as opiniões deixando de lado a potência. A filosofia trabalha em potência para criar conceitos, mas a comunicação trabalha com as opiniões para criar o consenso, os universais.

Não podemos identificar a filosofia com nenhuma dessas três atitudes porque nenhuma delas é específica da filosofia, “a contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas.”³⁷ Por outro lado, é próprio da filosofia criar conceitos que permitam a contemplação, a reflexão e a comunicação, sem os quais elas não poderiam existir, uma vez que contemplamos conceitos, refletimos sobre conceitos e comunicamos conceitos. (GALLO, 2007, p.23)

Os conceitos que a filosofia cria derivam de problemas que são sempre relativos às nossas crenças básicas e fundamentais – mais um ponto que permite conectar com o capítulo 3, – seja na arte, na pintura, na religião, ou na nossa própria cultura, costumes, fazeres, tradição. “Problemas como: o que significa pensar? O que é ter uma ideia? Existe outra forma de pensar uma situação? Porque uma coisa tem que ser ‘assim’ e não de outra maneira?” A esses problemas cabe a filosofia contribuir no sentido de dar respostas para sua resolução como cabe a ciência contribuir para resolução dos problemas que lhe dizem respeito, assim também a arte, a pintura e por aí em diante. “Cada uma delas [as disciplinas] é criadora. O verdadeiro objeto da ciência é criar funções, o verdadeiro objeto da arte é criar agregados sensíveis e o objeto da filosofia é criar conceitos” (MACHADO, 2009, p.14).

Que seria então da filosofia já que as ciências as artes são também criadoras? Já foi dito, voltamos a dizer, desta vez com mais precisão. Os conceitos filosóficos são exclusivos e singulares, a filosofia é criação de conceitos heterogêneos. Ordenar essa heterogeneidade, isto é, ordenar os seus componentes por zonas de vizinhança é o que dá consistência aos conceitos e os arrasta forçosamente de universalidade para singularidade.

Todo conceito é uma heterogênese: “uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança.” Ele é o ponto de coincidência, de condensação, de convergência de seus componentes que permitem uma significação singular, um mundo possível, em meio à multiplicidade de possibilidades. (GALLO, 2007, p.26)

Vimos que a contemplação, a reflexão e a comunicação não criam e, portanto, não são disciplinas, “mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas”. Vimos também que a arte e a ciência são criadoras, ora, a filosofia e só a filosofia cria conceitos. Como disse Deleuze, mesmo que existe uma outra disciplina que cria conceitos esta disciplina não distinguirá muito da filosofia. As criações filosóficas são singulares, em decorrência desta singularidade a contemplação a reflexão e a comunicação não podem ser o *cerne*, senão acessórios da filosofia uma vez que não criam conceito, mas constituem universais em todas as disciplinas. “Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade. O primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.14)

O que é Universal é sempre superficial, a contemplação, a reflexão, a comunicação não criam conceitos, constituem Universais. A recusa do universal, do Uno absoluto que se torna dois, três, quatro etc. é algo característico do pensamento deleuziano, pois é o tema que Deleuze vem tratando desde suas obras iniciais nos anos 50 e 60. Convém explicitar logo neste momento oportuno que a figura/imagem que o universal apresenta é o múltiplo, múltiplos de uma referência “Uno” que se torna dois, três, quatro etc. e não a multiplicidade. Contrariamente a este quesito os autores franceses evidenciam: “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.15).

É que o universal fecha, totaliza, elimina toda possibilidade de criação do novo, por isso a recusa de Deleuze ao universal. O universalismo esconde sobre si a ideia de Uno-fixo, Uno-raiz, Uno-único que se multiplica e se prolifera, este é o típico do *pensamento raíz*. Um segundo modo de pensar também recusado por Deleuze é o *pensamento radícula* que não

conta mais com a ideia de um Uno-fixo, mas de vários pontos a partir dos quais é possível fazer múltiplos. Segundo Deleuze, esses dois pensamentos devem ser substituídos por um terceiro, *pensamento rizoma*. Só rizoma é característico do Ser porque expressa a multiplicidade.

Para ele, há apenas uma voz do Ser [a multiplicidade] que se multiplica e se diferencia em múltiplas tonalidades. Daí sua negação da dialética, para buscar a multiplicidade, as diferenças, as variações, que embora sejam expressões do mesmo, jamais deverão ser unificadas. A filosofia de Deleuze não é, de forma alguma, uma filosofia do Uno. (GALLO, 2007, p.19)

Isto porque Deleuze e Guattari acreditam ser a multiplicidade com as suas linhas de articulações, linhas de fuga, intensidades, consistências, desterritorialização e reterritorialização mais a realidade factível que o Universal ou o binômio Uno-múltiplo. Para eles, são incessantes os movimentos de desterritorialização e reterritorialização da terra compreendida como plano de imanência. O plano de imanência é territorializado de diferente maneira pelo sujeito filósofo, mas o próprio plano de imanência enquanto um horizonte absoluto está em movimento. “O que esta em movimento e o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.53)

Nós já estamos no plano de imanência. O plano de imanência nos atravessa em diferentes pontos, tempo e espaço, em diferentes direções com o seu agenciamento de intensidades, consistências, velocidades, perceptos, afetos, imagens, paisagens, circunstâncias, melodias, odores que permitem o pensamento sair de si e pensar. Mas também, sob outro ponto de vista, estamos no plano de imanência que são os problemas e as indagações sociais, políticos, econômicos etc. que nos rodeiam. Uma vez que esses problemas são susceptíveis de um recorte relativo e de personagens a serem traçados para criação de conceitos capazes de responder os problemas e as indagações levantadas nessas áreas respectivas, nada impedirá afirmar que se trata de problema filosófico desde que evitamos, ao máximo, de associar/confundir a filosofia com o que ela não é.

Em filosofia, com efeito, não lidamos com dados, acontecimentos ou fatos puramente exteriores que o pensamento se contentaria em encontrar, constatar, registrar, porque seria incapaz de produzi-los. O pensamento que se dedica à *filosofia descobre nela um pensamento filosófico – portanto, descobre a si mesmo*. (...) Disto resulta que os “conhecimentos” filosóficos não são conhecimentos ordinários que poderíamos “aprender”, sem penetrá-los e ser por eles penetrados, tal como se preenche um espírito ignorante com conteúdos puramente exteriores. (FOLSCHEID e WUNENBURGER, 2006, p.7-8)

Apesar de os conceitos que a filosofia (preocupa em) cria(r) dizem respeito as nossas crenças das quais muitas outras crenças dependem, não devemos pressupor qualquer tipo de preeminência, de superioridade da filosofia quando comparada com outras áreas - as não-filosofias -, como a ciência e a arte ou a pintura, o cinema, o teatro. Porque todas elas são modos diferentes de pensar e o que importa a filosofia é tornar possível o pensamento, traçar, inventar, criar novos meios e novas condições para pensar.

O que importa a Deleuze não é, em última instância, privilegiar a filosofia ou mesmo a não-filosofia (a ciência e a arte), mas afirmar que tanto a arte quanto a ciência e a filosofia são, antes de mais nada, modos de pensar, expressões do pensamento. Em suma, importa tornar possível o pensamento. (VASCONCELOS, 2005, p.1218)

Com isto, verifica-se que a ciência, a arte, a literatura enquanto áreas de conhecimento também são criadoras, criadoras dos atributos voltados para a ciência, a arte e a literatura respetivamente. E a filosofia o que faz? Cria, cria os conceitos. Isto não está associado a ideia de que existe preeminência da filosofia em relação a essas áreas, contudo os filósofos só criam os conceitos de maneira estrita e específica dando-lhe assinaturas como o Platão assinou o conceito de ideia, Descartes – cógito, Kant – transcendental ou Deleuze – conceito, plano de imanência, personagem conceitual, multiplicidade, rizoma, Corpo sem Órgão, Máquina de Guerra etc.

O pensamento filosófico é criador porque faz nascer alguma coisa que ainda não existe, alguma coisa nova. A esse respeito Deleuze está seguindo não só Bergson, mas principalmente Nietzsche, quando este diz que o filósofo não descobre: inventa. Por outro lado, a filosofia é criação específica, criação de conceitos, sem que haja nenhuma preeminência, nenhuma superioridade, nenhum privilégio da filosofia em relação às outras formas de criação, científica, artística ou literária. (MACHADO, 2009, p.15)

A criação filosófica é singular e, conseqüentemente, os seus conceitos singulares. A singularidade se faz conjugando os elementos heterogêneos dentro do campo da filosofia ou na junção entre os conceitos filosóficos e categorias extra-filosóficas, não-filosóficas. É assim porque, por um lado necessita-se de esses elementos não-filosóficos para fazer a multiplicidade, pois o devir multiplicidade é esta relação que estabelece nos pontos acontecimento e fora, entre a filosofia e a não-filosofia sendo eles concebidos como pontos possíveis para efetuação da constelação que os conceitos e os personagens conceituais descrevem. Por outro lado, e talvez mais interessante, esta heterogeneidade é profícuo na medida em que ajuda um leigo iniciante a ter proximidade e a familiarizar com a filosofia de maneira mais eficaz.

O plano de imanência remete também para a relação da filosofia com o não-filosófico, pois não basta que haja uma explicação filosófica da filosofia, é necessário também que haja uma explicação para os leigos, para os não-iniciados. Dizer que o plano de imanência é pré-filosófico não significa, porém, que ele seja anterior à filosofia, mas que ele é uma condição interna e necessária para que a filosofia exista. Logo, plano de imanência e conceito surgem juntos, um implicando necessariamente o outro. (GALLO, 2007, p.29)

O plano de imanência em si já sugere os conceitos, eles são inseparáveis. Mas nem sempre lidamos com conceitos originais e primários. São necessários argumentos para dar sequências, encadeamentos e continuidades das ideias. De igual modo, precisa-se de flexibilidade para fazer procedimento de colagem entre esses elementos heterogêneos, convergindo as ideias já pensadas, apropriar do pensamento já entabulado, tirar um conceito dentro do seu sistema de origem para produção de algo de singular. Remanejar, re-significar os conceitos já criados (primários) atendendo a nova problemática. Eis a excelência de criação a partir de procedimento de colagem:

As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização*. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.9)

Os devires da multiplicidade estão na relação que ela mantém entre os conceitos do sistema de origem e conceitos do sistemas por vir (a ser criado). E este devir é possível ou através de procedimento de colagem ou através de re-significação dos conceitos. O procedimento de colagem consiste em tirar os conceitos dos seus sistemas de origem para combinar e a partir da combinação criar um novo conceito ao passo que re-significação de um conceito significa atribuir-lhe um novo significado (tendo em vista a nova situação) mas, mantendo o mesmo termo. Colagem e re-significação, é o que buscaremos trabalhar a partir dos conceitos de Deleuze e da cosmologia Pepel (sistemas de origem) e os conceitos do sistema por vir, a otchê-filosofia.

“Mas realizar uma colagem ou produzir um duplo não significa se insurgir contra o sistema. Significa desembaraçar, desemaranhar os conceitos dos seus sistemas de origem para criar um novo sistema.” (MACHADO, 2009, p.30)

Executar procedimento de colagem, nada tem em comum com o “simulacro”, aliás é o seu antagônico desde que simulacro só produz decalque, o mesmo, a cópia e

cartografia. Portanto, carece do devir – condenado a ser transcendido por um modelo presumidamente verdadeiro e original. Ao passo que colagem dos heterogêneos é um sistema típico da multiplicidade dotado de devires e constrói mapa com múltiplas entradas. Aqui (neste sistema) qualquer ponto pode ligar com outro porque existem possibilidades de relações que são devires. Todavia, o que é sistema para Deleuze difere de muitas concepções do sistema.

Apesar da conexão entre os elementos e/ou conceitos com valores lógicos, Deleuze considera a filosofia como um sistema, mas que tipo de sistema? Talvez ele esteja a referir um sistema não de mesmização ou de múltiplo, múltiplos do Uno original e verdadeiro, mas sim um sistema de multiplicidade aberto. “Creio na filosofia como sistema. A noção de sistema me desagrade quando é relacionada às coordenadas do Idêntico, do Semelhante, do Análogo” (DELEUZE 1962 Apud MACHADO 2009)

Entretanto, pela cultura (no sentido completo do conceito) os antepassados dos bantu figuravam como tutores dos etnofilósofos, por esta razão esses dispensavam a tarefa de raciocinar com os seus próprios esforços e se limitavam a apreciar a vivência dos bantu e sistematizaram cuidadosamente esse conhecimento que era passado oralmente de geração em geração; o maior equívoco que cometeram é afirmar que o que estão a fazer era uma filosofia.

Existe uma possibilidade para eles fazer filosofia, que é seguinte: pensar nos pensamentos apreciados e repensar junto com os interlocutores, pois “repensar é pensar”, portanto criação/produção de novos pensamentos baseado nos conhecimentos já existentes. Esta é uma linha possível de resolução do problema e que alguns pensadores adotaram: Boulaga, Mudimbe, Ramose, entre outros. Mas isso não foi o caso para os etnofilósofos, era vantajoso este cenário pois a etno-filosofia dava-lhes (os cúmplices da etnofilosofia) o privilégio de serem chamados filósofos mesmo que o que estavam a fazer não corresponda bem a filosofia. Bidima (2002/2).

Os ditos primeiros filósofos africanos "aflitos" com as narrações dominadoras e sem saberem mais o que fazer para resolver o problema tentaram buscar na África primordial, África ancestral os elementos para fazer as suas filosofias. Elaborando assim o paradigma da Identidade, que nada mais é que a autoafirmação de uma identidade africana pura. Além desta autoafirmação os autores que seguiram esta trilha diligenciavam para provar as suas afirmações iniciais, – o de juízo de valor, pois é avaliativo – de que devem

ser resgatadas as tradições africanas porque o pensamento dos africanos é valioso. Sobre este paradigma Bidima escreve:

As narrações sobre a identidade africana e a especificidade da sua filosofia eram *discursos epidíticos*, lutando para recolher os pedaços de “*uma memória africana*” em relação a qual se nos disse tanto que sua crise era contemporânea à colonização europeia na África e à aventura escravista. (BIDIMA, 2002/2, p.1)

O problema que os nossos antepassados vivenciaram jamais vai ser o mesmo ao que nós estamos a vivenciar hoje. O recurso ao passado deve ser mais um sustentáculo no qual vamos tomar apoio para pensar e dar respostas aos nossos problemas atuais do que um fim em si. As narrações sobre a identidade africana procuravam ter a ideia da África primordial, pelo que afirmam que a crise do continente se deve a colonização e do regime escravista. E buscavam fazer retorno a esta África congelada, parada, perene, que não muda, fazendo “filosofias” da cosmovisão dos africanos – povo bantu por exemplo.

O que os primeiros filósofos africanos fizeram não nos parece ser bem a filosofia. Filosofia enquanto atividade criativa. Eles não preocupavam muito em criar, descrevem a filosofia que, de facto, os bantu tinham sob um prisma: deve-se ser fiel à tradição/antepassados. A tradição pegava aprisionado os etnofilósofos e privava-os de fazerem a filosofia enquanto uma atividade criativa.

Com efeito, estes (os primeiros filósofos) estavam rodeados de preceito de que devem ser fiéis aos seus antepassados e a tradição. Todavia, segundo a nossa percepção, ser fiel aos antepassados significa retomar os seus pensamentos e aplicar na prática visando os desafios contemporâneos, de tal modo que se tivéssemos olhos para ver e olhar os antepassados assistirem "o ocorrido", as nossas atitudes, veríamos eles batendo as palmas para elogiar o que estamos a fazer (seja lá arte, literatura, o contar das histórias, ‘mitos’, filosofia, etc.) Pois diriam que as suas forças já estão acabadas/esgotadas, mas contentariam em dizer que têm herdeiros fortes e aptos porque estes são instruídos e estão na altura para dar segmentos - sem prejudicar - os seus projetos, apenas atualizando-os.

No entanto, uma das maiores diferença que nos salta os olhos entre a dita filosofia dos etnofilósofos e a filosofia que os bantu vivem é o facto da primeira ser escrita, ao passo que a segunda continua a ser vivida e passada oralmente de geração em geração. Ora, isso não resolve problema, passar para escrita não resolve o problema filosoficamente, pois tanto na oralidade quanto na escrita, se não tomamos a atitude de repensar certamente que a tarefa da filosofia não começou ainda a operar.

Por um lado, porque a oposição escrita e oralidade; explícito implícito; não são severamente antagónicos, (no sentido em que a afirmação de um implica o aniquilamento do

outro) muito pelo contrário só existe a relação de continuidade. Elas duas são inseparáveis e ajudam a conservar o que os nossos antepassados faziam, mas de outra forma. Por outro lado, porque é insuficiente afirmar que estamos a filosofar pelo facto de termos trazido para escrita uma filosofia que estava implícito na visão de mundo de um certo povo, a menos que esqueçamos de distinguir a etnologia da filosofia. Aqui que entra Deleuze com a sua definição e modo de fazer a filosofia como forma de acarretar a etnofilosofia de um campo que se fecha a si mesmo para uma multiplicidade que se abre infinitamente a muitas realidades.

Ora bem, levar avante os projetos e os legados que os nossos antepassados nos deixaram ao mesmo tempo que vamos estar desenhando a arquitetura que nos permitirá ser homens dos nossos próprios tempos e fazer as nossas histórias com os conhecimentos produzidos por nós mesmo, mergulhar nessas concepções do mundo para intercambiar, tomar posições críticas em escrever, selecionar o que é razoável ou não, empenhar em produzir as nossas próprias ideias sempre inerentes a realidade etc. estas sim devem ser consideradas as filosofias técnicas, diferente da outra, filosofia popular.

Em todo caso a separação decisiva e lúcida entre a filosofia popular e filosofia técnica-profissional foi feita por Kwame A. Appiah. Para Appiah, a filosofia popular são manifestações, noções e significações compartilhadas em determinada cultura de um determinado povo de uma vez que estas manifestações são suportadas por princípios basilares. Entretanto a filosofia popular existe e está implícito em todas culturas, ela conforma o dia-a-dia de todos os povos como princípio que rege as suas concepções do mundo, já que em quase em todas as culturas tem a ideia do bem e do mal, da justiça e da injustiça, do bom e do mau, etc. enfim, a África tem este tipo de filosofias desde que tem culturas. Appiah (1997)

A filosofia técnico-profissional ou reflexiva é definida por Appiah como aquela discursiva e “escrita”. É uma filosofia académica e muitas vezes tematiza o que faz parte da preocupação da filosofia popular, mas exige como condição a tomada de distância, o questionamento crítico do que é tido como natural e aceito por todos. Ora esta filosofia (académica) não só procura tematizar os assuntos que preocupam a filosofia popular ontologia, ética, moral, bem, mal, justiça, injustiça, tempo, conhecimento etc. mas ela adentra para descrever - o como e os porquês - da coisa, utilizando o método argumentativo e os princípios hermenêuticos. Appiah (1997)

A filosofia africana (escrita, académica), nos seus primórdios, vista no quadro do que Bidima chama de paradigma da identidade, era tomada mais nos âmbitos da

literatura, etnologia e antropologia política que pretende construir todo um conjunto de textos que visam responder e confutar os textos das "políticas de dominação", desenvolvendo deste modo aparatos (que funcionam como estímulos-respostas, causas-efeitos); a estes aparatos Bidima chama "tiques de escritas". Os tiques de escrita na filosofia africana, segundo Bidima, têm como causa os textos coloniais que considerava os africanos pré-lógicos e especialmente "Filosofia bantu", obra do padre belga Placide Tempels que tomou a iniciativa de contar a história dos bantu como a gente da sua filosofia.

A partir dessa história do franciscano belga nasceram muitas outras histórias. A principal foi aquela do anátema. Durante várias décadas, os filósofos africanos se dividiram em: a) críticos da etnofilosofia em nome de um conceito dito universalista de filosofia, e b) partidários da etnofilosofia tornada desde então o filosofema pelo qual se julga quem é verdadeiramente filósofo africano ou eurofilósofo. (BIDIMA, 2002/2, p.3)

Assim foi a divisão dos filósofos africanos devido aos impactos dos fardos que a colonização acarreta: fardo do homem branco ou de anúncio e o fardo de colonizado. Os fardos da colonização fazem progredir a autculpabilização. A partir da autculpabilização são possíveis dois tipos de paradigmas: - o da identidade e o da travessia.

Ao discutir os dois paradigmas, o da Identidade e o da Travessia Bidima pontua que o paradigma da Identidade ela auto-afirma uma autenticidade africana e também ela é feita para o outro, o ocidente/ocidental, para apresentar ao outro que o Negro-africano também tem coisa de essencial. Este paradigma procura para uma identidade africana autêntica e válida; exalta a cultura africana, a "emoção" africana e as vezes sonha uma África primordial.

A autculpabilização encaminhou a uma espécie de ódio de si (Lessing). Depois, emergiu um comportamento reativo: o colonizado oscilou entre uma linguagem de empréstimo para provar que a racionalidade era universal, e uma linguagem tribal e muito provinciana para provar que ele continuava autêntico e que não se deixou corromper no encontro com o outro. (BIDIMA, 2002/2, p.4)

Procura-se sempre, segundo os preceitos deste paradigma, fazer recurso aos grandes impérios africanos, mas para quê? Para apresentar (mostrar) ao outro que também a África e os africanos têm as suas histórias e os seus anúncios, e que o africano continua a ser autêntico apesar do encontro, a escravização e a colonização foram formidavelmente sangrentas. Assim, os esforços feitos pelos etnofilósofos visavam, em certa medida, resgatar e dar equilíbrio a dignidade dos africanos infringidos no contanto colonial.

Imersos naquilo que Bidima chama de paradigma de Identidade os etnofilósofos produziram "tiques de escritas", – os tiques tem a ver com o paradigma da identidade, que é consequência do anátema – pois deixaram-se afetar com anátema, escreveram e repetiram

quase que a mesma coisa, vendo só por uma vertente, responder ao outro, o colonizador. “Um africano não podia filosofar sem evocar a aventura colonial, a escravidão e as tradições. Colonialismo, escravidão e tradições se tornaram quadros *a priori* de toda fala filosófica africana.” (BIDIMA, 2002/2, p.4)

Essa crítica de Bidima é tão pertinente para a condição da filosofia africana no mundo. Pois o que está sendo exposto/criticado é a maneira como o pensamento de muitos desses autores ficarem presos à uma problemática (a colonização) ao passo que tem muitas problemáticas que podem ser tratados, conectados, para fazer um agenciamento de possibilidades através da travessia. Como o autor escreve “os relatos do paradigma da Identidade tornaram possível o paradigma da Travessia” (BIDIMA, 2002/2, p.1). Bidima com a ideia de ‘travessia’ aponta na direção de um pensamento da imanência, dos devires, da criação de novos conceitos, de novas possibilidades. Portanto haveria aqui um ponto de contato interessante com Deleuze para explorar.

As narrativas sobre a travessia não afirmam uma identidade africana. Deixando o modo epifânico para adotar o anatrético – esses discursos de retorno e de inversão –, o paradigma da travessia não diz o que é a história africana ou a filosofia na África, mas libera suas disposições e tenta identificar, numa história com contornos irônicos, o que significa se implicado numa imanência. (BIDIMA, 2002/2, p.1-2)

Eis que de novo aparece o conceito ou pelo menos ideia de imanência. Se Bidima aplicou a ideia de imanência é para desprender do paradigma de Identidade e adotar o da travessia. A imanência tem muito a ver com a travessia e vice-versa. Pode-se dizer que o paradigma da Identidade parte do pressuposto da dúvida: será que sou africano autêntico? E em seguida procura comprovar a autenticidade africana e quão válido é esta africanidade. Enquanto o paradigma da travessia parte do pressuposto: eu que sou africano o que posso fazer com a minha africanidade? Reconhece a sua identidade como ponto de partida ao supor “eu que sou” para o geral “o que posso fazer” – Mogobe Ramose nos auxiliará mais abaixo sobre a partida de particular para geral – que é uma ideia de abertura para procurar novas dinâmicas. Pois não se trata mais do verbo ser (é) para afirmar uma identidade autêntica, mas só o “das” conjunções (e...e...e...) que se abrem para novas possibilidades que a viagem, a imanência e a travessia oferecem.

Nesta resposta ao outro “esqueceu-se que a história não se faz só através de o que já foi, mas com aquilo que está a viver”. Esqueceu-se também as mulheres e as crianças africanas, pois estas foram ocultadas para responder ao fardo do homem branco e/ou tentar – como se esta fosse a única via possível para – revogar o fardo do colonizado. Dadas essas

coisas, mediante esta observação, muitos afirmam que existe uma unanimidade na filosofia africana. Entretanto, não nos convém nem nos cabe neste momento responder, bastará lembrar que Houtondji já havia trazido a tona esta questão com certa precisão.

Há ainda uma outra implicação: a filosofia africana também inclui escritos que criticam ou põem em causa a etnofilosofia. Isto é um indício claro de que não existe qualquer unanimidade em África sobre esta questão concreta. Identificar filosofia africana com a bibliografia ou literatura filosófica africana permitiu ter noção das contradições e dos debates internos, das tensões intelectuais que dão vivacidade a esta filosofia e que fazem da cultura africana, no seu todo, uma cultura viva e não morta. (HOUNTONDI, 2008, p.150).

Esta citação é nítida, existem debates críticas internas fazendo emergir novas visões, concepções, discursos e posicionamentos questionando os preceitos dos etnofilósofos em ser fiel às tradições africanas. Mesmo assim Houtondji não conseguiu exprimir mais claramente que não existe uma (só) filosofia africana, e sim existem filosofias africanas. Mas para Bidima, não obstante estas críticas que põem em causa a etnofilosofia, os discursos dos filósofos africanos se davam em torno dos fardos do desprezo colonial.

Por esta razão Bidima afirma que “a crítica ao desprezo colonial se tornou uma *fixação obsessiva* para os filósofos africanos, dispensando esses de *fazer uma autoreflexão...*” (BIDIMA, 2002/2, p.3). Para o pensador camaronês, o paradigma da travessia não nega completamente o da Identidade, não obstante, sugere que outras vertentes sejam vistas/olhadas como é o caso de os filósofos africanos fizeram autoreflexão ou de tematizar outras problemáticas não menos importantes.

A travessia não parte de “aquilo a partir de” ou “aquilo através de” como é com o paradigma da Identidade, pois para o autor este tipo de pressuposto empobrece o pensamento. A ideia da Travessia parte de “aquilo por que”. O ideal deste paradigma é o deslocamento, a viagem, as conexões que tornam possível o pensamento. “À ancoragem ela oporá a excrescência e insistirá na indefinição de contactos, na oscilação de percursos e na abertura infinita da história ao possível”. (BIDIMA, 2002/2, p.2)

Só com a viagem é que aprendemos coisas novas, por isso a travessia pressupõe o movimento no sentido de sair de si, o inter-conexão e o diálogo tendo como princípio básico ou o sustentáculo a construção e re-construção, tecendo diferentes experiências registradas na memória, primeiramente pelo dialogo interno, “a noção de travessia faz da memória um quadro mais que um conteúdo, uma questão sempre disponível, um conjunto de estratégias, um ser-aí que vale menos porque ele é, somente porque o fazemos”. (BIDIMA, 2002/2, p. 6).

Para este paradigma a conexão não tira a autenticidade nem a memória, a travessia faz tanto a autenticidade quanto a memória como um (ser aí) a ser criado e não contemplado, refletido e, muito menos, comunicado. Entretanto é possível fazer filosofia, a partir da travessia, conectando com uma multiplicidade de realidades: medicina, psicologia, antropologia. Como também é possível falar da/com África dialogando com a Europa - não no sentido só de responder ao outro, mas visando promover a criação - assim como dialogar com Caribe, América, Ásia sem que essa abertura para diálogo e conexões nos faz necessariamente deixar de ser africanos ou nos levar a ser africanos menos autênticos.

A travessia não está encarcerada numa sucessiva busca no antiquário. Ela visa e está direcionada para estudo de outros e novos problemas sem aniquilar os que já passaram. Problemas que estão a surgir atualmente e possíveis problemas a enfrentar no futuro constituem as preocupações da travessia, pois desses problemas procura tirar o que é essencialmente interessante para a humanidade.

A nova tendência da filosofia da travessia estabelece os problemas da filosofia africana os encaminhando ao nível do especificamente humano. Para essa travessia, as distinções Europa/África, ainda que historicamente profundas, não devem impedir de refletir sobre o que, além de sua separação, liga os humanos. Sua abordagem é sempre quiasmática. (BIDIMA, 2002/2, p.10).

O paradigma da travessia poderia ser entrevisto a partir de diferentes iniciativas teóricas, na filosofia e nas humanidades, realizadas contemporaneamente por pensadores africanos. por exemplo, a reflexão elaborada por Achille Mbembe acerca do afrpolitismo contribui muito para pensar juntamente com Bidima a respeito da forma como estão direcionados os discursos africanos do século XX, e quais os efeitos desses discursos sobre a sociedades africanas.

No entender de Achille Mbembe sobre assunto africano essa ideia de abordagem quiasmática é trazida na forma do conceito “AfroPolitanismo”. Se para Bidima os discursos africanos se reduzem a dois paradigmas, para Mbembe os discursos africanos de praticamente um século se explicam no âmbito de três paradigmas principais. O 1º está ligado as diversas variantes do nacionalismo anti-colonial, o 2º refere-se ao socialismo africano e o 3º as solidariedades transnacionais e internacionalistas de natureza anti-imperialista. Este último é desenvolvido sobretudo pelos discípulos do movimento Pan-africanista; e estes paradigmas juntos conduzem os discursos intelectuais africanos a terem um distanciamento cada vez maior em relação com a condição existencial atual dos povos das diferentes culturas e sociedades dentro do continente. Mbembe (2005). O autor critica

estes paradigmas apesar de reconhecer importante as eventuais e lentas reconfigurações sociais e culturais:

Esta distância entre a vida real das sociedades, de um lado, e as ferramentas intelectuais pelas quais as sociedades apreendem seu destino, de outro, implica riscos para o pensamento e para a cultura. [...]. Ademais, elas bloqueiam toda forma de renovação da crítica cultural e da criatividade artística e filosófica, além de reduzir nossas capacidades de contribuir com a reflexão contemporânea sobre a cultura e a democracia. (MBEMBE, 2005, p.68)

O que Mbembe está afirmando é que a realidade social não pára de tomar novas formas, novos contornos para fazer face aos desafios contemporâneos, enquanto pensamento de muitos filósofos africanos, infelizmente, ficou presos nos mesmos conceitos unânimes e perenes. De certa maneira, o autor está a sugerir novas formas de pensar a África - em detrimento da antiga e tradicional que não teve bons efeitos -, com novos conceitos que seria simétricos a realidade africana na contemporaneidade. Eis mais uma conexão interessante com o pensamento de Deleuze, os conceitos imanam de realidade e servem para realidade.

Por outro lado, as reconfigurações são duas, uma diz respeito a “saber quem é africano e quem o não é”, a outra refere a escalada do reflexo nativista. Na verdade, o nativismo pretende reconhecer as diferenças e as diversidades, conservando as mais variadas culturas existentes sobretudo as consideradas ameaçadas, só que na realidade os nativistas tendem a inclinar mais para a separação entre o autóctone e o exótico.

É um risco a abordagem etnofilosófica, tomar a própria cultura como absolutamente autóctone, pura, intocada, fechada etc. Ao invés disso, a senda que pretendemos seguir é a de abertura para fazer jus as posições de Bidima, Mbembe e outros autores filósofos africanos que estão encaminhados nesta direção, assim como compactar com a ideia de criação como vimos no pensamento deleuziano ou como veremos em Papa Paulo Nanque. Se estamos mobilizando aqui Bidima, Mbembe, Deleuze é para pensar e repensar a etnofilosofia para além da ideia do mesmo, mas incorporando a questão da criação e da abertura múltipla.

Todas as aventuras para afirmação de uma cultura, identidade ou costume puros e autênticos não passam de suposições errôneas e falhadas, em se tratando do mirante desta monografia. O que existe realmente são os intercâmbios culturais que adequam as novas criações. Não existe uma cultura ou identidade africana fechada, o que existe são os devires África ou devires africanos. E os devires são essas relações e negociações com outrem.

“Os nativistas esquecem que, em suas formas estandardizadas, os costumes e as tradições que eles reivindicam foram frequentemente inventados não pelos próprios indígenas, mas na verdade pelos missionários e pelos colonos.” (MBEMBE, 2005, p.70). Obviamente, as identidades reivindicadas são frutos de sucessivas invenções e reinvencões, nos quais o missionários, os padres e os colonos também deram as suas contribuições. Esquecer este facto não parecer das melhores opções.

Como vimos, a definição que Hountondji fez da filosofia africana é baseada no espaço geográfico, isto é, na origem e na naturalidade de quem filosofa/escreve; o mal de tudo é rejeitar redondamente o que não é nativo como se os nativos fossem os únicos inventores das próprias culturas. O que podemos inferir é que a “máxima” de Houtondji também pode ser explicitado conforme se segue: “filosofia africana é essencialmente conjunto de escritas dos africanos”; a isso Hountoundji deve humildemente persuadir-se, negando desta forma os cruzamentos que a África e os africanos, desde os tempos mais remotos têm efetuado com diferentes partes do mundo e diferentes povos.

No entanto, o Afropolitanismo (ou pensamento de abertura a multiplicidade, ao absoluto, ao infinito) nasce precisamente neste espaço, nesta contradição para mostrar que não existe sequer uma única cultura pura que não deixa desaguar seus elementos sobre outra cultura e receber novos elementos oriundos de culturas de outrem.

A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e dos pertencimentos primários e essa maneira de abraçar, com todo conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro e o distante, essa capacidade de reconhecer sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do distante no próximo, de domesticar o infamiliar, de trabalhar com aquilo que possui aspecto de ser contrário por completo – é precisamente essa sensibilidade cultural, histórica e estética que o termo “afropolitanismo” indica. (MBEMBE, 2005, p.70).

Nesta perspectiva, A ideia de uma cultura pura criadora das próprias tradições e costumes é colocada em questão para um exame. Ela é negada porque não compacta com o que se constata. O que se vê na realidade, como dissemos, são os intercâmbios, os movimentos progressivos e crescentes e é exatamente este que deve ser a nossa atitude, porque se trata de uma responsabilidade crucial para reanimação da “vida do espírito [cultural] na África”. “É preciso, portanto, seguir em frente se queremos reanimar a vida do espírito na África e, por consequência, as possibilidades de uma arte, de uma filosofia, de uma estética que possam dizer algo de novo e de significativo ao mundo em geral. ” (MBEMBE, 2005, P.71)

Esta passagem é importante e benéfica para pensarmos e reanimarmos “a vida do espírito na África”. Não é menos verdade que a passagem nos remete a ideia de movimento de articulação em todas as direções. Ora é no movimento que assenta a ontologia africana (UBUNTU). A ontologia Ubuntu é dinâmica. O movimento, a multiplicidade, e a diversidade constituem o próprio dessa ontologia, uma essência irrefutável. No seu artigo sobre a legitimidade e a possibilidade de estudo das filosofias africanas - na qual argumenta afirmativamente a legitimidade e a possibilidade de tais filosofias tanto para os africanos quanto para os Não-africanos - Ramose cita Bohm.

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido... (BOHM, 1980 APUD RAMOSE, 2011).

Mais uma vez, a manifestação do Ser nos dá a ideia de um movimento aberto. Não movimento só de indo e volta sob o mesmo caminho padrão, mas da multiplicidade e de diversidade. Um movimento de co-articulações e de desdobramentos em simultâneo. Entretanto a particularidade é tomada aqui como uma das entradas possíveis para fazer a multiplicidade. Pois de uma vez que a manifestação do Ser é, ontologicamente, a pluriversalidade e só se manifesta de maneira pluriversal com uma multiplicidade autêntica e natural dos entes, é bem conveniente falar de muitas filosofias o quanto da multiplicidade do Ser. Portanto, jamais devemos tentar restringir a conceber o Ser a partir da particularidade enquanto fim, pois jamais poderemos alterar o Ser na ordem da sua condição existencial que é pluriversalidade, diversidade, multiplicidade.

Torna-se evidente, a partir do parágrafo acima, que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia apenas se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser. Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas inter-relacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história. (RAMOSE, 2011, p. 12).

Sim, faz-se a filosofia a partir de um ponto de partida válido, *por que é necessário filosofar*. Nesta senda, os elementos como: cultura, sexo, religião ou história são as particularidades, e cada uma particularidade é um caminho primordial que torna possível fazer filosofia. Filosofia aqui tomada no sentido de pluriversalidade do Ser, dando espaço para produção de novos pensamentos e criação de novos conceitos. Isso nos mostra que a

filosofia nada mais é que um aglomerado, uma multiplicidade de filosofias co-existindo no mesmo “espaço temporal” Ramose (2011).

Tudo isso, portanto, de igual modo, nos possibilita legitimamente falar, fazer, e estudar a filosofia a partir de um ponto de vista particular – a filosofia do povo pepel – de uma vez reconhecendo outras filosofias que conjuntamente constituirão agenciamento das Filosofia. É desta forma que vamos debruçar na filosofia do povo pepel mais acentuadamente na sua cosmologia – ôdrsê (otchê), djorson.

3. ONTOLOGIA/COSMOLOGIA PEPEL: OTCHÊ

3.1. Etnia Pepel: Consideração Acerca Da Sua Constituição

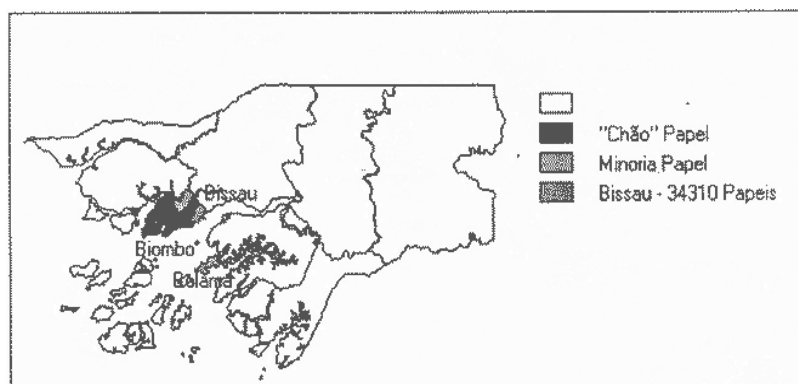
Nesta parte do texto vamos dedicar à cosmologia pepel. Pretendemos, antes de mais, situar o nosso leitor para que possa ter contextualizações sobre com que cosmologia/ontologia estamos a fazer filosofia. Para isso, a nossa visada vai ser, inicialmente, mais etnológica. É de fundamental importância a colocação desta parte da monografia posto que enquadra como uma parte essencial para compreensão da monografia no seu todo.

A etnia pepel é uma entre muitas outras que existe na Guiné Bissau com as quais co-existem, convivem e se trocam os valores culturais. As pessoas que compõem a etnia pepel estiveram e estão em constante contacto com as pessoas de outras etnias (como é o caso com Manjaco, Balanta, Mancanha, Biafada etc.) Segundo Papa Paulo Nanque, a etnia pepel está dividida em sete subgrupos ou *djorsons*¹, que ora podemos chamar das sete dinastias:

Na árvore genealógica pepel, destacam-se as 7 *djorsons*, ou dinastias. Eis a lista dos seus respectivos fundadores:

1. Bodjukumon – Ntoman
2. Bossassun (DJAGRA) – Minkaw
3. Bossafin- Djoku
4. Botat – NDr sipoló
5. Bossó – N'Mala
6. Bossudrsu – Nkassa
7. Bôiga – Nenkóló (NANQUE, 2017c, p.15-16)

Sabe-se que os territórios que os pepel territorializaram como uma terra a eles pertencente em função do significado simbólico que esses passam a ter com a sua sacralização, a grosso modo, são duas regiões do país: Bissau e Biombo. Isto porque a Antula faz parte de Bissau e Xuru faz parte de Biombo.



MAPA 1 fonte: revista soronda

¹ Jorson ou clã, alguns falam geração, é uma de cada sete parcelas que compõe a nação pepel.

A este respeito, na obra “Babel Negra” o autor português Landerset Simões escreve:

Mas o próprio Papel apresenta entre si características diferentes, especialmente na parte respeitante a sua vida social. O da região da Antula, já misturado com o Balanta tem, como este, o roubo por virtude; o do Xuro aproxima-se do Manjaco. Apenas o de Biombo parece conservar em pureza os seus usos e costumes. (SIMÕES, 1935, p.62)

Na revista soronda encontramos a crônica de viagem escrita por António João Dias que vem confirmando a sedentarização do povo pepel na ilha de Bissau. A crônica continua conservando os preconceitos coloniais tal como conservou a “Babel Negra” de Simões, mas isso não é o que nos interessa neste trabalho. Importa-nos, por enquanto, identificar a zona territorializada pelos pepel como forma de determinar o específico recorte deste trabalho. Vejamos agora o que disse o trecho:

Cognominam-se os gentios da ilha de Bissau Papeis. E quadram-lhes bem o nome; porque, com facilidade se dobram por serem de natural mais dócil e brando que os outros de sua cor, que é negra com o cabelo torcido, como todos os mais da Etiópia Ocidental. (DIAS, 1697, p.160)

Este trecho, ao mesmo tempo que fala da sedentarização, fala do etnónimo dos pepel. As crônicas e os textos etnológicos da era colonial apesar de terem muitos preconceitos a respeito dos nativos podem servir de fontes essenciais para estudos mais aprofundados e diversificados dos nativos, mas depende muito de como nós os exploramos. Isto porque, as próprias narrações etnográficas dos portugueses têm entre si uma contrariedade muito grande. Se para António João Dias os pepel eram dóceis e brandos e se dobra com facilidade, para Landerset Simões os pepel eram um dos mais destemidos inimigos.

“Várias vezes ouvira dizer que a ocupação da Guiné, um momento houve, em que chegara a depender da submissão do *Papel* [...] E ficara-me a frase: - *o pepel fora um dos nossos mais destemidos inimigos*. O Pepel era o indígena ocupante da ilha.” (SIMÕES, 1935, p.61)

Seria de estranhar que os “nativos” pepel foi rival do colonizador português tentando impedir a ocupação do território. Mais uma prova bem evidente de que os pepel ocuparam ou melhor territorializaram a ilha de Bissau, cuja dimensão é de 28 léguas de circunferência, antes da chegada dos colonizadores. Como vimos no mapa anterior, esta citação em baixo confirmou não só o tamanho, mas também algumas características geográficas e ecológicas da ilha. “Tem esta ilha de Bissau 28 léguas de circunferência, pouco mais ou menos. É de clima mais salútfero de toda aquela costa, assim pela pureza dos ares, como pela frescura e pela bondade das águas” (Dias, 1945, p.223)

Apesar de o nosso foco não é este, o de caracterização geográfica e ecológica da ilha, conseguimos extrair a dimensão, pelo menos, da ilha de Bissau, e algumas das suas características ecológicas. Diante de tudo isso, quanto a mim, o que me ficou é a pergunta: - de onde vieram as pessoas dessas sete dinastias – que ora são fáceis de dobrar, dóceis e brandos, ora são severos inimigos e destemidos – as quais, quiçá eu pertenço? Como territorializaram e por conseguinte sacralizaram as ilhas de Bissau e Biombo? É interessante esta breve descrição e interrogações porque importa saber de origem deste povo, os seus movimentos de desterritorialização e reterritorialização da terra que para eles é um cosmo con-sagrado, simbólico ou simplesmente é o ossack².

É intensa nossa, em função desta inquietação buscar a origem deste povo através de traços linguísticos, as suas movimentações migratórias, a sua convivência ou relação com outras etnias, a sua organização socio-política e a sua filosofia. Além de ser uma tarefa talvez irrealizável, a busca pela origem não é o objetivo desta pesquisa, contudo constitui uma parcela significativa e significante para uma melhor compreensão do nosso tema e, por conseguinte o nosso foco, a cosmologia pepel. Portanto, o que faremos é apresentar algumas das hipóteses já existentes acerca da formação da etnia pepel.

Segundo Edneusa CÁ (2016) a etnia Pepel é uma das etnias derivadas de um tronco único que englobava as etnias Manjaca e Mancanha. Com a chegada dos homens brancos no final do século XV, precisamente no ano de 1446, quando o português Nuno Tristão chegou ao território que hoje corresponde a Guiné Bissau, e com o desenvolvimento do sistema administrativo colonial esta etnia-mãe vai enfrentar alguns fenômenos sociais que desembocaram na sua separação em três etnias semelhantes na linguagem, ritos, costumes etc.

No mesmo fio condutor vai o trabalho de Mamadu Jao, que fazendo menção a um trecho de Antônio Carreira mostra que os pepel, os manjacos e os mancanhas teriam descendidos da uma etnia mãe, Brâme. A afirmação assentou-se num estudo que visa caracterizar os diferentes povos que viviam no território conhecido como Guiné Bissau, agrupando-os consoante o grau de aproximação das características culturais entre eles.

Numa tentativa de caracterizar as populações da ex-colônia da Guiné, Antônio Carreira menciona a presença de povos de diferentes características, entre os quais existiam originalmente os Brâme, um grupo que eventualmente subdividiu-se em três ramificações étnicas: Pepel, Manjaco e Mancanha. (JAO, 2003, p.107)

Temos assim que, Pepel, a par de manjaco e Mancanha descende/m de brâme, ideia que foi reforçada por Landerset Simões, que também aponta que o pepel resulta de uma

² Ossack significa território, uma terra ocupada e sacralizada por um passado histórico ou mítico.

mistura entre uma mulher brâme e um homem biafada príncipe descendente de *melhor família de Baduque* que se decidiram casaram. Dos dois nasceu o pepel como mostra o texto.

Olhou-me receoso, sorriu e só respondeu após uma certa insistência do intérprete: - O *Biafada* era seu irmão. Fora um príncipe desta tribo que viera fixar-se na ilha. Descendia da melhor família de Baduque. Aqui ligar-se-ia com uma mulher *Brâme* e desta união resultaria ele. E jurou-me pelo *Irân* que os balôbas do Quinara mancham de sangue sempre que se sacrificam animais nas cerimônias fetichistas dos *Papeis* de Bissau. (SIMÕES, 1935, p.61-62)

Para Mamadú Jao, “É só no séc. XIX que é feita a primeira distinção entre os três ramos Brâme: Pepel, Mancanha e Manjaco.” (JAO, 2003, P.13). Portanto, a afirmação da Edneusa CÁ que tentou vislumbrar mostrando que a separação desta etnia-mãe em três etnias foi catalisada, em certa medida, por impacto do regime colonial e as suas estratégias de conquistar a hegemonia vai ao encontro, isto é, compacta com o trecho de Mamadú Jao citado acima. Seria cabido e pertinente presumir que a ocupação portuguesa na Guiné Bissau acelerou o fluxo de migração (de desterritorialização e reterritorialização), de cruzamento entre as etnias que ali viviam.

Alguns porém, afirmam que os pepel são descendentes dos bantu. No trabalho de conclusão do curso de bacharelado em humanidades de Neemias Nanque encontramos alguns fragmentos que apontaram nesta direção. Neemias tentou mostrar a probabilidade de a etnia pepel derivar de um dos ramos do tronco étnico Bantu.

Estas afirmações confirmam as suposições que afirmam que, provavelmente, o povo Pepel é um ramo do tronco étnico Bantu. Até hoje na Guiné-Bissau existem narrações que confirmam a similitude das práticas tradicionais, sociais, religiosas e alguns costumes dos pepeis com os bantus. Este fato em termo linguístico também há opiniões divergentes sobre a língua Pepel: Silva e Santos defendem que “o grupo étnico-linguístico Pepel deriva de línguas Semi-banta. (NANQUE, 2016, p.20).

Notamos aqui o que poderia ser a descendência mais remota dos pepeis, assim como as indicações para estudar a língua pepel desde sua suposta origem, línguas Semi-banta. Na outra linha de pensamento Neemias Nanque continua fazendo menção já a um trecho encontrado no site “ethnologue” que defende que a língua Pepel teria derivado do mesmo tronco linguístico com “Bak” de origem Níger-Congo, Atlântico Norte. Nanque (2016).

Esta ideia foi buscada de maneira mais recuada no tempo pelos portugueses Mário Beja Santos e Francisco Henriques da Silva na obra “*Guine Portuguesa à Guine Bissau um roteiro*” na qual os autores começam o livro falando de qual poderia ser a origem das pessoas que hoje habitam o território compreendido como a Guiné Bissau, eles começaram o livro com este trecho:

As paulatinas alterações climáticas registadas, sobretudo no 3º milénio antes de Cristo, terão transformado o Saara, que era uma região relativamente fértil, num deserto árido e terão provocado a deslocação de populações do interior para a costa

ocidental de África, designadamente para o território que mais tarde haveria de ser designado por Senegâmbia. O que é hoje a Guiné-Bissau terá presumivelmente integrado um dos grandes reinos sudaneses, designadamente o Império do Gana, ou de um dos seus muitos Estados vassallos, cujo núcleo central se situava numa vasta região, mais a Leste, entre o Mali e a Mauritânia, com a capital em Kumbi-Salé, na orla do deserto do Saara. (SILVA; SANTOS, 2014, p. 21).

No entanto, Ramose nos mostra, com base na obra de De Tejada, que as demais delimitações fronteiriças dos territórios ocupados pelos povos bantu são sempre questionáveis. Para ele os intensivos contactos entre os povos do Sul e Norte da África devem ser considerados sempre. O surgimento do deserto de Saara que separou significativamente as duas regiões foi *a posteriori* aos fortes laços de relacionamento entre esses povos e servira de meio/canal de comunicação entre os dois.

Em termos de demarcação geográfica, concordamos parcialmente com a delimitação de De Tejada (1979). Assim a filosofia ubuntu que discutimos “veio do deserto Núbio para o Cabo da Boa Esperança e do Senegal ao Zanzibar”². Entretanto, esta delimitação é questionável uma vez que o deserto do Saara não é a marca de nascimento indelével da África. Por esta razão, o significado e a importância da interação humana antes do nascimento do deserto de Saara pode ser tomado em consideração. (RAMOSE; 1999; p. 1-2).

O que Ramose está trazendo é que antes mesmo de o nascimento do deserto Saara havia a troca comercial, cultural, religioso etc. entre os diferentes povos do continente africano e que esta regra de intercâmbio não deixou por fora a ligação entre os que agora estão no norte e os que estão no sul do Saara.

O nosso eixo não consiste em buscar uma origem absoluta da etnia pepel. Todavia, reconhecemos que a partir desta investigação conseguimos constatar alguns traços que, de certo modo, indicam a origem dos pepel em ambas as hipóteses abordadas. Como havíamos dito, isso não é o que nos importa aqui, teremos uma ocasião, uma circunstância e um momento oportuno para tratar disso. Importa-nos nesta lavra a estrutura social e essencialmente a cosmologia da etnia pepel, a sua condição existencial e a sua situação atual.

Ora bem, buscaremos estudar a complexidade da estrutura de organização social da etnia pepel, trazendo mais especificamente o significado que o homem tem nesta etnia, as relações entre os vivos e os mortos e a ligação entre este mundo e o mundo do além.

A etnia pepel é constituída de um mosaico “multi”, ela é formada por sete clãs ou *djorson*. A *djorson* é um conjunto de pessoas unidas numa certa interdependência em decorrência de grau de parentesco compartilhado, geralmente os mortos, os ancestrais, uma história, ou uma linhagem “sanguínea” comum. No caso da etnia pepel, é um conjunto de pessoas descendentes da mesma linhagem materna, visto que a etnia pepel é matrilinear.

É de frisar que, como vimos, a aparente separação da etnia pepel em sete djorsons constitui a sua estrutura. Dizemos aparente separação porque não é bem uma separação, mas a forma como a sociedade está estruturada para o seu funcionamento. É esta estruturação que rege a sociedade pepel com a lógica djorsônica³ que será abordado mais adiante.

Diferentemente dos antropólogos que tentavam mostrar que podemos separar as culturas entre cultura lógica e cultura pré-lógica, Laraia (2015), com base na corrente funcionalista, vai explicitar a sua oposição a essas falsas pretensões de que as culturas podem ser ordenadas na estrutura tríplice de estágio de desenvolvimento, e afirma que cada cultura/sociedade tem a sua lógica bem definida. A corrente funcionalista concebe cada cultura como uma unidade singular e coerente.

Recebemos a última confirmação de não veracidade deste argumento que separou as sociedades entre primitivas e civilizadas com a obra de Adam KUPER “A reinvenção da sociedade primitiva: transformação de um mito” onde o autor aborda historicamente as estratégias discursivas que visam permanecer a falsa ideia de povos que vivem nas sociedades primitivas. Para o autor, estas hipóteses que começam a ser formuladas na primeira metade do século XIX, fazendo estudos etnográficos entre crônicas de viagens e os estudos de matrimônio em comparação com as sociedades da era Paleolítica, carecem de fundamentos porque não tem meios seguros para confirmar essas hipóteses.

(...) as sociedades humanas não podem ser traçadas retroativamente até um ponto singular de origem. Tampouco há algum meio de reconstruir formas sociais pré-históricas, ou de classificá-las e alinhá-las em uma série temporal. Não há fósseis de organização social. (KUPER, 2008, p.22)

Com intento de entender um pouco a etnia pepel e a sua lógica, propomos fazer um breve arco histórico como meio que nos possibilitará pensar filosoficamente na lógica da etnia pepel. Portanto, tal procedimento é coerente e salutar desde que a história nos permite entrar na filosofia. Nesta senda Bidima escreve:

Não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem entorno 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, 2002/2, p.1)

Os meus avós vieram de diferentes lugares para “*Pefine*”, bairro onde eu nasci, porém todos eles são de Bissau, cidade da Guiné-Bissau. Pretendo aqui falar mais dos meus

³ Relacionado a djorson.

avós paternos pois deles eu conheço mais. Mãe do meu pai saiu de *Crick* e vai ao casamento no *Bidjan*, onde (o) pai do meu pai é originário, ficaram lá por alguns tempos sem ter filho algum. Depois saíram para ir responder ao chamado do espírito da djorson *Batat* situado no bairro de *Pefine*, só lá é que conseguiram gerar filhos, dos quais o meu pai. Mas a saída de *Bidjan* para *Pefine* custava e acho que até agora custa alguma coisa (a cerimônia ou o rito que os pepéis chamam de *bai tchon*⁴). Tinham que andar (chegar) aos espíritos (*irãs*) de diferentes bairros, uns dos mais destacados são os de bairro “*Tchon di Pepel*” e “*Renu*” finalmente vão entrar “*Pefine*” como régulo, “rei” cuja tarefa é cuidar da *tabanca* de *pefine*.

A minha mãe do mesmo jeito foi chamada pelo mesmo espírito e tinha que sair de *Antula* (a par de outras donzelas vindas de diferentes lugares) para ficar no *Pefine* ajudando no trabalho (serviço) como *catandera* (catandeira) do mesmo espírito que chamara os meus avós ao ‘regulado’. O meu pai assim como os irmãos e irmãs dele são chamados “*fidjus di kasa*” filhos de casa (ou filhos reais), gozam deste privilégio e regalias em dizer “casa do meu pai”. As fêmeas normalmente devem ser casadas por homens reconhecidos por honra e os machos têm toda regalia de se casar com qualquer ajudante *catandera* (catandeira) duma vez que este casamento resulta da aceitação das famílias dos envolvidos. Foi assim que o meu pai e minha mãe gostaram-se e casaram. Eu sou descendente deles, e naturalmente pertencço à djorson *batat*.

Conforme a compreensão pepel, não se deve pensar que os espíritos podem errar em chamar a pessoa de outra djorson; estas diferenças entre os sete djorsons da etnia pepel são bem determinadas e definidas de tal sorte que delas o pepel não se duvida.

Minha motivação em falar deste tema tem a ver em parte com a minha condição pepel (*a educação/instruções que eu recebi desde infância de como funciona a lógica social deste povo, criou uma série de inquietações que só a cosmologia e a ontologia pode responder*). Por isso quero aprofundar o meu conhecimento mais acerca do tema que é a respeito da cosmologia e a ontologia dos pepel. São poucos os autores que escreveram a respeito do povo pepel, sobretudo quando se fala do fundamento da sua lógica social. Dos poucos materiais escritos que encontramos a respeito dos pepel quase todos eles se limitavam a falar de casamentos, cerimônias fúnebres, ritos, etc. são sempre partes reduzidas que se disponibilizaram para falar da sua cosmologia. Entretanto, atendendo a esta larga lacuna que, de uma certa forma, pode nos ajudar a pensar sob nova forma de olhar e de interpretar o mundo, tomamos a atitude de abordar este tema. Esperamos no final desta pesquisa ver muitas

⁴ Cerimônia para tomada de posse de uma terra como rei (régulo). Abordaremos isso na parte 4 deste trabalho.

das inquietações explicadas, não só, esperamos também contribuir para lançar mais luzes sobre esse tema ainda insuficientemente abordado. Razão pela qual estamos *otimista* no impacto que este trabalho vai suscitar devido à importância social que o tema tem para mim, para os pepel e para a humanidade.

Deste modo, pretendemos fazer nosso trabalho tomando apoio nos trabalhos de Papa Paulo Nanque onde ele aborda a cosmologia da etnia pepel. Segundo Nanque a etnia pepel é formada de sete *djorsons*, como frisamos acima. A este respeito, Edneusa CÁ concordaria com Nanque. Aliás, Edneusa CÁ foi mais detalhista em afirmar que cada uma dessas sete *djorsons* tem o espírito e o sobrenome que lhe pertence. Ora bem, esta afirmação esconde no seu bojo a suposição de que todos os membros da mesma *djorson* deveria ter o mesmo sobrenome, como veremos.

A figura máxima é o regulo (o rei), cujo clã “bassassu (Djagra) dentro dos 7 clãs são os mais nobres, o único que pode ocupar essa posição de regulado para tomar conta da morança. Os papeis constituem em sete quinhas (clãs) [djorson] que são:

1. Bassassu “djagra” o mais nobre-Nanque e Ié
2. Insó-Batsó-Có
3. Badjocomo - Cá
4. Bitsanfinte-Té
5. Bitsutu-Djú
6. Bitsale - Batat - Indi
7. Biga –Baiga – Sá (CÁ. 2016. P. 31)

CÁ foi um pouco vaga em não elucidar mais claramente esta estruturação, talvez porque isso não erra o seu objetivo. O que ela queria dizer com o Nanque ou Ié, Cá, Có etc. em frente dos nomes dos Mitos Fundadores é que as pessoas descendentes da tal *djorson* (clã) tinham que ter tal ou tal sobrenome, conforme traçado, o que concretizaria se ela acrescentasse “cujo sobrenome/apelido é” Nanque ou Ié, Cá, Có etc. contudo esta ideia é discutível. Temos muito para dizer a respeito, mas não pretendemos esgotar o tema da estrutura social do povo pepel, de uma vez que arquitetamos falar do referido tema só provisoriamente para podemos depois cingir na cosmologia pepel com mais precisão e nitidez.

3.2 - Cosmologia Pepel Em Papa Paulo Nanque

Visamos refletir sobre a cosmologia, a ontologia e a cosmogonia da etnia pepel, identificar (co)relação entre esses com a visão e a concepção do mundo de ponto de vista das pessoas pepel. É intensão nossa, de igual modo, analisar o sentido e o significado que

conceito de pessoa e não homem tem na percepção deste povo, para assim compreender a relação entre essas diferentes pessoas que compõem a etnia pepel, assim como ligação que essas têm com os seus antepassados no além.

Seria o mito fundador, segundo Papa Paulo Nanque, o fundamento básico de toda concepção do mundo para nós, pessoas pepel. É este Mito Fundador que explica a visão do mundo das pessoas pepel, que para eles o chão ôdrsê⁵ ou otchê⁶ é a matéria primordial com a qual Deus criou tudo quanto existe, mas gerou o homem (a pessoa). É este Mito fundador⁷ que conta o pepel sobre a sua dupla identidade, a física que vimos com os nossos olhos e a espiritual vinda da divindade de Deus através da djorson dos Antepassados. Mas também é este Mito Fundador que ameaça o/a pepel para sacralização e da santificação da terra (ossack).

Intencionamos mostrar estruturação/constituição do cosmo para pepel facilitando o processo de criar conceitos a partir da cosmologia pepel, e simultaneamente tomar atitude concreta de fazer criação de conceitos filosoficamente de modo tal que a filosofia que vamos fazer não seja uma simples atribuição da técnica da lógica e da razão às nossas crenças populares como nos ensina o Kwame Anthony Appiah.

Entretanto, não podemos caracterizar a filosofia simplesmente como o discurso que aplica a nossas crenças populares as técnicas da lógica e da razão. Não apenas porque outros – na física, na sociologia e na teoria literária – também formulam esses argumentos, mas porque a filosofia acadêmica passou a ser definida por um cânone de temas, assim como por seu método argumentativo. (APPIAH, 1997, p. 129)

A nossa visada é um estudo não exaustivo da cosmologia pepel exposta por Papa Paulo Nanque, pelo que vamos fazer a releitura do autor partindo de alguns temas que serão selecionados para esta monografia.

Princípio divino e constituição do mundo

A divindade suprema é Utchi⁸ (Deus). A questão que se coloca o quando desta afirmação de Deus é o que se entende por Deus? Ou antes, qual a natureza da instância divina na cosmo-visão pepel? De que Deus estamos a falar? É aquele Deus que Leibniz

⁵ Ôdrsê é uma terra não ocupada, não sacralizada, mas o mesmo termo se usa também para referir o chão, a terra que pisamos debaixo dos nossos pés e se destingue de Uree. O que diferencia otchê e ôdrsê é mais a variação linguística.

⁶ Neste trabalho decidimos trabalhar com este conceito **otchê** que engloba o ôdrsê e Uree.

⁷ O Mito Fundador é o mito através do qual os pepeis explicam a fundação da terra, e da djorson da qual “nasceram” as pessoas, o mesmo é usado também para referir cada um dos primeiros antepassados das sete djorsons.

⁸ Utchi significa “Deus” na língua pepel.

afirma que a Sua perfeição é igual a perfeição das nossas almas? Ou é aquele Deus que Espinosa identifica à própria natureza - deus sive natura? Ou é aquele Deus de judaísmo que alguns afirmam que é Pai de Jesus Cristo e que o cristianismo prega? Ou é aquele Deus que a minha avó me ensinou a conhecer e a obedecer? Enfim, estamos perante um Deus transcendente ou um Deus imanente?

Em todo caso a pergunta não será respondida agora. Seria muito exaustivo percorrer as entrelinhas com intuito de determinar que tipo de Deus os pepel reconhecem como instância divina e suprema. Importa-nos no presente momento buscar entender que tipo de Deus está colocado segundo a cosmologia pepel de Papa Paulo Nanque. Para isso nos detemos a apresentar o Deus de maneira como é apresentado na *Cosmologia Pepel* escrito por Nanque, Deus enquanto divindade criador.

Segundo Papa Paulo Nanque o Deus pai, Deus supremo é o criador. Por esta criação Ele tem um lugar superior na hierarquização da ordem da existência.

Na concepção pepel do universo, o primeiro nível na ordem da existência, partindo do topo, é ocupado por Deus pai, o criador, depois vêm os espíritos. Tendo em conta esta posição nobre da hierarquia das criaturas, os espíritos têm acesso direto a Deus e é por isso que eles têm grande influência na vida dos vivos. (NANQUE, 2017c, p.17)

Nesta descrição temos uma hierarquia figurativa na qual Deus se encontra no topo e as pessoas (os vivos) na parte inferior da hierarquia sendo intermediados pelos espíritos. Apesar desta intermediação, o homem (a pessoa) tem uma importância muito grande, de uma vez que Deus não os criou, mas sim os gerou, os engendrou. Neste sentido, as pessoas são frutos de engendramento de Deus por isso o homem é distinto das outras criaturas existentes.

Por exemplo, eles não dizem 'Deus que nos criou', mas sim 'foi Deus que nos gerou'. Para eles Deus não fez e nem criou o homem e a mulher como fez com as restantes criaturas que existem. Deus gerou o homem. Portanto, o Homem é uma alma, uma pessoa com identidade física e espiritual completa. (NANQUE, 2017, p.34-35)

Existe então uma diferença entre a geração e a criação? Obviamente que sim. Se o homem foi gerado por Deus, significa que eles compartilham uma mesma substância, essencialmente idêntica, mas numericamente distinta. E formalmente são diferentes. O homem (a pessoa) é gerado por Deus e portanto, tem a identidade física e espiritual, diferentemente das demais criaturas, os demais existentes; pois há uma diferença, segundo Nanque, entre o existente gerado e o existente criado que apenas são criados. As pessoas são

geradas por Deus, isto sim, mas nem sempre a relação dessas com Deus é direta ou imediata. São os espíritos os principais fatores de relacionamento entre as pessoas e Deus.

O relacionamento entre o Deus Único e os seres humanos só se torna possível através dos intermediários espirituais. De fato, o pepel reconhece que existe um Deus Único, mas também reconhece que este Deus Único não tem relação muitas das vezes direta e muito frequente com os humanos. Para eles, são os espíritos os intermediários que desempenham essa função em relação aos homens, tanto para o bem como para o mal, tanto para proteção como para desgraça que se esbate sobre os seres humanos. (NANQUE, 2017c, p.19)

Isto evidencia que de vez em quando precisa-se dos intermediários, os espíritos para que seja possível a relação entre o Deus e os humanos. Contudo o próprio Nanque reconhece que a providência divina de Deus é ininterrupta. Deus na sua infinita força de criação nunca parou de comunicar a vida aos vivos. Então, temos que: de Deus para humanos a relação é “direta” e incessante; de humanos para Deus a relação é sempre possível e em muitos dos casos intermediada pelos espíritos.

“No conceito pepel de providência divina, Deus nunca cessa de comunicar a vida ao homem, nem espera pelo pedido do homem; pois Ele conhece e acompanha com amor maternal, respeito maternal, e não paternal, todas as necessidades dos seus filhos.” (NANQUE, 2017c, p.21). Deus nem espera pelo pedido do homem, Ele conhece, acompanha e comunica a vida dos humanos com amor maternal e não paternal. O amor maternal em negação do paternal implica que Ele está sempre pronto para ajudar, defender, repreender, enfim para comunicar a vida aos vivos através da linhagem djorsônica.

A linhagem

Sabe-se que na etnia pepel a linhagem se segue por parte da mãe, mas poucas vezes se questiona porque assim e não da outra forma. Nós decidimos formular a seguinte pergunta de maneira simples: porque a linhagem de *djorson* (clãs) se segue por parte da mãe?

Essa é uma questão pertinente, precisamos agora explicar qual o seu vínculo com a cosmologia. Precisamos explicitar porque no meio da explanação sobre a cosmologia aparece a questão da matrilinearidade. É que a matrilinearidade, isto é o pertencimento do filho a *djorson* da mãe não é algo simplesmente social, tem os seus fundamentos na própria cosmologia. Constitui uma estrutura dentro de uma estrutura maior.

Vimos acima que Nanque associou a providência de Deus aos humanos com o amor materno e não paterno, isto porque Deus gerou os humanos tal como a mãe gera os

filhos por isso a *djorson* do filho/a será a *djorson* da mãe. Assim como as pessoa distintamente dos outros seres têm duas identidades. Por um lado a identidade física que se assemelha aos demais existentes criados, por outro lado a identidade espiritual resultante da geração de Deus, a qual deve imitar. É nesta perspectiva que as pessoas devem manter a ligação umbilical com Deus, e isso por diferentes vias.

Todas as cerimónias são fundamentais para a celebração da lembrança, e ao mesmo tempo, para a contínua rememoração do pacto de fidelidade primordial que mantém a ligação que Deus permitiu ao Mito Fundador de continuar esta ligação umbilical com Ele. Portanto, permanece como elemento de contacto, de conexão com Ele através da *djorson*, através do Mito Fundador, e através dos Antepassados como sendo os intermediários. (NANQUE, 2017c, p.27).

Neste sentido, a *djorson*, o Mito Fundador e os Antepassados constituem a esfera dos espíritos que intermediam a relação dos humanos com Deus. Para que uma pessoa – *pepel* – tenha ligação com Deus, precisa ter *djorson* (como sua essência), isto é, deve pertencer a um Mito Fundador que são os Antepassados que ora transformam em espíritos. Mas os próprios humanos transformam em espíritos, são destinados a enquadrar segunda categoria dos espíritos. Logo, uma boa compreensão do conceito da *djorson* e como ela funciona requer rápidas explicações do que são os antepassados e Mito Fundador, respetivamente.

“Para o *pepel*, todo homem é gerado por Deus e é destinado a transformar-se em espírito. Portanto, ser espírito é, para o *pepel*, a vocação última do ser humano e o desfecho do processo normal do seu amadurecimento espiritual.” (NANQUE, 2017c, p.17). O transformar em espírito culmina com o amadurecimento espiritual. Este processo se efetua só com a morte, quer dizer, o desaparecimento físico de uma pessoa e a prevalência da vida espiritual. Ora, a vida espiritual não é condenada a ficar presa, fechada e limitada num único mundo específico, – mundo dos mortos ou *ossack bokeds*⁹ – os seus impactos, as suas ações são sentidos no dia-a-dia dos vivos, eles continuam a trabalhar para o bem da família, portanto, da *djorson*.

Em geral, para os *pepeis*, os espíritos são invisíveis, embora a sua presença e influência sejam fortemente sentida nos mais piquenos acontecimentos da vida da família dos indivíduos. Em momentos particularmente forte da família, os antepassados podem manifestar-se através de sinais, sonhos, fenómenos estranhos para enviar uma mensagem aos vivos. (NANQUE, 2017c, p.19)

Os espíritos, que são os antepassados, fazem parte da práxis dos *pepel* para fazer intermediação entre esses com Deus, para enviar mensagens de Deus para os vivos e fazem-

⁹ Para os *pepel* os mortos têm um mundo em que vivem, chamado *ossack bokeds* e situa no fundo de *otchê* ou *chão*, mas os seus espíritos continuam a cuidar da sua família, eles participam da família.

nas dando sinais para pessoas das respectivas *djorsons* mantendo uma ligação dos Seus com Deus, pois estão a serviço da *djorson* em alusão ao pacto de ligação umbilical com Deus. “No universo pepel, existem várias categorias de espíritos, mas são os espíritos dos antepassados de cada *djorson* que garantem a ligação dos seus descendentes com Deus” (NANQUE, 2017c, p.19)

Temos então, ao menos, três esferas no universo pepel. A de Deus, a dos vivos e a dos espíritos que é um elo de ligação entre os dois mundos. Porém dentro da esfera de hierarquização dos espíritos tem uma outra hierarquização. A categoria dos primeiros ancestrais - divindades secundárias - e a categoria dos ancestrais mais recentes. Os espíritos dos antepassados de cada *djorson* vela pela vida dos seus descendentes para estabelecer as suas conexões com Deus, esta é uma das suas principais funções. “Os intermediários entre as divindades secundárias e o homem, entre Deus e o homem, os antepassados têm o poder de levar as ofertas dos homens e intercedem em favor deles diante dos poderes ou dos seres superiores.” (NANQUE, 2017c, p.62)

Deste feito, conclui-se que existem no mundo invisível três categorias essenciais, a saber: divindade suprema – Deus – o criador, os espíritos que por sua vez divide em: divindades secundárias – os primeiros ancestrais - e os antepassados mais recentes. Estes últimos participam diretamente tanto do mundo divino como do mundo físico em que nós vivemos e fazem a intermediação entre os dois mundos. Além disto, os antepassados tornam pedras angulares ao atingirem grau de sacralização que os faz dignos de serem “divindades secundárias”, o segundo nível ou categoria na hierarquia de ‘espíritos desencarnados’

Às vezes, alguns antepassados chegam a grau muito alto de sacralização a tal ponto que são considerados como divindades secundárias, aos quais rendem cultos, por exemplo a Baloba (defuntos), altar-yiémé que estão no centro da casa ou moransa. Eles tornam-se pedras angulares da vida religiosa entre os pepeis. (NANQUE, 2017c, p.62)

Os três, o Mito Fundador, a *djorson* e os antepassados constituem a esfera espiritual que responde pela intermediação entre Deus e os humanos, como mostrou Nanque. Já debruçamos sobre o que é esta espiritualidade e como ela funciona, de mesmo jeito tratamos a questão dos antepassados, um dos três elementos da espiritualidade. Agora vamos ater no mesmo autor para investigar o Mito Fundador como uma das partes da espiritualidade, mas para tal precisamos saber o que Nanque entende por mito. Para o autor:

O mito proclama a aparição de uma nova situação cósmica ou de um acontecimento primordial. O mito é sempre narração de uma criação: conta-se como é que qualquer coisa foi efetuada, ou começou a ser. Como se realizou. É por isso que o mito é solidário à ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. (NANQUE, 2017c, p.43-44)

O mito é solidário a ontologia, o que significa que mito e ontologia são amigos porque ambos contam a história da criação, ambos explicam o começo dos começos, falam das coisas reais e que aconteceram realmente. Posto isto, é possível a tangência entre esta definição do mito e o Mito Fundador já na cosmologia pepel segundo Nanque. Então, o Mito Fundador é o que funda a origem de uma tabanca, grupo étnico e *djorson*; a existência destes se justifica só através de um Mito Fundador sem o qual não poderíamos falar nem da *tabanca*¹⁰, nem da *djorson*.

Para o pepel, os Mitos Fundadores não são simples fábulas. Um mito pode, segundo os pepéis, ser uma palavra, à qual é exprimida com uma autoridade profunda e indiscutível. O Mito Fundador é o que explica a origem de uma tabanca, de um grupo étnico de uma *djorson*, etc... (NANQUE, 2017c, p.42)

Neste caso, pode-se dizer que na ótica do autor o Mito Fundador são palavras reais, expressadas realmente com vigor e com uma certa intensidade que, ao mesmo tempo que vai ser aparentemente uma fábula narrando uma criação. São também palavras proferidas com conjuro, um exorcismo. Pois carrega consigo uma potência importante para efetivação de princípio criador. É propício delinear que o Mito Fundador é importante como é neste caso sob o qual o sentido sígnico da linguagem, a palavra, o verbo expressado passou a ser um Dom por excelência. É desta maneira que nós vimos à existência só pelo mito, a palavra, o verbo que se torna um Dom divino por excelência.

O Mito Fundador tem sempre um início (em primeiros tempos, nos primórdios, no começo), o que o Mito Fundador não tem é o fim. Pode-se dizer que é uma gênese sem apocalipse. É um Dom de amor total.

O Mito Fundador, conhecendo-se, gera, comunica-se, dá-se à *djorson* faz-lhe o dom total de quanto é. Todos os descendentes, isto é, cada filho da *djorson* – que possui a mesma natureza – dão-se ao Mito Fundador e aos seus antepassados, retribuindo-lhes com o dom total de si mesmo, com a oferta mais incessante, a co-penetração mais perfeita. (NANQUE, 2017b, p.18)

Os antepassados constituem-se o elemento relacional com o Mito Fundador, que por sua vez sempre está em relação com a *djorson* e com as pessoas dela descendente. No

¹⁰ Tabanca é cada uma das parcelas que compõe a etnia pepel. Ou seja é um conjunto maior que abarca conjunto de casas agrupadas numa muralha, isto é, moransa.

entanto, desta relação procede a força vital. Importa frisar que o Mito Fundador e *djorson* elegem tão-somente a força vital, as possibilidades e a afirmação da vida estão voltadas, na cosmogonia pepel, tanto para afirmação primordial da vida, o seu aparecimento como para sua manutenção e reatualização. Conforme Nanque, a *djorson* é preexistente à pessoa, só é possível a vida de uma pessoa, “pepelicamente” falando, se esta pertencer a uma das sete *djorsons*.

“Na teologia pepel, a *djorson* é preexistente ao homem. Ela é revelada no homem como inata e imutável. Desta forma, todo homem pepel é, em e de per si, a teofania da sua *djorson*.” (NANQUE, 2017c, p.28). Já que a *djorson* é anterior a vida da pessoa, nada na vida pode alterar em uma pessoa a sua pertença *djorsônica*. A razão é simples: a *djorson* é imutável. Cada um dos membros é a teofania da sua *djorson*, porque a sua missão é a manifestação da sua *djorson*. Mas, todos os seus membros (da *djorson*) são ligados entre si por compartilhamento do mesmo sangue. O que significa dizer que segundo a cosmologia pepel o sangue é passado pela mãe. Por isso, a *djorson* do filho é a da mãe visto que dela, o filho/a recebeu o sangue.

Os pepeis afirmam que os membros da mesma *djorson* estão ligados pelo mesmo sangue. Todos os vivos que fizeram parte de uma família consanguínea, qualquer que seja a sua extensão, constituem uma entidade social baseada essencialmente na mesma substância: o do sangue herdeiro de um antepassado em comum, do Mito Fundador. Como se sabe, os pepeis são matrilineares. (NANQUE, 2017c, p.71)

O sangue é a substância que liga a uma entidade social todos os membros da mesma *djorson*. O sangue é unificador de seus membros, isso nos conduz a crer que os pepel compartilham uma crença de que o sangue que herdaram do antepassado específico não pode vir da parte do pai senão da mãe, e somente da mãe. A *djorson* continua a ligação entre os vivos e os mortos já que estes são os seus princípios.

Em geral, os pepeis desenvolveram muito o conceito da *djorson* constituindo por dois princípios ou perfis, que são, nomeadamente, nós os vivos, por um lado; e os mortos, de outro (os antepassados). Esses são co-extensivos e coessenciais, adquirindo sentido unicamente se vistos e vividos em recíproco relacionamento. (NANQUE, 2017b, p.18)

Pode-se dizer que, para Nanque, o Mito Fundador é o fundamento da *djorson*. E isso faz com que o conceito da *djorson* implique dois princípios ou perfis: os vivos e os mortos. Só que não existe separação radical entre os dois. Basta-nos lembrar que o Mito Fundador e a *djorson* constituem um canal que comunica a força vital. A luz disso, todos os membros da *djorson* estão numa unicidade tanto os que vivem neste mundo como os que já

morreram. O que determina a unicidade e a in-separação da *djorson* é o facto de todos serem a teofania da essência djorsônica.

Há uma inseparabilidade entre os membros da *djorson* tanto na relação dos vivos entre si como na relação de esses com os mortos. Esta essência unificadora, nem a vida, nem a morte a altera porque ela é ontológica. A *djorson* perdura a morte. Se a pessoa morrer ou não a *djorson* continua manifestando a sua teofania, obviamente que de maneiras relativamente diferente.

A *djorson* pode então ser definida como um princípio ou elemento metafísico, imaterial, invisível, volátil, de certa forma, metafórico, que permite assegurar a sobrevivência dos homens neste mundo, e lhes conferir a vida eterna no outro mundo. (NANQUE, 2017c, 74)

Acaso, a *djorson* é a metafísica, foi por isso que nem a vida, nem a morte a altera. Ela se expressa de maneira humana incorporando no corpo da pessoa, mas a *djorson* continua enquanto a essência da vida e do Ser. O que implica dizer que, para Nanque, a vida não é só a fase que começa com a natividade, da pessoa na *djorson* e desfaz fisicamente com a morte. A vida para os pepel é muito mais que isso. A pessoa continua vivo e continua a ser membro da comunidade *djorsônica* ainda que a morte o leve. A morte, nada tira da nossa *djorson*. Por isso, a vida no além, porque a *djorson* é a essência da vida, do Ser. Se a pessoa não perder a sua *djorson*, não perde ainda a sua vida, não morre ainda. À vista nisso, a pior morte que pode aterrorizar a vida de um pepel é a morte da sua *djorson*, a perda da substância ôntica.

“Manifesta-se, assim, para os pepel, sobre esta questão da *djorson* a sua divina bondade de mil formas: ela é imitada, manifestada, comunicada, propagada e, por conseguinte glorificada,” (NANQUE, 2017b, p.18). A manifestação da *djorson* é metafísica e irrevogável. Ela manifesta realmente. Esta manifestação é confirmada na fala de um dos nossos interlocutores na entrevista que fazemos pela ligação. Seguimos transcrevendo a narração que o nosso interlocutor ofereceu:

Se diz que no tempo imemorial, nos primeiros tempos da *djorson*, um pai e uma mãe tiveram discussão sobre a quem deveria pertencer o filho. A discussão foi grande e durou um bom tempo, porém sem uma solução. À geração de quem devia pertencer o filho. Ninguém e até o filho não sabia a quem pertenceria. Ele (o filho) decidiu despedir a família que ia para a caça. Na mata, depois de algumas tentativas, conseguiu matar uma gazela e pegou no sangue e passou-o no seu corpo todo e foi para casa, enganou os seus pais que sem querer matou uma outra pessoa, logo o pai expulsou-o e disse-lhe para ir ter com a sua mãe e os seus tios maternos a fim de tratarem do assunto pois ele não iria; (assim fez porque,

tinha um conjunto de paradigmas segundo os quais a morte da pessoa assassinada vinga, e pronto...). A mãe por sua vez, mal informada do assunto, foi chamar os seus irmãos, tios do seu filho, tirou panos que havia guardado e eles foram dispostos para resolver o problema. Com isso, o filho concluiu que não pertence ao pai porque se assim fosse o pai daria atenção aos seus problemas ainda que lhe custe a vida, já que o pai nunca abdicou de resolver os seus próprios problemas por leviandade. Não existia problema algum, era o plano do filho para saber a *djorson* de quem pertencia. Na mata informou a mãe e o tio do plano e ambos reconheceram a sua pertença.

Ele pertence então à mãe que, devido este facto ontológico mesmo em situações difíceis diligencia para resolução dos seus problemas não temendo as punições que poderia receber sendo ela o castigo, a morte ou pegar ferida de qualquer natureza. Este comportamento que podemos chamar ora de virtude é o devir da mulher. O devir da mulher é procriar para fazer progredir a *djorson* a menos que esta metafísica necessária seja extrapolada e conseqüentemente a perda da essência, “perda da substância ôntica”, a *djorson*. “Logo, segundo o autor, a consubstanciação da mulher é o fato de ser ela o devir do indivíduo, por isso, ela é a essência da *djorson*.” (NANQUE, 2017b, p.13)

Logo este paradigma passa para todo o tecido social pepel como uma metafísica necessária. A mulher é a essência da *djorson*, é a ela que o filho pertence “*djorsonicamente*” falando, porque o sangue da sua *djorson* passou para o filho e perpetua uma ligação profunda entre os dois. Como vimos acima de que o que mantém os membros da mesma *djorson* unida em uma entidade social é o fato de eles compartilharem o mesmo sangue de um Mito Fundador. Devemos explicitar a fim de deixar com mais lucidez que o sangue aqui referido é metafísico e ontológico e não deve ser confundido com sangue da biologia.

“O pepel desenvolveu metafísicas que privilegiam a *djorson* e a sociedade que é a sua manifestação, na qual está inserido o indivíduo. Este só existe na medida em que é parte do grupo” (NANQUE, 2017c, p.27). O indivíduo só existe fazendo parte da *djorson*. Mostramos anteriormente que são sete *djorsons* que compõem a etnia pepel. Devemos nesta mesma linha esclarecer que ninguém pode nascer fazendo parte das sete *djorsons* em ou pelo menos duas delas simultâneo. Entretanto, a pessoa, antes da sua natividade, pertence unicamente *djorson* da mãe, que é única, singular e não muda.

Dois mundos em comunicação

Para Nanque (2017c), *psap-psasso*¹¹ tem um papel importante para a comunicação entre as três regiões ou esferas que constituem os dois mundos. Etimologicamente *psap-psasso* significa forquilha-djagra, forquilha dos djagras. Djagra é uma das djorson ou dinastias que compõe a etnia pepel. Os reis ou melhor *régulos* da etnia pepel descendem desta dinastia. *Psap-psasso* é uma forquilha sagrada, cujo sentido sígnico na cosmo-visão pepel é a “porta”, que se deixa semi-inteirada (tipo plantada) no chão. Serve para fundação, sacralização e cosmisação da terra e do mundo ou para confirmar o novo régulo que toma posse, isto é, o início de um novo regulado.

“É esse *psap-psasso* que atravessa as três regiões: a terra dos mortos, a nossa terra e o céu, que permite a comunicação dessas três realidades, por isso, ele tem o significado de porta” (NANQUE, 2017c, p.57). A forquilha dos djagra é uma porta que dá acesso as três realidades. São realidades diferentes e distintos uma da outra, mas que no seu todo constituem o Cosmo das sete dinastias.

Ainda o autor mostra que para os pepel o *psap-psasso* e *kuu-kiimna*¹² representam o cosmo e a presença dos antepassados aqui na terra dos vivos. Tem muitos tipos das portas, porém as porta desses dois sítios são umas das portas mais sagradas, ao entrar nelas o pepel sabe que está entrando nos lugares mais sagrados na sua cosmovisão. Nanque (2017c)

O sagrado dos sagrados, do mundo dos antepassados ao mundo de Deus. Ao passar nesta porta, de algum modo, o pepel entra no espaço sagrado, no mundo do divino. Para fora, fica o mundo profano e, a partir daí, o pepel deve concentrar a sua atenção unicamente nas coisas dos antepassados. (NANQUE, 2017c, p.59)

Nesta perspectiva, essas duas portas têm uma significação mais do que aquilo que podemos atribuir-lhe no nosso cotidiano; são portas cosmológicas. Para Nanque, esta porta determina o dentro (sagrado) e o fora (profano), ela dá acesso tanto para um, como para o outro. Neste sentido, apesar de os dois mundos estão em constante comunicação existe a porta entre eles. A porta abre caminho para dar acesso a novos lugares, ruas, *tabancas*,

¹¹ *Psap-psasso* é um pau que se planta no chão para fundação de um novo ossack ou para refundar um ossack quando um novo régulo toma posse. É este *psap-psasso* que faz conexão das três regiões, ele é ao mesmo tempo uma haste subterrânea e uma antena cuja cobertura corresponde com toda região sacralizada. Ela é a porta que dá acesso as três regiões.

¹² *Kuu kiimna* é uma casa pequena que se constroe ao lado de *psap-psasso*, pois as duas compõem o centro do ossack. O *kuu kiimna* simboliza o cosmo ou ossack na sua totalidade, pois isso é lugar sagrado dos sagrados.

*moransas*¹³, *ossack* como também para fora, terra informe, amorfo, afluído etc. por isso, tratando já da porta de casa, ela deve ser protegida com símbolos como: chifre, um ramo de *pau-de-fidida*¹⁴, uma banda de pano branco, um pedaço de pano vermelho, uma corda, etc. Nanque (2017c)

Mas podemos dizer que esta realidade de proteção que os pepel fazem por meio de sacração tem repercussões mais amplas:

É por tudo isto que na sacração de uma moransa que o chefe da família ou o *balobeiro* utiliza os símbolos que acabamos de citar acima – ditosa seja esta porta que ela seja uma porta que afasta todas as desgraças, epidemias, feiteiros, a porta da paz; que seja uma porta de harmonia, de saúde, pela intercessão do Mito Fundador, dos antepassados, dos *irãs* protectores da família. (NANQUE, 2017c, p.59)

Em função desta sacração, ninguém é permitido fazer tudo o que quer, muito menos ainda é permitido praticar o mal ou crime, uma vez que é necessário fazer a vontade dos protetores da *moransa*: antepassados (ancestrais), Mito Fundador, *irãs*¹⁵ protetor da família. Porque na medida em que a *moransa* foi protegida de todo o jugo de mal ninguém deve sair dentro da mesma *moransa* para fazer mal fora dela. Portanto, a *moransa* sacralizada deve estar sempre limpo de impurezas e ser mantida no cuidado para que continue puro permitindo a ligação com os ancestrais. Nanque (2017c)

Os pepéis não têm a mínima dúvida sobre a ligação direta ou sobre a comunicação verdadeira com os seus antepassados. Assim, existe uma abertura que dá acesso à comunicação entre os dois mundos e que tem um elemento material fundamental que exerce essa função de ligação mística entre esse nosso mundo visível com o dos antepassados. (NANQUE, 2017c, p.50)

A forquilha-djagra é muito importante nesse processo de ligação com o além. Mas nem sempre a comunicação destes dois mundos limita a dar-se somente através da forquilha como já tínhamos dito. Os espíritos as vezes incorporam – sobretudo mediante processos ritualísticos, mas não só – um/a membro que esteja em plena harmonia com os seus Antepassados e antepassados ou com sua djorson para deixar uma mensagem à própria ou à outra comunidade. Todo pepel é a teofania e a epifania da sua djorson, porém estas se manifestam concretamente quando a vontade da djorson é cumprida.

Esta mensagem, fruto da incorporação, é a que contém a realidade e a verdade, são palavras desta mensagem que ganham crédito, porque não há nada mais ridículo e esquisito que duvidar da sua existência ou de quem - no mais longe da sua mente - a sua

¹³ Conjunto de casas vedadas de muralhas, nos dias de hoje não necessariamente, que formam uma unidade ou parcela da tabanca.

¹⁴ Pau de fidida ou pau de espinho que se coloca na ombreira para proteger a entrada dos maus espíritos.

¹⁵ Os espíritos...

existência depende. E a existência dos pepel depende da *djorson* desde começo dos tempos quando a *djorson* foi formada e estabelecida por Mito Fundador. Portanto, a *djorson* é sagrada e suas manifestações reais. Perante isso, na ótica do autor, a *djorson* é ontológica e real, visto que “Aqui, como é óbvio, se trata das realidades sagradas, porque para um pepel, o sagrado é “o real” por excelência.” (NANQUE, 2017c, p.44)

A *djorson* é sagrada, a realidade por excelência, por isso ela é a substância ôntica e anterior a pessoa porque formou-se no primeiro momento, no começo dos começos com os Mitos Fundadores. A pessoa é gerada já pertencendo tal ou tal *djorson* visto que esta é anterior a ele. A busca pela realidade para um/a pepel consiste em cumprir devidamente os seus deveres religiosos que o re-coloca no ontológico e portanto, na sua *djorson*. Pois, desta forma, ele menos se arrisca a perder-se.

“Assim, quanto mais um/a pepel cumpre os seus deveres devidamente, em outras palavras, quanto mais um/a pepel é religioso/a tanto mais se insere no real, no ontológico, e menos se arrisca a perder-se.” (NANQUE, 2017c, p.44). Entretanto, a missão de um homem pepel é velar “religiosamente” para a sua *djorson* e deve cumprir a epifania da sua *djorson* em si e não em outra pessoa. É neste âmbito de manifestação do divino na pessoa que a vivência do pepel segue uma linha que não passa da imitação dos seus antepassados.

Os Antepassados representam a ligação a mais imediata entre os vivos e o mundo espiritual. Eles estão em condição de garantir a prosperidade, saúde e a fecundidade dos seus descendentes. A estrutura social dos pepéis é o reflexo do mundo dos seus Antepassados, que eles chamam *bôkedrs* nos quais figura o Minkaw, Ntoman, ou os antepassados imediatos. (NANQUE, 2017c, p.25)

Essa citação é importante, mostra que o mundo atual dos vivos reflete o mundo dos antepassados e é, em certa medida, sustentada por esse princípio ancestral que garantem prosperidade, saúde e a fecundidade na medida que permite a conservação da *djorson*. Porque através de fundação de *ossack* o pepel abre a porta para a comunicação mais imediata dos três mundos por meio dos Antepassados. A re-fundação de *ossack* é de suma importância porque dela depende toda tranquilidade e sossego. Por isso é difícil.

O *ossack* nunca pode nascer de caos silencioso e amorfo sem antes ser projetado um ponto fixo, uma referência na extensão infinita. Portanto, a hierofania revela um ponto fixo e absoluto, um centro; e o centro equivale a criação do *ossack* que permite a efetivação da orientação na extensão homogênea. Nanque (2017 c). O *psap-psasso* representa o ponto fixo e absoluto no qual é possível a orientação no espaço.

A orientação deste ponto fixo consta na porta que abre para comunicação com o mundo dos antepassados, na ligação direta e íntima que ele estabelece entre esses e aqueles. Em função desta ligação direta e íntima entre o pepel e os seus Antepassados, necessita-se de um relacionamento sagrado e ontológico com o chão (ôdrsê). Eis a importância que o chão (otchê ou ossack) tem na cosmologia pepel, o papel fundamental desempenhado pelo chão, pois no seu lugar mais profundo, lá debaixo da terra, está a terra dos antepassados.

Os corpos das seis raparigas sacrificadas transformaram-se em terra; as almas delas desceram para debaixo da terra onde fundaram a terra dos mortos (ôdrsê-minkadrs) que se tornou uma terra dos antepassados. Este sangue atravessou as três regiões: a terra dos mortos, a nossa terra e o céu, o que permite a comunicação dessas três realidades com as seguintes funções:

- a) tornar fértil esta terra;
- b) irrigar a planta ou árvore de djorson;
- c) consagrar e manter sagrado o *psap-psasso*; serviu de porta para entrada das três regiões. (NANQUE, 2017 c, p.47)

Esta citação descreve a criação de *Biombo* como um ossack, e revela que foi a custa de sacrifício das seis raparigas, dos sangues fluidos, da cisão enter o corpo e a alma, que veio a ser fundado o ossack. Os corpos das raparigas sacrificadas transformaram-se em terra, no *ôdrsê* ou na areia, se queremos assim dizer. As almas porém, desceram para debaixo da terra onde construíram as suas terras, onde vivem todos os antepassados (ôdrsê minkadrs). O sangue atravessou as três realidades fertilizando a nossa terra, facilitando a fecundidade para conservação da djorson e fundamentando constantemente a sacralização de *psap-psasso* – símbolo da porta para as três realidades. Com a consciência clara disso tudo, os pepel veneram os antepassados através da terra.

A veneração dos antepassados é mostrada nas várias formas. Por exemplo, nas tabancas, quando as pessoas sentam para beber, antes de beber bebidas alcoólicas, derramam um pouco de bebida na terra para os antepassados. Também, depois de preparada uma refeição deixam-se comidas na panela ou jogam um pouco de comida na terra para os antepassados, a fim de encontrarem qualquer coisa que possa saciar a fome que também eles têm tal como nós, os vivos, lá no Álém. (NANQUE, 2017c, p.36)

Não é o caso porque de alguma maneira os espíritos dos antepassados são a terra ou transformam-se na terra – porque o corpo é absolutamente diferente da alma ou do espírito – nem porque a terra é de alguma maneira um elemento vivo que precisa beber e se alimentar. Mas porque desta maneira, ao derramarem bebida no chão os pepel não só fazem a veneração dos antepassados, santificam a terra. Contudo a terra (o ossack) é menos perfeita e precisa de reatualização, santificação e sacralizada, ela não deixa de conservar a sua propriedade sígnica, por isso a sua importância decisiva se não ontológica para os pepel. “O mais solene juramento é o que se presta à terra, ou seja, com areia na boca. Isto é, apanhando um bocadinho da ôdrsê e metendo-a na boca.” (NANQUE, 2017a, p.21)

Se a relação entre o mundo dos mortos e dos vivos aparece como o que pode ser mediada tanto por *psap-psasso*, ou por *kuu-kiimna* quanto de forma direta por um membro de comunidade que esteja em plena sintonia com a sua *djorson* (como mostramos acima) torna-se fácil concluir obviamente que não se trata de uma exclusividade reservada que só podemos ter acesso recorrendo ao *psap-psasso* ou a *kuu kiimna* para saber o que é que o outro mundo tem a nos dizer. É de notar que a forquilha estabelece uma ligação, uma abertura da porta para as três esferas que compõem os dois mundos, faz uma tangência entre eles, possibilita que o nosso “mundo” torne significativo para o mundo dos antepassados, mas marca a diferença ontológica e cosmológica entre a nossa terra habitada e terra informe. Ontologicamente o *ossack* difere de *otchê* graças a *kuu kiimna* e *psap psasso* que passa por todo um processo de sacralização e cosmização da nossa terra.

A forquilha faz a ligação, mas a comunicação é feita pelos antepassados dando sinais. Esta comunicação com o mundo do além também acontece de maneira direta através da pessoa (quando esta é incorporada ou possuída pelos antepassados), isto porque a pessoa compreende os dois mundos: dos vivos e dos mortos, matéria e o espírito, corpóreo e divino. Por este facto de a pessoa ter duas identificações: a física e a espiritual, combina os dois mundos em um único ser: mundo espiritual (que é divino) e o mundo físico. A emergência ou mais precisamente o engendramento da pessoa justifica a existência deste mundo real. “Logo, a criação (a formação) da pessoa assinala o aparecimento de um espaço e de um universo novo (um novo *ossack*).” (NANQUE, 2017b, p.27).

Porque o mundo em que vivemos é um mundo concreto, um mundo real. O mundo dos espíritos (dos irãs,) é uma terra sem orientação no horizonte, por isso extensão informe. “A terra é considerada pelos *pepel*, isto é, a terra habitada, é a única que é real, que existe realmente, ao passo que o resto da terra é extensão informe.” (NANQUE, 2017c, p.60). O aparecimento da pessoa por si só já dá indicações para o aparecimento do *ossack*.

O autor traça que, no sentido moderno do termo, o *ossack* pode referir uma determinada região, um reino, um estado ou um cosmo enquanto uma totalidade. Este termo tem dois termos irmão, *Uree*¹⁶ e *Ôdrsê* segundo Nanque. Nesta perspetiva, *Uree* é uma dimensão de terra relativamente pequena, um espaço territorial circundante na qual habita uma das dinastias ou linhagem genealógica, a *djorson*. Ao passo que *Ôdrsê* é o mundo físico

¹⁶ *Uree* diz-se uma uma parte relativamente pequena da terra habitada por uma das *djorsons* ou família. Enquanto *uree* refere a uma parte pequena *ôdrsê* equivale a “face da terra”. De lembrar que no nosso depoimento aplicamos o conceito de *otchê* para referir os dois ao mesmo tempo.

no qual o homem vive, é o exato oposto do céu e se confunde com o chão debaixo dos nossos pés. Nanque (2017a)

Ôdrsê abrange a terra (o espaço terrestre), o mar e o oceano. Ele designa cosmogonia e cosmologia. “Por isso, a sua cosmologia [dos pepel] baseava-se nas aparências externas. E dependia, obviamente, da geografia do seu ambiente”. O Ôdrsê é a matéria primordial e preexistente, a partir dele tudo foi criado e passou a existir. Mas ele mesmo, o Ôdrsê, foi crido por Deus. Portanto, o Ôdrsê e todas as criações existentes que dele depende pertencem a Deus, contudo ele é menos sagrado que o céu onde está o Deus, seu criador. Em decorrência disso, tudo o que o homem (a pessoa) for fazer no Ôdrsê deve antes torná-lo santificado. NANQUE (2017a).

Portanto, esta parte habitada pelos homens que é realmente terra, porque ele é realmente consagrada, e por conseguinte, *cosmisada*. Tudo o que está fora dela é profano, amorfo, afluído, o caos, que está ainda no estado original. É através desse paradoxo da fronteira que separa a terra sagrada, *cosmisada* e o mundo profano que se constrói a porta mística que separa os dois mundos, isto é, entre a *tabanca* habitada e o resto do mundo. (NANQUE, 2017c, p.60-61)

Nessa citação está a questão fundamental para entender a constituição do mundo - a cosmogonia no povo pepel - segundo Papa Paulo Nanque, para quem o mundo pepel é constituído de portas. Nesta senda, Nanque delinea os tipos de portas começando da porta de casa, da morança, da tabanca, de ossack e por fim traça a demarcação entre essas portas já mencionadas - que constituem tão somente as portas de nosso mundo - e a porta do céu.

A porta de casa é a porta que comumente está na casa e consiste na abertura de parede desde o nível de chão até o pavimento, por onde as pessoas passam para o dentro da casa - para os pepel, nas ombreiras das portas põem-se sangue do sacrifício da cabra, porco ou da galinha e amuletos como forma de proteger e afastar os espíritos maus. A porta da moransa é a porta que dá acesso a esta, visto que as moransas dos pepel são vedadas com muralhas de paus ou plantas deixando a porta. A porta de terra ou tabancas são invisíveis, mas existem; são elas que cercam uma tabanca, estabelecem as suas fronteiras e as protegem. Nanque (2017a). São portas, juntamente com a de ossack, que cruzamos nas nossas experiências concretas no dia a dia.

O ossack é o conjunto das tabancas que fazem parte de um reino, por isso tem a sua porta. A porta implica a passagem de um espaço para o outro diferente. A passagem ou entrada na porta do ossack significa entrada no mundo cosmisado. É a passagem de caos para cosmos, de terra informe e espaço amorfo para território com forma, de não-ser para o Ser, de terra silenciosa para território profano, enfim de mundo não cosmisado para mundo cosmisado ou de Uree/Ôdrsê para Ossack. Uma explicação genial logo no prefácio do livro

apresenta muita pertinência na distinção, comunhão e comunicação desses mundos “A origem da Terra [ossack] situa-se num centro que opera no caos. Todavia, ele efetua, igualmente, uma rutura de nível estrutural. Quer dizer, a gênese abre-se à comunicação – e quiçá à comunhão – entre os níveis cósmicos (entre a terra e o céu).” (NANQUE, 2017b, p.10).

Mas, além dessas portas já descritas, existe ainda uma outra porta, a porta do céu. A porta do céu simboliza a passagem do profano para o sagrado. Ao passar nesta porta a pessoa muda de estatuto da vida e passa a viver a plenitude da sua alma no mundo transcendente e espiritual, pois é nesta porta que está a possibilidade de passagem ao mundo espiritual.

As duas formas de articulação de ossack são: por um lado a relação entre o ossack e o mundo espiritual onde relaciona com djorson, antepassados, Mito fundador, intermediadores da relação com Deus (mundo do devir pessoa); por outro lado temos a relação de ossack com o mundo informe, o caos, afluído (mundo de possibilidades) que só pode tornar um ossack com a erupção a nível estrutural, com a colocação da referência neste horizonte geométrico silencioso. Assim sendo, a comunicação entre os dois mundos é assegurada por dois relacionamentos articulados de ossack que se desdobra de maneira triádica: informe, profano e sagrado. Apesar de toda dimensão que está fora do ossack é uma extensão informe, o pepel continua reconhecendo esta como um mundo possível. Primeiro, como uma dimensão na qual é possível fundar o ossack; segundo, como um mundo possível em si, mas o pepel tem a certeza que ao passar na porta do ossack a pessoa entre num espaço sistêmico, sistematizado e qualitativamente diferente.

As noções da pessoa

A pessoa (o homem), é um acontecimento munido de significados que foram carregados e acumulados desde os primórdios. Ele é encetado por Deus e constitui acontecimento real e concreto que “ecoa e se proclama a caminhada, a história e a busca de toda humanidade”, chega até os vivos por intermédio dos antepassados. Por isso, para Nanque o termo nascimento não parece soar bem para “expressar o fenômeno e o processo de surgimento da vida humana”, quer dizer, o aparecimento ou melhor engendramento da vida humana. O termo natividade parece mais próximo para expressar este fenômeno, na cosmologia pepel. Nanque (2017 b)

Com vista a evidenciar este particular saber da cosmologia pepel, Nanque usa um breve exemplo afirmando que de modo geral concebemos o “nascimento” só na sua parte física e material. É o registro cronológico, referências ao pai e a mãe etc. ignorando a parte espiritual e o seu significado, história e mistério. Contrariamente a este facto o autor afirma:

Segundo os pepeis, a natividade (o nascimento) do homem é uma realidade que vem de muito longe. Vem de Deus, através do Mito Fundador, dos nossos antepassados, dos tempos antigos. É assim que em cada recém-nascido está sintetizada, ecoa e se proclama a caminhada, a história e a busca de toda humanidade. Por isso, para os pepeis, o homem não é um mero acaso, mas um acontecimento prenhe de sentido, que precisa ser procurado e assumido. (NANQUE, 2017b, p.20)

Natividade nos pepel nada mais é que o recolhimento, a concentração, o concreto aqui e agora que manifesta em crianças que nasceu. O sentido ou o significado de acontecimento deve ser buscado com intuito de fazer assunção dele. Em outras palavras, a pessoa - entendida como acontecimento - deve fazer viagem dentro de si para conhecer o sentido e o significado do acontecimento que ela é, o que ela alcança com efeito caindo no ontológico. Não é ser curioso nem aventureiro presumir que este movimento de retorno para si mesmo se dá, em parte, com a efetivação da cerimônia de fanado (circuncisão) quando esta é tomada não na parte biológica, mas sim psicológica e filosófica.

“Foi ao fanado este ano. Três anos antes vira partir com inveja os seus irmãos. Só se é homem após a circuncisão.” (SIMÕES, 1972, p.62). A circuncisão entre o povo pepel é um rito de passagem no qual os sujeitos a circuncisão (normalmente os jovens) prestam homenagem às suas energias individuais. Porém, as energias individuais devem entrar em relação e estar em sintonia com a energia da natureza. Os ensinamentos para enfrentar as adversidades da vida, para ter harmonia com a natureza, com o cosmos, ensinamentos para se tornar verdadeiramente pessoa, entre outros, são passados durante este processo. Nanque (2017 b)

Para o pepel, a pessoa é o lugar privilegiado no qual se reúne o mundo divino, onde o mundo recebe múltiplos significados e torna-se o universo humano. Como já dizemos acima, a pessoa reúne continuamente o universo numa única harmonia, onde estão todavia, todos os significados diferentes que, segundo o homem pepel está dividido o mundo. (NANQUE, 2017b, p.27)

A pessoa, por não ser uma criatura e sim da “geração” de Deus, tem a identidade espiritual, mas também não deixa de ter a identidade física, corpórea. Ela é um campo de onde o divino e o terreno combinam para fazer acontecimento. Em decorrência disso denota muitos significados. A pessoa estabelece as linhas fronteiriças entre os dois mundos,

contudo nela estão os dois mundos. Por isso é a síntese do mundo, do cosmos. Seguindo o mesmo fio condutor, conclui-se que o homem deve ter com o cosmos, com o universo, a congruência já que este se reúne na pessoa, mas de maneira paradoxal, a pessoa está inserida nele.

“Para o pepel, o homem é a síntese do cosmos, mas sobretudo, porque, através dele, adquirem voz todas as coisas para a celebração da vida e da perpetuação da djorson dentro da comunidade e dentro da unidade orgânica.” (NANQUE, 2017, p.18)

As duas identificações da pessoa resumem a totalidade do mundo absoluto da cosmovisão pepel. A pessoa agrega duas realidades – divina e terrena – e lhes atribui o significado. O privilégio que a pessoa tem de pertencer a natureza divina lhe confere atributos de interpretar a vontade de Deus e de ser um guardião do rito litúrgico. O ser pessoa é norteado também ontologicamente pelos princípios da deontologia, tudo isso mediado pelos antepassados. Nanque (2017 c). Quando se é pessoa implica que o indivíduo não só faz retorno para conhecer a si mesmo e a djorson dos seus antepassados a qual ele pertence, como também sabe o que deve fazer e o que deve deixar de fazer. Tem a noção dos dilemas desta vida das suas responsabilidades e sabe escolher o que é melhor para a comunidade.

“Alto e baixo, frente e trás, direita e esquerda constituem graças à pessoa uma totalidade orgânica. Segundo os pepel, a nossa pessoa determina o centro do universo (ossack), pois é o ponto indivisível, no qual se opera a análise e a síntese de tudo.” (NANQUE, 2017b, p.27). Essa citação vem a propósito do que nesta parte da nossa lavra merece destaque central, pois evidencia a própria constituição do mundo a partir da pessoa como princípio espiritual. Todo o sistema cósmico se resume na pessoa, basta que seja uma entidade com duas identificações (seja criança ou adulto, homem ou mulher, branco preto). Mas, como foi exposto anteriormente, para se reconhecer verdadeiramente homem precisa-se imitar o Mito Fundador, a ontologia fundante do seu ser. O que passa necessariamente pelas iniciações.

Ele só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita o Mito Fundador ou os antepassados míticos. Esses modelos são conservados pelos mitos, pela história da *gesta* divinas. Portanto, o homem pepel, desde início, traça o seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: o revelado pelos mitos. O homem pepel só se torna em verdadeiro homem quando se conforma ao ensinamento dos mitos, quer dizer, imitando os antepassados míticos. (NANQUE, 2017c, p.46)

O imitar o Mito Fundador é uma condição para se sentir verdadeiramente pessoa. Ninguém imita o Mito Fundador se antes não o conhece, ao mesmo tempo ninguém

deve o imitar para mostrar ao outro que ele é um verdadeiro imitador, esta imitação se faz para manter na realidade, para sentir a multiplicidade do real e concomitantemente sustentar a sacralidade do mundo através das cerimônias ritualísticas com sacrifícios, e primar para sacralidade de si, ou seja manter-se no ontológico.

Porque é que os pepeis imitam estes modelos? Esta repetição fiel dos modelos dos Mitos Fundadores tem duas razões:

- a) a primeira manter-se no sagrado, isto é, na realidade;
- b) a segunda santificar o mundo através da reatualização ininterupta dos gestos divinos exemplares.

Portanto, o comportamento religioso do homem pepel contribui para manter a *'santidade do mundo'*: em outras palavras, deixar o ossack puro e harmonioso. (NANQUE, 2017c, p.46)

Santidade do mundo, essa ideia é importante em Nanque, visto que com ela o autor mostra que o mundo não é uma criatura sagrada, mas ele mesmo um elemento, em certo sentido, sacralizado e precisamos de fazer manutenção nele constantemente, reatualizá-lo para que mantenha no sagrado conservando a sua propriedade ontológica e santificá-lo através “dos gestos divinos exemplares” que o torna harmonioso. Esta deve ser uma missão a cumprir por um homem pepel porque leva-o a continuar existindo e não perder-se.

Trata-se, sem dúvida, de uma responsabilidade de ordem religiosa, ontológica e existencial. Retenhamos este exemplo com o objetivo de mostrar que entre os pepeis, a imitação do Mito Fundador não é concebida de uma maneira idílica, mas que ela implica, pelo contrário, uma terrível responsabilidade humana que deve ser assumida. (NANQUE, 2017c, p.49)

Esta necessidade de imitação perpassa o idílico, o utópico ou o lírico, tem a ver com o real, com a realidade, com a nossa condição existencial. É neste imitar que existe a ligação com criação divina de Deus. Ao imitar, o homem pepel cria o mundo e assegura a sua existência nele. Para ele a djorson que é a essência da vida terá sentido somente quando o mundo é criado, quando a terra é fundada e sacralizada porque sem a sua sacralização tudo volta a ex-nihilo, ao caos, ao movimento infinito.

Circuncisão ou fanado

É um rito de iniciação, uma fase de passagem necessária para que um membro da comunidade passe a adquirir os atributos de um adulto, para que ele passe a ser uma pessoa (nha-nheck) dentro da comunidade. Normalmente o fanado é posterior a infância servindo como condições que antecipa a fase adulta e faz-se na mata, distante das “casas”. Onde os sujeitos ao referido rito ficam por um período de alguns meses - dois ou três meses

- cumprindo com outros ritos inscritos no bojo deste “rito maior”. Entretanto, esta cerimônia ontológica faz-se só para os rapazes. E não nos parece que existe outra semelhante ou equivalente que se aplica às raparigas.

“Até aos 11 a 12 anos, as crianças de ambos os sexos possuem características de sexo feminino no que toca a “tabus”. Depois desta idade, as crianças do sexo masculino entram numa classe em que assumem uma posição de ascensão no grupo social, classe que tem uma organização “*sui géneris*”, e que conta com os dirigentes próprios.” (NANQUE, 2017b, p.22)

Lá também (no fanado) durante o tempo necessário ficam para aprender certos ensinamentos relacionados com o que deve ser o comportamento de um adulto na comunidade (sociedade), assim como os fundamentos “filosófico-lógicos” de tais comportamentos. Enfim, as maneiras correta de enfrentar as adversidades e as lutas desta vida são doutrinadas em duas dimensões, visível e invisível. “No fanado recebe ele ensinamentos sobre o melhor modo de utilizar e de fazer triunfar na luta contra outras pessoas. E inclui ainda as lutas contra os espíritos – os deuses.” (NANQUE, 2017b, p.22)

São os anciãos mais idosos que se dispuseram a constituir esta organização *sui géneris* para transmissão de ensinamentos aos rapazes para que possam conhecer as coisas místicas e saberem a maneira como comportar em determinadas situações e ocasiões. O fanado é um aprendizado de vida, um lugar e momento de adquirir com os sábios e anciões os conhecimentos para a vida e das coisas místicas como os Mitos fundadores, as djorsons, os antepassados. É por isso que para os pepel o fanado deve antecipar o casamento já que sendo instruído o homem (a pessoa) saberá como construir sua família e como enfrentar a vida em plena comunhão com a comunidade e com o ontológico.

A família e quem vai ao fanado celebra com muita aleria e medo esta cerimónia onde a oralidade exerce função primordial e peculiar: Música, estórias, histórias, dança em harmonia com o cosmo são alguns dos traços além de desenvolvimento de um sistema de comunicação que se traduz na semiótica da nação pepel.

Morte, cerimónias fúnebres

Para os pepel a concepção da vida é balizada por dois postulados a “natividade” e a morte. O nascimento ou a natividade é o aparecimento de uma pessoa neste mundo e a morte é o seu desaparecimento físico-biológico, seu retorno, a sua ida ou o seu regresso para o mundo do Além. Mas ainda assim o finado continua fazendo parte da vida social dos

vivos. “Na cultura pepel, a morte biológica não significa a morte social porque, de uma maneira ou de outra, o finado continua a viver não somente na memória dos parentes ou da comunidade, mas a participar da vida deles.” (NANQUE, 2017a, p.31)

Dado que ao ser engendrada uma pessoa, normalmente, sai primeiro a parte da cabeça e depois os pés, ao retornar ou para ir ao mundo do Além, o cadáver do malgrado deve obedecer a sua trajetória dando seguimento ao seu destino, por isso, desta vez é a parte dos pés é que passa na frente. São gestos que simbolizam a entrada nos Mundos. Este facto acontece entre os pepel em combinação com a crença desses na vida do além, a vida na comunidade dos antepassados que porventura o pepel considera a plenitude da vida.

O pepel vive a sua existência na forma gradual de participação vital, no interior do qual o homem descobre incessantemente que a sua verdadeira vida começa para além da morte, na plenitude como fonte da vida, isto é, com o Mito Fundador e com Deus. Por isso podemos afirmar que os ritos e as cerimónias religiosas são a forma de manter sempre viva esta intimidade com a fonte da vida. (NANQUE, 2017c, p.68)

A morte não significa o aniquilamento da pessoa, e sim a vida no outro mundo. Existe então um outro mundo (mundo dos espíritos), é o Outro deste mundo que vimos, razão pela qual os mortos são inteirados nos túmulos bem preparados para tal vivência no além, nos quais colocam certos objetos que irão servir de utensílios para o defunto na outra realidade. A cerimônia fúnebre é uma forma laboriosa e decisiva de garantir a assunção de novo *status* por parte do defunto. “Os antepassados pertencem naturalmente à segunda categoria de espíritos. Porque os ritos funerários acompanham o defunto no Além para o ajudar a assumir uma nova essência espiritual.” (NANQUE, 2017a, p.20). Mas esta cerimônia é acompanhada posteriormente de outras como por exemplo as lembranças ocasionais dos mortos.

Os panos que se colocam no cadáver servirão de vestuários, por isso outros parentes ao colocarem o pano num cadáver fazem-no não só para contribuir/investir para o cadáver no qual está a colocar, mas com a intenção de que estão a encomendar os vestuários para os seus mortos que já haviam morrido. Esta é uma das formas de fazer visitas ocasionais ou de re-lembrar que os seus mortos vivem a plenitude das suas vidas no Além. Se por desventura uma família vote ao esquecimento um antepassado “antes de terminar todas as cerimônias necessárias” pode correr grandes riscos.

De frisar, por outro lado, que é nessas convivências e visitas ocasionais que os mortos observam se a famílias está se lembrando deles. Caso os votem ao esquecimento e não fazem o culto a eles, portanto, não estão sendo celebradas sua grandeza espiritual protetora, os males podem vir a recair sobre suas famílias na forma de doenças, dificuldades, ou doutros tipos de problemas dentro da família. (NANQUE, 2017c, p.28)

Importante salientar que a cerimônia fúnebre implica a passagem para o mundo do além, por esta razão a referida cerimônia deve ser feita bem, lavar e vestir bem o cadáver, escavar a cova na posição que obedeça a orientação do sol, etc. Porém, pelo facto de a cerimônia fúnebre ser feita bem não significa a passagem para a categoria dos ancestrais (antepassados) já está feita, pronta ou fechada, faz-se umas outras cerimônias em celebração da grandeza espiritual dos mortos. Estas cerimônias são celebradas em memória dos atos do falecido durante a vida, onde os vivos fazem danças, banquetes e representações típicas, mas com a consciência clara de que os espíritos dos antepassados estão participando da comunidade naquele exato momento.

Pdjeck-ôssack, bai tchon ou karmussa

“Pdjeck-ôssack¹⁷ ou karmussa, em kriol, isto é, a manifestação para tomada de ossack. É o rito que a pessoa faz para a tomada de posse como novo régulo quando morre um régulo predecessor. O empossado não deve ser da mesma tabanca, ele deve sair de uma tabanca simbolizando que ele não é gerado, mas veio do nada para ressurgir e recriar a humanidade. “Quando morre um régulo o ôssack regressa ao ex-nihilo, ao tempo do começo, ao nada. É preciso de um novo começo. Um germe que veio do nada. Por isso, o novo régulo que sai não é gerado mas veio do nada, razão pela qual o dia de karmussa é como se fosse o dia de ressurgimento e o da recriação da humanidade, do homem novo.” (NANQUE, 2017a, p.72)

O rei desloca de sua terra natal e vai para outra, onde assume nova personalidade, transforma em um novo personagem e instaura a terra do destino. A passagem da uma pessoa para o estado de rei, - que ora continua pessoa, apenas com o ‘título’ do rei-régulo - indica a instauração da terra que ele adentra como rei, porque depois da morte do régulo predecessor e antes da tomada de posse do novo régulo o ossack volta ao estado de ex-nihilo. Por esta razão, até certa medida, pdjeck-ossack significa a fundação do ossack.

“Ele deve romper com as etapas velhas, instaurando novas, deve acabar com as tapadas, com os muros e procurar os traços primórdios do Mito Fundador. Devendo, para isso, caminhar no espaço informe através da qual ele recriará a terra quando ele penetrará e quando ele sentará no santuário: a pequena casa sagrada (kuu kiimna).” (NANQUE, 2017a, p.72). Isto significa a configuração da terra, criam novos caminhos, colocam orientações no

¹⁷ Fundação ou tomada de posse de um ossack acompanhado de manifestação ritualística.

espaço informe, renovam as tapadas que circundam o reino, por fim o novo régulo, promotor de nova configuração, entra no lugar mais sagrado dos sagrados, kuu kiimna.

Como já está explícito, a comunidade pepel é uma comunidade em constante ligação com os ancestrais, os antepassados e o Mito Fundador, essa ligação ajuda o pepel a imitar os Mitos Fundadores no ato da (re) criação. O Mito Fundador sempre está e estará pronto para ajudar na recriação da terra na qual se realiza a humanidade das pessoas.

4 OTCHÊ-GEOFILOSOFIA

Chegamos. Chegamos ao momento de explicar de maneira mais sucinta ao nosso leitor o cerne de todo este longo percurso. Explicitar onde é que funda a argumentação desta monografia, contar razão pela qual o nosso objetivo não seria alcançado, ou ao menos, não teria coisa de significante se não descrevermos este espirar de conhecimento. Mobilizamos Deleuze justamente para fazer conexão rotas e desvios, procurar maneira de superar a etnofilosofia, para sair do problema e territorializar uma nova terra, um novo campo, uma nova maneira de pensar a filosofia africana não caindo no mesmo equívoco dos etnofilósofos nem dos seus críticos, menos ainda do pensamento tradicional europeu, mas sair ao encontro de uma nova maneira de fazer a filosofia sem negar necessariamente o que a etnofilosofia nos apresenta como essencial.

Na verdade, o nosso propósito é encontrar resposta para a pergunta como é possível desemaranhar (a partir dos dados etnográficos fazer a filosofia, mas evitando cair na etnologia), isto é, impulsionar a filosofia, quando entendida como atividade de criação conceitual? Pois, com a resposta desta pergunta teremos a maneira mais eficaz de fazer jus as iniciativas de Bidima – que fala que a filosofia africana hoje é este processo dos encontros, da travessia, das excrescências. Mbembe – para quem devemos pensar a África através da ideia de abertura tanto para receber como para ser recebida, simplificando, devemos pensar a África através do conceito Afropolitanismo. Ramose – que também nos mostra que é possível a partir de uma particularidade fazer a filosofia na/da multiplicidade, quer dizer, um movimento particular que sai ao encontro para fazer harmonia no meio da multiplicidade infinita.

É esta ideia de movimento de particular para geral, de Afropolitanismo, da travessia dos encontros, das excrescências que nos permite fazer um diálogo com Deleuze também não de maneira estática, mas sim dinâmica. Deleuze inventou nova forma de fazer a filosofia, a do devir; e afirmou que o pensar não se faz entre sujeito e objeto, mas sim na relação variável entre terra e território. “O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.109)

Quer dizer, filosofar deixa de ser a relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto para ser a relação entre a terra e o território, pois é só nesta última que torna possível a verdadeira criação. A este respeito, Zamara Araújo dos Santo na sua dissertação “A

Geofilosofia de Deleuze e Guattari” nos traz a ideia clara do que se trata esta nova forma de fazer a filosofia inaugurada por Deleuze.

“O que significa dizer que é sempre de um povo e de uma nação que a filosofia trata, é sempre conforme o espírito de um povo que a filosofia se exprime, seja como uma sociedade de amigos ou de irmãos ou mesmo de um povo porvir, que vige como uma máquina abstrata, delineando, assim, um *nooplano* político que não se distingue de uma *noologia*.” (ZAMARA, 2013, p.61)

O *nooplano*, e desenrolar político de um povo se confundem, por isso não se distingue da noologia, funcionamento psíquico. Ora bem, nós concordamos com a proposição em que assenta esta afirmação. O nooplano (desdobramento político de um povo) nada mais é que a concretização do seu processo psíquico (noologia). Procede-se politicamente em função e congruência com o conteúdo que a nossa alma e a nossa mente empenha em elaborar. Vê-se que o procedimento deste acontecimento político pode ser considerado não-filosófico. Mas isso não é uma situação problemática, como veremos mais adiante, que elimina ou dificulte a possibilidade de pensar, de fazer filosofia, de criar conceitos portanto.

“É, então, por relações e acontecimentos de caráter *não-filosóficos* que se constitui o plano de imanência filosófico, a conjunção de um plano de pensamento com um meio geográfico imanente e social.” (ZAMARA, 2013, p.62-63)

Sendo a filosofia a criação de conceito, ela precisa do heterônimos, dos elementos não filosóficos para criar porque do nada não se cria nada. É essa heterogeneidade, esses acontecimentos extra-filosóficos que constituem o campo de imanência filosófico. O meio geográfico imanente, meio social ou qualquer meio como estes pode servir de um acontecimento não filosófico, mas suscetível de constituir uma plano de imanência filosófico no qual os personagens vão traçar para tornar possível a criação dos conceitos.

4.1 A Imanência Divina

De tudo o que vimos no pensamento de Papa P. Nanque, podemos destacar fragmentos que implicam, se não mesmo mostrar, a imanência divina na cosmologia pepel. Vimos que a existência de um pepel não passa de sua experiência no seu relacionamento com os Antepassados, a djorson e o Mito Fundador que tem como fundamento a existência do mundo do além com a qual comunica não somente pelo *psap-psasso* e *kuu kiimna*, mas no seu cotidiano através de manifestações reais em alusão a ligação que *psap-psasso* predispõe. Psap-psasso é um centro que predispõe a ligação com as três regiões devido a rutura que

efetua no espaço heterogêneo, na terra profana. “É, por conseguinte, uma total rutura na heterogeneidade do espaço profano que cria o centro, por onde se pode comunicar diretamente, por vias térreas e etéreas, com o transmundo.” (NANQUE, 2017b, p10)

Nas assertivas de Nanque, a força que faz conexão entre os vivos e os seus antepassados é a reverência que esses prestam aos seus ancestrais (através da natureza, mas sobretudo por vias das portas que liga e dá acesso aos mundos). Estes, por sua vez, são responsáveis para comunicar a vida e o sentido dinâmico da existência aos vivos. Por esta razão, o julgamento faz-se obedecendo a realidade, aspectos dinâmicos relacionados à vida. O dinamismo e o vitalismo dão ênfase à fecundidade, à vida e à identificação entre o ser e a força vital que também são obviamente formas de criação, de afirmação da vida, do ser.

O homem (a pessoa) tem o poder criador, ao imitar o Mito Fundador ele recria o mundo e a vida já que ele representa o ponto mais alto do pensamento divino “O homem é o centro e o fim da Criação – isto é, ele é o desígnio do pensamento de Deus que Este manifestou e/ou deixou manifestado na terra. O homem é a perfeição do pensamento divino materializado. Assim visando Deus evitar o antropocentrismo. A grandeza, a perfeição da criação se vê no homem como o cume do pensamento divino.” (NANQUE, 2017b, p.32)

A pessoa é um centro então? Ou mais especificamente a pessoa e o ossack em que ele habita é o centro de toda criação? A pergunta parece difícil mas nós vamos respondê-la de maneira bastante tranquilizadora, de modo nenhum. Como disse Ramose “em todo caso o Mundo não tem nenhum centro”, entretanto as presunções - que alguns possam chegar - de que o ossack constitui o centro de toda criação não passam de simples presunção, ideia de si. O Mundo é uma multiplicidade, cada um sistema pode constituir um mundo. Queremos com isso dizer que podem existir vários mundos que se interagem para formar a multiplicidade do Mundo. O que é normal nessa história é que cada mundo constitui um centro em si a depender da perspectiva, mas o Mundo continua a não ter centro algum.

4.2 A Pessoa e a Passagem de Otchê para Ossack

Viu-se na obra de Papa Paulo Nanque o emprego das categorias/termos: homem e pessoa quase que indistintamente para referir a um *conceito*, aquele que consiste em entidade com duas identificações em simultâneo.

A constatação de o nosso autor aplicar alternadamente ora a categoria homem ora pessoa é esclarecedora do fato de que não preocupou com a criação de Um conceito que explicasse esta complexidade, mas filosofar a partir de pepelidade e através de criação de

conceitos como psap-psasso em plena consonância com a ótica do pepel. Entretanto, ele não criou conceito pessoa devidamente apesar de delinear com precisão algumas subjetividades do conceito. Sem dúvidas, na ótica do pepel prevaleceria tão-somente o termo pessoa, não pela exatidão, senão pela aproximação que o termo tem com a palavra ‘*Nha*’ na língua pepel. O conceito não é apenas o termo. Ele é toda multiplicidade que está por detrás do termo. Neste sentido, o termo pessoa é mais digno, em função da sua proximidade, para expressar o conceito pepel de “*nha*”. *Nha* não é apenas uma palavra porque abarca toda subjetividade que Nanque tentou mostrar quando fala do conceito do Homem.

Portanto, *Nha* é um conceito que podemos traduzir para língua portuguesa em pessoa. Mas não se trata exatamente da pessoa que Nanque nos apresenta. O *nha* é todo ser que nasce na condição humana, de natividade até a morte vivemos o nosso *nha*, depois da morte deixamos de ser *nha* e passamos a ser mortos viventes, antepassados e por aí vai. A partir de *nha* vão surgindo diferentes tipos de *nha*: *nha-nhintch*, *nha-nhatch*, *nha-nguina*, *nha-nbau*, *nha-nheck*, *nha-ntick*, etc. mas todos são *Nha*. No âmbito da linguagem todos compartilham o mesmo prefixo.

O *nha* não carrega qualquer tipo de implicação que não a pessoa ou alguém. O conceito “*nha*” é apenas pessoa - porém prenhe se significados. Não se sabe ainda se a pessoa é homem ou mulher, se é criança ou adulta, se é branca ou preta. O *nha* vai ser um ou outro dos estratos mencionados quando é adicionado à *nha* um dos acréscimos. O *nha* é um prefixo que requer um dos sufixos para ter uma ideia mais clara da faixa ou do estrato que se está referindo. Isto é uma indicação indubitável de que tudo se resume em *nha*.

O conceito *nha* não tem implicações a restringir a uma parcela, a dos “homens”; ele refere a qualquer um/a que faz parte da esfera dos humanos. É que o uso do termo “homem” para referir toda complexidade que a humanidade abarca tem a implicação de restringir a uma certa classe, a de pessoas de sexo masculino e com maior de idade. Esta ideia precisa ser repensada. “*Banha*” é o plural de *nha* e se refere a um conjunto de pessoas, mas pode referir também a humanidade no seu todo.

Ora bem, a pessoa é uma personagem conceitual, uma entidade com duas identificações, a física e a espiritual. A pessoa em si é uma multiplicidade, como está exposto na nossa discussão sobre o conceito de Pessoa. O seu aparecimento implica a instauração de campo de imanência que é o *ossack*. É isso que acontece na cosmisação de *ôdrsê* (*otchê*) para que passe a ser *ossack* ou quando o novo régulo toma posse. o campo de imanência é instaurado pelo *nha*-pessoa. “Pois, então, é assim que se funda o mundo,

tornando-o possível, como sendo o centro de tudo o que nos rodeia. Isto é, o eixo central, a orientação deste mesmo eixo, cujo ator-protagonista é o homem” (NANQUE, 2017b, p.11)

Aqui, neste ponto específico de fundação de mundo para torná-lo possível, assiste o cenário no qual o *ôdrsê* (otchê) – uma terra-caos silenciosa, extensão informe, isto é, não sacralizada – deixa de ser *otchê* e passa a ser o *ossack*. O *ossack* é – uma terra-cosmo em decorrência de sua sacralização, cosmisação; carregado de significado e simbologia. Portanto, não silenciosa. A terra, o caos (otchê) passou a ser território, o Ser (*ossack*), que por sua vez é a associação do mundo espiritual e mundo físico. “*Ossack* significa, acima de tudo, o conjunto de tudo quanto existe no universo e/ou no mundo. Assim, nomeiam-se os astros, a terra e o mundo ou universo. (NANQUE, 2017a, p.17).

O *otchê* (caos) – enquanto um movimento infinito – está em movimento que torna possível o aparecimento de *ossack*, é uma condição necessária para fundação e cosmisação do mundo *pepel*. O *otchê* está no lugar mais profundo do *ossack* co-existindo com ele. Mas para tal co-existência precisa-se efetuar uma violência no caos para que o outro movimento seja instituído, o de *ossack*. Este movimento para instituir o *ossack* nada mais é que todas as cerimônias religiosas, políticas, sociais, etc. necessárias e que ao final da sua realização planta-se a forquilha que funciona como um haste subterrâneo que comunicar as três regiões, a terra dos mortos, a nossa terra que é o centro de toda criação, e o céu.

4.3 O Mundo Sagrado

Para Nanque o espaço/mundo é sagrado. Porque ele é fruto da conquista da pessoa através da violência. A fundação de *ossack* se faz com a violência no caos que antes não pertencia a pessoa. Nos primórdios os espaços eram informes, afluídos e estranhos; habitados por seres criados e os irãs que os povoam. Quando chegaram os antepassados, os Mitos Fundadores, viram os habitantes e dali estabeleceu-se um pacto que permite a fundação, criação e a cosmisação do espaço. Com pacto estabelecido o espaço cosmisado passou a ser relativamente diferente no que alude as suas qualidades, porém quanto aos aspectos físicos os espaços são iguais. “Para o homem *pepel*, o espaço não é homogêneo, na medida em que o espaço apresenta roturas, quebras e descontinuidades. Há porções de espaço qualitativamente diferentes dos outros, embora fisicamente iguais e idênticos.” (NANQUE, 2017a, p.26)

É esta fundação que as pessoas imitam tendo em conta a necessidade ontológica que as forja a fazer isso. É justamente isso que se faz o quando da cosmisação do *ossack* ou da

instauração do novo régulo no ossack; o ossack é recomeçado, é refundado porque planta-se a forquilha no movimento infinito, no ex-nihilo, sendo ela um haste que faz ligação com a terra debaixo de chão, a nossa terra e o céu, a sua implantação remete a criação do mundo, conferindo-o a unidade, realidade e a confiabilidade próprias. “O recomeço é o instante de disjunção, o puro devir como devir-outro, criação do novo em que o começo deve ser continuamente repetido porque o mundo não tem unidade, nem realidade ou confiabilidade próprias.” (ZAMARA, 2013, p.76-77).

O espaço não é homogêneo ele é descontínuo, a unidade e a realidade do mundo depende da pessoa porque como disse zamara “o mundo não tem unidade, nem a realidade ou confiabilidade próprias”. Em todo caso a pessoa tem que imitar o Mito fundador, pois é nesta experiência pessoal de imitação do Mito Fundador que se entra no ontológico, na manifestação e propagação da djorson, na veneração dos antepassados derramando um pouco de comida ou bebida alcoólica no chão. Para os pepel a imitação do Mito fundador é um clamor pela vida.

A água é, de igual modo, derramado para os antepassados, para eles beberem. Sangue de qualquer animal imolado tem que derramar e penetrar no chão para que tenha sentido, e para que a cerimônia ritualística tenha efeito, não só porque no chão ou terra é que enterramos pessoas mortas que passam para o estado dos ancestrais ou porque os ancestrais atravessam o chão em diferentes direções e sentidos. O interessante para ressaltar aqui é que “A natureza é animada; e pode ser imprevisível. Por isso, é necessário reconstruir a ordem da natureza, na qual os humanos estão inseridos.” (NANQUE, 2017c, p.95)

A natureza enquanto mundo precisa de reatualização e refundação, pois assim estaremos garantindo a nossa condição de viver nela como humanos (banha). A nossa condição humana também nos ensina isso insistentemente. Ninguém conseguiu prevenir com ideias claras os riscos que o não reatualização da natureza pode causar, mas todos sabemos que a nossa existência depende dela e foi justamente por isso que os Mitos Fundadores deixaram as pessoas de todas as djorsons para imitarem este ato de criação não só para conservação da djorson enquanto substância ôntica, mas para dar valor à vida e fazer afirmação da nossa existência.

4.4 A Imitação

A pessoa é uma personagem conceitual que atravessa o campo de imanência. A personalidade manifesta com precisão imitando os Mitos Fundadores que são os civilizadores.

O imitar que está sendo colocado aqui não é no sentido de produzir uma cópia, um idêntico, ou um mesmo do modelo fixo e eterno de como as coisas devem ser feitas. O imitar aqui colocado é uma criação, diz respeito a desdobramentos e articulações que funda este mundo, que torna este mundo possível, que dá valor a vida. É repetir o gesto divino do Mito Fundador fazendo diferença, produzindo um novo, originando crescimento da substância ontológica.

É um imitar não fazendo referência a qualquer tipo de modelo fixo, eterno. Mesmo que pode ser um ou outro desses, como escreve Paulo Nanque, o interessante é que está a tratar de ‘modelo’ imanente que compreende toda multiplicidade da vida, um ‘modelo’ ontológico do qual não podemos desprender. Toda sorte que um dia o real pode nos revelar encontra a sua explicação na ontologia por isso o pensamento é propenso a esta imitação.

A criação faz-se acima de tudo, por acréscimo de substância ontológica. É a razão por que o Mito que provoca esta *ontofania* sagrada, esta manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, se torna modelo exemplar de todas as atividades dos pepéis. Porque só ele revela o real, o superabundante, o eficiente. (NANQUE, 2017c, p.45)

Esta imitação é um elemento pepel, mas ele pode servir para humanidade. Na medida em que o mundo vem sendo destruído, devastado, desolado, etc. em que o mundo é visto como uma simples matéria, a filosofia pepel enquanto imitação, enquanto criação de conceitos nos ensina que é preciso cuidar deste mundo, é preciso santificar este mundo e nós temos este dever, esta responsabilidade de voltar para o ontológico e tornar o mundo, mais uma vez e mais uma vez, possível de viver.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta investigação suscitamos a entender que as abordagens etnofilosóficas – que tinham como pressuposto o respeito pela tradição africana – no seio dos primeiros filósofos africanos estavam, como o nome já sugeriu, mais próximas da etnologia, que a própria filosofia e, que precisava de uma reflexão filosófica e crítica. Mostramos de que maneira os filósofos como Houtondji, Eboussi-Boulaga e Marcien Towa (uns dos filósofos críticos) empenharam em fazer reflexões críticas à filosofia africana tal como os etnofilósofos a concebiam.

Os críticos tentaram superar a etnofilosofia no campo da filosofia africana, mas ao fazer isso equivocaram e fizeram paradigma da identidade que apesar das críticas internas, consiste em mostrar ao outro a prevalência de uma identidade autêntica e válida.

O nosso objetivo com esta pesquisa foi abordar a cosmologia pepel livrando do estilo ou do pressuposto etno-filosófico assim como superar as discussões em torno da etnofilosofia e dos seus críticos. Percebemos que a definição da filosofia por Deleuze como atividade criativa é um viés importante para a efetivação do nosso objetivo (cosmologia pepel na sistematização de Papa Paulo Nanque) pelo que adotamos o pensamento deleuziano e a sua maneira de fazer a multiplicidade, o devir e a imanência. Tecemos este pensamento com o de Bidima quem sugere o paradigma da travessia, Mbembe para quem a África precisa fazer ajustes entre as ferramentas que a sociedade usa para apreender o seu destino e a vida real dos seus participantes, além de criar o conceito Afropolitanismo para mostrar a possibilidade de uma África, de um pensamento que se abre para o mundo, que recebe o mundo, mas que ele mesmo, enquanto parte essencial, sai da imobilidade para fazer um mundo possível.

Mobilizamos Ramose que, precisamente nos deu mais luzes em como proceder neste processo de abertura em que o particular desprende da sua imobilidade e particularidade para fazer a harmonia na multiplicidade, isto é, para construção de um mundo em comum e obviamente com mais possibilidades de afirmação da vida, do pensamento e da humanidade.

“A particularidade é um ponto de partida válido para fazer a filosofia”, estamos plenamente de acordo com Ramose nesta sua colocação que consideramos uma máxima. Com isso, dá para partimos de um ponto de vista para fazer a harmonia no/com o geral. Neste sentido, antes de mais nada oferecemos breves contextualizações da Guiné Bissau e da etnia pepel. Em seguida dessecamos os três volumes da obra “Cosmologia pepel” de Papa Paulo Nanque a partir de um diálogo que permitiu levantar alguns ápices e temas importantes para nossa visada com este trabalho. Assim merece a nossa atenção o princípio divino, como é que

o princípio divino comunica a vida e a sabedoria através da linhagem e dos antepassados. Analisamos o conceito de pessoa que é ao mesmo tempo a teofania, epifania e hierofania da sua djorson. O papel do casamento e o que significa a morte para o povo pepel nos ajudam a compreender a fundação do ossack (terra profana, sacralizada); ou seja, a passagem de otchê (caos, terra sem forma) para ossack. Evidenciamos que essa fundação de ossack é fruto da imitação do Mito Fundador e dos Antepassados. Por último, com base na ideia da Geofilosofia e na concepção da filosofia enquanto atividade criativa, elencamos a cosmologia pepel e elucidamos alguns conceitos que podem nos conduzir a pensar a humanidade sob nova forma, explicamos que o mundo, a terra, ou seja, o chão em que vivemos é sagrado, por isso precisa de todo cuidado de ser reatualizado e sacralizado.

Nos moldes do que já foi abordado durante todo texto percebemos que esta é uma filosofia particular, do povo pepel, mas que a sua relevância não limita só para esse povo. A humanidade tem muito que pensar e repensar a terra que é tomada como uma simples matéria, para recolocar-se, se necessário, no ontológico para não perder-se.

Em termos de desfecho, lembramos que a proposta deste trabalho nasceu da minha pesquisa de iniciação científica “A noção do Ser na filosofia Ubuntu no pensamento de Ramose” cotada pelo CNPq, sob a orientação do professor Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva no quadro do grupo de pesquisa “Geofilosofia”. Neste sentido, agradecemos ao CNPq pela bolsa de iniciação científica que tornou possível a elaboração deste trabalho. Elucidamos, de igual modo, que a monografia é elaborada em diálogo com toda nossa trajetória durante a nossa formação no curso das humanidades, grupos de estudo e de pesquisa; o contato que tomamos com os textos das demais disciplinas do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades e a filosofia africana em particular nos permitiu realizar esta pesquisa orientada pelo professor Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva pelo que agradecemos os seus empenhos para que este trabalho fosse realidade.

Com esta presente pesquisa conseguimos encontrar uma trilha que livra a armadilha e aprisionamento da etnofilosofia e isso contribuirá para debates acadêmicos em torno da filosofia africana e não só, como também vai favorecer mais produções de conhecimentos acadêmicos e intelectuais na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- APPIAH, A. Kwame. A etnofilosofia e seus críticos. In: Na casa do meu pai. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. Ruen Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.
- CÁ, Edneusa. Casamento da etnia pepel na Guiné Bissau. São Francisco do Conde: UNILAB. 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Mil platô: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34. 1980. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é a filosofia?. São Paulo: Editora 34. 1991. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz.
- DIAS, João António. Crenças e costumes dos indígenas da ilha de Bissau no século XVIII. In: Portugal em África. Vol II – 1945. Páginas 223 – 229.
- DIAS, João António. Crenças e costumes dos indígenas da ilha de Bissau no século XVIII. In: Portugal em África. Vol II – 1945. Páginas 159 – 165.
- FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean- Jacques. Metodologia filosófica. Tradução: Paulo Neves. Ed.3º São Paulo: Martins Fontes. 2006.
- GALLO, Sílvio. Deleuze e a educação. Ilha de Santa Catarina: UFSC, 2007.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. Revista crítica de ciências sociais, 2008.
- JAU, Mamadu. Origem étnica e migração entre os Mancanha da Guiné Bissau. In: SORONDA- Revista de Estudos guineenses. Nº 6 julho 2003. Páginas 107 – 119.
- KUPER, Adam. Reinvenção da sociedade primitiva transformação de um mito. Tradução Simone Miziara Frangella. RECIFE 2008.
- LARAIA, Roque. Cultura um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 1999.
- MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2009.
- MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. Artigo publicado originalmente no jornal Le Messager de Douala, Camarões, 20 dez. 2005. Traduzido por Cleber Daniel Lambert da Silva.
- MUDIMBE, Valentin Ives. A paciência da Filosofia In: A invenção da África. Bloomington Edições Pedagogo Lda. 2013.
- NANQUE, Neemias. Revoltas e resistências dos Papéis da Guiné-Bissau contra o Colonialismo Português - 1886-1915. São Francisco do Conde: UNILAB. 2016.

NANQUE, Papa Paulo. *Cosmologia pepel: conceito do homem*. ed. Novas edições acadêmicas, 2017b.

NANQUE, Papa Paulo. *Cosmologia pepel: fundação da terra ou dos reinos*. ed. Novas edições acadêmicas, 2017a.

NANQUE, Papa Paulo. *Cosmologia pepel: os antepassados*. ed. Novas edições acadêmicas, 2017c.

NGOENHA, Severino Elias. *Da etnologia à etno-filosofia*. In: *Das independências às liberdades*. Maputo: Edições paulistas, 1993.

RAMOSE, M. B. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Ensaio Filosófico, Volume IV - outubro/2011* Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis e Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

SILVA; SANTOS, *Da Guiné portuguesa à Guiné Bissau: um roteiro*. Porto: Fronteira de Caos Editóres. 2014.

SIMÕES Landerset. *O pepel* In: *Babel negra*. Porto: Oficinas Gráficas de O Comércio do Porto. 1935.

TEMPELS, Placide. *Filosofia bantu*. Angola: Edições de Angola, 2016.

VASCONCELLOS, Jorge, *A filosofia e seus intercessores: deleuze e a não-filosofia*. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1217-1227, Set./Dez. 2005.