



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES - MIH

EMÍLIO DOS SANTOS FERNANDES JÚNIOR

**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE E DA EDUCAÇÃO:
EXU COMO INTERPRETAÇÃO DE PRÁTICAS E SIGNIFICADOS NAS
CULTURAS AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS**

REDENÇÃO - CE

Outubro de 2022

EMÍLIO DOS SANTOS FERNANDES JÚNIOR

**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE E DA EDUCAÇÃO: EXU COMO
INTERPRETAÇÃO DE PRÁTICAS E SIGNIFICADOS NAS CULTURAS
AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Vítor Macêdo Pereira
Coorientadora: Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado
Coorientador: Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho

REDENÇÃO /CE

Outubro de 2022

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

Fernandes Junior, Emilio Dos Santos.

F363f

Filosofia da ancestralidade e da educação: Exu como interpretação de práticas e significados nas culturas Africanas e Afro-Brasileiras / Emilio Dos Santos Fernandes Junior. - Redenção, 2022.

140f: il.

Dissertação - Curso de , Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Vítor Macêdo Pereira.
Coorientadora: Prof.^a Dra. Adilbênia Freire Machado.
Coorientador: Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho.

1. Filosofia - Ancestralidade. 2. Descolonização Curricular. 3. Exu. 4. Filosofia no Brasil - Ensino. 5. Guiné-Bissau. I. Machado, Prof.^a Dra. Adilbênia Freire. II. Filho, Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva. III. Título.

EMÍLIO DOS SANTOS FERNANDES JÚNIOR

**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE E DA EDUCAÇÃO: EXU COMO
INTERPRETAÇÃO DE PRÁTICAS E SIGNIFICADOS NAS CULTURAS
AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS**

Aprovado em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Vítor Macêdo Pereira (Orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado (Coorientadora)

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho (Coorientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof. Dr. Ricardino Jacinto Dumas Teixeira (Examinador Externo ao Programa)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof. Dr. Sálvio Fernandes de Melo (Examinador Externo ao Programa)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente os meus Ancestrais, pelo dom da vida, pela força, proteção e sapiência para elaboração deste trabalho.

Agradeço ainda aos meus queridos e queridas familiares, em especial, à minha mãe, Julia Gomes, e ao meu pai, Emílio dos Santos Fernandes, que sempre me aconselharam e me apoiaram durante todo este percurso da minha formação acadêmica. Aos meus queridos tios falecidos, Bebiano Baltazar dos Santos Fernandes e Sergio Ramos, que me deram muito amor, carinho e incentivo, para que me tornasse a pessoa que sou hoje. Assim também à minha querida tia, Bebiana dos Santos Fernandes, pelo apoio moral, pela força, atenção e preocupação comigo durante todo o meu processo de estudo, sempre serei grato a todos.

Agradeço à professora Dra. Adilbênia Freire Machado e ao professor Dr. Antônio Vieira da Silva Filho, por terem aceitado coorientar com muita humildade, paciência, profissionalismo e confiança a mim, para a realização deste trabalho; especialmente ao meu ilustre orientador, Professor Dr. Francisco Vítor Macêdo Pereira, que me acolheu como filho e família no Brasil.

Agradeço também aos meus primos, professor Dr. Ricardino Dumas Teixeira e Jorge Mendes de Carvalho, que me ajudaram de forma incondicional, acompanhando toda a minha formação. Sempre lhes serei grato.

Agradeço, não menos, aos meus queridos amigos e amigas Ivanilde dos Santos Soares Tavares, Margarida Lima, Ivanissa Moura, Neideana Braz, Antônio Imbana Junior, Flaro Rosário, Aladino Fernandes, Fábio Paulino de Oliveira, Alonso Fortunato, Osniel Insali, Yanique Nanque, Djuli Djalo, João Medeyros, Renato Feres Ramos, Piter Indami, Sandra Bosoka, Natchi Gomes, Domingos Malu Quadé, Eduardo Gomes, Gilmar Gomes Cânones, Raimundo dos Santos, Ibraim Idy, professor Dr. Sálvio Fernandes de Melo e professor Dr. Ricardo Nascimento que me apoiaram moralmente durante a minha formação acadêmica.

Os meus sinceros e elevados agradecimentos também para os meus colegas do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Heuler Nhandjina, Abel Calombe Quijila, Vanusa Tavares e Estefânia Freitas, pelo apoio e pela coragem que me deram nessa difícil etapa da vida acadêmica.

Também segue o meu reconhecimento aos meus queridos professores e às minhas queridas professoras do curso de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH), que

contribuíram direta e indiretamente para que este momento tão esperado na vida se tornasse realidade, muitíssimo obrigado.

Expresso ainda a mesma gratidão aos coordenadores do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (MIH), professor Dr. Edson Holanda Lima Barbosa e professor Dr. Antônio Vieira da Silva Filho, pelas suas úteis informações e orientações a respeito do curso e dos documentos técnico-administrativos.

Não gostaria de esquecer ninguém, por isso expresso também os meus cordiais agradecimentos aos meus queridos e às minhas queridas ex-coordenadores/as de projeto de extensão, dos/das quais fui bolsista: professor Dr. Vico Denis Sousa de Melo, professora Dra. Sueli Silva Saraiva, professora Dra. Sinara Mota Neves de Almeida e professora Dra. Ana Paula Sthel Caiado. Grato pelos muitos ensinamentos, conselhos e apoios ao longo do percurso da minha formação acadêmica.

Enfim, agradeço à Professora Wilma Rigolon, pela revisão linguística desta dissertação, à UNILAB, pela oportunidade de me formar e a todas as Comunidades Unilabianas, aos/às antigos/as reitores/as da UNILAB e aos atuais, aos corpos docente e discente, aos/às profissionais técnicos/as, bibliotecários/as e aos/às funcionários/as do Restaurante Universitário – RU e da manutenção.

Muito obrigado!

Tierno Bokar

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (BÂ, 2010, p.167).

RESUMO

Nesta dissertação, com base em nossa ancestralidade comum, analisaremos a Filosofia da Ancestralidade, a partir de significados e práticas culturais de tradições africanas e afro-brasileiras. São saberes, valores e práticas culturais preservados pelos nossos antepassados e intermediados pelo agenciamento de Exu: como força de contínuo movimento e recomeço civilizacional. Intenta-se, nesse mesmo sentido, o pensamento da Filosofia da Ancestralidade como agência de educação antirracista, descolonização do conhecimento, do currículo e do ensino de Filosofia no Brasil. Esboça-se, conforme esse intuito, a discussão da *mandjuandadi*, como uma manifestação cultural da Guiné-Bissau, baseada na tradição oral (oralitura), na qual as cantigas de ditos são criadas, ganham corpo, ritmo e performance (SEMEDO, 2000; 2010), tal como movimentação vital continuamente reinaugurada e revigorada na corporeidade de Exu. A pesquisa seguirá uma abordagem qualitativa, orientando-se pela descrição conceitual, explicativa e bibliográfica, com embasamento teórico balizado por aspectos epistemológicos, éticos, estéticos e políticos afrorreferenciados. Justificam-se a atualidade e a importância desse tema para a comunidade acadêmica e para todos os coletivos negros, especialmente para os povos brasileiros, no sentido de combate a todas as formas de racismos (étnicos, epistêmicos, religiosos, contra as matrizes e as presenças africanas de formação do povo brasileiro). O principal aporte teórico-conceitual desta dissertação é a Filosofia da Ancestralidade assentada em Exu: como agência de pensamento e prática filosófica. O pressuposto é o de contribuir para descolonizar o pensamento eurocêntrico ou “deseuropeizar” o currículo de Filosofia, sugerindo alternativas às/aos professoras/es e estudantes de Filosofia, na reconstrução de memórias e comportamentos de vida historicamente negados e apagados pelo ocidente, sobretudo no tocante ao respeito das ancestralidades negro-africanas guineenses e brasileiras.

Palavras-chave: Filosofia da Ancestralidade. Descolonização Curricular. Exu. *Mandjuandadi*. Ensino de Filosofia no Brasil e na Guiné-Bissau.

RESUMEN

En esta disertación, a partir de nuestra ascendencia común, analizaremos la Filosofía de la Ancestralidad: a partir de los significados y prácticas culturales de las tradiciones africanas y afrobrasileñas. Son conocimientos, valores y prácticas culturales preservados por nuestros ancestros y mediados por la agencia de Exu: como fuerza de continuo movimiento y recomenzar civilizatorio. Se pretende, en el mismo sentido, pensar la Filosofía de la Ancestralidad como agencia de educación antirracista, descolonizadora del saber, del currículo y de la enseñanza de la filosofía en Brasil. Para ello, se esboza la discusión de mandjuandadi, como manifestación cultural de Guinea-Bissau, basada en la tradición oral (oralitura), en la que los cantos de dichos se crean, ganan cuerpo, ritmo y ejecución (SEMEDO, 2000; 2010), como movimiento vital continuamente reabierto y revitalizado en la corporeidad de Exu. La investigación seguirá un enfoque cualitativo, pautada por la descripción conceptual, explicativa y bibliográfica, con base teórica basada en aspectos epistemológicos, éticos, estéticos y políticos de referencias africanas. La actualidad y relevancia de este tema para la comunidad académica y para todos los colectivos negros, especialmente brasileños, se justifican en el sentido de combatir todas las formas de racismo (étnico, epistémico, religioso, contra matrices africanas y presencias de formación del Pueblo brasileño). El principal aporte teórico-conceptual de esta disertación es la Filosofía de la Ancestralidad basada en Exu: como agencia de pensamiento y práctica filosófica. El supuesto es contribuir a descolonizar el pensamiento eurocéntrico o “deseuropeizar” el currículo de Filosofía, sugiriendo alternativas a los profesores y estudiantes de Filosofía: en la reconstrucción de memorias y comportamientos de vida históricamente negados y borrados por el occidente, especialmente en lo relativo al respeto de la ascendencia africana negra guineana y brasileña.

Palabras clave: Filosofía de la Ancestralidad. Descolonización curricular. Exú. Mandjuandadi. Enseñanza de Filosofía en Brasil y Guinea-Bissau.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da Guiné-Bissau	100
Figura 2 – Etnias da Guiné-Bissau	101
Figura 3 – Tambor de Djimbé	124
Figura 4 - Tambor de Sikó	124
Figura 5 – Grupo de Mandjuandadi “Bambaram”	127
Figura 6 – Tina com água, cabaça e palmos	130
Figura 7 - Cabaça de oferenda aos Irans	130

LISTA DE ABREVIATURAS

AFIL – Associação de Filosofia e Libertação Latino Americana

CPLP – Comunidade dos Países da Língua Oficial Portuguesa

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

DH – Direitos Humanos

ERER – Educação para as Relações Étnicos-Raciais

FARP – Forças Armadas Revolucionárias do povo

FIL – Filosofia

Funcap – Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico

IFA – Instituto de Filosofia Africana e Afrodiaspórica

INEP – Instituto Nacional de Estudos e pesquisa

IPAD – Instituto de Pesquisa da Afrodescendência

IFIL – Instituto de Filosofia da Libertação

NACE – Núcleo das Africanidades Cearenses

MIH – Mestrado Interdisciplinar em Humanidades

MEC – Ministério da Educação

MLG - Movimento de Libertação da Guiné

ONGs – Organizações Não Governamentais

ONU - Organização das Nações Unidas

OUA – Organização da União Africana

PALOPs - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde

PLU – Pluralidade Cultural

UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	13
CAPÍTULO 1 EXU E A FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA -----	27
1.1 ANCESTRALIDADE E EDUCAÇÃO: EXU COMO PRODUÇÃO DE UMA FILOSOFIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA -----	31
1.2 FILOSOFIA DO EXU E DA ANCESTRALIDADE: EXU COMO INTERPRETAÇÃO DE PRÁTICAS E SIGNIFICADOS NAS CULTURAS AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS -----	35
1.3 O ARQUÉTIPO E AS ENCRUZILHADAS DA ANCESTRALIDADE EM EXU -----	37
CAPÍTULO 2 FILOSOFIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA: O ENSINO DE FILOSOFIA E A LEI Nº 10.639/2003 -----	42
2.1 RACISMO EPISTÊMICO E EPISTEMICÍDIO: O CASO DAS FILOSOFIAS AFRICANAS E AFROREFERENCIADAS -----	51
2.2 REFERENCIAIS FILOSÓFICOS AFRICANOS E EMPREITADA DESCOLONIAL -	62
2.3 A LEI 10.639/2003: EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E DESCOLONIZAÇÃO DOS CURRÍCULOS-----	81
CAPÍTULO 3 FILOSOFIA DA MANDJUANDADI E ANCESTRALIDADE -----	91
3.1 O LUGAR DE ONDE EU VIM E AS MINHAS REFERÊNCIAS -----	100
3.1.1 VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E ANCESTRALIDADE -----	110
3.1.2 TRADIÇÃO ORAL E MANDJUANDADI: CANTIGAS DE DITOS, CORPO, RITMO E PERFORMANCE -----	118
3.1.3 AS CANTADEIRAS E O GRUPO DE MANDJUANDADI: MÚSICA DE TINA E A TRADIÇÃO -----	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	131
REFERÊNCIAS -----	135

INTRODUÇÃO

A África é um continente enorme e plural, repleto de diversidade cultural, étnica, linguística e religiosa. Produz muita sabedoria e saberes com seus modos de pensar, aprender, criar, conceituar, interpretar o mundo e transmitir conhecimentos a seu respeito, sendo o primeiro continente habitado por seres humanos. Segundo Mazrui (2010), em *História e a Arqueologia*, a África é tida como o “berço da humanidade”, porque lá surgiram e viveram os primeiros ancestrais dos seres humanos, e as primeiras revoluções tecnológicas e filosóficas da humanidade aconteceram ali. A humanidade começou na África, e os “Cientistas creem que os primeiros ancestrais dos seres humanos tenham vivido nesse continente há cerca de 4,4 milhões de anos”. (FARIAS, 2015, p.7).

A África é um continente que produz muitas histórias e diversas civilizações, que servem como o bojo da nossa tradição, ou como a fonte de sabedoria e de aprendizagem, com os ensinamentos das pessoas mais velhas, que passam de pessoa para pessoa, fundamentalmente por meio da oralidade. As culturas de origem africana baseiam-se na relação intergrupala e em sua representação cultural, possibilitada pelo fio condutor de memórias e da espiritualidade, que têm papel central na resistência em relação à força da dominação colonial. O processo colonial em África foi um processo muito violento e racista contra as populações africanas e seus descendentes, tanto no continente quanto na diáspora, sempre em uma relação de subalternidade, invisibilidade e apagamento. Ou seja, uma negação ontológica e epistemológica da capacidade de pensamento e conhecimento das civilizações africanas e de seus descendentes.

De acordo com o historiador burkinabè Joseph Ki –Zerbo (2010), chama atenção essa África que foi inventada pelo Ocidente de forma mascarada e racista. Para esse autor (2010, p. 32): “A história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita. E isso porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada”. Por essa razão, o filósofo estadunidense Molefi Kete Asante (2009, p. 95) afirma que: “o africano deve ser consciente, estar atento a tudo e procurar escapar à anomia da exclusão”, a fim de se tornar protagonista do processo de reconstrução da própria história. É importante e urgente que nós, africanos do continente e da diáspora, resgatemos os valores civilizacionais dos nossos ancestrais, reconstruindo o nosso próprio mundo e nosso saber historicamente negados pelo Ocidente.

De acordo com os cânones da teoria do conhecimento ocidental, os/as negros/as são invariavelmente considerados/as como aqueles/as que não têm capacidade de produzir conhecimentos, são “racistamente” tidos/as como menos inteligentes. Este epistemicídio europeu impôs violentas hegemonias, injustiças e desigualdades às nossas sociedades (ex)coloniais. Desse modo, o valor das ciências e dos saberes africanos sempre foi escondido e relegado como infância, em detrimento da maioria e da universalidade ocidentais. De acordo com o ativista afro-americano Malcolm X (1965, p.177):

O verdadeiro conhecimento sempre foi nos escondido (...). O verdadeiro conhecimento aqui reconstituído, muito mais sucintamente do que me foi explicado, era o de que a história havia sido “embranquecida” “nos livros de história do homem branco e que o homem preto sofrera” uma lavagem cerebral por centenas de anos” O homem original era preto, no continente chamado África, onde a raça humana surgiu no planeta Terra. O homem preto, o homem original, construiu grandes impérios, civilizações e culturas, enquanto o homem branco ainda estava vivendo de quatro em cavernas.

Esse segregacionismo colonial de bases epistêmicas criou diversas expressões hegemônicas e racistas, as quais causam efeitos profundamente desumanizadores nas sociedades africanas até os dias de hoje. A realidade histórica africana segue, de fato, negada e inferiorizada, considerada como de seres inferiores, que não têm a capacidade de pensamento e de produzir conhecimentos para o mundo. Os povos africanos e seus descendentes foram oprimidos, sem condições de praticarem as suas culturas, e os que resistiram foram assassinados barbaramente; mesmo assim, conseguimos manter os nossos saberes ancestrais e nossas culturas. De acordo com Amílcar Cabral (1998, p. 261):

[...] o valor da cultura como um elemento de resistência à dominação estrangeira recai no fato de que a cultura é uma manifestação vigorosa ao plano ideológico ou idealista da realidade física e histórica da sociedade que é dominada ou está para ser dominada. A cultura é, simultaneamente, o fruto da história do povo [...]¹.

O processo colonial em África pretendeu uma limpeza étnica, não do povo, mas dos seus modos e comportamentos vitais, considerados como “povos incivilizados”. A civilização ocidental crê que os povos africanos são povos primitivos e bárbaros, que tinham que ser “civilizados”.

Na verdade, ao contrário, segundo historiadores/as e arqueólogos/as africanos/as e afro-diaspóricos/as, foram as civilizações africanas que influenciaram positivamente - sob diversos aspectos - a Europa. Ao longo do tempo, no entanto, a “civilização humana e a sua história têm sido atribuídas, pelo academicismo convencional, quase que exclusivamente

¹Tradução nossa.

como privilégio dos povos europeus” (MACHADO, 2010, p.01). A colonização desumanizou e animalizou os povos africanos, que foram arrancados brutalmente das suas terras para serem vendidos/as como escravizados/as. Esses povos também são discriminados e marginalizados pelos seus traços físicos e pela sua cor. Como destaca o filósofo martinicano Frantz Fanon (1979, p. 175):

Ao colonialismo não basta encerrar o povo sem suas malhas, há de se esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Esta tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética.

A cultura africana foi renegada e invisibilizada no universo da cultura europeia; mas, na verdade, não existe essa dualidade cultural entre civilizado (branco) e primitivo (preto). Podemos entender que cada tradição cria o seu mundo em meio aos hibridismos socioculturais e às diversas intersecções civilizacionais. Segundo Eduardo Oliveira (2012, p. 42):

Cada cultura produz o seu mundo juntamente ao mundo das outras culturas. Até ontem podíamos pensar cada mundo em seu lugar, o que era uma perspectiva curiosa, ainda que ingênua. Hoje em dia, ao contrário, é nos dada a tarefa de pensar não apenas as fronteiras dos mundos, mas suas encruzilhadas, isto é, não no limite deles, mas onde eles se encontram e se misturam.

O pensamento moderno ocidental apregoa que os povos africanos são desprovidos da capacidade de pensar, julgando de forma racializada que os saberes africanos não podem ser aceitos como saberes, não podem ser adequados ao universo do conhecimento. Os/As negros/as africanos/as e os/as negros/as afro-diaspóricos/as, em particular os/as negros/as brasileiros/as, seriam então desprovidos/as das suas humanidades e da sua intelectualidade, estereotipados/as e racializados/as como seres que não têm a capacidade de produzir conhecimentos intelectualmente válidos.

A respeito dessa questão, entendemos que se trata de um racismo epistêmico, cultural e social, de violação contra os modos e os comportamentos de vida das populações negras, reservando-lhes situações de falta de liberdade, de discriminação e exploração racial, descartando-os do protagonismo de seu próprio universo. Esse racismo tem raízes na escravização, instituída pelos homens-brancos europeus, originando preconceitos e inferiorizando a população negra pelos seus traços físicos, pela sua linguagem e a sua cor. Neste sentido, segundo o professor Renato Nogueira (2016, p. 292):

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o

indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem.

Os corpos da população negra são, de fato, marcados originalmente por uma condição de inferioridade, vistos como não legítimos em comparação aos modelos de branquitude: corpos que são racializados e estereotipados pelo homem branco colonizador. A estes marcadores sociais que racializam e inferiorizam as populações negras sempre se opuseram resistências e enfrentamentos dos “Movimentos Negros nas mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo, e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade” (GOMES, 2017, p.23). O Movimento Negro é, com ênfase, um movimento de libertação e emancipação negra, posto que a sua luta não seja contra as pessoas brancas, mas contra o pensamento hegemônico branco, contra a supremacia racial branca e os seus privilégios.

O movimento negro tem uma consciência de humanidade e respeito humano que lhe é própria, é um movimento de criação e mimese afrorreferenciadas. A criação significa invenção ou inovação das possibilidades de exercício da inteligência, na luta pela sobrevivência e pelo enfrentamento do racismo contra a dominação colonial. A mimese remete ao culto e exemplo de resistência ancestral africana, assentada nos corpos, nos ritos e nos mitos africanos e afro-diaspóricos.

A colonização pretendeu a destruição do *status* ontológico do ser e da humanidade negra. Desse modo, antes de o racismo ser colonial, político, econômico e histórico, ele é estético e ontológico, colonizando nossas próprias estruturas de percepção, mentalidade e compreensão de nossos corpos e presenças no mundo: “O racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagem ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam” (ALMEIDA, 2019, p.32).

O racismo foi construído por um grupo humano que acredita na existência da raça superior. O branco, em questão, é - nesse sentido de superioridade - também uma construção colonial, na medida em que ele se encontra com o “outro” (não branco). Essa é a principal base do escravismo colonialista ocidental e da estruturação da sociedade moderna e capitalista. “Os negros são os testemunhos vivos da persistência de um colonialismo destrutivo, disfarçado com habilidade e soterrado por uma opressão inacreditável. O mesmo ocorre com o indígena, com os párias da terra e com os trabalhadores semilivres e super explorados das cidades” (FERNANDES, 1989, p.8).

Os povos africanos começaram a ser escravizados pelo Ocidente há de mais de cinco séculos. Desde então, o continente europeu redesenhou o seu olhar frente ao continente africano, inferiorizando os negros, a fim de manter a supremacia de seu *status quo*. O escravismo colonialista ocidental dos últimos cinco séculos não é anterior ao escravismo árabe dos séculos VIII e IX, mas se identificou como um projeto de absoluta dominação política, comercial e de aniquilação humana, quando, no século XIX, chegou a esquarterar o continente africano, no intuito de retirar das civilizações africanas a sua posse definitiva, tratando-as como selvagens (DIOP, 1974). Todas as afirmações a respeito da inexistência de avançadas civilizações africanas foram amplamente desmentidas, em especial graças ao trabalho do egiptólogo, historiador e linguista Cheik Anta Diop. Portanto, é preciso que se compreenda que negar deliberadamente os processos civilizatórios africanos, científicos, tecnológicos e filosóficos consiste em um projeto de epistemicídio de bases racistas. Por outras palavras, é negar também aos povos africanos o protagonismo de vários séculos de nossa humanidade.

O Ocidente insiste, contudo, em afirmar que o Egito antigo não pertencia à África, mas ao Oriente Médio: “Para os povos do Oriente Próximo, Mesraim ainda designa o Egito; Canaã, toda a costa da Palestina e Fenícia; Sennar, que era provável o local a partir do qual Nemrod deixou para a Ásia Ocidental, ainda indica o reino da Núbia” (DIOP, 1974, p.28).

É importante ressaltar que o Antigo Egito nunca pertenceu ao Oriente Médio, mas ao continente africano; é a civilização mais antiga desse continente, com mais de trinta e quatro séculos de uma humanidade à qual o mundo moderno atual não consegue se igualar.

O embranquecimento do Antigo Egito correspondeu a um processo histórico de dominação colonial europeia, que culminou na ocupação de praticamente todo o continente nos séculos XIX e XX: período das mais desumanas, vis e sangrentas invasões coloniais da história de toda a humanidade. Nem mesmo o Egito escapou dessa desumanização mais recente, sendo assimilado pela ideologia eurocêntrica e capitalista. A negação de que o Antigo Egito não fazia parte da África, ou de que esses/essas egípcios/as não eram africanos/as significa branquear povos e civilizações africanos e inventar uma mítica África Asiática, contribuindo à construção de um epistemicídio do imaginário social que remete o Egito a uma ideia de “África branca e civilizada”. Neste mesmo sentido, segundo o historiador e antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop (1974, p.40), o Egito é:

Branqueado sempre que se busca a origem da civilização, pois lá está ele habitando o primeiro país civilizado do mundo. Então, a ideia de Hamitas orientais e ocidentais é concebida – nada mais do que uma invenção conveniente para despojar os Pretos da vantagem moral da civilização Egípcia e outras civilizações Africanas.

Ao contrário dessas narrativas de dominação e apagamento cultural, as civilizações africanas, particularmente a egípcia, muito mais contribuíram e influenciaram para o desenvolvimento das europeias do que o oposto disso. A civilização greco-romana é considerada uma das mais antigas da cultura ocidental, e foi forjada a partir da relação com os povos egípcios, aprendendo deles importantes referências filosóficas, e somente mais tarde produziram a sua própria filosofia (tributária às escolas iniciáticas e de mistério egípcias). Desse modo, as civilizações africanas influenciaram, e muito, os ocidentais. De acordo com o professor Charles Finch III (2009, p. 174-75):

A cultura humana, como a própria humanidade, começa na África e atinge ali seu mais alto estágio, isto é, a civilização é um resultado histórico da África. A civilização moderna se origina no nordeste da África, nas terras chamadas Ta-Seti e Kemet, mais tarde denominadas Núbia e Egito, entre aproximadamente seis e treze mil anos atrás. O judaísmo e o cristianismo são, ambos, correntes de religiosidade humana que emanam do vale do rio Nilo nos sentidos conceitual, simbólico, de doutrina e de organização. A civilização greco-romana foi apenas um entre os muitos subprodutos da civilização do vale do rio Nilo, isto é, do Egito, do Sudão e da Etiópia. A ciência e a tecnologia ocidentais, assim como a religião originaram-se na África. Houve uma série de viagens pré-colombianas da África até as Américas que se iniciaram aproximadamente em 1200 a.C. e continuaram até ao menos 1400.d.C.

A humanidade começou e consolidou-se na África, que é também o berço da Filosofia, copiada e continuada na trajetória do Ocidente. Os filósofos pré-socráticos foram formados em escolas africanas, e seus sucessores, Platão e Aristóteles, filósofos gregos (da tradição socrática), buscaram essas mesmas referências filosóficas no Egito. De acordo com o historiador congolês Théophile Obenga (2014, p.214), em sua obra *O Egito da obra de Platão*:

O Egito desempenhou um papel significativo no pensamento de Platão: perto de 42% dos seus discursos concernem direta e amplamente ao Egito, país da mais alta Antiguidade, berço da escrita e das ciências, modelo de organização artística, intelectual e pedagógica. E Plutarco, desde a própria antiguidade, dedicou-se a ler as leis, a República, o Banquete e, sobretudo, o Timeu e o Fedro, precisando aquilo que, segundo ele, era devido ao Egito.

A Filosofia egípcia foi, assim, a grande referência para a Filosofia grega. “A arqueologia igualmente mostrou que, na África, especificamente no Egito (com evidências em vestígios de diversos documentos), desenvolveu-se uma das antigas civilizações e escolas filosóficas mais brilhantes do mundo” (MAZRUI, 2010, p. 22). O Egito é considerado uma das primeiras grandes civilizações da humanidade, e a primeira a utilizar a técnica da escrita e

da leitura no mundo. Por exemplo, a “matemática de Pitágoras, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicurista, o idealismo platônico, o judaísmo, o islamismo e a ciência física e matemática moderna estão enraizados na cosmologia e ciência egípcia” (DIOP, 1974, p.17). A Filosofia, portanto, não nasceu na Grécia, não foi de origem grega, como muitos autores europeus da modernidade julgam. A Filosofia, no sentido como originalmente foi herdada no Ocidente, foi uma invenção africana.

Além da produção filosófica, o Egito foi um dos primeiros países africanos a desenvolver as ciências da natureza e a produzir conhecimentos em diversos outros campos do saber, como Medicina, Matemática, Astronomia e outros. José Airton de Farias (2015, p. 09) afirma que: “O saber médico, sanitário, os cálculos matemáticos e o universo astronômico existiam no continente africano há séculos”. O Antigo Egito nilótico não foi o único país africano a desenvolver ciências e a produzir conhecimentos sofisticados bem antes da Europa, há também outras regiões de produção filosófica e de ciência, como o

porto mediterrâneo de Alexandria, a Núbia – articulada aos circuitos do Mar Vermelho pelo porto de Axum, na atual Etiópia – e cidades como Zanzibar, no Oceano Índico, que estiveram ligadas a circuitos comerciais e culturais do Mediterrâneo e do Oriente muito mais antigos e desenvolvidos do que os das civilizações europeias. (FARIAS, 2015, p. 07).

A África é um continente que tradicionalmente produz muita sabedoria e que preserva muitas memórias vivas, as quais servem como verdadeira e grande fonte de conhecimentos, preservados e valorizados pelos nossos antepassados. As doutrinas dos nossos ancestrais devem permanecer, pois, em nossa memória, em nossos corpos, em nossos ritos devem ser ensinadas como referências de saberes africanos para todas as gerações acadêmicas que ambicionem estudar grandes civilizações, suas histórias, culturas, filosofias e ancestralidades.

A Filosofia da ancestralidade africana e afro-brasileira nos explica, nesse contexto, quem somos nós e de onde viemos, aponta os nossos lugares de pertencimento histórico, político, social, epistemológico e cultural. Essa Filosofia estabelece alianças entre “o que é do mundo dos vivos e dos mortos, dos seres humanos e da natureza, na história e no (sem) tempo, como encantamento e abertura inaugural dos caminhos incessantemente presentes e renovados” (PEREIRA, 2019a, p. 2).

É imprescindível ressaltar que todos nós somos seres ancestrais, porque a ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está o tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo, que articula a trama e a urdidura da existência (OLIVEIRA, 2007,

p. 243). É essa ancestralidade que nos educa e conduz ao caminho da vida e do desenvolvimento humano; trata-se de uma experiência viva, que está presente em nós, como um corpo vivo que preserva nossas culturas, nossas memórias e mantém nossas re(existências), nossos modos de ser e de estar no mundo.

Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas transnomações em território de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos (OLIVEIRA, 2012, p.39).

A Filosofia da ancestralidade africana e afro-brasileira preserva a sabedoria das pessoas mais velhas, o seu pertencimento identitário e comunitário e a valorização das tradições de suas cosmo-percepções, por meio do (re)conhecimento oral das relações entre as sucessivas gerações: com o tempo, a territorialidade e o intercâmbio no limiar entre o mundo dos vivos e dos mortos. De acordo com os filósofos malauenses Didier Kaphagawani e Jeanette Malherbe (2002, p. 13-14):

Na África, os sábios são os anciãos das tribos, pessoas cuja sabedoria e conhecimento das tradições, do folclore, valores, costumes, histórias, hábitos, gostos e desgostos, do caráter e pensamento de seu povo, são muito grandes. Os sábios são os porta-vozes de uma cultura. Eles são chamados por pessoas comuns para julgamentos oficiais e decisões sobre os mais diversos assuntos. Os sábios da sociedade tradicional africana são uma rica fonte de ideias filosóficas, a matéria-prima de muitos trabalhos de filósofos profissionais africanos que visam sistematizar a filosofia popular de determinadas sociedades, comunidades linguísticas ou grupos étnicos africanos.

O pensamento tradicional africano é, em suma, de cultura e transmissão oral, não porque desconheça a escrita, mas porque institui outra afinidade com a palavra, a qual assume um caráter mágico-limiar de encantamento e disposição à ação: nos ritos, nos ritmos, nos mitos e no que se aprende com o corpo. Por outro lado, é uma inverdade histórica pensar que a oralidade dos povos africanos carece dos conhecimentos da escrita. Nesta mesma linha, o professor Eduardo de Oliveira (2001, p. 05) afirma que, na África:

A maioria das culturas encerra a sua sabedoria na forma narrativa dos mitos. Talvez porque os mitos não segreguem as esferas do viver. Não separam religião de política, ética de trabalho, conhecimento de ação. Talvez, também, porque o mito mantenha seu poder de segredo e encantamento, pois ao mesmo tempo em que revela, esconde e, ao mesmo tempo em que oculta, manifesta.

A educação de base tradicional africana nos ensina a compreender e valorizar o ser humano em seus caminhos e significados coletivos, o que equivale aprender e tornar-se

humano pelo aprendizado social. Percebe-se essa educação na consistência de práticas rituais de socialização, encantamento e alacridade em comunidade, como condição ontológica e coletiva de se ser e se estar no mundo. A preservação desses saberes tradicionais, dos valores, costumes ou memórias orais encontra-se, contudo, ora ameaçada em África, e há muito está desvalorizada e renegada nas sociedades afro-diaspóricas transatlânticas.

A Filosofia da ancestralidade africana e afro-brasileira defronta-se na composição das crises humanitárias, em meio às quais se debatem as fórmulas ocidentais de saberes e sociabilidades centradas no indivíduo, como gradiente de um pensamento de elevada importância, resistência e resgate: conforme a apresentação e a reflexão das ideias de nós mesmos e de nossas trajetórias até a o tempo presente; justamente na condição de assumirmos a consciência de nossa descendência africana, no continente e na diáspora, como presença e significado ontológico do ser africano no mundo.

É uma Filosofia que guarda os saberes que foram/são/serão ensinados ou repassados às novas gerações, como método comunitário de educação e desenvolvimento coletivo de ascendência, descendência e transcendência negras. O mundo africano é compreendido, assim, como epistemologia policêntrica e como ontologia pluriversal e polifônica, emanada da ancestralidade que a iniciou e a desenvolveu como memória e experiência vital africana e afro-diaspórica (PEREIRA, 2019 a, p. 40):

A experiência ancestral atualiza o presente sem desdenhar do futuro, pois não há futuro no mundo sem experiência anterior. A cosmovisão africana é, então, a epistemologia dessa ontologia da atualidade que é a ancestralidade. De uma epistemologia marcante e antirracista, para uma ontologia da diversidade. De uma epistemologia de inclusão, para uma ontologia da heterogeneidade. De uma forma cultural abrangente, para um regime de signos específicos. De uma semiótica abrangente, para uma figura cultural de organização de experiências singulares.

A Filosofia da ancestralidade africana e afro-brasileira traz, portanto, abordagens e composições epistemológicas, éticas, estéticas e políticas, as quais são fundamentais para, no tempo presente, compreender o mundo em sua presença africana: a partir da oralidade e da sagacidade dos ancestrais e dos mais velhos, preservadas conforme as significações e compreensões do próprio tempo da vida nos ritos, nos mitos e no ritmo dessa ancestralidade.

Ela abrange todas as gerações de pessoas, em memórias e presenças vivas na natureza e no contato com o mundo também dos mortos, em um território no qual essas pessoas todas moraram e onde ainda hoje estão, mediante tudo o que construíram, aprenderam e compartilharam: os conhecimentos que percorreram e conquistaram em suas experiências e as passagens memoriais e significativas legadas a nós outros, que hoje aqui lhes sucedemos. Essa ancestralidade refere-se a experiências e a ensinamentos no espaço-tempo não de um passado ou de uma terra

já inexistentes, mas que, ao contrário, reverberam indefinidamente como presente incessante no meio de nós (PEREIRA, 2019 a, p.189).

Nesta pesquisa, nossa proposta é inicialmente analisar a Filosofia da Ancestralidade como Filosofia africana e afro-brasileira, a partir da visão de Eduardo Oliveira (2001; 2007; 2012) e de outros/as autores/as, como Adilbênia Machado (2010; 2014; 2020), Vítor Macêdo (2019 a; 2019 b), Magobe Ramose (2011), Severino Ngoenha (1993; 2014), José Castiano (2010; 2015), Paulin Hountondji (1996; 2008), Wanderson Flor do Nascimento (2010; 2014), Amadou Hampaté Bâ (1982; 2010), Vanda Machado (2010; 2013). A partir desses pressupostos, pretendemos demonstrar a percepção da experiência tradicional, em torno da oralitura guineense e dos seus *ditus* de sabedoria popular, como forma genuína e local de construção dessa Filosofia da ancestralidade entre as diferentes etnias da Guiné-Bissau. Valeremos, para tanto, das fontes da escritora guineense Odete Semedo (2000; 2010), com suas histórias da *prasa* e da *tabanka*.

Concebe-se o procedimento desses aspectos mediante a divisão em três capítulos:

No primeiro, discutiremos a condição da Filosofia da Ancestralidade como um pensamento filosófico africano e afro-brasileiro, com base em uma ancestralidade comum (saberes e valores preservados pelos/as ancestrais africanos/as e presentificados pelos/as atuais afrodescendentes, na encruzilhada histórica e afrodiaspórica de resistência aos racismos e às dominações coloniais e pós-coloniais antinegros/as). Apresentaremos Exu como arquétipo agenciador dessa filosofia. A representação de Exu e de sua simbologia interessam como condução à redefinição das bases das reflexões filosóficas, implicando pensar e ensinar Filosofia na perspectiva africana e afro-brasileira, isto é: de pertencimento histórico e cultural junto ao reconhecimento e à valorização da presença negra africana na formação do povo brasileiro. Entendemos ser Exu o símbolo para expressar o entrecruzamento das experiências históricas e culturais das diferentes contribuições ao fundamento de uma Filosofia africana e afro-brasileira, a partir da visão de Joseania Miranda Freitas, Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha (2014), Vítor Macêdo (2019 a; 2019 b) e Emanuel Luís Roque Soares (2008).

No segundo, refletiremos acerca das contribuições dessa Filosofia da Ancestralidade como agência de descolonização do pensamento, do currículo e da educação de bases coloniais eurocentradas: para a promoção do ensino de Filosofia afrorreferenciada no Brasil. Pretendemos trazer essa discussão, a descolonização do pensamento, do currículo e do ensino de Filosofia no Brasil, a partir dos Parâmetros Curriculares da Lei nº 10.639/03, notadamente de acordo com a visão de Renato Nogueira (2011; 2013; 2014; 2016); Nilma Lino Gomes

(2006; 2009; 2011; 2017) e de outros/as autores/as, como Paulo Freire (2001) e Norberto Mazai (2001).

Por último, pretende-se, no terceiro capítulo, o esboço dessa discussão (de concepções filosóficas e de ensino de Filosofia anticolonial) a partir de uma aproximação com a Filosofia da Mandjuandadi, uma Filosofia cultural guineense, baseada na tradição oral, na qual as cantigas de ditos são criadas, ganham corpo, ritmo e performance, compactuando com a visão de Maria Odete da Costa Soares Semedo (2000; 2010).

Para a proposição da discussão da ancestralidade como condição filosófica, Eduardo David de Oliveira (2001; 2007; 2012) será, no curso de toda a nossa dissertação, a fonte primária, porque ele é considerado um dos grandes pensadores da Filosofia da ancestralidade africana, afro-brasileira, latino-americana, intercultural e da libertação no Brasil. Cabe salientar, no entanto, que não apresentaremos uma análise sistemática em torno de cada obra do professor Eduardo Oliveira, mas somente indicaremos as principais ideias defendidas por ele, no sentido de contemplar Exu como agenciador da descolonização do pensamento e do ensino de Filosofia.

Não como fortuna, mas a fim de rapidamente contextualizarmos o autor, Eduardo Oliveira é professor, filósofo e autor de diversos artigos e livros com o tema Filosofia Africana no Brasil, tais como: *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*, *Ancestralidade na Encruzilhada* e *Filosofia da Ancestralidade: mito, rito e corpo na filosofia da educação brasileira*. Sua trajetória acadêmica na área relaciona-se à atuação militante no movimento social negro e à vivência nas religiões de matriz africana, sendo iniciado em Ifá, e hoje é Babalorixá. Ele se anuncia como sucessor de uma cultura que tem no segredo e no sentimento desejos de recriar a compreensão filosófica das matrizes africanas no Brasil, como salienta Damião (2015, p. 91):

Eduardo Oliveira é herdeiro de uma cultura que tem no mistério e no encantamento suas forças primordiais, a cultura de matriz africana. Como herdeiro dessa cultura, ele assume o encanto como vetor de fazer ciência, como uma condição de estar na vida, como matéria prima para a (re)criação de mundos.

Além disso, o autor:

advoga que cada cultura produz o seu próprio regime de signo, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se. A epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito com a ética, uma vez que os signos e seus significados estão numa relação umbilical com os valores e princípios que regem um conjunto de significados e sentidos (OLIVEIRA, 2001, p.1).

Interessa-nos, a respeito disso, o território da encruzilhada ancestral de Exu, como lugar complexo da afrodiáspora e de assentamento do trabalho de descolonização da Filosofia. De fato, os escritos de Eduardo Oliveira trazem ensinamentos encantadores, que nos educam e nos tomam das mãos para os caminhos da vida filosófica da ancestralidade. Em outras palavras, esses escritos do professor Eduardo Oliveira também trazem reflexões e debates muito importantes acerca das epistemologias africanas e afro-brasileiras. Essas epistemologias, por fim, vão ajudar a compreender melhor as nossas singularidades e nosso modo de ser e de estar no mundo a partir da nossa realidade.

Nesta dissertação, propomos Exu como a concepção do procedimento de nosso trabalho filosófico, ou como agenciador de procedimentos metodológicos de nosso trabalho filosófico. Exu é um arquétipo metodológico que abre e fecha os caminhos, que facilita as nossas caminhadas, nossas comunicações e nossas investigações a respeito de um determinado assunto/estudo. A metodologia é um caminho que permite e facilita ao/a pesquisador/a atingir seu objetivo de estudo.

Segundo Kothari (2014, p. 24), “a metodologia é compreendida como um instrumento fundamental que estuda a maneira como é realizada uma pesquisa científica, permitindo, desse modo, explorar e vencer as várias etapas a serem cumpridas pelo pesquisador”. É um assunto que para todos os cientistas sociais deverá ser seguido na elaboração dos seus projetos (BECKER, 1997). A metodologia aplicada neste trabalho ancora-se na abordagem qualitativa, que “proporciona uma melhor visão e compreensão do contexto do problema” (MALHOTRA, 2001, p. 155). O rigor dessa pesquisa ajuda a ter a melhor qualidade de pesquisa e alcançar uma aceitação universal do que se pode postular como pertencente a todos. (MACEDO, 2009).

Por outro lado, usamos também a técnica da pesquisa bibliográfica, com embasamento teórico, epistemológico, ético, estético e político em livros, dissertações e artigos científicos, os quais são fundamentais para compreender o mundo e a presença de africanos e afro-brasileiros no tempo presente. Segundo Gil (1999, p.50): “a pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”, a fim de colher informações de autores e autoras que já abordaram acerca desse assunto.

Em outras palavras, é uma pesquisa que “procura explicar um problema a partir de referências teóricas publicadas em artigos, livros, dissertações e tese” (BERVIAM; SILVA, 2007, p. 60). É um procedimento que ajuda o/a pesquisador/a a ter uma explicação de um

problema pesquisado, a partir de referências teóricas publicadas. Este procedimento é fundamental para o desenvolvimento de nosso trabalho. Para melhor familiaridade com o problema proposto, utilizamos a pesquisa exploratória. Para Gil (2002, p.41), tal pesquisa “tem como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses”. Essa pesquisa visa oferecer informações de objetos e orienta a formulação de hipóteses. A pesquisa exploratória, portanto, é um procedimento que ajuda a ter uma explicação com maior precisão e exploração profunda do assunto pesquisado, ou assunto estudado, neste caso, a Filosofia da ancestralidade.

O aporte metodológico desta dissertação é transdisciplinar e interdisciplinar, e esses processos metodológicos nos remetem à discussão teórica a respeito da Filosofia da Ancestralidade. De acordo com o Basarab Nicolescu (1999, p.161): “A transdisciplinaridade não busca o domínio de várias disciplinas, mas a abertura de todas elas àquilo que as atravessa e as ultrapassa”. Ela transcende o espaço limitado das disciplinas para a produção do conhecimento e do aprendizado do indivíduo; é uma metodologia que auxilia o indivíduo a ampliar o seu horizonte de conhecimentos de maneira implícita ou explícita. “A visão transdisciplinar é resolutamente aberta, na medida em que ultrapassa o campo das Ciências Exatas, devido ao seu diálogo e à sua reconciliação, não apenas com as Ciências Humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência interior” (NICOLESCU, 1999, p.161).

Por outro lado, segundo Gaudêncio Frigotto (2011, p.23): “A interdisciplinaridade se apresenta como um problema pelos limites do sujeito que busca construir o conhecimento de uma determinada realidade e, de outro lado, pela complexidade desta realidade e seu caráter histórico”. É uma ferramenta intrínseca na produção de um conhecimento mais pluriversal e transversal entre diferentes campos de conhecimentos e interações entre eles. O principal aporte teórico-conceitual desta dissertação é a Filosofia da Ancestralidade assentada em Exu: como agência de pensamento e prática filosófica.

E para melhor análise do problema, utilizamos a pesquisa explicativa, que, segundo Gil (1999): “A pesquisa explicativa tem como objetivo básico a identificação dos fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência de um fenômeno”. A Filosofia da Ancestralidade é basilar para nós, porque repõe a existência de outras possibilidades de pensamento e compreensão acerca da África e dos povos africanos, não como local de barbárie ou de invisibilização, mas como berço original de toda a humanidade e de filosofias. A África é um continente que produz muitas ciências, embora a ciência social nesse

continente ainda seja um problema, pela forma como está sendo ensinada no espaço escolar. Nesse sentido, o professor e sociólogo moçambicano Elísio Macamo (2012, p.69) explica que:

As ciências sociais em África como um empreendimento interdisciplinar, uma vez que a fragmentação do nosso conhecimento sobre África - em função de disciplinas sistemáticas como a sociologia, antropologia, história, economia e ciência política - não parece ter conduzido a um melhor conhecimento sobre o nosso continente.

Por outro lado, segundo o filósofo francês Michel Foucault (1999, p.488):

As ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar.

O surgimento das Ciências Humanas aconteceu provavelmente no período em que surgiu o plano do pensamento do ser humano, que é reflexivo e criativo do próprio ser humano. Pelo exposto, essa pesquisa se volta ao escopo de descolonizar o pensamento eurocêntrico que engolfa o ensino e o currículo de Filosofia no Brasil, conferindo alternativas aos/às professores/as e estudantes de Filosofia. E esse pensamento está baseado na Lei nº 10.639, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira no Ensino Fundamental e Médio, com pressupostos teóricos do professor Renato Nogueira (2011, 2013). Ressalta-se que as Filosofias africanas são filosofias plurais e diversas, com temas e métodos que lhes são próprios. Exu é uma entidade muito importante para a compreensão dessa Filosofia africana, porque expressa o entrecruzamento das experiências históricas e culturais com diferentes contribuições, e cuja origem fundamenta uma Filosofia africana e afro-diaspórica.

CAPÍTULO 1 EXU E AFILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA

Neste capítulo, discutimos a condição da Filosofia da Ancestralidade como uma Filosofia africana e afro-brasileira, com base em sua ancestralidade comum (saberes e valores preservados pelos/as ancestrais africanos/as e presentificados pelos/as atuais afrodescendentes, na encruzilhada histórica de resistência aos racismos e às dominações coloniais e pós-coloniais antinegros/as). A Filosofia da Ancestralidade africana e afro-brasileira enseja o pensamento e a experiência acerca da consciência africana e dos afrodescendentes - do continente e da diáspora -, como presença e significado ontológico das memórias do ser africano/a no mundo (PEREIRA, 2019a, p. 01).

Essa Filosofia faz convergir nossos pensamentos e atitudes vitais às encruzilhadas nas quais se mantêm nossas culturas, nossas vivências, nossa alteridade e nosso encantamento acerca do/a outro/a, em abertura aos marcadores de africanidade e de presença diaspórica africana em nosso próprio meio. Somos assim remetidos à encruzilhada, às suas saídas e entradas, à linhagem histórica e cultural desse universo africano, que se recria por toda a parte. A Filosofia da Ancestralidade se encontra, com ênfase, na encruzilhada, com diferentes saberes, em diferentes espaços de trocas de conhecimentos e vivências no mundo. Nesse sentido, conforme Eduardo Oliveira (2012, p.28):

A filosofia da ancestralidade está na encruzilhada do pensamento contemporâneo. No âmbito dos estudos pós-coloniais ela dialoga com o pensamento negro africano (antropologia, filosofia e literatura), com a filosofia latino-americana da libertação e com o pensamento social negro no Brasil. É influenciada também pela filosofia intercultural (do grupo: corredor das ideias - Conesul), pensamento afrocêntrico norte americano e pelo pensamento complexo.

Em outras palavras, de acordo com Vítor Macêdo Pereira (2019 a, p. 18):

A filosofia da ancestralidade é entendida também como um território receptivo às oferendas de diversos intercâmbios, de conhecimentos e de espaços nos quais se comunicam memórias, lutas e liberdades. A confluência à encruzilhada ancestral atualiza-se, como espaço difuso, em que se aloja a própria diversidade, e se ancora assentada na experiência negro-africana em solo brasileiro.

Além disso, compreende-se que é uma agência de resistência descolonial, porque atesta todos os retrocessos históricos cultivados pela manifestação dos racismos contra os/as africanos/as e seus/suas descendentes, como salienta Oliveira (2007, p. 185):

A filosofia da ancestralidade é máquina de guerra, porque preenche uma lacuna empreendida pela manifestação do racismo, que é o mesmo que epistemicídio. Isto é, a pouca presença de estudos a respeito das cosmovisões ameríndias e afro-latino-

americana. A epistemologia do racismo nega o evidente: o continente latino-americano é uma indústria indígena (em primeiro lugar) e africana (a posteriori).

É uma Filosofia que preserva a sabedoria das pessoas mais velhas e dos seus pertencimentos, tanto quanto a valorização dos seus conhecimentos e ensinamentos orais. Apresentando-se como obra de arte, ensina, ademais, a sensibilidade, e promove o transe necessário à interlocução com as energias vitais e as manifestações culturais africanas: a todo o tempo reinventadas e atualizadas no complexo contexto social e cultural brasileiro. No tocante a esse aspecto, Flávia Damião explica que a

Filosofia da Ancestralidade é uma obra de arte que educa a sensibilidade para dialogarmos com a dinâmica cultural africana reinventada no território brasileiro, no nosso cotidiano. E, a partir disso, criamos categorias analíticas para produzir sentidos na filosofia brasileira, com intento de ampliar e manter as liberdades dos afrodescendentes no território brasileiro (DAMIÃO, 2015, p. 97).

A Filosofia da Ancestralidade demonstra a importância dos conhecimentos de vida, da cultura e da sabedoria de mundo afrorreferenciados, encaminhados por valores ancestrais africanos e conforme as suas definições de tempo. Cada sociedade cresce numa configuração de diferentes formas de educar; em sua base tradicional africana, a educação é comunitária, ritual, pluriversal e transversal.

Voltada a essa perspectiva educacional, a Filosofia da Ancestralidade se propõe ao resgate e à ressignificação das memórias vivas da história da diáspora africana no Brasil, como contribuição para a conscientização dos povos africanos e afro-brasileiros: em favor da desconstrução de todas as formas e sistemas de pensamento ainda cristalizados e estereotipados no Ocidente (a respeito das imagens, identidades, presenças e corporeidades africanas, e de suas origens, como condição e expressão menores de humanidade e cultura).

A Filosofia da Ancestralidade, portanto, exerce a crítica a todo esse racismo epistêmico, a toda injustiça cognitiva antiafricana, e resgata a nossa história afroperspectivada, por meio da oralidade, da sagacidade, da circularidade, da senhoridade e da alacridade de pretos/as e de descendentes de pretos/as - dos dois lados do Atlântico.

Em linhas gerais, deve-se entender a Filosofia da Ancestralidade como a diferença do/a outro/a que converge, que gira e que vira na encruzilhada, à incorporação do que se desconhece de si mesmo/a: como diferença autêntica que tem a sua história de mundo, a sua trajetória, seus valores, crenças e saberes - que são próprios (e que são muitos!) - mantidos na tônica do encontro e da promoção de crescimentos e trocas de convivências. Ou ainda como a disposição ético-estética, política e epistemológica de experimentação existencial, coletiva e

sapiencial das diferenças e das diversidades no/para o diagnóstico do ser de si no mundo, a despeito de todos os reveses de apagamentos e humilhações (PEREIRA, 2019a, p. 13).

Na escolha africana e afro-brasileira das matrizes dessa Filosofia, abre-se a inserção histórica desse diagnóstico do ser de si nas complexas experiências (multirreferenciais e interculturais) herdadas das diásporas negras e do enfrentamento decolonial dos racismos antinegros/as no Brasil. A Filosofia da ancestralidade negrita, assim, as formas africanas e afrodescendentes de pensamento, de pertencimento e sentimento, como também investe na superação das visões racistas ocidentais, segundo as quais os povos africanos não teriam capacidade de pensar nem de produzir conhecimentos.

A Filosofia da Ancestralidade africana e afro-brasileira é decididamente antirracista e anticolonial; assume como horizonte a crítica da Filosofia dogmaticamente universalizante e estabelece como ponto de partida a Filosofia do contexto, de modo a despertar encantamentos, mais do que propriamente formular conceitos.

Além disso, é uma Filosofia do encantamento, porque nasce do entrecruzamento vivo da magia (como manipulação e deflagração de energia vital), com a complexidade do culto à ancestralidade e à natureza, assim como com os encontros e reencontros entre memórias, rituais e celebrações de experiências, práticas e significados da diversidade de referenciais africanos. “O encantamento é uma experiência de ancestralidade que nos mobiliza para a conquista, manutenção e ampliação da liberdade de todos e de cada um” (OLIVEIRA, 2012, p.43).

Nesse aspecto, sem ancestralidade não há encantamento, porque o encantamento é oriundo dessa ancestralidade africana. O encantamento é, em meio às operações ético-estéticas e às ressignificações ontológicas da negritude, uma práxis oriunda da própria ancestralidade africana. De acordo com a filósofa Adilbênia Machado (2014, p.19):

Encantamento é uma vivência e experiência transformadora de si mesmo, sua relação com a natureza, o coletivo e a sociedade. O encantamento potencializa o desejo de criar mundos melhores, de compartilhar modos outros de pensar, sentir, agir, não caindo na armadilha de pensar o melhor caminho, mas sim de seguir aquele em que se acredita.

Ainda segundo Machado (2014, p.27):

Encantamento hoje é o que a sustenta... criar mundos é seu modo de sobreviver, criar mundos como pesquisadora é seu modo de ser, existir/ fazer/agir. Por ser encantada, continua o seu existir, pois esse encantamento não é um posicionamento apenas político, social, é a ética da própria vida, é o que lhe impele o viver. É aquilo que dá condição de alguma coisa ser sentido de mudança política, de ser perspectiva de outras construções epistemológicas, é o sustentáculo, não é objeto de estudo, é quem desperta e impulsiona o agir, é o que dá sentido, é inspiração formativa, inspiração que cria, recria.

O encantamento é uma experiência transformadora de si mesmo, da relação de si com a natureza, o coletivo e a própria história. Essa experiência (re)cria mundos, abre passagens aos mundos dos vivos e dos ancestrais. (MACHADO, 2014). A Filosofia da Ancestralidade deve ser entendida, portanto, como uma experiência de encantamento e estudo memorial dos conhecimentos e saberes coletivos dos povos e das sociedades.

Ela é uma Filosofia de abertura, mais de dúvidas do que de certezas, mais de diálogos do que de opiniões prontas ou verdades fechadas, mais de reverências e gratidão do que propriamente do anúncio de necessidades futuras. Pode-se, ademais, afirmar que a Filosofia da Ancestralidade abrange todas as gerações, de todos os territórios habitados por nossos/as familiares, remetendo-nos ao que por eles/elas foi construído, ao que deles/as aprendemos, aos conhecimentos e à humanidade que lhes devemos (PEREIRA, 2019a).

Por outras palavras, a Filosofia da Ancestralidade nos ensina a viver em comunidade, a escutar as pessoas mais velhas e a amá-las, resistindo aos momentos de dificuldades, reconhecendo o nosso chão e as nossas raízes. A ancestralidade africana está onde houver africanos, e na “estética negra, fabricamos nossa potência filosófica e científica, ao mesmo tempo, com tensão, mas sem conflito entre elas” (OLIVEIRA, 2012, p. 36). Trata-se de uma herança que está ligada ao sangue e ao solo da ancestralidade africana. Essa ancestralidade é obra que ressignifica nosso tempo passado, que atualiza o presente e estima - como dádiva - o nosso futuro.

Assim, o mundo ancestral africano e as suas referências devem ser compreendidos como epistemologia policêntrica e como ontologia pluriversal, fazendo reviver de modo atemporal as experiências vivas do passado e dos antepassados. Segundo Deleuze; Guattari (1980): “a experiência do passado atualiza o presente e redesenha o futuro, pois não há futuro no mundo da experiência” (*apud* OLIVEIRA, 2012, p.40).

A Filosofia da Ancestralidade resgata as referências que foram subjugadas pelo Ocidente, com o objetivo de descolonizar as perspectivas ainda eurocêntricas do pensamento em África e de África, tanto quanto a propósito dos/as africanos/as e de sua diáspora. Essa Filosofia demonstra que os povos negro-africanos e seus descendentes produziram e produzem conhecimentos e filosofias complexas e muito diversas. De acordo com o semiólogo e teórico literário argentino Walter Mignolo (2008, p.291):

O pensamento descolonial implica também no fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais; quando você entra no campo do quichua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc. categorias de

pensamento confrontado, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja, latim, grego, etc.).

Descolonizar o pensamento significa superar estigmas “do racismo e da discriminação racial, de desvalorização e negação das histórias e das culturas negras no Brasil, rompendo as barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade” (GOMES, 2017, p. 23-24).

Lamentavelmente, o Brasil é um país latino-americano que nega a existência e a herança do seu povo negro e indígena; e busca a herança e legitimidade branca do continente que lhe escravizou e explorou durante muitos séculos, a Europa. Com o arripio desse estigma civilizacional, a Filosofia da Ancestralidade é uma filosofia descolonial e antirracista, contra a hegemonia que rompe com o pensamento eurocêntrico e conservador, e preserva nossos saberes ancestrais e culturais. Ela forja e cultiva as nossas resistências, oriundas de muitos caminhos, de diferentes histórias, experiências e visões de mundo: dos povos originários da América e dos advindos de várias regiões africanas.

Os saberes ancestrais do reconhecimento, do pertencimento e da valorização dos troncos africanos e ameríndios mantêm-se vivos na tradição oral, guardados pelas pessoas negras e indígenas mais velhas, sendo ensinados ou repassados de geração em geração: mediante diversos métodos e práticas, que envolvem a aprendizagem das celebrações rituais com o corpo e com a natureza.

E indagamos: Qual é a importância da Filosofia da Ancestralidade no debate atual de ideias e práticas acerca da formação e da conscientização das subjetividades das populações africanas e afro-brasileiras? Qual é a sua importância para a reformulação/descolonização do currículo e do ensino de Filosofia em África e no Brasil?

1.1 ANCESTRALIDADE E EDUCAÇÃO: EXU COMO PRODUÇÃO DE UMA FILOSOFIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA

Consideramos Exu um arquétipo agenciador dessa Filosofia. A representação de Exu e de sua simbologia interessam como condução à redefinição das bases das reflexões filosóficas, implicando pensar e ensinar Filosofia na perspectiva africana e afro-brasileira, isto é: de pertencimento histórico e cultural junto ao reconhecimento e à valorização da presença negra/ africana na formação do povo brasileiro.

A Filosofia da Ancestralidade e do Exu demonstra a importância dos saberes de vidas, culturas e ciências negras no mundo, encaminhados e atuados ontologicamente por presenças

e valores africanos/afroreferenciados - a despeito de todo o silenciamento, de toda a invisibilização e de toda a violência infligida a outras possibilidades de pensamentos e realizações filosóficas, ou de toda a invisibilização de outras possibilidades de saberes filosóficos. O “[...] conhecimento afroreferenciado é respeito pela diversidade, integração, tradição, e ancestralidade, os princípios da filosofia africana” (MACHADO, 2020, p. 27).

Ao longo dos anos, constata-se nas sociedades brasileiras e em suas escolas uma associação da imagem do orixá Exu a uma figura satânica, ao diabo cristão. Satanizar a figura de Exu é um problema social brasileiro. Estereotipar a imagem de Exu como uma entidade do mal é um grande equívoco. Exu é uma entidade que precisa estar nas escolas e ser estudado também, porque é ele que movimenta o conhecimento, ou que faz os saberes serem transportados entres professores/as e alunos/as, ou entre alunos/as e professores/as, e vice-versa. Exu é o conhecimento que abre caminho para todos os saberes africanos que foram negados pelo racismo epistêmico ou pela colonialidade branca.

Exu na escola é um educador que transforma o ambiente escolar num espaço de solidariedade, de acolhimento, de respeito, de valorização e reconhecimentos de diversos saberes humanos. Portanto, pensar Exu na escola é muito importante, porque ele vai fazer do chão da escola o assentamento de seus saberes ancestrais e das mudanças curriculares para nosso ensino. Descolonizar o nosso currículo é necessário e urgente, e Exu pode ajudar, porque é o orixá mensageiro, que abre os caminhos, ajuda a evitar as dificuldades e confusões enfrentadas: para que nenhum mal possa acontecer ou atrapalhar os nossos caminhos e as nossas vidas. Exu é quem nos confere esse ímpeto de querer sempre aprender, de nos renovarmos e de nunca nos submetermos passivamente a nenhum cativo, como salienta o filósofo baiano Emanuel Luís Roque Soares (2008, p.38):

Exu é a principal entidade, não só do culto aos Orixás, em que ele é a força dinâmica que move o sistema mítico ancestral, como também na vida, no dia a dia; já que, segundo a crença do povo de santo, ele é a energia insurgente que vitaliza as pessoas a quererem sempre se mover e aprender, além de tudo o que existe e contra tudo o que as impede. Em resumo, sem Exu não tem movimento nem aprendizado nenhum, logo sem ele não teríamos culto aos Orixás, nem vida para os seres.

“Se alguém não tivesse o próprio Exu no corpo, sequer saberia que está vivo, haja vista que é princípio vital e dinâmico de todo ser, elemento que ajuda a formar, desenvolver, mobilizar, crescer, transformar, comunicar” (FERNANDES, 2017, p. 56). Exu é uma entidade que habita no nosso corpo ou tece o nosso corpo de vida e movimento. Ele é o orixá africano que representa a dinâmica e o início da toda a existência humana na Terra. Segundo a pedagoga Vanda Machado (2010, p.11):

Exu é o princípio, o meio e o fim. Exu está na árvore, no rio, no peixe, no pássaro, na pedra e em todo ser vivente. Como elemento energético dinamizador e plasmador, ele é o que desenvolve, mobiliza, faz crescer, transformar. É o que faz comunicar no incessante fluxo das vivências cotidianas entre o Orun e o Aiyê, o mundo espiritual e o mundo natural. Ele é o tudo e o nada. Seu jeito buliçoso de existir encontra ressonância no pensamento filosófico de um universo sem lógica. Um universo de lógicas infinitas, um universo polilógico.

Exu como mensageiro, comunicador, professor, tradutor atento e habilidoso é equiparável a um educador por excelência. Ele é o mensageiro de Oludumare, e é responsável por transitar a informação entre o Orun e o Aiyê, daí a sua importância para o entendimento e a realização do culto a todos os outros orixás. Afinal, é ele quem leva e quem traz todas as mensagens e os ebós. Portanto, não haveria reflexão, pensamento, tradição, trabalho, mudança, reviravolta sem a dialogicidade e a interpretação conferidas por Exu. Do chão/ no chão/ ao chão, de tudo o que se faz e em tudo o que se aprende, Exu é o oráculo que, solerte, se nos apresenta e nos responde às consultas e indagações primeiras. Ele é quem leva as oferendas dos humanos e de todos os orixás. Exu tem, assim, uma função fundamental para a comunicação com nossa mãe e pai do santo (que são nossos primeiros professores na tradição de matriz afrorreligiosa), como bem explica Soares (2008, p. 39):

Falar de Exu ser o principal não significa aqui subestimar a importância dos outros orixás, no entanto, quer dizer da necessidade de Exu para a realização do culto aos Orixás, onde este leva e traz mensagens e ebós, funciona como intérprete linguístico dos Orixás, no oráculo é ele quem responde quando a mãe ou pai-de-santo consulta os búzios, além do papel que este desempenha na regência do cosmo, na visão dos iorubanos onde é parte individual e a energia vital de cada ser, sendo como Olodumaré parte constituinte de tudo que há no Órun e no Àiyé. Cabe a ele levar as oferendas dos humanos aos Orixás.

Exu é o mais importante de todos os orixás, isto não quer dizer que haja uma hierarquia entre eles, mas mostra que Exu é o orixá que está em todos os lugares da vida e da convivência com as pessoas. Ele é o mais humano de todos os orixás, porque vai compreender os nossos sentimentos de tristeza, é quem entende como ninguém acerca da vida humana. Exu, porém, é uma entidade vital e sempre está presente no nosso dia a dia; é a ordem que se multiplica e se transforma numa unidade elementar da existência humana. Exu deve ser percebido como um admirável elemento do panteão afro-brasileiro, como o verdadeiro “deus da comunicação” e da palavra bem talhada e bem-dita, abrindo nossos caminhos e senhas para os outros orixás.

Além disso, ele nos apresenta olhares múltiplos e diferenciados a respeito das heranças africanas, demonstrados nas práticas religiosas e nas linguagens diversas. Nesse sentido, a

compreensão acerca de Exu expressa o entrecruzamento e a complexidade das diversas experiências históricas e culturais de diferentes contribuições e origens na encruzilhada do Brasil. Tal fato fundamenta uma filosofia africana e afro-brasileira em disposição constante a aberturas e ao diálogo com todos os seres humanos e os orixás (PEREIRA, 2019b, p. 39). E para compreendê-lo, não é preciso fazer um estudo antropológico nem sociológico, mas antes filosófico: porque ele é o orixá que, com todas as características dos seres humanos, está liminarmente na iminência do ser que se cria e que se lança a si mesmo, perguntando todas as nossas possibilidades enquanto humanos e gostando de definitivamente estar entre os seres humanos, fazendo de seus/de nossos corpos a sua dileta morada. De acordo com Soares (2008, p. 28):

A natureza do orixá Exu não se deixa escancear pelos esquemas lógicos da cultura ocidental e, embora atualmente seja muito estudado, ele tem a peculiaridade de ser apenas ou quase sempre descrito, tendo como ponto de vista o seu aspecto antropológico, mas deve ser entendido filosoficamente, a despeito de não operar na lógica de quem se propõe a pensá-lo.

A respeito desse aspecto, alguns associam a imagem de Exu a uma figura satânica, ao demônio. Essas alegações ressaltam que Exu simboliza a imagem do negro, de modo que a figura negra é muito invisibilizada e inferiorizada pelo Ocidente. “Manter Exu, princípio explicativo de mundo, sobre o aprisionamento da condição de diabo cristão favoreceu/favorece o projeto colonial na face da redenção cristã (bem *versus* mal) e da dominação do racionalismo ocidental sobre outras perspectivas de conhecimento” (RUFINO, 2015, p.4). Demonizar significa demonizar a cultura africana e inferiorizá-la também. “A transfiguração de Exu no diabo e o reconhecimento dos sujeitos que praticam Exu- ou qualquer outro referencial que se distingue dos ideais hegemônicos- os produziram como filhos, adoradores ou servos do diabo” (RUFINO, 2015, p. 9). Na cultura africana, a figura do demônio não existe e nunca fez parte, como Flor do Nascimento (2014, p. 71) descreve:

Demônio, entidade que não faz e nunca fez parte do conjunto de crenças dos povos africanos, o que expressa profunda ignorância sobre a visão de mundo africana que se refugiou no candomblé e na umbanda. Como somos também herdeiros da tradição que vê no demônio o mal absoluto que deve ser combatido, vemos a batalha arbitrariamente transferida para as religiões de matrizes africanas, inclusive lhes atribuindo, de modo difamatório, características que não são suas, práticas que não lhe dizem respeito.

Contrariamente a qualquer condenação de ordem moral, Exu é a representação do corpo que deseja, da arte que se inventa, da tecnologia que funciona, da língua que esclarece ou que engana, do caminho que salva ou que leva à perdição, de toda a comunidade - entre o

profano e o sagrado -, de seus encontros e confusões e de tudo o que se diz e se escreve a seu respeito. Ele é o articulador de toda a nossa comunicação e de toda a nossa inteligência no mundo e a respeito do mundo, o filósofo por excelência.

1.2 A FILOSOFIA DO EXU E DA ANCESTRALIDADE: EXU COMO INTERPRETAÇÃO DE PRÁTICAS E SIGNIFICADOS NAS CULTURAS AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS

A Filosofia do Exu e da Ancestralidade se tornou como uma chave fundamental das raízes das filosofias africanas, a fim de se pensar a consciência africana e dos afro-brasileiros do continente e da diáspora. “Exu é um orixá primordial, no sistema cultural iorubano compreende-se como a protomateria criadora é a partir de seus efeitos que se desencadeiam toda e qualquer forma de mobilidade e ação criativa” (RUFINO, 2015, p.1). Ele é o embaixador da ancestralidade africana aqui no solo brasileiro, foi o responsável no Orun pelo trânsito dessa presença civilizacional transatlântica. Por exemplo, “No Brasil há tantos Exus quanto a diversidade de brasis e mitos presentes neste território. Como no texto registrado aqui em epígrafe, coletado de um babalaô nigeriano, Exu está em cada coisa, ser vivente, cada entidade, cada corpo” (FERNANDES, 2017, p. 54).

Quando essa entidade africana (Exu) chegou ao Brasil, ganhou essa imagem de diabo e passou a carregar esse estereótipo maligno, que foi um grande problema na sociedade brasileira. Exu nunca está relacionado com o diabo ou com a figura diabólica, nunca foi entidade do mal, e a maldade é o fruto do próprio ser humano. Ele é o senhor dos caminhos, dono de chaves que quebram as portas da vida, Deus da terra e do universo. “Exu - na ordem do universo é o primeiro a ser criado é a partir de seu caráter expansivo e inacabado que advém todas as demais criações” (RUFINO, 2015, p.1). Ele é conhecido como o responsável pela ordem do universo

Exu é a figura mais primordial da cultura yoruba, sem o qual o mundo não faria sentido para os povos yoruba e os/as africanos/as em geral. O seu pensamento filosófico pode ser entendido como uma Filosofia da Ancestralidade, que é uma filosofia da resistência, do encantamento e do rompimento com todo o pensamento e da cultura logocêntrica ocidental, que pretende a inferiorização e a marginalização da existência negra. Essa Filosofia preserva a sabedoria dos mais velhos e guarda os saberes que foram/serão ensinados ou repassados às novas gerações, como método comunitário de educação africana. Por outro lado, é uma

Filosofia que se encontra na encruzilhada com diferentes saberes, em múltiplos espaços de trocas, agenciamentos, conhecimentos e vivências cosmopolitas: tal como é do agrado de Exu.

A Filosofia do Exu e da ancestralidade está ligada à circularidade ancestral e à alacridade - para a abertura da comunicação e do encantamento dos saberes africanos e afro-brasileiros. Ancestralidade é uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes. Ela fala do nosso lugar de pertencimento histórico e cultural - sobre quem somos e de onde viemos. A Ancestralidade é uma Filosofia que se utiliza de Exu como ferramenta teórica para compreender a possibilidade da encruzilhada, como lugar de experiência histórica e cultural ou referencial para refletir as filosofias de matrizes africanas e afro-brasileiras.

Exu deve ser percebido como uma ferramenta teórica para expressar o entrecruzamento das experiências históricas e culturais das diferentes contribuições nas quais se assentam a filosofia africana e a afro-brasileira. A Filosofia do Exu deve ser compreendida como um signo de uma filosofia negra que adentra e atravessa o corpo, o qual não é ignorado, como enfatizou historicamente há séculos a filosofia ocidental. Essa Filosofia abre os caminhos, ajuda a evitar as dificuldades enfrentadas, para que nenhum mal possa acontecer ou atrapalhar os caminhos das pessoas que acreditam.

A Filosofia do Exu deve ser entendida como uma Filosofia da Ancestralidade africana e afro-brasileira, que demonstra a importância dos conhecimentos de vida, do controle da passagem e da comunicação com todos os orixás e com todas as ancestralidades. O Exu é um orixá que representa a ligação do sagrado e da humanidade, é o princípio dinâmico, simbólico de mudança, da comunicação, de proteção e da liberdade. O simbolismo de Exu na produção de uma Filosofia da Ancestralidade africana e afro-brasileira é a proteção, a resistência e o rompimento com todo pensamento e da cultura eurocêntrica, as quais ainda pretendem a inferiorização e a marginalização da existência negra e dos saberes. Exu e sua simbologia compreendem a possibilidade da encruzilhada, como lugar e referencial para refletir acerca de uma Filosofia de matrizes africanas e afro-brasileiras.

A Filosofia do Exu é cultural, anticolonial, antirracista e da espiritualidade. Essa Filosofia traz debates e reflexões muito importantes para as sociedades e as academias brasileiras, sobretudo para mostrar quem é o verdadeiro orixá Exu, e uma narrativa real histórica, educativa e filosófica desse orixá para a sociedade brasileira. Para compreender a filosofia do Exu é preciso primeiramente conhecer o passado do povo africano. Este passado, com efeito, busca na origem africana a fundamentação desse orixá. Exu é o orixá mensageiro

da vida e presença vital que carrega e resolve demandas, comunica e viabiliza o Axé ao sentido da escolha, da autodeterminação dos caminhos, a própria corporificação da encruzilhada. Ele é o senhor dos caminhos, das encruzilhadas, faz a nossa guarda e distribuidor de bênçãos para todos e todas que pedem a bênção. Muitas vezes, o que nos inquieta bastante é a imagem de Exu retratada na sociedade brasileira como orixá do mal.

Razão disso, questionamos: Por que essa assimilação da figura de Exu ao diabo cristão? Quem é Exu? Qual é sua condição no panteão yorubano? O que ele representa nas religiões africanas e afro-brasileiras? Quais são as suas características e por que ele é tão próximo dos seres humanos? Por que Exu está no princípio de todas as criações, como aquele que fecunda, inicia, penetra e dissemina o fluxo da vida como ejaculação cósmica? E que relação podemos estabelecer entre o orixá Exu e a encruzilhada?

1.3 O ARQUÉTIPO E AS ENCRUZILHADAS DA ANCESTRALIDADE EM EXU

Exu é representado pela encruzilhada da vida, e responsável pela comunicação de todos os orixás. “(...) a encruzilhada como domínio e potência de Exu é caracterizada de forma ambivalente por ser dúvida e possibilidade” (RUFINO, 2015, p.4). A encruzilhada como o lugar de encontro e de multiplicidade, no qual o orixá Exu estabelece a comunicação entre diferentes mundos ancestrais e diferentes etapas da vida. A ancestralidade é uma Filosofia que se encontra na encruzilhada com diferentes saberes, em diferentes espaços de trocas de conhecimentos e vivências no mundo.

“A encruzilhada de Exu emerge como categoria analítica potente para o desenvolvimento de reflexões criticamente comprometidas com a problemática colonial” (RUFINO, 2015, p. 4). Ele expressa o entrecruzamento e a complexidade das diversas experiências históricas e culturais, de diferentes contribuições e origens na encruzilhada histórica do Brasil- o que fundamenta uma filosofia africana e afro-brasileira em disposição constante a aberturas e diálogos com todas as diversidades.

Exu é dono da encruzilhada e sua indefinição, na sua proximidade-distância, na hesitação e na surpresa/suspensão/encantamento que imprime à vontade, à liberdade e à sabedoria do/as que chegam e que partem, é o próprio lugar da divindade e da passagem circular de Exu. A imagem da encruzilhada nos remete à compreensão do (re)encontro de diversos caminhos que vêm e que voltam de diferentes gerações, resultado de diversas origens e de múltiplos percursos da vida. O orixá Exu é o princípio dinâmico da cosmovisão africana, presente predominantemente na cultura yoruba. “Exu para o pensamento iorubano é o poema

que vem a enigmatizar os conhecimentos existentes no mundo” (RUFINO, 2015, p. 2). Ele é a figura mais controversa do panteão africano, o mais humano de todos os orixás, senhor dos princípios de transformação, da comunicação, da ordem, da disciplina, da paciência e da alegria.

Exu é o dono do mercado e guardião dos mercados. Ele protege sempre os que agradam e sabem retribuir os seus favores. Por exemplo, todos os/as comerciantes que vendem no mercado ou nas feiras precisam primeiramente agradar a Exu, para poder vender muito bem as suas mercadorias e seus produtos. Exu articula muito bem, porque é o dono da comunicação, da novidade, da magia, do fogo; é uma entidade que facilita as coisas entre o mundo dos mortos e o dos vivos. O historiador Jaime Sodré aponta algumas formas e função acerca dessa entidade do panteão africano:

Exu é muito sutil e o mais astuto de todos os orixás. Ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas. Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que esse se derrame desse estranho recipiente! Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje! Se zangar-se, ele sapateia numa pedra, na floresta, e esta pedra põe-se a sangrar! Sua cabeça é pontuda e afiada como a lâmina de uma faca. Ele nada pode transportar sobre ela. Exu pode ser também muito malvado, se as pessoas se esquecem de homenageá-lo. É necessário pois, fazer sempre oferendas a Exu antes de qualquer outro Orixá. A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. É bom fazer-lhe oferendas, neste dia, de farofa, azeite de dendê, cachaça e um galo preto (SODRÉ, 2009, p.3).

Exu é um grande comunicador dos orixás, sem ele, os seres humanos não podem chegar aos demais orixás e ao Deus supremo, Olorum. Ele é a divindade mais humana de todos os orixás, porque é mais próximo dos seres humanos. Além disso, ele nos apresenta olhares múltiplos e diferenciados a respeito das heranças africanas, demonstrados nas práticas religiosas e nas linguagens diversas. Exu é tudo aquilo que você pode imaginar na nossa vida cotidiana, é o terreiro da nossa comunicação, o corpo, a arte, a tecnologia, a língua, o caminho, a comunidade e a escrita. Esses são os arquétipos que Exu constitui para nossos Orixás. Segundo Freitas, Cunha (2014), os conceitos desses arquétipos são representados nas seguintes formas por Exu:

Corpo - A energia de Exu permite ao corpo humano vivenciar descobertas e aprendizagens. Esta energia promove o despertar da alegria, do desafio, do prazer e das escolhas que marcam os destinos de cada pessoa. Línguas - Exu possui o conhecimento de todos os idiomas conhecidos, desconhecidos, desaparecidos ou pouco utilizados, característica que aproxima pessoas, constrói ideias e tudo que envolve o falar. Artes - O fazer artístico no mundo material é uma das possibilidades de manifestação de Exu. A sua forte energia impulsiona processos artísticos, tais

como: música, canto, dança, pintura, escultura, arquitetura, teatro, poesia, literatura e cinema. Escrita - A comunicação, oral ou escrita, é a característica principal de Exu. A transmissão de informações em diversificados modos constitui-se num campo de possibilidades de manifestação de Exu. Tecnologia - Tudo que é relacionado à tecnologia e ao movimento está também na essência de Exu, pois ele é o intermediário para a criação de artefatos tecnológicos. Caminhos e Continuidade - Exu apresenta as possibilidades de recomeço ou de renovação, para que a vida possa ter continuidade. Exu é impulso da vida em sua complexidade. É energia vibrante que estimula as pessoas a perceberem a importância da vida, valorizando os momentos vividos em plenitude. Exu, em suas diferentes faces, direciona o ser humano a experienciar a vida com intensidade. (FREITAS; CUNHA, 2014, p. 198).

“Exu enquanto orixá compreende-se como um princípio cosmológico” (RUFINO, 2015, p. 1). Ele é a força que mantém o nosso equilíbrio e que, ocasionalmente, nos causa o desequilíbrio. Exu é o nada que é tudo, orixá aberto ao pensamento complexo, nem confinado nem estático, mas afetivo, ou seja, “afetado e afetando, segundo os múltiplos modos das afecções e da alteridade; surge alegre e/ou melancólico, vibrando caos/ordem num turbilhão de vidas (e contra vidas) agenciadas no contato com as forças do Outro” (FERNANDES, 2017, p. 55). Exu é o princípio dinâmico, simbólico de mudança, da comunicação, de proteção e da liberdade. Ele é o oráculo que nos apresenta e nos responde nas consultas e indagações primeiras. Por exemplo, nos jogos de búzios, é Exu quem traz a mensagem para os orixás. Ele é cultuado nas casas, nos terreiros e nos templos, é guardião de todos os seres humanos.

O culto a Exu representa a senha para a realização de uma série de acontecimentos na vida social e ritual, coletiva ou individual. O ritual é fundamental e imprescindível para reafirmar a fé. A fé é tudo aquilo de que precisamos para sermos felizes e ser mais prósperos. A fé em Exu é cultivar alegria e sabedoria, traz alegria nos terreiros pelas suas danças maravilhosas que abrem os caminhos para todos outros orixás apresentarem. Exu é um comunicador ou orador das festas de orixás, pois é ele quem toca os tambores ou manda tocar pelos griots instrumentalistas nas aberturas da festa.

Segundo o provérbio africano, “quando os tambores são tocados, eles não mentem”. De acordo com o filósofo congolês Bas´Ilele Malomalo (2019, p.38), os “Tambores são instrumentos musicais sagrados que conectam as três comunidades de vida (comunidade-do-sagrado-ancestral, comunidade-universo-natureza e a comunidade bantu, que é a comunidade-ntu-axé ou comunidade-kalunga). O tambor coloca em comunhão o mundo visível (Aiyê) com o mundo invisível (Orun)”. Portanto, Exu é o portador de energia vital que estabelece a comunicação com o mundo dos orixás e o mundo dos vivos. Exu é o terreiro de nossa celebração por estarmos vivos, de nossa comunicação. A tradição faz de nós aquilo que nós somos e aquilo que as nossas raízes ancestrais dizem muito acerca de nós. O terreiro é uma

escola, ou um espaço da tradição, onde nós aprendemos com nossos mais velhos as nossas culturas e as nossas tradições ancestrais, como descreve a professora Vanda Machado (2010, p. 4-5):

O espaço do terreiro compreende um lugar atemporal e possui métodos próprios de aprender e de ensinar. Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres, como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura. Cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição. De fato, o ato de ensinar na comunidade de terreiro significa colocar o outro dentro do seu odu, dentro da sua própria sina, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo. Entendemos que esta é uma singularidade que merece ser situada dentro do pensamento de matriz africana. Estamos falando mais precisamente do pensamento tradicional africano recriado nas comunidades de terreiro.

Exu é considerado como intermediário entre os orixás, carrega a informação entre os orixás para os seres humanos e dos seres humanos para os orixás. Ele é portador de todas as oferendas, responsável por recebê-las e levá-las aos orixás; só através dele é que chegam as informações para os demais orixás, é aquele que estabelece a comunicação para todos os orixás, é sempre o mais alegre e comunicativo.

Os orixás são divindades das religiões de matrizes africanas, como o Candomblé e a Umbanda. Cultuar Exu é muito importante, porque ajuda a levar os nossos pedidos ou mensagens aos orixás; sem Exu, a nossa mensagem não chegará aos outros orixás. Ele é o articulador de toda a nossa comunicação e de toda a nossa inteligência no mundo e acerca do mundo. Portanto, ele é uma energia que impulsiona as coisas acontecerem, todos os movimentos e as novidades no mundo dos orixás e dos seres humanos têm Exu envolvido.

Exu é o primeiro orixá a ser louvado, é o símbolo da fertilidade e da virilidade, o que fertiliza através da penetração do seu Ogó (pênis) na mulher para gerar a vida (filho ou filha). Ele é o reprodutor da vida e portador da justiça. Ele nunca é/foi entidade do mal, pelo contrário, Exu é uma entidade do bem e muito humana, e sempre está nas multidões das pessoas, nos lugares repletos de energias boas e de muitas brincadeiras. Além disso, Exu é uma entidade que gosta de festa, bebe, fuma e trança muito. Em contrapartida, é um orixá problemático, malandro, fofoqueiro, manipulador e vingativo quando as pessoas fazem jogos sujos com ele ou não referendam como deve ser.

Eu sou filho de Exu, ele habita em mim e me orienta acerca da vida. Além disso, ele me dá a energia vital, a beleza, a inteligência, a comunicação e o amor para todos os seres humanos. Exu ainda me ensina a dançar, conviver no meio das multidões, levar alegria para

os amigos e as amigas, brincar, fazer barulho e bagunçar nas festas. Por fim, ensina também a me proteger dos inimigos, lutar pela vida e me movimentar para todos os lugares.

Todos os filhos e as filhas de Exu são pessoas muito espertas, inteligentes, extrovertidas, comunicadoras e que gostam de andar em todos os lugares. E são muito engraçadas, gostam de se divertir com todo mundo, sabem lidar com diferentes tipos de pessoas, ou seja, são pessoas muito alegres, brincalhonas, simpáticas sorridentes. Há muitos/as filhos/as de Exu no mundo, seja na arte, na dança e nos meios de comunicação.

“Todo mundo tem o próprio Exu e o próprio Olorum em seu corpo, ou todo ser humano possui seu Exu individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, porque todas as coisas e todos os seres têm o próprio Exu” (FERNANDES, 2017, p. 54). Portanto, o orixá Exu é considerado uma entidade do progresso, da resiliência, da união, da criatividade, da comunicação e da resistência. Ele simboliza a esfera que significa o movimento, o Axé e a vida. Laroyê, Exu!

CAPÍTULO 2 FILOSOFIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA: O ENSINO DE FILOSOFIA E A LEI Nº 10.639/2003

Apresentamos, nos capítulos anteriores, que as Filosofias africanas e afrorreferenciadas seguem negadas e invisibilizadas dentro dos campos privilegiados da Filosofia acadêmica e nas instituições escolares/universitárias. Desse pressuposto advém o nosso interesse em pesquisar a temática da Filosofia da Ancestralidade e da Educação, assumindo Exu, o orixá demonizado e desumanizado pelo Cristianismo, como uma interpretação de práticas e significados filosóficos nas culturas africanas e afro-brasileiras (PEREIRA, 2019 a).

Nós, africanos e africanas, afrodiáspóricos/as, precisamos conhecer nossas histórias verdadeiras e aprender muito desse processo de ensino da Filosofia africana e de suas fontes orais em nossas escolas. Isso nos ajuda a dirimir menticídios e epistemicídios que nos desumanizam, e a exercer um olhar diferenciado para outras possibilidades filosóficas, produzidas pelos povos africanos e seus descendentes.

Esta abordagem faz-me lembrar da minha trajetória acadêmica no liceu, em Guiné-Bissau (Ensino Médio), especificamente nas aulas de Filosofia. Tive a oportunidade de estudar e de me formar em escolas públicas, no Liceu Nacional Kwame Nkrumah. Embora o sistema de ensino na Guiné-Bissau ainda se depare com vários problemas, como a falta de salas de aulas, de professores qualificados e com uma alta taxa de repetência, desistência, baixos salários dos profissionais docentes, e ainda pagos com grandes atrasos, acredito que algo mais urgente pode e deve ser mudado imediatamente na escola guineense, e sem a necessidade de grandes investimentos materiais.

Refiro-me a algo que tem a ver com o preceito de humanidade – como fundamento e inspiração do ensino em meu país. Algo que aconteceria diferentemente, por exemplo, se em algum momento alguém ali - naquela escola - me explicasse o legado de Kwame Nkrumah ou me dissesse que tudo o que aprendi com a minha avó, debaixo do poilão, também era filosófico, além do que ouvia (sem muita propriedade) a respeito de Platão e Aristóteles.

Nem uma coisa nem outra aconteceram, infelizmente. Tive de atravessar o Atlântico, para descobrir, na UNILAB, a história do homem pan-africanista e de sua notável contribuição de vida para o campo das letras, das ciências e dos movimentos sociais para todos/as os/as africanos/as e afrodiáspóricos/as. Somente no Brasil pude conhecer aquele cujo nome a minha escola homenageia, e compreender que a minha ancestral foi e é, ao nosso

modo, uma verdadeira filósofa. Para que isso acontecesse, não seria necessário que eu saísse do meu país, ou que a minha escola recebesse grandes investimentos.

A verdade é que eu nunca tive, durante o meu tempo de vida escolar, na Guiné-Bissau, nenhum contato com qualquer referência ou fonte filosófica africana, seja num sentido prático ou teórico, tampouco me foi chamada a atenção acerca do entendimento real do que seriam as filosofias africanas, em suas tradições orais e rituais. Fui até ali apresentado, como um espectador distante, somente à filosofia ocidental, em particular, à grega.

Todas as Filosofias que eram/são produzidas pelos povos africanos e seus descendentes seguem, na verdade, negadas e invisibilizadas em nosso Ensino Básico e Superior. Em consequência, entendemos que nós, africanos/as e nossos/as descendentes, precisamos lutar juntos/as para o resgate e a visibilidade do ensino das Filosofias africanas em nossas escolas, porque desconhecemos as dimensões éticas de nossa humanidade e porque seguimos sob o rol da colonização, que politicamente nos domina a mente e o corpo.

Acreditamos que todas as Filosofias desenvolvidas pelos africanos e africanas desempenham um papel específico na construção de nossas identidades. Por fim, trazer a minha trajetória acadêmica ou o meu percurso acadêmico é muito importante, porque vai ajudar o leitor e a leitora a ter compreensão profunda de todo o processo de negligência epistemológica, de injustiça cognitiva com os conhecimentos africanos e de seus descendentes, seja na Filosofia, na História, na Sociologia e em outros campos de produções epistêmicas negadas em suas vertentes e expressões africanas.

Os pensadores europeus julgam provavelmente que a ideia da natureza da Filosofia nasceu do seu gênio e de suas obras, ensinadas há apenas alguns séculos e mantidas até nossos dias como uma disciplina nas escolas. Decerto fazer essas constatações não significa afirmar que a Filosofia é exclusivamente europeia e nem se pronunciar a respeito da oportunidade de adotar ou rejeitar a filosofia europeia. A questão da existência ou não de uma Filosofia africana própria só é possível a partir de uma resposta compreensível àqueles que a apresentam de acordo com o que entendem da Filosofia etnocêntrica ocidental.

A modernidade nos demonstra que a Filosofia ocidental de base racional está muito enraizada em seu eurocentrismo, inferiorizando as nossas civilizações africanas e aniquilando tudo que seja da nossa cultura e do nosso conhecimento científico-filosófico. Neste mesmo sentido, segundo o filósofo argentino Enrique Dussel (2012, p. 67):

Na Modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia). O mundo ou a etnicidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, mulçumano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) – pretende se apresentar como o “mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não ser.

O Ocidente hegemonicamente organizou e dispôs, de fato, categorias de humanidades as quais relegaram os corpos e a presença africana à condição de animalidade e/ou de sub-humanidade. A animalização de corpos africanos fez-nos historicamente reconhecidos pelos povos europeus como grupos ferozes, irascíveis, sem alma, sem cultura e bárbaros. A humanidade africana e suas civilizações têm, contudo, as suas próprias singularidades e experiências culturais. As culturas africanas são reorganizadas e ressignificadas em várias regiões afrodiaspóricas, para afirmação da força vital, da oralidade, do axé e da cultura da ancestralidade, entre as pessoas negras africanas e afrodescendentes.

As "culturas africanas [...] são flexíveis e criativas, assim como bastante seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas" (NASCIMENTO, 1980, p. 1946). Cada povo tem a sua própria forma de compreender o mundo, de viver, filosofar e produzir conhecimentos, não existe nenhuma cultura isolada no tempo e na história, e todas elas se formam e se transformam no tempo e no contato com outras culturas. Nesse sentido, segundo o filósofo malaiense Didier Kaphagawni e a professora Jeanette Malherbe (2002, p. 03): “o estudo da forma de saber de cada grupo terá seus próprios termos e conceitos apropriados e uma estrutura será adaptada exatamente para essa forma de saber e, assim, a epistemologia de cada comunidade cultural não será aplicável a qualquer outro grupo ou mesmo reconhecível por alguém de outra cultura”.

A cultura europeia hegemônica, no entanto, não reconhece outras formas de cultura e de produções de conhecimento (mormente dos povos africanos e indígenas americanos), ensinando-nos que a única forma justa e verdadeira de se pensar o mundo é a partir da razão e do discurso científico racional, centralizado na escrita e nos discursos de autoridades e supremacia racial, em que o *Outro* é considerado como ser inferior e bárbaro (PEREIRA, 2019b).

Dessa forma, o Ocidente segue compreendendo as contingências históricas dos povos africanos como incapacidade de produzir conhecimentos. Este olhar racionalista, racista e arrogante dos europeus inferioriza a humanidade e o pensamento africano: infantilizando, exotizando e fetichizando nossas línguas, mitos e culturas. Trata-se de um olhar atravessado pelo racismo epistêmico, que redesenhou ou redefiniu a humanidade dos povos africanos para

a tutela branca. Este racismo epistêmico é fundamental para a compreensão do olhar de desprezo e apagamento das epistemologias africanas (PEREIRA b, 2019).

No sentido de uma contrarrazão a isso, para o filósofo camaronês Joseph-Achille Mbembe, a razão negra apresenta-se como um “conjunto de vozes, discursos, saberes” (MBEMBE, 2014, p. 57), que se fazem na presença das pessoas negras e de todas as suas vivências, assim como de todas as suas experiências históricas e culturais. Uma presença que procura manter a nossa existência a partir dos referenciais da ancestralidade. Os saberes das pessoas negras nascem dos saberes circulares que vêm, em todas as áreas do conhecimento, do ensinamento dos nossos ancestrais, das pessoas mais velhas, da nossa vivência junto ao chão, à natureza e aos nossos assentamentos e firmezas do sagrado, dos nossos encantados e das nossas memórias.

A nossa produção de saberes e filosofias nada ou pouco tem a ver com o que a Filosofia europeia afirma acerca da razão, porque é o nosso corpo - e não o entendimento intelectual - que propriamente se expressa como um texto filosófico, nunca estando desligado da cabeça, que, por sua vez, é a extensão de nossa ancestralidade.

A Filosofia europeia se apresenta como universal, que, na prática, censura, classifica ou (des)legitima a racionalidade em bases culturais diversas. Não há, contudo, nenhum rigor que a determine ou a autorize como tal, a não ser o seu poder de dominação e exploração econômica e material.

A epistemologia universal verdadeiramente não existe, mas sim “o projeto epistemológico moderno que estabeleceu critérios para distinguir o que é conhecimento válido do que não é conhecimento” (NOGUERA, 2014, p.27). Esses critérios foram criados pelo Ocidente em suas tramas coloniais e etnocêntricas, apontando qual é o conhecimento legítimo e qual não é legítimo. Essa vertente de distinguir hierarquicamente o conhecimento é uma forma de racismo epistêmico.

Tal constatação encaminha uma resposta à nossa pergunta: Quais são os sujeitos que são protagonistas ou interlocutores dos cânones da Filosofia? Esta pergunta permeia uma reflexão no que concerne à ausência das Filosofias africanas nos debates acadêmicos, que são muito raros na academia guineense, como também na academia brasileira. Ou melhor, os debates acerca dessas Filosofias africanas quase não existem nos Departamentos de Filosofia.

Por essa razão, é necessário e importante reescrever a história da Filosofia, “ampliando o elenco de filosofia e de filósofos no mundo inteiro, incluindo um vasto time africano. Do contrário, o risco de uma história parcial (ocidental) da filosofia ser tomada como sinônimo da

historiografia filosófica universal é muito alto, dando uma falsa impressão para estudantes” (NOGUERA, 2014, p. 84).

Deve-se ter em conta que, quando nos referimos às Filosofias africanas, são aquelas que estudam nosso ser e nossa vida, preservando a sabedoria dos/as mais velhos/as, seu pertencimento e sua valorização às tradições das cosmovisões, conforme o reconhecimento oral no tocante às relações das sucessivas gerações de povos africanos e seus descendentes: “A dúvida sobre a existência da filosofia africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos africanos” (RAMOSE, 2011, p. 8).

As Filosofias africanas são produzidas pelos/as próprios/as africanos/as, e desempenham um papel específico na construção das identidades culturais africanas. O principal teor dessas Filosofias africanas consiste no combate à baixa autoestima provocada nos povos africanos pelos epistemicídios, pela colonização e escravização que lhes foram impostas pelo Ocidente. Nesse sentido, o fazer filosófico entra em cena como resistência à condição estrutural do racismo antinegro, apresentando as especificidades dos modos e comportamentos de vida africanos ao mundo, e mostrando a presença autônoma da compreensão e da produção ética, política, estética e gnosiológica de genuínos referenciais africanos.

Os autores europeus entendem, todavia, que os/as africanos/as não têm sequer consciência de sua própria Filosofia, e que apenas os analistas ocidentais “poderiam traçar um quadro sistemático da sua sabedoria” (HOUTONDJI, 2010, p. 133). A crítica racista do filósofo do idealismo alemão, Friedrich Hegel, aos africanos e ao seu continente é muito importante para compreendermos a situação histórica do exercício de dominação sinótica da Europa acerca de toda a humanidade. Na esteira desse pensamento, o homem branco sintetiza histórica, cultural e materialmente toda a evolução humana.

Como, de modo infeliz, afirma Hegel (1995), a África subsaariana é inocente, não conhece a razão, e os seus povos não são capazes de filosofar, estando na noite da história. Os africanos e as africanas, em sua condição pré-lógica, nem pensariam nem refletiriam, necessitando, portanto, da tutela ocidental para se humanizar.

Frente a isso, o filósofo beninense Paulin Hountondji (2008) apresenta a sua crítica a Hegel, demonstrando que o filósofo alemão não exercia, em sua afirmação, senão o seu preconceito, uma vez que os povos africanos não são povos inocentes, tampouco necessitam ser conduzidos pelo “homem branco”. Segundo Hountondji, “a filosofia seria uma instância letrada, erudita, acadêmica, pela qual os filósofos africanos, como autores, poderiam a justo

título expressar os seus pontos de vista sobre si e sobre os outros, a partir de categorias de pensamento de validade “local” ou “universal” (HOUTONDJI, 2008, p.156-158).

Ou seja, “a filosofia africana pode ser vista como um conjunto de textos: conjunto, precisamente, de textos escritos por africanos e qualificados pelos próprios autores como filosóficos” (HOUTONDJI, 2013, p.03). Em um sentido que complementa esta visão de Houtondji, o filósofo brasileiro Eduardo Oliveira (2012, p. 38) afirma que:

O mundo não se reduz ao texto, mas o texto se reduz ao mundo – daí a necessidade de bem compreender as formas culturais que, de um modo muito preciso, delineiam as experiências humanas nesse mundo. Nos jogos de corpo preservamos nosso sistema de pensamento; na arte do povo, mantivemos nossos segredos e os publicizamos; na estética negra fabricamos nossa potência filosófica e científica, ao mesmo tempo, tensão, mas sem conflito entre elas. Em nossas religiões desenvolvemos nossa medicina, nossa economia, nossas línguas e nossa política mui singular de relação com o Outro-Natureza, o Outro-Outro, o Outro-si-mesmo.

Houtondji, mais tarde, também vai admitir a oralidade como fonte textual das filosofias africanas; o que ele negou, em princípio, a título de demonstrar que as produções de filósofos e filósofas africanos/as não poderiam ser confundidas com um coletivo de matiz etnofilosófica. A sua persistência em divisar inicialmente na escrita a consistência da Filosofia africana desempenhava a postulação política de reconhecimento da filosoficidade dos saberes africanos ante os racismos epistemológicos do Ocidente.

Essa postura, no entanto, excluía a maior parte dos africanos e das africanas que produzem Filosofia, e que - talvez - não dominam nem a escrita nem a leitura, mas que são repositórios vivos de memórias comunitárias e saberes ancestrais. Tal fato leva o filósofo moçambicano José Castiano (2010) a lembrar aos/às demais filósofos/as que é nas culturas orais e nos costumes comunitários que se pode genuinamente encontrar o pensamento e a singularidade humana dos/as africanos/as: “a cultura é a totalidade de conhecimento, comportamento, ideias e objetos que constituem a herança comum das pessoas, é a maneira pela qual elas investigam e interpretam (explicam) a natureza” (MATSINHE, 2022, p.4). Ela é um símbolo que caracteriza a identidade de um povo através da sua história e do seu modo de filosofar ou de fazer filosofias. Todas as Filosofias africanas são culturais, portanto, ninguém faz Filosofia sem se basear em alguma cultura, que é a alma do povo, um povo sem cultura é um povo sem identidade, sem história e sem Filosofia.

Por outro lado, o filósofo do Benin, Paulin Houtondji, estava, na prática, buscando configurar a disciplina das Filosofias africanas, definindo o seu *status*. Na ocasião, isso implicava, para ele, uma diferença entre “fazer filosofia” e “ensinar filosofia”. Fazer Filosofia não exigiria a elaboração de textos escritos, os saberes da tradição oral das comunidades já

trariam diversos conhecimentos: os quais autonomamente traduziriam reflexões e entendimentos acerca da vida cotidiana e da existência. O ensinar Filosofia, porém, exigiria criar, instaurar a disciplina filosófica na África, conforme a disposição da ampliação/revisão dos registros e referenciais da história da Filosofia, em seus aspectos teórico e acadêmico, no sentido de incluir as produções de filósofos/as africanos/as.

Além disso, ele afirma que é necessário haver registros e documentação em forma de artigos e teses a respeito das Filosofias africanas, com o intuito de se disseminar a investigação dos conhecimentos produzidos no/pelo continente africano, e impedir novas edições do epistemicídio ocidental contra a humanidade e os saberes do continente africano.

Na prática, Hountondji acredita que não haverá Filosofias africanas se não houver um *status* análogo de cientificidade e respeitabilidade entre o que se produz por intelectuais africanos e ocidentais. Isto significa que as Filosofias africanas devem ser compreendidas em uma perspectiva científica, ou como disciplina científica e teórica equiparável às que são produzidas por pensadores/as e cientistas ocidentais.

É o que assevera o filósofo moçambicano José Castiano: “O filósofo do Benin submete o projeto da filosofia como resultado da análise de um discurso sobre a ciência, porque a filosofia para ele só será possível, como reflexão, em torno dos problemas e temas específicos da ciência” (CASTIANO, 2010, p. 114). Este autor deixa-nos entender, no entanto, que essa postura insiste na aposta de um modelo ocidental de se fazer Filosofia, ignorando ou menosprezando as raízes do conhecimento existentes nas diversas comunidades africanas.

Nesse sentido, o filósofo moçambicano mostra que as Filosofias africanas devem ser feitas pelos/as próprios/as filósofos/as africanos/as, precisamente ao seu modo oral e comunitário, a fim de que se encontre um modelo próprio de promoção dessas Filosofias e de que se abandone, sobretudo, o racismo das epistemologias do Ocidente.

O filósofo moçambicano Severino Ngoenha (2014) vai apoiar o seu conterrâneo, criticando essa exigência enfática de Hountondji. Segundo este, as Filosofias africanas são úteis simplesmente para ajudar a resolver os problemas da humanidade e da liberdade a respeito do continente africano, devendo ser baseadas na verdadeira tradição africana. Para Ngoenha, o continente africano tem que tomar as filosofias africanas como um instrumento de emancipação e libertação dos povos africanos, sem a necessidade de convalidações externas. Essas Filosofias são senhoras dos seus problemas e dos seus temas que acontecem no nosso cotidiano.

Severino Ngoenha (1993) enfatiza ainda que é da oralidade que se pode fazer uma Filosofia que identifica os africanos e as africanas, porque é essa fonte oral que traz a enorme carga de valores, costumes, crenças e outros saberes africanos/as. Em outras palavras, os filósofos moçambicanos demonstram que as Filosofias africanas devem buscar os seus sentidos para os próprios povos africanos, não para os europeus, não significa que se deve começar a escrever e filosofar exclusivamente em línguas africanas. Castiano (2010, p.118-119), ao tratar dessa questão, afirma que:

A emergência de uma filosofia africana baseada e inspirada nas culturas ficou adiada devido à emergência de 'libertar' a filosofia da sua colonização. Autocolonizou-se! Enfim, os críticos não conseguiram autoinscrever-se como uma proposta concreta de uma corrente filosófica africana, ou seja, não se perfilaram como uma «escola» filosófica com um discurso próprio alternativo que ultrapassasse a «crítica» que exercem à etnofilosofia. [...]. Os críticos, na verdade, adiaram o processo de amadurecimento do diálogo intercultural concentrando os seus esforços na desconstrução das ameaças etnocêntricas na filosofia africana.

Ratifica-se que a maioria dos filósofos críticos africanos é formada em universidades europeias e americanas. Esses filósofos apresentam seus discursos de revisitação a respeito das Filosofias africanas elaborados a partir da linguagem e das categorias ocidentais do saber. Os discursos científicos de filósofos críticos africanos (como Paulin Hountondji, Marcien Towa, dentre outros) acabam por defender a necessidade da escrita, embora esta não seja uma condição *sine que non* para as Filosofias africanas. Parece contraditório o fato de eles favorecerem espíritos críticos e autorizarem distanciamentos em relação à produção e à tradição do chão e da oralidade das filosofias africanas. Neste sentido, para José Castiano (2010, p. 117):

A filosofia dos críticos parece ser uma filosofia envergonhada. Pois, se por um lado esforça-se por mostrar soluções ou alternativas de interpretação da realidade social e intelectual africana, por outro, é notória a sua inconsistência, até mesmo recusa, em querer elevar-se a partir do mesmo imaginário cultural coletivo dos mesmos povos que têm a pretensão de querer libertar; e esta vergonha nota-se pela sua metodologia acadêmica de insistir num debate a partir de textos escritos, quase recusando-se ao trabalho de transcrição do texto oral.

Em razão disso, segundo o filósofo ganês Kwasi Wiredu (2004), as Filosofias africanas não são em si uma ciência ou teoria, mas uma meta-filosofia (que prescinde da construção dos métodos, dos temas, da definição da natureza e mesmo de uma função para o filosofar), uma epistemologia que se volta diretamente à própria humanidade em seu sentido ontológico, de uma experiência plena e absoluta consigo.

Não haveria, assim, uma maneira, como uma regra previamente estabelecida ou uma simbolização arbitrária para o filosofar, mas uma multiplicidade, uma plêiade de experiências

filosóficas, internadas na vivência e na significação sentida de compreensões narrativas e rituais, internadas no tempo e no território próprios de seus sentidos e de sua compreensão como fazer filosófico: refletido e compartilhado entre os convivas, os comensais, no curso deflagrado das trocas sapienciais e energéticas entre os corpos em sua própria existência.

Na abertura deste debate, compreendemos as Filosofias africanas em dois paradigmas: paradigma da ciência e paradigma da cultura. Por exemplo, Marcien Towa e Paulin Hountondji são conhecidos como filósofos críticos, que defendem a necessidade da escrita e das ciências africanas. Já os filósofos culturalistas, como José Castiano e Severino Ngoenha, defendem a necessidade das Filosofias africanas como Filosofias das culturas e religiosidades africanas.

Ngoenha (1993) chega a afirmar que é preciso uma discussão radical com Hountondji, porque ele, “apesar da crítica que faz, tem uma definição eurocêntrica de filosofia - e, por isso, responde negativamente à questão da existência de uma filosofia africana (CASTIANO, 2010, p.113). Segundo o seu conterrâneo José Castiano, Ngoenha estende a necessidade dessa crítica também à leitura do camaronês Marcien Towa:

Na óptica de Ngoenha, Towa não hesitara em também estender a tese de Hountondji, tentando mostrar que os «textos» de filosofia existiram já no antigo Egípto (posição que Appiah não partilha). O Egípto abriu o caminho para a filosofia africana, tendo em conta não só a sua influência para o logos grego, mas também e, sobretudo, pelo desenvolvimento da ciência naquele reino africano. Para Ngoenha, este caminho crítico de Towa é uma imitação e imitar um modelo não é filosofar (CASTIANO, 2010, p.114).

As Filosofias africanas fazem-se e resistem como práticas anticoloniais e antirracistas, como crítica viva à filosofia dogmaticamente universal ou europeia. Se se admitem como africanas, a despeito de suas vertentes, concordam com a necessidade de descolonização das imprecisões do pensamento ocidental acerca dos/as africanos/as, trazendo as agências do pensamento africano como enfrentamento aos racismos e aos epistemicídios antinegros e anti-africanos, resgatando memórias que são apagadas e invisibilizadas pelo Ocidente.

As Filosofias africanas criam mundos inacabados e mantêm-se permanentemente abertas a criatividade e responsabilidades de quem nesses mundos vive e de quem neles age. Por um lado, são Filosofias coletivas, comunitárias, orais e de memória. Por outro, são Filosofias de enfrentamento e de luta contra a dominação e o epistemicídio ocidentais. É preciso compreender que se busca elaborar Filosofias com os/as africanos/as e não acerca dos/as africanos/as, para não se cair novamente em nenhum neocolonialismo. Como evidência desse pressuposto, o filósofo beninense Paulin Hountondji (2008, p.153) destaca:

O novo conceito de filosofia africana permitiu estabelecer uma distinção entre africanistas e africanos no campo da filosofia. Muitos dos pensadores ocidentais que escreviam profusamente sobre os sistemas de pensamento africanos deixaram de poder ser vistos como pertencentes à filosofia africana entendida neste novo sentido, ao passo que as obras dos seus pares africanos faziam parte da escrita africana sobre a etnofilosofia e, por conseguinte, parte da literatura filosófica africana.

A posição das Filosofias africanas, a despeito da diminuição ou derivação etnológica, busca a reconstrução positiva da identidade africana, a fim de recuperar sua dignidade e autonomia, sobretudo descolonizando o pensamento, para melhor produzir o conhecimento acerca da África, além da concepção do que é ser africano/a em suas próprias bases histórico-culturais e referenciais de humanidade. Por isso, essas discussões acerca das filosofias africanas são extremamente imprescindíveis atualmente, aliás, sempre foram imprescindíveis para nós, africanos/as, no sentido de trazer novos olhares e novas epistemologias que levem em conta nossas próprias conjecturas, formulações, sabedorias, artes, representações e visões de mundo.

2.1 RACISMO EPISTÊMICO E EPISTEMICÍDIO: O CASO DAS FILOSOFIAS AFRICANAS E AFROREFERENCIADAS

Ao longo de toda a pretensa história da Filosofia e do pensamento, o Ocidente auto-intitulou-se como berço universal da civilização, julgando que os povos africanos prescindiam de racionalidade e precisavam de sua tutela para sair de uma suposta condição de animalidade, barbárie e/ou infantilidade em que se encontra(va)m. Mediante o anúncio de que nos fosse conferida uma “humanidade”, esse pensamento racista europeu acerca dos africanos consistiu no principal pilar ideológico de uma história de conflitos, genocídios e dominação, cujas marcas estruturais, corporais e mentais rescendem ainda hoje no escravismo e no colonialismo ocidental dos últimos quinhentos anos.

O escravismo e o colonialismo ocidental referentes aos/às africanos/as e o seu continente correspondem, na verdade, ao projeto de exploração e dominação mais bárbaro até hoje já perpetrado em toda a história da humanidade. O continente foi loteado pelos colonizadores, e as suas sociedades e culturas tiveram as suas histórias, saberes, lideranças e presenças civilizacionais aniquilados, tanto quanto foram desumanizados os seus povos com seus cultos ancestrais. A esse respeito, o filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze (2001) traz uma reflexão crítica da barbárie da violência colonial que se destaca no continente africano:

Por “colonialismo” devemos entender a indescritível crise sofrida e suportada pela África em seu trágico encontro com o mundo ocidental desde o começo do século XV até o final do século XIX e a primeira metade do século XX. Um período marcado pelo horror e pela violência do comércio transatlântico de escravos, pela ocupação imperial da maior parte da África e pela administração forçada de seus povos pelas resistentes e duradouras ideologias e práticas de predomínio cultural europeu (etnocentrismo) e supremacia racial (racismo) (EZE, 2001, p. 53, grifos do original).

O autor refere-se ao processo colonial europeu em África como racismo contra os povos africanos, advindo, dentre outros expedientes, dos discursos ou da linguagem do colonizador, da imposição de seus valores e conceitos, além do peso de suas dinâmicas e instituições exploratórias. Em meio às ideias e códigos nefastos dessa dominação, deu-se a própria “invenção do negro”, criado pelo colonialismo europeu como ser humano inferiorizado.

A respeito da categorização dessa inferioridade da “humanidade negra”, o mestre Antônio Bispo dos Santos (2019), em seu texto intitulado *As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético*, explica a respeito do afã classificatório e hierárquico da ciência e da mentalidade racista do dominador branco (como aquele que tem o poder de nomear e de dizer o que são as coisas e os seres, desde a sua origem, retirando-lhes a alma, extraindo-lhes a vida e mesmo a propriedade de sua existência):

O colonialista gosta de denominar. Uma das armas do colonialista é dar nome. Em África, nós não éramos chamados de negros antes de o colonialista chegar. Havia várias nomações, autonomações. E o que os colonialistas fizeram? Denominaram: chamaram todo mundo de negro. E eles usam essa palavra vazia. Uma palavra sem vida, que é para nos enfraquecer (BISPO DOS SANTOS, 2019, p.25).

É nesse roteiro de dominação e homogeneização que se ergue a ideia de raça como justificativa classificatória e hierárquica para dominar todos aqueles (não europeus) como seres inferiores (SARAIWA, 2018, p. 62). Essa ideia de seres e raças inferiores, criada pelo Ocidente, deixou marcas muito profundas e negativas para a humanidade do continente africano. O branco cria o negro como pressuposto de inferioridade e se criou a si, dentro dessa condição, como superior (dotado de intelectualidade e razão).

Nesse escopo, a razão poderia até não ser o único elemento constitutivo do ser humano, mas certamente tornava-se aquele cujo coeficiente hierarquicamente distinguia uns *dos outros*. O Ocidente criou nessa esteira da racionalidade, alicerçada pela Filosofia, um modelo hegemônico de humanidade. Esse ser que pensa, e logo existe (DESCARTES), apresenta(va) a sua forma mais evoluída, polida e bem-acabada no homem branco, hétero e

cristão, que invisibiliza e inferioriza todos os outros, destacando-se *naturalmente* em sua supremacia. De acordo com o professor Ricardo Matheus Benedicto (2016, p. 06):

A hegemonia europeia nos últimos quinhentos anos fez com que a Europa impusesse seu paradigma civilizatório a toda a humanidade. Esta imposição traz como consequência, para os povos influenciados por este paradigma, uma distorção de sua identidade, visto que se percebem através dos olhos do dominador.

Os protagonismos e as referências anteriores, pré-existentes a essa ordem patriarcal, cristã, branca e colonial, tornaram-se inválidos ou incompletos, e os homens brancos passam a se apresentar como sujeitos universais, ou como modelo final de humanidade, passando os seres africanos a não existirem como “seres humanos” plenos. Os povos africanos seriam, doravante, os de uma raça inferior e sem história: até que o homem branco cristão ocidental os descobrisse em sua escuridão racional e em sua infantilidade (de modos relativamente incapazes).

“O estudo das raças inferiores tem fornecido à ciência os exemplos bem observados dessa incapacidade orgânica cerebral” (RODRIGUES, 1894, p. 35). A personificação da raça reduz as pessoas negras, portanto, à condição de coisa, objeto, ou pessoa não humana, só por razão do seu fenótipo ou da sua aparência física; como apresenta o filósofo e historiador camorense Achille Mbembe (2014, p.11): “ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele, de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, [...] em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada”.

A humanidade-europeia nega a humanidade-africana, exterminando simbólica e materialmente os corpos das pessoas negras, para manter o seu *status* e a sua supremacia ideológica nos processos de dominação colonial, anulando outras formas de pensamento e presença humana que não estejam codificadas de acordo com a morfologia da humanidade-europeia. A noção da raça não dá conta, todavia, das dimensões do complô produzido pelo Ocidente para negar aos/às africanos/as as suas referências históricas, culturais, epistemológicas e até a sua humanidade.

A ideia de raça foi criada e propagada pelos colonizadores europeus com o objetivo de manter a sua supremacia branca, gerar riquezas e lucros, só para as pessoas brancas, a partir da exploração dos recursos, do trabalho e dos corpos das pessoas negras. O resultado da criação de todos esses estigmas e preconceitos de raça é precisamente o racismo. De acordo com Achille Mbembe (2014, p. 39):

O conceito de raça – que sabemos advir, à partida, da esfera animal – foi útil para, antes de qualquer coisa, nomear as humanidades não europeias. O que nós chamamos de “estado de raça” corresponde, assim o cremos, a um estado de degradação de natureza ontológica. A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como as de um ser menor, como reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separados por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável.

Acerca da importância dessa definição crítica de Mbembe no que se refere à raça, compreende-se que a raça e a cor são demarcadoras do racismo criado pelo Ocidente, utilizado como índice ideológico, que provoca a destruição de conhecimentos, culturas e histórias das pessoas não brancas; provocando, além da morte e do assassinato de seus corpos, também o apagamento, a invisibilização ou a apropriação das produções epistêmicas e tecnológicas dos povos negros. O pensamento europeu está encorado na hierarquia, na ordem, na violência e na autorização do uso da força, manifestando-se fundamentalmente em formas de racismo, genocídio e epistemicídio contra os povos africanos e seus descendentes.

O racismo é, portanto, de maneira incontroversa, um fenômeno criado pela dominação colonial europeia; que marca, hierarquiza, cliva e racializa de forma sistemática os corpos negros. Esse racismo foi “inventado pela branquitude, que como criadora deve se responsabilizar por ele. Para além de se entender como privilegiado, o branco deve ter atitudes antirracistas” (DJAMILA, 2019, p.36). Tornou-se uma visão de mundo ínsita e transversalizada a todas as concepções estruturais e relações produtivas do ocidente. Dada a sua imposição estruturante, pode-se ter a impressão de que o racismo é insuperável e que faz parte da ordem das coisas e do mundo. Precisamos, contudo, compreender que essa “ideia de que o racismo não pode ser vencido é tão infundada quanto a de que ele cederá facilmente aos apelos da razão” (MOORE, 2007, p. 327).

O outro aspecto que se associa ao racismo na estruturação dinâmica das relações de separação e opressão do sistema-mundo-ocidental é o racionalismo moderno: que a tudo questiona e esquadrinha, mas que não se questiona a si mesmo, e às suas disposições classificatórias inferiorizantes, que desumanizam e invisibilizam todos os saberes tradicionais e Filosofias africanas à caligem do primitivismo. O racionalismo é, no entanto, muito vaidoso e cioso de si mesmo, e acaba tornando-se, por isso mesmo, (auto)destruidor de sua condição. Esse é o seu ponto fraco. De acordo com Renato Noguera (2011, p.15):

A colonização implicou na desconstrução das estruturas sociais, reduzindo os saberes dos povos colonizados à categoria de crenças ou pseudos saberes, sempre lidos a partir da perspectiva racional eurocêntrica. Essa hegemonia, no caso da colonização do continente africano, passou a desqualificar e invisibilizar os saberes tradicionais, proporcionando uma completa desconsideração do pensamento filosófico desses povos. Neste sentido, estamos diante do racismo epistêmico. Para

desconstruí-lo, não adianta mostrar o seu racismo aos pensadores racistas, faz-se necessário desestabilizá-lo em nós mesmos.

Essa descolonização mental e corporal antirracista exige de nós desinstalar todos os mecanismos racionais de classificação demérita e inferiorização mental de nossa humanidade. A colonização e o racismo inviabilizam a humanidade dos seres africanos, alienam e traem as suas mentes e os seus corpos aos cativos atitudinais e psíquicos da subalternidade, e eles mesmos passam a não se ver nem existir como sujeitos humanos e históricos. Esse processo bárbaro e cruel é o corolário da morte física e simbólica das populações negras, do racismo de direitos que as deixa morrer em razão dos privilégios universais da branquitude.

Entre nós, as bases ideológicas do racismo antinegro ancoram-se em dois pilares originais; o primeiro é a doutrina cristã, e o segundo é o racionalismo da Filosofia ocidental. O Ocidente entende que os povos africanos precisam ser salvos e evangelizados, porque não têm nem religião verdadeira nem valores ou moralidade histórica que lhes confirmem a possibilidade de conhecer verdadeiramente a Deus. Em termos filosóficos, o Ocidente julga que os povos africanos se constituem por sujeitos que não são suficientemente guiados pela razão, que não sabem, não têm capacidade de pensar logicamente como os brancos, porque seriam como “animais” ou “crianças”.

Tais bases ideológicas do pensamento racista e moderno europeu ainda estão muito enraizadas e presentes em nossas sociedades pós-coloniais. A modernidade é vista como a plataforma definidora da ciência e segue, ao mesmo tempo, como fornecedora/mantenedora do racismo epistêmico. De acordo com o filósofo brasileiro Renato Nogueira (2014), o racismo epistêmico se estende como consequência de um longo período de colonização, ou seja, corresponde ao resultado histórico e material de um período extenso de escravização e colonização.

Por outro lado, todo esse racismo “remete a um conjunto de dispositivos, práticas e estratégias que recusam a validade das justificativas feitas a partir de referenciais filosóficos, históricos, científicos e culturais que não sejam ocidentais” (NOGUERA, 2014, p.27). Do que disso se segue, todas as especificidades culturais africanas e as suas produções epistêmicas e filosóficas continuam animalizadas, desumanizadas e inferiorizadas pelo Ocidente.

Questionamos: quais são as premissas que seguem sustentando e validando que apenas o mundo ocidental pode garantir a filosoficidade ou a racionalidade dos saberes? Vale afirmar que por “filosoficidade” se deve entender aquilo que diferencia um saber filosófico de saberes que não são filosóficos (NOGUEIRA, 2014, p.28). As teorias filosóficas dos autores ocidentais seguem sendo totalizadas, com pretensões universalizantes, e ambicionando

valores centrais para toda a humanidade, ao passo que os referenciais do pensamento e da produção filosófica e científica afrorreferenciada seguem milenarmente internados na noite pré-lógica.

A Filosofia ocidental segue, de fato, despididamente pregando - senão um pensamento único - epistemologias e urgências universais, desconsiderando - no solipsismo crítico de seus paradigmas - os saberes e as percepções de outros povos, invariavelmente reduzindo-os a exotismos de pé de página. Os povos que foram sistematicamente escravizados e oprimidos e os seus saberes seguem de fato racializados, apagados à sombra do *mainstream* das ideias ou deixados à margem tópica das curiosidades conceituais. A isso equivale a recusa civilizacional de todas as culturas, modos e comportamentos de vida que não exortem a branquidade do domínio racional e as suas reivindicações à subjetividade egoísta e individualista da modernidade.

Conforme a filósofa americana Linda Martin Alcoff (2011, p.132):

A recusa à epistemologia é motivada por falta de reflexão política acerca da epistemologia. Isso é produto de uma rejeição da orientação individualista que a maioria das epistemologias exibe, que superenfatizam a agência individual e superestimam o autoentendimento individual. Isso é uma rejeição da tentativa da epistemologia em colonizar as reivindicações de conhecimento e a manutenção da hegemonia ocidental no domínio da racionalidade, das virtudes intelectuais e da verdade.

O processo de apagamento da produção histórica e filosófica africana é, assim, uma espécie de historicídio e/ou epistemicídio, que tem a ver com apagar a história da resistência e da presença dos saberes africanos no universo dos conhecimentos. De acordo com o sociólogo português Boaventura de Souza Santos (2009), o epistemicídio converge “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outras, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (SANTOS, 2009, p.183).

O termo “epistemicídio” foi cunhado pelo sociólogo e professor Boaventura de Souza Santos, tendo sido igualmente utilizado pela feminista e filósofa negra brasileira Sueli Carneiro, para discutir o projeto de morte, em curso contra a população negra no Brasil. Em um sentido muito próximo ao de “epistemicídio”, já havia sido discutido pelo escritor e professor brasileiro Abdias do Nascimento o conceito de “mentecídio”, como forma de “genocídio cultural” antinegro e antiafricano no Brasil. O professor Abdias do Nascimento foi um dos principais responsáveis pela difusão do pan-africanismo no Brasil, no sentido de fazer

recobrar a consciência acerca da presença africana no Brasil como condição ontológica de emancipação política do povo negro.

O epistemicídio, na profissão de suas verdades elitistas e na exclusividade de seus paradigmas racistas, mata - além dos corpos - as diversas formas do pensamento e dos conhecimentos de outros povos, em particular dos povos negros. Ele é uma ferramenta estratégica de salvaguarda da ordem hegemônica vigente, de preservação dos privilégios brancos, em detrimento daqueles que são deixados para morrer: as pessoas negras.

Nesse sentido, o epistemicídio foi muito mais vasto do que o genocídio, porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, silenciar, marginalizar e aniquilar as epistemologias produzidas pelos povos africanos e afrodescendentes ao longo de milênios (SOUZA, 1995, p.328). O apagamento de conhecimentos e de referenciais civilizatórios afrorreferenciados significa a desumanização das pessoas negras e a manutenção de hegemonias racistas - reproduzidas pelos teóricos, cientistas, historiadores, antropólogos, religiosos, etnólogos e, com ênfase, pelos filósofos europeus, que, em sua maioria, negam - até os dias de hoje - a cientificidade e a filosoficidade do pensamento e dos saberes africanos (dos quais segue reiteradamente se beneficiando e se locupletando o Ocidente).

Nesse sentido, segundo a filósofa brasileira Sueli Carneiro, em um dos capítulos de sua tese de doutorado, intitulada *A construção do Outro como Não-ser e como fundamento do Ser* (2005), o branco se considera como sujeito universal e não racializado, afirmando-se como o padrão referencial a partir do qual são construídas as imagens e representações acerca dos “Outros” (negros e indígenas). A intelectualidade é, nesse rol da alteridade, negada às populações negras e indígenas.

A filósofa ressalta ainda que esta negação dos conhecimentos produzidos pelos povos negros e a sua deslegitimação como sujeitos - que não possuem a racionalidade, ou não são portadores e produtores de conhecimentos para humanidade - lhes reduz a uma condição de “sub-humanidade”. A essa deslegitimação da intelectualidade e da humanidade negras a autora chama justamente de epistemicídio. Para a filósofa Sueli Carneiro (2005, p. 97):

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutilando a sua capacidade de aprender.

O epistemicídio antinegro e antiafricano executa, assim, o silenciamento cultural da negritude e a produção deliberada de ideologias e instituições racistas, disseminadas por teóricos, cientistas, religiosos, historiadores, antropólogos e, sobretudo, filósofos hegemônicos, os quais negam os feitos da ciência, os conhecimentos, as tecnologias, os saberes e as organizações sociais, políticas, culturais e linguísticas dos povos e das civilizações do continente negro.

Vale ressaltar que sou vítima de epistemicídio; quando entrei no Ensino Médio, a única possibilidade de estudos que me era apresentada era a de uma Filosofia ocidental, que não me representa, nem a mim, nem ao meu povo, ou às nossas memórias, que seda e obnubila a minha mente, embranquece e torna pálida a minha alma, desrespeita o meu corpo e a minha ancestralidade. A Filosofia branca que me foi ensinada na escola não transita, não transa, não encanta a minha vida e a dos meus em nenhum aspecto. Essa Filosofia, quando a mim e à minha presença africana se refere, alega insuficiências, senões, desconfianças, exotocidades, excentricidades e reminiscências da escravização.

O epistemicídio, quando mata o conhecimento das populações negras, mata a mim mesmo e a minha história, na mesma medida em que festeja unicamente a valorização do conhecimento das populações brancas europeias. O projeto de dominação do ocidente tem assim um aspecto epistemológico, que pretende silenciar ou apagar qualquer filosofia que produza pensamento e linguagem diferentes dele. O epistemicídio, portanto, é uma teoria que defende a imposição da epistemologia universal e apaga outros saberes. O apagamento de outros saberes é fator central dessa conta da epistemologia universal, que se evidencia no regime discursivo do pensamento europeu. De acordo com Linda Martin Alcoff (2011, p. 131):

A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos.

O esvaziamento da Filosofia africana, a sua desautorização credencial, é fruto de um processo de epistemicídio sistemático, que invisibilizou os conhecimentos e a presença sapiencial de africanos e africanas no mundo. As ciências e os saberes africanos foram extirpados do universo do conhecimento. Nessa ciclópica paisagem brancocêntrica, há a dificuldade de encontrar as nossas raízes e referências, as nossas filosofias e as nossas

histórias (deixadas pelos nossos ancestrais). Segundo o filósofo alemão Friedrich Hegel (1830):

A África não é parte histórica do mundo. Não tem movimento, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natureza e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo (KI-ZERBO, 1980, p. 57).

O autor entende que a “África é um continente sem história”, não fazendo parte da história do mundo, sem movimento nem avanços a mostrar, porque os povos que lá vivem/viveram eram/são atrasados, pré-lógicos, incapazes de falar por eles mesmos, sem “cultura”, sem objetividade para criar coisas e instituições, sem Estado e sem Deus. Com efeito, isso mostraria que as sociedades africanas não poderiam/não podem ser consideradas parte integrante do processo histórico de determinação da humanidade.

Essa teoria racista de Hegel repercutiu muito na sequência do que viria a ser considerado como História, a partir da perspectiva ocidental. O ocidente ainda julga que os saberes africanos não podem ser aceitos em conformidade com a teoria do conhecimento, o que fez com que muitos pesquisadores/as e intelectuais negros/as tivessem dificuldades descomunais em encontrar as evidências filosóficas, históricas e científicas das sabedorias deixadas por nossos ancestrais. Essas e outras inquietações transitam nos debates em torno da filosofia africana na África e no Brasil, direcionando-nos a uma premissa comum.

A ciência moderna surge e se consolida trazendo todas as promessas para a humanidade ocidental já no século XVIII. Os desenvolvimentos tecnológicos mais sofisticados e as diversas áreas do conhecimento científico têm sido, desde então, propagados, administrados e comentados pelo ocidente, conforme os programas de proteção, salvaguarda e desenvolvimento da humanidade branca. No revés desse jogo, a humanidade africana segue sendo negada e inferiorizada, e os seus saberes invisibilizados ou aniquilados no âmbito da ciência moderna universal.

A ciência moderna tem de fato construído o conhecimento científico de acordo com um único modelo epistemológico, como também tem promovido inúmeras guerras, doenças, mortes e separações, ou ainda divisões e horrores, invariavelmente em nome da razão. Houve sempre um pressuposto moral e/ou científico em justificativa para as séries de genocídios, historicídios e epistemicídios contra a humanidade negra.

A partir desses fatos, pensadores/as africanas/os e afrodiáspóricos/as têm, com criticidade, respondido ao epistemicídio antinegro, e desvelado para todo o mundo que os seus

efeitos não cessaram, continuando a ser reproduzidos, por exemplo, em nossas salas de aula. Essa e outras inquietações estão sendo analisadas e debatidas por pesquisadores/as e intelectuais negros/as, com o propósito de descolonização de currículos, pensamentos, mentalidades e comportamentos de vida.

Quando falamos em descolonização do currículo, referimo-nos à descolonização da nossa mente, corpo e língua, com os quais produzimos os nossos sentidos e os nossos trabalhos acadêmicos. Afinal, a descolonização do currículo implica ensinar e escrever nas nossas próprias línguas e a partir de nossos próprios referenciais de memória e humanidade, e não conforme os do colonizador. Por isso, é importante e necessário para nós, africanos e africanas, “produzirmos nossa própria África e nossa subjetividade nos regatos de fluxo que não param de nos atravessar. Explodimos com o conceito de raça e, ao mesmo tempo, o reafirmamos com força ancestral” (OLIVEIRA, 2012, p.39), recuperando as nossas origens e recontando as nossas próprias histórias.

Os povos negros africanos e afrodescendentes precisam, com efeito, recontar a sua própria história e falar da sua Ciência, Tecnologia e Filosofia nas escolas e sociedades. O objetivo é “passar a limpo a História da Humanidade, tanto para dirimir as consequências negativas de limar culturas e povos não ocidentais do hall do pensamento filosófico como para desfazer as hierarquizações que advêm desse processo” (NOGUERA, 2011, p. 28).

A África é um continente que produz muitas Filosofias, com diversos campos de saberes em todas as áreas das humanidades e do pensamento (Estética, Ética, Metafísica, Política, Ontologia, Linguagem e Religião). É importante, todavia, afirmar que não há uma definição precisa acerca da natureza da Filosofia ou de uma Filosofia única para os africanos.

Deve-se compreender que a Filosofia ocidental sempre está a serviço da manutenção do *status quo* e das estruturas de dominação que segmentam as realidades sociais. Ela remete a discursos racistas, duais e segregadores, operados por lógicas de identidade e exclusão formal, carregados de preconceitos e prevenções contra os Outros seres humanos, suas culturas, signos e civilizações. Assim, os seres humanos destoantes do sentido dessa humanidade - que corresponde à imagem universal- são culturalmente vistos como inferiores. A partir daí é que se entende que o epistemicídio foi/é um dos principais meios de impedimento do ensino das filosofias africanas em África e no mundo.

A respeito disso, o filósofo brasileiro Luís Augusto Ferreira Saraiva aponta que:

A Filosofia se compreende como uma atividade reflexiva que busca o entendimento racional do homem sobre si e sobre o mundo; de tal modo, podemos perceber que não existe uma prática oficial universal que seja detentora de toda verdade que acompanha o conhecimento, logo é notório que cada cultura possua um modo próprio de lidar com os problemas que a circundam e proponha soluções que não necessariamente precisam ser as mesmas tomadas por outras culturas (SARAIVA, 2016, p. 124).

As Filosofias africanas e afrorreferenciadas, a contrapelo da produção ordenada e excludente do mundo, produzem uma sabedoria vital atemporal e inacabada, atuada na casa da experiência impressa nos rituais e nos corpos de africanos/as e de seus/suas descendentes. Elas trazem as possibilidades de pensar um horizonte que ainda é pouco investigado: a presença de pessoas negras na história do mundo e na história da filosofia. Por outro lado, as filosofias africanas falam de nosso lugar de pertencimento, e sobre quem nós somos em nossa ancestralidade histórica e mítica. Elas são, portanto, saberes da pluriversalidade, do pertencimento e da oralidade multirreferenciais, centralizados tanto em práticas rituais, em ensinamentos orais como em saberes escritos.

Essas filosofias têm um papel fundamental na educação e na construção do ser e da vida africanos; deveriam ser ensinadas e estudadas por todas as populações africanas e nãoafricanas em todas as escolas. Queremos, enfim, negritar que as filosofias africanas existem, e que servem como saberes e reflexões descoloniais e antirracistas, a respeito da propriedade de nosso ser e estar no mundo. Segundo o filósofo sul-africano Mogobe Ramose, “o debate em torno da existência da Filosofia africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico dos seres humanos africanos” (RAMOSE, 2011, p. 8).

Queremos, por último, afirmar que o epistemicídio pretende claramente apagar todos os conhecimentos ou saberes africanos, mas que, no entanto, nunca vai conseguir, porque nós, africanos/as e nossos/as descendentes, sempre estamos atentos/as e preparados/as para lutar e resistir contra todos os processos de extermínio, a fim de melhor manter a visibilidade dos nossos saberes e exigir a obrigatoriedade do seu ensino nas escolas. O desafio dessa luta é, para nós, não nos calarmos, porque precisamos defender o ensino das Filosofias africanas e afrorreferenciadas em nossas academias e escolas guineenses e brasileiras, já que as origens de nossos povos se comunicam a partir da mesma ancestralidade, representada pelos Irãs, representada por Exu.

2.2 REFERENCIAIS FILOSÓFICOS AFRICANOS E EMPREITADA DESCOLONIAL

Estabelecido este entendimento, o que pretendemos neste segundo subcapítulo é refletir acerca das contribuições dessas Filosofias africanas, mais especificamente da Filosofia da Ancestralidade africana, como agência de descolonização do pensamento, do currículo e da educação de bases ocidentocêntricas: para a promoção do ensino de Filosofia afrorreferenciada no Brasil, ou como um projeto de descolonização do pensamento, do currículo e do ensino de Filosofia no Brasil. “Um currículo afrorreferenciado está marcado pelas cosmopercepções, ou seja, modos de perceber e sentir, pensar de corpo inteiro; em outras palavras: corpo e pensamento em ação” (MACHADO, 2020, p.10).

O Brasil é um país tão plural para pensar num único modelo de currículo de ensino de Filosofia (modelo europeu), de modo que todas as escolas tenham que seguir um currículo que discrimina e estigmatiza outros povos e os seus conhecimentos. Nesse sentido, a filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005, p. 20) descreve a si mesma como:

subjugada que sou pela síndrome DPE (Discriminação, Preconceito, Estigma) [...] te busco, Eu hegemônico, não para receber o ensino verdadeiro, que assim como a verdade, conforme falou um filósofo africano (desculpa a heresia) resume-se a três, a minha, a sua, e ela, a Verdade, inatingível para nós dois. Por esta razão de descanonização e descolonização da verdade, é muito importante pensar na Educação das Relações Étnico-Raciais e do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira nas escolas brasileiras. Pensar na obrigatoriedade dessa educação das Relações Étnico-Raciais é pensar na descolonização do currículo, pois, porque só com essa obrigatoriedade podemos trazer novas possibilidades de diálogo para a ampliação desse ensino nas escolas brasileiras. A formação docente deve acompanhar a discussão curricular, assim como é importante uma reformulação dos horizontes políticos e epistemológicos que sustentam a base de construção dos currículos de Filosofia.

A descolonização do ensino da Filosofia no Brasil é necessária e urgente para a formação da sociedade brasileira, que é pluriétnica e multicultural em termos da sua diversidade científica e filosófica. Pretendemos trazer essa discussão do ensino de Filosofia no Brasil a partir dos Parâmetros Curriculares da Lei nº 10.639/03, para o ensino de história e culturas africanas e afro-brasileiras. Almeja-se também trazer uma nova proposta e discussão acerca da Filosofia de “Mandjuandadi”, como uma Filosofia cultural e ancestral guineense, baseada na tradição oral, na qual as cantigas de ditos são criadas, ganham corpo, ritmo e performance sapiencial. Entendemos ser essa uma concepção de exercício e prática filosófica que pode, por sua vez, servir como proposta de ensino de Filosofia na Guiné-Bissau.

As Filosofias afrorreferenciadas trazem debates e reflexões relevantes para professores/as e estudantes de Filosofia, sobretudo para a compreensão da ausência das discussões acerca de racismo e injustiça cognitiva no *mainstream* filosófico. Em todos os campos nos quais as Filosofias africanas deveriam ser protagonistas, as Filosofias ocidentais já são as protagonistas ou interlocutoras do cânone filosófico. De acordo com o filósofo anglo-ganês Kwaame Anthony Appiah (1997, p. 128-129):

O discurso filosófico contemporâneo do Ocidente, como qualquer discurso, é um produto de uma história; é essa história que explica por que seus muitos estilos e problemas mantêm-se unidos. (...) a filosofia acadêmica passou a ser definida por um cânone de temas, assim como por seu método argumentativo. Se entendermos por "filosofia" a tradição a que pertencem Platão e Aristóteles, Descartes e Hume, Kant e Hegel, é fatal que pelo menos os seguintes conceitos sejam considerados centrais nesse cânone: beleza, bem, causação (...), sentido, verdade e vida.

O professor Renato Nogueira (2011, p. 27) assevera, sob esse aspecto da imposição dos temas do cânone ocidental, que o “discurso filosófico ocidental esconde categorias próprias da lógica colonial, do império, das raízes da modernidade (...), que podem ser subsumidas pela ideia de subalternização epistêmica baseada em critérios de raça”. Por exemplo, no cenário filosófico, é muito difícil encontrar uma discussão ou estudo referente ao racismo, à subalternidade, mesmo quando se discutem temas como justiça e igualdade, de modo que “a filosofia se mantém como a mais branca dentre todas as humanidades” (NOGUERA, 2011, p.07).

O discurso filosófico ocidental mascara a lógica de dominação colonial eurocêntrica, resguardando ao eurocentrismo o poder de neutralizar outras epistemologias, tornando-se o único protagonista desse saber e produção filosóficos (NOGUERA, 2011). Nesse sentido, a(s) filosofia(s) africana(s) não pode(m) ser compreendida(s) como um pensamento único e universal, mas como pensamentos pluriversais, aferentes de vivências e experiências ontológicas, históricas e culturais advindas das diferentes possibilidades do conhecimento e significação humana.

O ser humano e as suas possibilidades, às quais as Filosofias africanas se referem, dão conta de corpos pretos como o meu, de escurecimentos nutritivos e telúricos, não de esclarecimentos abstratos e asfixiantes. As filosofias africanas vão, nesse sentido, criticar essa filosofia dogmaticamente universal ou europeia, como movimento ou agência descolonial das instituições do racismo ocidental. Elas trazem para o centro do debate filosófico as questões de problemas envolvidos nos historicídios, epistemicídios, menticídios da política, da ética, da cultura elitizada, da violência. Tratam das marcas da escravização, do genocídio dos negros africanos, afrodescendentes, dentre outras temáticas.

O filósofo moçambicano José Castiano (2010, p. 64-65) explica que:

A filosofia africana conheceu três fases de elaboração. A primeira, que começa nos anos 70, tem como seu centro de atenção a crítica de como as categorias coloniais são reproduzidas inadvertidamente pela forma como as várias correntes da etnofilosofia tentam dar-se conta dos conteúdos filosóficos existentes nas culturas africanas; por outro lado a filosofia africana, nesta fase é tida como tentando argumentar em torno do nacionalismo africano, procurando fundamentar os supostos valores africanos a partir de culturas específicas. Na segunda fase, que os autores situam nos anos 80, acreditam que a filosofia africana empenha-se em desenvolver uma filosofia da cultura, termo que ambos emprestam de Kwame Appiah, filosofia esta que tenta resgatar os recursos culturais existentes nas culturas africanas, mas ao mesmo tempo ser crítica em relação a essas mesmas culturas. Desta feita, os tópicos da filosofia africana passam a girar em torno do exame das chamadas tradições africanas assim como do papel dos intelectuais africanos na esfera pública. Também pertence a esta fase o escrutínio da relação entre os sistemas de conhecimento chamados indígenas [nativos] e seu papel em relação no desenvolvimento de cada país e do mundo em geral. Os autores localizam a terceira fase nos anos noventa, nos quais a política do conhecimento representa o epicentro da reflexão filosófica. Esta viragem inscreve-se no esforço que a filosofia africana faz em responder e teorizar a crise dos estados pós-coloniais.

Acreditamos que a posição atual desses/as filósofos/as africanos/as é a de reconstruir a identidade africana do ponto de vista positivo, a fim de recuperar a sua dignidade e autonomia, descolonizando o pensamento para que melhor se possa produzir o conhecimento acerca da África, bem como refazendo a ideia do que é ser africano/a. Entende-se que essa é uma tarefa para pensadores/as e pesquisadores/as africanas/os e/ou afrodescendentes. A esse respeito, o filósofo afro-americano Lucius Outlaw (2002, p.57) aponta que:

Hoje, certamente, há um número significativo de filósofos africanos formalmente preparados em todo o mundo. E o desenvolvimento explícito, dentro da disciplina filosófica, do discurso que invoca a “África” tem crescido em grande parte através das obras de pessoas e grupos africanos e de origem africana que se esforçam para reconhecer, reconstruir e trazer à luz tradições e espaços de pensamento, com referências orais e escritas, como formas filosóficas.

As Filosofias africanas estão como nunca ligadas às culturas africanas e às ciências africanas. Elas são Filosofias que nos ajudam a repensar criticamente a História e a própria Filosofia. Por outro lado, “são filosofias decolonias, antirracistas, que têm ajudado a erodir a cética filosofia pós-moderna, no questionamento de valores ou termos fundantes como humanismo, identidade, progresso, verdade e libertação” (ALCOF, 2011, p.142).

A descolonização do pensamento propõe, de fato, uma ruptura com os modelos referenciais de civilização branca e ideal eurocêntrico. Este processo da descolonização do pensamento desconstrói as arraigadas expressões e manifestações colonizadas e racializadas do pensamento e da cultura logocêntricos ocidentais, as quais ainda pretendem a

inferiorização e a marginalização produtiva das sociedades e das existências negras em imaginários criminosos e tributários à invenção moderna da supremacia racial branca.

O propósito é o de superar ontologicamente a lógica e os comportamentos coloniais, em todas as situações nas quais as pessoas colonizadas se desafiem a mudar intelectualmente e se desalienar das forças culturais, físicas e mentais do colonizador, para abrir novos horizontes de seres livre do pensamento colonizado (podendo novamente se criarem a si mesmas e à sua humanidade). De acordo com o filósofo martinicano Frantz Fanon (2010, p. 52-53):

A descolonização se propõe a mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta (...), é um processo histórico: isto é, ela só pode ser compreendida, só tem inteligibilidade, só se torna translúcida para si mesma na exata medida em que discerne o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substancialização que a situação colonial excreta e alimenta. (...) a descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta.

Nesse sentido, “o verdadeiro desafio para os intelectuais africanos consiste em libertarem-se da sua alienação cultural, através de uma aproximação crítica à verdadeira cultura africana” (MOCAMO, 2012, p. 67). Descolonizar a mente dos povos colonizados significa, portanto, criar (de si, desumanizado) um “novo ser” (humano) com pensamento libertador, que seja capaz de criar a sua própria história e o seu próprio mundo.

O projeto de decolonização epistemológica (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas (ALCOFF, 2011, p.136).

A luta, nesse sentido filosófico decolonial, é um processo de resistência e de transformação histórica do povo que se entende colonizado. Resistir é também uma disposição mental, fundamental para a descolonização do corpo e das subjetividades e visões de mundo das pessoas oprimidas e colonizadas, para que se tornem pessoas livres da dominação econômica, política, religiosa e ideológica dos invasores ocidentais, com ideias novas, reflexivas e críticas acerca do processo de colonização.

O importante é afirmar que mesmo as populações negras afrodiaspóricas e de descendentes de africanos/as “somos extemporâneos sem sermos nietzscheanos. Somos africanos dentro de nosso próprio tempo, residindo e conflitando com o tempo do Outro, que

somos nós mesmos. Não nos confundimos, mas não deixamos de ser mestiços” (OLIVEIRA, 2012, p. 36).

Essa é uma consciência crítica de quem somos nós mesmos, de onde viemos e a respeito da nossa identidade histórica com a África. O professor Molefe Kete Asante (2009) tece, sob esse aspecto, a categoria da afrocentricidade, para podermos pensar a multirreferencialidade da cosmovisão africana e das suas sabedorias como marcadores civilizacionais atuais.

A afrocentricidade é a conscientização da agência (capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais) dos povos africanos como sujeitos atuantes da sua própria liberdade histórica e humana. Trata-se de uma crítica à dominação eurocêntrica, ou melhor, uma “crítica da dominação que nega o poder da hegemonia cultural. Insiste em que a comunicação, o comportamento e as atitudes africanas devem ser examinados dentro do contexto da cultura africana, não como parte da empresa europeia” (ASANTE. 2016, p. 16).

O processo da afrocentricidade propõe formar os povos africanos e afrodiáspóricos cientes das suas contribuições civilizacionais à humanidade, ou melhor, recentraliza a posição histórica da humanidade, a partir de uma visão africana e não mais europeia. A imagem afrocêntrica se refere essencialmente a uma ciência pluriversal africana, que se funda na persuasão de que história, cultura e ancestralidade produzem nossa identidade e nossa sabedoria, onde quer que estejamos. Ela emerge como um processo de conscientização política e cultural dos povos africanos e afrodiáspóricos, que parece falsamente sempre ter existido à margem da ciência, da tecnologia, da filosofia e da educação.

De acordo com o filósofo estadunidense Molefi Kete Asante (2009, p.93), a ideia afrocêntrica:

(...) refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização voltada, centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos, onde quer que estejam.

O autor traz uma abordagem teórica e epistemológica de análise que nos ajuda a compreender os fatos históricos, sociais e culturais que envolvem todos/as os/as sujeitos/as negros/as. Trazem uma abordagem de centralidade de análise referente à nossa origem e experiência, enquanto sujeitos/as negro/as que somos, ainda que dispersados/as pelo mundo.

Somos sujeitos de construção da nossa própria história e protagonismo dos nossos povos africanos.

O termo afrocentricidade refere-se, nesse sentido, a um pensamento prático, que se dá na perspectiva que percebe os/as africanos/as como sujeitos e agentes das suas próprias imagens culturais, de acordo com seus próprios interesses humanos. Enfatiza o interesse africano como outro interesse humano, ou os/as africanos/as como agentes criadores/as de fenômenos e não meros copiadores/as ou reprodutores/as de fenômenos. De acordo com a professora Ama Mazama (2009, p. 114):

A afrocentricidade sustenta que, a menos que os africanos se disponham a reexaminar o processo de sua conversão intelectual, que ocorre sob o disfarce de “educação formal”, continuarão sendo presa fácil da supremacia branca. O que se sugere é que, em vez disso, os africanos se reancorem, de modo consciente e sistemático, em sua própria matriz cultural e histórica, dela extraindo os critérios para avaliar a experiência africana. Assim, a afrocentricidade surgiu como novo paradigma para desafiar o eurocentrismo responsável por desprezar os africanos, destituí-los de soberania e torná-los invisíveis – até mesmo aos próprios olhos, em muitos casos.

O termo afrocentricidade coloca as populações negras como centro de análise dos fenômenos que têm como premissa a localização e a agência dos/as sujeitos/as negros e negras em torno da sua própria humanidade. Refere-se, nesse sentido, à nova realidade e a um novo capítulo na libertação mental e corporal dos povos africanos, como retorno às origens, aos conhecimentos da nossa identidade, às nossas relações e vivências e aos conhecimentos ancestrais acerca de quem somos nós.

Conforme o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2016, p.11): “A Afrocentricidade, como ideia, articula uma poderosa visão contra-hegemônica, que questiona ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal”. Trata-se de uma ideia desafiadora, que critica a supremacia política, cultural, filosófica, religiosa, tecnológica eurocêntrica, superando a negação aos conhecimentos dos povos africanos e à sua humanidade.

Para o filósofo camaronês Achille Mbembe, “a reafirmação de uma identidade humana negada por outra participa, ao longo da história da humanidade, nesse sentido, do discurso da refutação e da reabilitação” (MBEMBE, 2014 a, p. 158). A África é um continente gigantesco, repleto de diversidade, riqueza e cultura. Um continente que continuamente se reabilita, refutando os inúmeros reveses da história moderna, com incontidas formas de aprender, pensar, criar ideias, tecnologias, capaz de(re)interpretar o mundo e transmitir

conhecimentos. A África é, antes de tudo, um continente que preserva a sua ética da ancestralidade.

Assim, não faz mais nenhum sentido aferrarmo-nos ao “conhecimento” branco, moderno, segundo o qual os negros são considerados como aqueles que não têm a capacidade de pensar, de filosofar ou de produzir conhecimentos. Não somos menos inteligentes nem inferiores. Podemos e estamos superando todo o segregacionismo europeu que criou nas nossas sociedades uma hierarquia racial e um pensamento hegemônico que nos desumaniza.

Segundo o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011, p.14): “afirmamos que não há nenhuma base ontológica para negar a existência de uma filosofia africana. Também argumentamos que, frequentemente, a luta pela definição de filosofia é, em última análise, o esforço para adquirir poder epistemológico e político sobre os outros”.

As populações negras, pelo contrário, são muito inteligentes e produzem conhecimentos e ciências extraordinários, seja a população negra africana, seja a população negra da diáspora. A diáspora é, na verdade, a sexta região do continente africano, é parte igual da África, em um signo de movimentos complexos, de encontros e reencontros, de saídas e de entradas das memórias e do imemorial, da afirmação e da negação, da subjetividade e da objetividade, do rompimento e da reparação africanos.

Conforme Eduardo David de Oliveira (2012, p. 29): “Diáspora é um signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimeses, de cultura local e global, de estrutura e singularidade, de rompimento e reparação”. Essa singularidade é ética, estética, epistemológica e política: na base da cultura e da educação africanas e dos/as seus/suas descendentes. É possível afirmar que a singularidade africana está cada vez mais fortificada dentro das comunidades africanas e afro-diaspóricas, como em uma encruzilhada de partilha cultural, enredada na linhagem histórica do universo africano recriado por toda a parte, tanto nas saídas como nas entradas de tudo o que flui e acontece no mundo.

A África em si, por todas as suas partes, em toda a parte, faz-se um lugar no qual a sua ancestralidade se advoga como forma que busca o real africano, um real no sentido de singularidade vital. A cultura africana tem a sua própria singularidade e o seu mundo. A diáspora em si é um lugar no qual essa ancestralidade se entrecruza, notadamente nas relações com os países do centro, da costa ocidental (Gana, Togo, Benin, Congo, Nigéria e Angola) e da costa Oriental da África (Tanzânia, Quênia, Zimbábwe e Moçambique).

Dos povos Bantus, Yorubas e Gêge-Nagôs, a África espalhou-se ao mundo, sobretudo no contexto da diáspora brasileira. A cultura afro-brasileira é o fruto da miscigenação de diversos povos africanos que participaram na formação da população brasileira. Os brasileiros são, com ênfase, em seu sangue, em seus marcadores corporais e civilizacionais, todos, em uma medida maior ou menor, reconheçam, queiram isso ou não, os africanos que para cá vieram. “Os africanos da diáspora procediam de um amplo leque de culturas, línguas e religiosidades diferenciadas que podiam, assim como seus descendentes, olhar para trás e ver um ponto geográfico originário comum e imaginar um paraíso perdido” (SANTOS, 2008, p.184).

O Brasil, para além de qualquer sonho de uma África idílica, é um país pluralmente africano, africanizado, que se mescla de experiências múltiplas e de culturas diversas, de inumeráveis e inestimáveis referenciais africanos em tudo o que lhe constitui. Independentemente disso, ou a pretexto disso, é um país que se odeia, se mata e se destrói a si mesmo. A chave de compreensão para todas as mazelas e desgraças brasileiras é o racismo antinegro e antiafricano. O país renega a sua negritude, a sua africanidade.

Tal constatação é muito dolorida, pois a África brasileira, sob todos os pontos de vista, é uma África que mantém as suas raízes no território brasileiro, e os seus conhecimentos tecnológicos, filosóficos, agrícolas, científicos e religiosos implantados desde a sua alma e a sua gênese africana. Desse modo, Alberto da Costa e Silva (2003) aponta que:

O Brasil é um país extraordinariamente africanizado. E só a quem não conhece a África pode escapar o quanto há de africano nos gestos, nas maneiras de ser e viver e no sentimento estético do brasileiro. Por sua vez, em toda a outra costa atlântica se podem facilmente reconhecer os brasileirismos. Há comidas brasileiras na África, como há comidas africanas no Brasil. Danças, tradições, técnicas de trabalho, instrumentos de música, palavras e comportamentos sociais brasileiros insinuaram-se no dia a dia africano (*apud* SANTOS, 2008, p. 181).

O Brasil fez-se, assim, o palco de muitos conflitos e de muitas disputas, mas é também um lugar em que as diversidades se encontram e se encantam como em nenhum outro lugar do mundo. O Brasil é, na realidade, uma diáspora africana de rompimento e de reparação. O grande rompimento se deu exatamente na formação histórica da população negra brasileira. E esse grande rompimento inicia-se com nossos ancestrais, que foram arrancados brutalmente das suas terras para serem escravizados nas Américas, em particular, no Brasil. Por isso, a diáspora afro-brasileira é racista e xenófoba. É, ao mesmo tempo, uma diáspora que foi reinventada e ressignificada forçosamente pela colonização europeia. De acordo com José Antônio dos Santos (2008):

A diáspora ou a dispersão dos povos africanos pela Europa, Ásia e América se produziu em escala massiva durante o período do tráfico de escravos entre os séculos XV e XIX. Esse é um dos movimentos migratórios mais espetaculares da História moderna, sendo que os cálculos da travessia forçada pelo Oceano Atlântico oscilam de dez a cinco milhões de pessoas que teriam sido arrancadas da África e trazidas para as Américas (SANTOS, 2008, p. 182).

A colonização e a escravização foram os piores crimes contra a humanidade, particularmente contra os povos africanos, que foram alvo desse processo bárbaro e sangrento, no qual a sua humanidade foi/é negada, racializada e inferiorizada durante todo esse processo colonial até os dias de hoje. A diáspora africana brasileira é, assim, muito complexa e racista, subalternizante das suas populações negras e africanas. E “[...] no Brasil ainda há uma grande dificuldade em se pensar e reconhecer a cultura formada na diáspora. Desconhecemos ou não reconhecemos o que temos de africano na cultura afro-brasileira” (SANTOS, 2008, p.190).

A história africana constrói-se, nos últimos cinco séculos, entre reveses, opressão, violência e negação. Há, contudo, também resistências, avanços, (re)existências, lutas e renovadas possibilidades criativas de reinvenção e ressignificação. O movimento diaspórico da resistência negra contra a escravização e o racismo acontece nessa luta, a despeito da dinâmica de reveses, recuos e avanços, de afirmação e de negação das negritudes e africanidades.

Constata-se que o racismo é uma condição epistemológica criada pelo Ocidente, com o intuito de invisibilizar e discriminar todos os saberes africanos e os dos seus descendentes. Carlos Moore (2007) chamou a isso de “epistemologia do racismo, o modelo de mais de cinco mil anos que estruturou as sociedades no mundo conhecido, demonstrando como o modo de relacionamento entre os indivíduos e os povos fora francamente racista” (OLIVEIRA, 2012, p.36).

Há de se enfatizar também que o Brasil é a diáspora africana que possui o maior número de população negra no mundo (em termos de países, só há mais população negra na Nigéria), por isso “somos africanos, mas de um jeito possível apenas no Brasil” (OLIVEIRA, 2012, p. 36). O Brasil faz-se, assim, uma encruzilhada de muitas confusões, mas também de muitas possibilidades, de fertilidade, de acerto de contos históricos, além de conflitos, disputas, preconceitos, intolerâncias e racismos (quase todos antinegros/as). É um país que (re)cria, reedita muitas epistemologias raciais contra as populações africanas e afro-brasileiras, mas que também é, invariavelmente, de horizonte negro, sendo negro o seu devir, porque negra é a sua formação. De acordo com Oliveira (2012, p.38):

À epistemologia do racismo é preciso opor a cosmovisão africana, que no Brasil soubemos recriar a partir de nosso próprio contexto diaspórico, inclusive alterando significativamente a própria Forma Cultural negro- africana. A África por nós criada é em tudo mais africana que a África que perdura no continente negroide dos dias atuais. Optamos por essa escolha como ponto de partida: somos africanos ao nosso modo, o que nos regala uma singularidade única.

Do que disso se segue, todo o racismo antinegro que estruturou o pensamento ocidental - cientificista, elitista, racional, patriarcal e cristão - é um entrave desumanizador e desagregador para a população africana e seus descendentes. Ele é um comportamento resultante do aborrecimento ou por vezes do horror, da arrogância que as pessoas têm e alimentam como espécie de ódio colonial, de classe, elitista, cafona, desumano, odioso, fascista e observável, sobretudo em sua doentia e recalitrante ignorância e sentimento antinegro e antiafricano. Estes sinais são estereotipados, discriminados e subalternizados por sua condição racial, como declaram o professor Kabengele Munanga e a professora Nilma Lino Gomes (2006):

O racismo é um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação às pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como cor de pele, tipo de cabelo, formato de olho etc. Ele é resultado da crença de que existem raças ou tipos humanos superiores e inferiores, a qual se tenta impor como única e verdadeira. Exemplo disso são as teorias raciais que serviram para justificar a escravidão no século XIX, a exclusão dos negros e a discriminação racial (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 179).

Além de também resultar da vontade da supremacia branca de se impor como uma crença particular, única e pseudocientífica; Cunha Júnior (2006, p. 02) chama a atenção para o fato de que o racismo antinegro é o

problema estrutural da sociedade brasileira no campo da continuidade da dominação histórica de eurodescendentes sobre afrodescendentes. O racismo antinegro não é um problema interpessoal apenas, não se trata também de um problema de mentalidades individuais, mas de uma condição criada e que gera a estabilidade do sistema de dominação e privilégios no Brasil.

Além disso, é importante salientar a condição desse “outro”, a despeito de racialmente marcado e recusado pela humanidade branca. Segundo Oliveira (2012):

O Outro, excluído ou não, é o critério da ação ética, pois nele reside o elemento ontológico que nos vincula ao mundo e não que nos subtrai dele. O Outro é o Mundo! Esse é o fundamento ontológico de uma epistemologia antirracista que tem na ancestralidade africana sua forma cultural privilegiada (OLIVEIRA, 2012, p.45).

O julgamento da pós-modernidade, arrasando os velhos sistemas de pensamento e fabricação, consentiu praticamente que se mantivessem intocáveis as estruturas de predomínio racista e sexista construídas na modernidade: “A crítica da pós-modernidade dirigida à

Modernidade, demolindo os velhos sistemas de pensamento e produção, deixou praticamente intocáveis as estruturas de dominação racista e sexista que se erigiram na Modernidade”. (OLIVEIRA, 2012, p. 31).

O grande problema da modernidade não é, portanto, outro que não a questão do racismo, como base estrutural de produção que desumaniza todas as pessoas não brancas. Estas pessoas são consideradas como não seres, porque não fazem parte da humanidade. Neste mesmo sentido, segundo Flor do Nascimento (2014, p.23), o racismo pode ser:

entendido como conjunto de ideias e projetos de poder que hierarquizava – e, de modo levemente diferente, ainda hierarquiza – pessoas em todo o mundo para o proveito de algumas. O racismo moderno apareceu como uma das maneiras de naturalizar as relações de dominação existentes no mundo. As projeções assumiram muitas formas e, ainda hoje, passados quase meio milênio, sentimos seus efeitos de modo contundente.

Por outro lado, “o racismo é, por assim dizer, um regime de signos que sobrecodifica todos os outros signos de seu sistema, e remete a uma atitude contra o negro e a negra, ainda que a justificativa possa parecer “plausível”, “ética” ou “científica” (OLIVEIRA, 2012, p. 36). Ele tornou-se o maior cancro da história da humanidade, porque desumaniza e inferioriza todos os outros seres humanos dissidentes do modelo universal de brancura. Esse racismo, com efeito, traz consequências drásticas para a vida das populações negras no mundo, e cria ódio e discriminação contra as pessoas que têm um pertencimento racial observável por meio de fenótipos e sinais/marcas corporais afrorreferenciados.

Os racismos (todos, quando não diretamente, sempre com algum componente anti-negro) que estruturam o pensamento ocidental e o brasileiro são fundamentalmente desumanizadores, devido a todos os sofrimentos, mortes e opressões que os colonizadores causaram durante a trajetória de nossos ancestrais, de forma que até os dias atuais as injustiças e desigualdades permanecem como dispositivos atuantes em meio à sociedade, colocando sempre as pessoas de descendência africana em situações de vulnerabilidade e em condições subalternas, tirando-lhes o direito de viver com dignidade, o respeito e principalmente a igualdade de cidadania e direitos. “O racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não um simples ato da vontade de um indivíduo” (DJAMILA, 2019, p.12).

Esse racismo ainda predomina fortemente na sociedade brasileira. As populações negras brasileiras vivem numa condição de inegável inferioridade em relação às pessoas brancas, devido ao processo de branqueamento e quanto ao foco das políticas de estado e às iniciativas da produção capitalista periférica, resultantes do processo de exclusão social das pessoas negras. O “[...] racismo não apenas um problema étnico, uma categoria jurídica ou um

dado psicológico. Racismo é uma relação social, que se estrutura política e economicamente” (ALMEIDA, 2018, p.7). As pessoas de cor (pessoas negras) no Brasil não têm tantos direitos, poderes e privilégios quanto as pessoas brancas. “O racismo é uma dinâmica de amplo espectro social que ocorre em nível grupal. Quando digo que só brancos podem ser racistas, estou afirmando: só os brancos têm poder institucional, social e privilégios sobre as pessoas de cor” (DIANGELO, 2018, p. 46).

No Brasil, o pouco que se aprende nas escolas acerca das heranças africanas reduz os povos negros africanos a estereótipos ligados à musicalidade, à dança, à gastronomia e ao trabalho braçal realizado mediante a escravidão. Esse persistente pensamento racista social brasileiro apaga e desvirtua a maioria das histórias reais de resistência das populações negras e indígenas brasileiras. No entanto, graças à luta do Movimento Negro brasileiro, diversas injustiças históricas estão sendo corrigidas, de modo que se passa a enxergar um futuro de esperança, inclusão e igualdade para as populações negras brasileiras. Nesse sentido, a filósofa americana Linda Martin Alcoff (2011) aponta que:

O mais importante legado dos chamados novos movimentos sociais para a academia foi uma onda de demanda por diversidade. Frente a isso, a libertação não mais poderia ser formulada em nome de uma simples e homogênea classe. Dentro da academia, esses movimentos assumiram a forma de demandas por uma agenda de pesquisa libertadora que poderia ser produzida mediante a criação e a institucionalização de programas de investigação em estudos feministas e de gênero, estudos lésbicos, gays, bissexuais e transgêneros, estudos étnico-raciais, estudos pós-coloniais e, mais recentemente, estudos sobre deficiência. A omissão e a distorção de pesquisas e investigações sobre largas áreas da experiência humana requerem uma reforma disciplinar e institucional, incluindo novas metodologias de investigação (ALCOFF, 2011, p.142).

Estes assuntos e suas políticas, com efeito, vêm sendo debatidos nas academias e em diversas organizações sociais brasileiras. Tenho a consciência de que foi essa luta e essa abertura que fomentaram o meu sonho de estudar e me formar no Brasil. Em particular, a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE/Redenção) é uma conquista do Movimento Negro brasileiro, com o qual originalmente contribuíram os meus avós, para cá trazidos na condição de escravizados há alguns séculos.

Estudar numa universidade como a UNILAB é um grande privilégio, porque é uma universidade de referência em termos de ensino afrorreferenciado e das suas diversidades culturais. No entanto, mesmo na UNILAB, parecem-me poucas, ainda, as discussões acerca das filosofias produzidas pelos povos africanos e pelos povos indígenas. Essa situação me inquieta bastante, a ponto de eu me questionar: Por que a UNILAB ainda não tem um curso de Filosofia afrorreferenciado?

Precisamos aqui, e em toda a diáspora negra, compreender que pensar filosoficamente não implica ter de divorciar a filosofia do mito, da religião, da ciência ou da cultura, pelo contrário, todos esses saberes precisam andar juntos, de mãos dadas com aqueles que entendemos como não filosofias. Desse modo, o filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima entendeu a razão estéril como uma pobreza do pensamento para as Filosofias africanas, ou como um problema da identidade africana e dos/as pensadores/as africanos/as. Segundo ele:

As primeiras gerações de filósofos africanos, nos seus múltiplos debates sobre a existência da filosofia africana, estavam muito preocupadas com o famoso “aquilo a partir do que”, razão pela qual os problemas da identidade (africana) e da ancoragem levaram curiosamente a uma pobreza do pensamento da alteridade. A travessia, a contrário, privilegiando as disposições, apostara no “aquilo por que” (BIDIMA, 2002, p. 2, grifos ao autor).

A razão não pode ser entendida como o único elemento que constitui o ser em sua filosoficidade original ou teleológica. A Filosofia envolve muito mais um fazer-se e sentir-se a si, em sua própria humanidade, consciente a respeito da existência e de suas potencialidades, do que propriamente responder por uma origem ou atender a um fim exterior aos seus modos e comportamentos de vida. O professor Eduardo Oliveira (2001, p. 01) chama a atenção para o fato de que não se pode compreender a epistémé como um conceito racional, ou “como conhecimento racional cravejado pela dinâmica civilizatória grega”.

Não se trata de entender a epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que se ocupa da questão do conhecimento, mas de entendê-la como “fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover” (OLIVEIRA, 2001, p.01). Somos, portanto, e seremos sempre, africanos dentro de nosso próprio tempo, residindo e conflitando com o tempo do outro, que devemos ser nós mesmos.

As culturas africanas e afro-brasileiras não podem, como possibilidade ética, estética e política do ser, seguir sendo inferiorizadas e marginalizadas dentro das academias brasileiras e na sociedade. Os saberes africanos e afro-brasileiros são renegados do universo do conhecimento (considerados não saberes, como crenças ou fetiches). A infância, a barbárie, a noite da razão, as animalidades somente são historicamente reservadas, portanto, em seu tom mais apagado e sombrio, ao continente negro e aos seus filhos.

Contrariamente a esse juízo da condenação da modernidade, “admitir a multiplicidade das filosofias é aceitar a possibilidade de uma filosofia africana particular” (TOWA, 2015, p.25); ou ainda implica “colocar a História da Filosofia em afroperspectiva, permitindo a consideração do pensamento filosófico de todos os outros povos, ameríndios, asiáticos, da Oceania, além da produção filosófica africana” (NOGUERA, 2011a, p. 28).

Na história do ensino de Filosofia, as forças políticas instituídas permitiram a presença da Filosofia de diferentes formas. Inicialmente, uma “presença garantida” (no período colonial), monopolizada pelo direcionamento religioso; em seguida, uma “presença indefinida”, do fim do século XIX ao século XX (SILVA, 2013, p. 42). Tal constatação significa que a história do ensino de Filosofia no Brasil sempre se fez presente como a história do ensino de Filosofia europeia, notadamente em suas bases cristãs, e outras possibilidades filosóficas, como as Filosofias africanas, afro-brasileiras e indígenas, foram e seguem sistematicamente descartadas dentro desse universo de conhecimento acadêmico.

Como decorrência disso, o ensino de Filosofia no Brasil não consegue explicar diversas inquietações acerca das ideias e perspectivas de outras Filosofias (Filosofias africanas, afro-brasileiras e indígenas), por ser um modelo de ensino mais enraizado ao pensamento europeu, anulando todas as outras formas de pensamentos filosóficos não europeus.

O sistema de educação brasileira está, sob esse aspecto, muito enraizado no modelo eurocêntrico, no qual se estudam os pensadores europeus; e o que mais se ensina para os/as alunos/as é que a filosofia é nascida na Grécia Antiga. Desse modo, Renato Noguera (2013) igualmente critica a concepção segundo a qual “os manuais da filosofia convergem para o ponto comum, segundo o qual a filosofia nasce na Grécia Antiga. Mas, diversas pesquisas têm contestado essa primazia grega, explicando o carácter pluriversal da filosofia” (NOGUERA, 2013, p. 139).

A Filosofia não se aprende, a propósito, só dentro da sala de aula, mas em todos os lugares, tempos e espaços nos quais convivem os diferentes seres humanos. Isso porque cada povo tem a sua forma de fazer Filosofia e construir-se a partir de seus próprios referenciais de sentido e reflexão acerca da própria vida. Em razão disso, questionamos:

Quais os possíveis desdobramentos das relações entre colonização política, racismo estrutural antinegro e hegemonia cultural do ocidente na formulação das bases epistemológicas e hermenêuticas do conhecimento e do ensino filosófico em nossos países? Quais são as possíveis contribuições que o conhecimento filosófico africano e afro-brasileiro traria para o combate contra o racismo antinegro no Brasil? Quais aspectos das culturas e sabedorias tradicionais africanas e afro-brasileiras seriam relevantes para o entendimento da Ética, da Política e da Estética como conteúdo do ensino de Filosofia? E na perspectiva de cumprimento da Lei 10.639/03, qual seria o grande desafio diante da descolonização do currículo de Filosofia? De que modo os educadores e as educadoras têm incorporado, em suas

práticas docentes em sala de aula, o combate ao racismo e ao epistemicídio? Como acontece o cumprimento das diretrizes das Leis 10.639/03 e 11.645/08?

A Filosofia pode vir de todos os lugares e dar conta das experiências dos diferentes povos, ou ainda das perspectivas de diferentes pessoas dentro da humanidade; não deve prevalecer um olhar universalista para a Filosofia, muito menos uma possibilidade única para o fazer filosófico. O processo de ensino de Filosofia no Brasil foi, contudo, marcado por um período de muita tensão, luta e resistência, sobretudo após o período ditatorial e de redemocratização do estado brasileiro. É com a redemocratização do país que o ensino de Filosofia passa a se pautar com “novas luzes”, como explica o professor Norberto Mazai:

Com o final da ditadura militar e a redemocratização do país, conseqüentemente, despontaram “novas luzes” para o ensino de Filosofia. A disciplina foi aos poucos retornando aos currículos das escolas de maneira optativa. É o começo de um grande passo! Renovava-se a esperança de professores, alunos e entidades pela inclusão do ensino da disciplina de filosofia dentro da LDB (MAZAI, 2001, p. 11).

De acordo com Mazai, a década de 1980, até o início da década de 1990, marca várias tentativas políticas de legitimar o ensino de Filosofia como disciplina optativa no Ensino Médio, como também na Educação Básica. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Brasileira, nº 9394/96, alterada pela Lei 10.639/03, e posteriormente pela Lei 11.645/08, ao incluir a temática da história africana e da cultura afro-brasileira e indígena atende a um longo processo de luta dos movimentos negro e indígena, não se tratando de nenhuma concessão ou favor histórico.

Apesar de muitas lutas e resistências para a criação de um projeto de lei que garantisse a presença obrigatória da disciplina de Filosofia no currículo do Ensino Médio e da Educação Básica nas escolas brasileiras, a Lei 11.684/08 (que preconizava o ensino de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio) foi derogada ante a promulgação da nova Base Nacional Comum Curricular que, a partir de 2016, substituiu os Parâmetros e as Orientações Curriculares Nacionais.

Diante desse retrocesso, a obrigatoriedade do ensino de Filosofia (por meio da oferta de uma disciplina específica) não durou sequer uma década, ocupando - hoje menos do que antes - poucos espaços nas grades curriculares e nos planejamentos didático-pedagógicos das escolas.

A Filosofia consiste na arte ou no exercício de questionar, refletir, criticar, buscar conhecimento a partir da dúvida, do espanto ou do encantamento diante as situações cotidianas. Ela implica a compreensão de sentidos como possibilidade de reflexão consciente

a respeito da vida e da forma de ser e de estar no mundo. Nesse sentido, segundo o professor Norberto Mazai (2001, p.13):

A Filosofia é uma prática, um cultivo, um modo de aprender, de conhecer e pensar que, em sua autonomia, em sua radicalidade crítica constitui, na verdade, o vigor e a própria essência de todo aprender, de todo conhecer, de todo pensar. Quando se defende a obrigatoriedade do retorno da disciplina de Filosofia nos currículos, quer-se justamente que ela venha despertar, em cada cidadão, o desejo de pensar a realidade com criticidade e vislumbrar, na totalidade, os diferentes aspectos que a compõem e, assim, olhar para a sua existência de uma maneira mais reflexiva.

Nessa perspectiva da educação para o pensamento, a Filosofia tem sido a mais tímida e colonizada das práticas e exercícios das humanidades, sobretudo quando se trata do enfrentamento das questões étnico-raciais. De acordo com Nogueira (2014, p.14):

(...) a filosofia – aqui entendida como saber acadêmico oficialmente constituído e certificado pelas universidades e como disciplina escolar – seria muito mais tímida do que outras grandes áreas no campo das Humanidades. Mesmo diante de agendas de pesquisas bem variadas, os temas étnico-raciais fazem parte de muitos estudos nas áreas de Antropologia, de Ciência Política, de História e de Sociologia. Até mesmo nas Ciências Sociais Aplicadas, por exemplo, no Direito e na Economia, cada vez mais encontramos reflexões nesse âmbito acerca dos dispositivos legais das ações afirmativas, além de indicadores sociais e econômicos das desigualdades raciais. Entretanto, esses temas raramente integram as investigações da filosofia.

A Filosofia é uma práxis reflexiva e atitudinal, cingida em múltiplas linhas de pensamentos críticos, confeccionados em diferentes teares de conhecimentos e referenciais de humanidade. Portanto, todos os povos, de todos os continentes, produzem filosofias, e essas filosofias possuem as suas singularidades e os seus modos reais de produzir, pensar e refletir acerca da vida: em seus distintos contextos históricos, políticos, culturais, míticos, sociais e científicos.

O ensino de Filosofia no Brasil cinge-se, no entanto, a partir do modelo de ensino da Filosofia europeia, negando todas as outras epistemologias filosóficas africanas, afro-brasileiras e indígenas. E para a solução desse problema de apagamento, ou da negação de Filosofias de matrizes africanas e indígenas nas grades curriculares de ensino da Filosofia no Brasil, houve uma luta de resistência do movimento negro brasileiro e indígena para instituir o ensino de Filosofias africanas, afro-brasileiras e indígenas.

Dessas lutas de povos afro-brasileiros e indígenas adveio a criação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, que incluíram o ensino da história e da cultura africana, afro-brasileira e indígena, em todas as matrizes curriculares dos estabelecimentos escolares de ensino brasileiro. As Leis 10.639/03 e 11.645/08 estabelecem que, no Ensino Fundamental e Médio, nas escolas públicas e privadas, será obrigatório o estudo de história e cultura afro-brasileira e

indígena. A despeito de asseverar essa obrigatoriedade, muitas vezes nos questionamos: como, de fato, essas Leis 10.639/03 e 11.645/08 impactam as nossas relações no cotidiano, notadamente em relação às aprendizagens das histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas nas escolas brasileiras?

Enfatiza-se que são leis de ações afirmativas, que visam ressaltar as presenças e as contribuições dos povos africanos e indígenas no currículo da educação brasileira e na sociedade brasileira, ou incluir a obrigatoriedade do ensino da história da África e da cultura afro-brasileira e indígena no currículo dos ensinos Fundamental e Médio. Essas leis, portanto, vieram destacar a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, ainda que o ensino de Filosofia a esse respeito esteja ficando muito aquém do desejado. De acordo com o professor e filósofo Renato Noguera (2011):

Uma pesquisa ligeira já poderia revelar que as tentativas de responder os desafios da presença obrigatória de conteúdos de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena na Educação Básica e no Ensino Superior são anteriores à promulgação das Leis 10.639/03 e 11.645/08. Do mesmo modo, a Lei 11.684/08 é posterior aos diversos esforços intelectuais e políticos que buscavam garantir a filosofia como disciplina na matriz curricular permanente do Ensino Médio. Mas, sem dúvida, o levantamento bibliográfico deste artigo não encontrou muitos trabalhos versando a respeito de investigações sobre o ensino de filosofia vinculado aos conteúdos de história e cultura africana, afro-brasileira e/ou indígena. A proporção de artigos, monografias, dissertações, teses e livros que tratam dos temas separadamente é significativamente maior do que as pesquisas que fazem abordagem articuladas às discussões filosóficas (NOGUERA, 2011, p. 1).

Noguera ainda aponta que:

Em busca de caminhos afroperspectivistas para o pensamento filosófico, propomos a localização de uma linha filosófica que torne possível a articulação entre o ensino de filosofia e elementos das histórias e culturas afrobrasileiras e africanas. O que significa, em certa medida, realizar um construtivismo a partir de traçados, invenções e criações de devires negros. Ou ainda, partir e partilhar o que aqui eu denomino de forças afrodiaspóricas, afro-brasileiras, afrodescendentes, isto é, afroperspectivistas (NOGUERA, 2011, p. 1).

A esse propósito, o professor Renato Noguera, em seu livro intitulado *O Ensino de filosofia e a Lei 10.639*, tece uma reflexão importante e crítica no que tange ao branqueamento do ensino de Filosofia e de história da Filosofia no Brasil, uma vez que dificilmente encontramos discussões e referências acerca de filosofias produzidas pelos povos africanos e afro-brasileiros. A colonialidade e o racismo devem ser, portanto, os dois principais fatores que precisam ser eliminados das escolas da rede de ensino e dos currículos de Filosofia no Brasil. Romper com essa ideia da colonialidade que restringe a Filosofia africana a um eixo da Filosofia universal significa descolonizar o nosso pensamento e o nosso

currículo, em favor não somente das populações negras, mas da própria Filosofia. De acordo com Flor do Nascimento (2010, p. 85):

São o currículo de filosofia – e a própria filosofia – e a cultura nacional (sem dizer das/os estudantes que são privados de elementos variados que poderiam ser pensados a partir da diversidade de experiências e reflexões no mundo) que perdem com essa invisibilização, contribuindo com isso para a manutenção da diferença colonial e com toda a lógica da colonialidade que atravessa nosso projeto moderno de educação e de educação filosófica.

Ainda conforme Flor do Nascimento (2010, p.84):

Esta forma de filosofia colonizada, que não cria métodos e apenas aplica os modos teóricos de pensar em problemas ou já pensados pelo eixo Europa-Estados Unidos ou então nos problemas locais – desde a perspectiva eurocêntrica – enfraquece a criatividade vinda da própria experiência de outros lugares que não aparecem como nucleares para a produção do conhecimento e da filosofia. E como o conhecimento eurocêntrico está a serviço do projeto de poder da colonialidade, este é o tipo de produção que reforça e mantém o lugar subalterno da experiência e do pensamento produzido no Sul (...). Este silenciamento sistemático destas produções é uma explicitação do modo como a colonialidade do saber é constitutiva dos currículos não apenas do ensino superior de filosofia, mas também de uma proposta colonial para a constituição dos currículos do ensino médio. O que chamamos atenção não é a exaustiva presença do referencial eurocêntrico, mas a ausência de outras vozes

A colonialidade do poder e do saber está, desse modo, muito enraizada em nossos sistemas de ensino, em particular no sistema de ensino guineense e brasileiro, e isso exige, como afirmam os professores Renato Nogueira e Wanderson Flor de Nascimento (2013, p.79), um “exercício de desmarginalização das produções africanas”, ou de se desfazer o historicídio e o epistemicídio dos saberes africanos. Os danos seculares que esses historicídios e epistemicídios causaram nas populações negras africanas e afrodescendentes se espalharam por todo o mundo; seus resultados históricos são gigantescos e criminosos, seus danos materiais e na alma são irreparáveis.

Ainda assim, é muito urgente e necessário combater o que o Ocidente segue impondo ao continente africano, às populações afrodiáspóricas e aos povos ex-colonizados, negando de uma forma abusiva e descarada assuas civilizações, ciências, tecnologias, filosofias e humanidades.

A ausência das discussões acerca de Filosofias produzidas pelos povos africanos e seus descendentes torna-se assim um problema de preocupação para os/as docentes e os/as estudantes de Filosofia. Esse processo de apagamento da contribuição dos povos africanos e das suas produções no espaço escolar se dá como evidência incontestada do racismo antinegro

vigente em nosso sistema de ensino e em nossa sociedade (PEREIRA, 2019b). Diante disso, para Renato Nogueira (2014, p. 84):

É fundamental “reescrever” a história da filosofia, tal como foi dito anteriormente, ampliando o elenco de filosofia e filósofos no mundo inteiro, incluindo um vasto time africano. Do contrário, o risco de uma história parcial (ocidental) da filosofia ser tomada como sinônimo da historiografia filosófica universal é muito alto, dando uma falsa impressão para estudantes do ensino médio.

A história da Filosofia precisa ser debatida e reescrita nos currículos de ensino de Filosofia no Brasil. O currículo não pode ser mais pensado como um instrumento neutro dentro do ensino de Filosofia, mas como um instrumento de luta e de disputa política dentro do espaço escolar. O ensino de Filosofia no Brasil precisa ser disputado e questionado pela forma como está sendo elaborado e (des)realizado dentro das salas de aulas. É, de fato, necessária e urgente a alteração das grades curriculares do ensino de filosofia no Brasil, pela forma como os conteúdos estão sendo racistas e alienadamente ministrados pelos professores e professoras de Filosofia dentro das salas de aulas.

É como se as escolas brasileiras estivessem ainda hoje sendo criadas somente para os homens brancos. Estes são os que seguem sendo considerados como sujeitos do conhecimento e da pesquisa em nossos espaços escolares; as demais pessoas são objetos de pesquisa e de conhecimento secundário nesses espaços. As pessoas negras e indígenas seguem enfaticamente subalternizadas e inferiorizadas como seres, que não têm a capacidade de dialogar nem de produzir autonomamente conhecimentos.

Todos esses fatores ocorrem conforme um roteiro, cuja intenção é exatamente a de desvalorizar historicamente as culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas, a fim de se destacar somente a cultura europeia como a mais importante. O ser branco “significa ter acesso à História, à hegemonia ou ao monopólio da perspectiva da narrativa histórica, significa ter acesso a uma série de direitos. O principal é a História contada sempre pelos brancos, seja a sua ou a dos Outros” (CARDOSO, 2014, p. 209).

A história moderna é contada a partir dos preceitos e “conquistas” da história europeia. Nessa narrativa, os povos africanos, afro-brasileiros e indígenas são retratados como primitivos e inferiores. Os europeus criam essa dicotomia do civilizado e do primitivo com o intuito de dividir para reinar. Aqueles que são chamados de primitivos (negros e indígenas) são tratados como seres inferiores, do ponto de vista intelectual e racial. Ante essa história contada numa perspectiva eurocêntrica, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019) alerta a respeito “do perigo de uma história única”.

2.3 A LEI 10.639/2003: EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E DESCOLONIZAÇÃO DOS CURRÍCULOS

A Educação tem um papel fundamental no processo de formação e transformação do indivíduo para a vida social, e pode ser eficaz em todos os contextos: promove o desenvolvimento humano da forma mais profunda e harmoniosa possível, diminuindo a pobreza, a fome, a exploração e a desigualdade social. A educação, portanto, é um instrumento de socialização e de humanização do indivíduo para a sociedade. Silva (2018), nesse sentido freireano, tece uma reflexão muito importante acerca da Pedagogia, salientando que:

A educação deve ser vista como formação humana, em seu compromisso com a libertação e a transformação social. Isso fortalece a convicção de que a educação não transforma o mundo, mas (trans)forma as pessoas para a transformação do mundo. Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entrem si, mediatizados pelo mundo (SILVA, 2018, p. 106).

A educação é um meio de transformação histórica, política, econômica e social. “A educação na perspectiva afrodescendente é, por sua vez, um processo de conhecimento com base na cultura e na apropriação das possibilidades de produção do meio territorial afrorreferenciado. A educação é um processo de transmissão da cultura e de modificação das condições racistas atuais” (CUNHA JR., 2015, p. 65). Essa educação, com efeito, trouxe significados para a população negra e não negra. Porém, é importante salientar que os nossos educadores e nossas educadoras têm papel relevante para o ensino, e a escola necessita mostrar aos alunos e às alunas todos os saberes necessários referentes à África.

A respeito disso, Oria (2005, p. 382) explica que:

Somente o conhecimento da história da África e do negro poderá contribuir para se desfazer os preconceitos e estereótipos ligados ao segmento afro-brasileiro, além de contribuir para o resgate da autoestima de milhares de crianças e jovens que se veem marginalizados por uma escola de padrões eurocêtricos, que nega a pluralidade étnico-cultural de nossa formação.

A educação da/para a história das culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas é muito relevante para a reformulação das bases de injustiças e desigualdades sociais da sociedade brasileira, que é plural e diversa, em termos da sua singularidade histórica e cultural.

O Brasil, país multi-étnico e pluricultural, prescinde de organizações escolares em que todos se vejam incluídos, em que lhes seja garantido o direito de aprender e de ampliar conhecimentos, sem ser obrigados a negar a si mesmos, ao grupo

étnico/racial a que pertencem e a adotar costumes, ideias e comportamentos que lhes são adversos (BRASIL, 2004, p.18).

A contrassenso disso, “o Brasil, ao longo de sua história, estabeleceu um modelo de desenvolvimento excludente, impedindo que milhões de brasileiros tivessem acesso à escola ou nela permanecessem” (BRASIL, 2004, p.05). A escola brasileira é seletiva, racista, misógina, LGBTfóbica e excludente de todos os outros corpos que não estejam parametrizados à branquitude e ao patriarcado. Os processos educacionais classificatórios criam fronteiras a esses corpos, marcados racialmente como corpos não legítimos, e “ajudando a disseminar a desigualdade sociorracial acirrada no contexto da globalização capitalista. Corpos diferentes, porém, discriminados por causa da sua diferença” (GOMES, 2017, p.134). Essa escola segue criada para os brancos, àqueles/as que são considerados/as como sujeitos do conhecimento e da pesquisa em nossos espaços escolares.

O branco estuda todos os outros, mas ninguém estuda o branco. “Ser branco significa a construção do Outro como inferior, num processo violento de exploração. Isso permitiu aos brancos privilégios absurdos. Ser branco ainda está ligado à história colonial” (CARDOSO, 2014, p.210). O branco estuda o negro e fala do negro na academia, considerando-o nesse espaço acadêmico como um objeto de sua análise, geralmente retratado como pessoa subalternizada e inferiorizada, que não tem a capacidade de dialogar nem de produzir autonomamente conhecimentos.

O branco é visto dentro da academia como “pesquisador e cientista”, que observa todos os outros sem que ninguém o observe. O negro dentro da academia nunca estuda o branco, é programado a estudar o próprio negro em suas vicissitudes. Quanto a estes/as poucos/as negros/as que se tornam pesquisadores, “observa-se que, enquanto pesquisadores/as e ativistas, apontam o branco como racista; identificam as desvantagens raciais de ser negro/a; propõem políticas públicas para amenizar os efeitos do racismo, mas não conseguem ainda fazer do branco e da branquitude objeto de suas pesquisas” (CARDOSO, 2014, p.105). O branco dentro da academia permanece, ao contrário, a estudar o negro, e o negro para ele torna-se um profícuo objeto de estudo. “[...] branco pesquisador significa ser neutro, normal, humano, não ser questionado quanto ao seu rigor científico, suas escolhas teórico-metodológicas” (CARDOSO, 2014, p.210).

Nesse escopo, o cientista (branco) se crê prestador de um serviço à ciência e um aliado dos negros, sem, contudo, “questionar a sua branquitude, pois isso é uma tradição acadêmica” (CARDOSO, 2014, p.210). A universidade segue sendo um lugar do branco e para brancos, lugar onde eles mantêm os seus privilégios, seus discursos e sua supremacia racial. O

“discurso dos brancos é patente numa invisibilidade, distância e num silenciamento sobre a existência do outro. Tal fato denuncia que, na verdade, o intelectual, o cientista branco “não vê, não sabe, não conhece, não convive com o objeto a que ele denomina negritude” (CARDOSO, 2014, p.210). A racialidade do branco é vivida “como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco para tudo e por todos os lados” (BENTO, 2002, p.16).

A branquitude intelectual antirracista, na prática, não se opõe aos seus privilégios raciais, que se mantêm em todos os espaços sociais, políticos e econômicos nos quais possam assumir vantagens. “A branquitude significa pertença étnico-racial atribuída ao branco. Podemos entendê-la como o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não brancos, dessa forma ser menos do que ele” (MULLER; CARDOSO, 2017, p.13). Ela se opõe aos privilégios raciais, e são mantidos esses privilégios raciais das pessoas brancas em todos os espaços sociais, políticos e econômicos. A “melhor maneira de se compreender a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardiã dos seus privilégios” (BENTO, 2002, p.14).

O privilégio branco é sumamente uma vantagem econômica, política e social, herdada nos fios da colonialidade e do racismo de geração em geração, vantagem da qual os brancos se ressentem e temem perder. Essa vantagem do privilégio branco perpetua, no entanto, enormes desigualdades e violências racistas em nossas sociedades.

Tais desigualdades raciais seguem enraizadas e continuadas nos motivos, no imaginário, nos valores e na formação das subjetividades na sociedade brasileira. Elas podem, grosso modo, ser compreendidas como uma sistemática desvantagem para as pessoas negras e uma vantagem para as pessoas brancas. Nesse sentido, segundo a professora Eliane Debus (2017, p. 39): “A sociedade brasileira não é homogênea, embora as marcas das diferenças, muitas vezes, tenham sido apagadas em nome de uma política de branqueamento que, de certo modo, contribui para a construção de uma imagem idílica, de uma sociedade não racista, conforme o mito da democracia racial”.

O ideal da branquitude ou do branqueamento no Brasil, incorporado pelas elites brancas brasileiras, originalmente cunhado em teorias racistas europeias e norte-americanas, segue com muito vigor, fomentado pelo objetivo de eliminar completamente a história e a cultura do negro na formação da sociedade brasileira. A contrassenso disso, a sociedade brasileira nunca se aceita como uma sociedade racista. Esse é o problema do povo brasileiro,

ninguém se assume como racista, mas todos têm a consciência de que persiste o racismo estruturando as relações e as instituições sociais no Brasil. De acordo com Maria Aparecida Silva Bento (2002, p.15):

(...), na problemática racial brasileira, não é coincidência o fato de que os estudos se refiram ao "problema do negro brasileiro", sendo, portanto, sempre unilaterais. Ou bem se nega a discriminação racial e se explica as desigualdades em função de uma inferioridade negra, apoiada num imaginário no qual o "negro" aparece como feio, maléfico ou incompetente, ou se reconhece as desigualdades raciais, explicadas como uma herança negra do período escravocrata. De qualquer forma, os estudos silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios.

A dimensão da branquitude no Brasil e dos seus privilégios, traçados pela identidade racial do branco brasileiro a partir de teorias racistas eurocêntricas, é incorporada por sua elite branca como um *status* inegavelmente estabelecido e legitimamente adquirido, homologado pela história, pela ciência e pela religião, praticamente sem críticas, sem retoques, sem culpas e sem remorsos. Para a consciência do branco médio não existiu nem existe crime histórico contra as pessoas negras, a riqueza e a superioridade econômica dos brancos não foram resultado material da usurpação escravista, e a luta antirracista, em boa medida, consiste, por sua vez, muito mais em ressentimento e insatisfação das pessoas negras que querem ganhar vantagens indevidas, diante do que não há de ser reparado nem equiparado.

A branquitude, portanto, deve ser entendida como o lugar mais elevado da hierarquia racial e da exclusão das pessoas não brancas. “Ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais” (MULLER; CARDOSO, 2017, p.13). As elites brancas brasileiras se expressam na corporeidade, na brancura e na sua humanidade de padrão universalista, que significa a solidária valorização de si, entre iguais, e na desvalorização do “Outro”. “A branquitude se baseia em uma premissa fundadora: a definição dos brancos como a norma ou o padrão do humano e das pessoas de cor como um desvio dessa norma” (DIANGELO, 2018, p. 49). É um sistema que mantém os privilégios materiais e simbólicos das pessoas brancas. De acordo com o sociólogo brasileiro Alberto Guerreiro Ramos (1995), “o ideal da brancura... nas condições atuais, é uma sobrevivência que embarça o processo de maturidade psicológica do brasileiro e, além disso, contribui para enfraquecer a integração social dos elementos constitutivos da sociedade nacional” (BENTO, 2002, p.20).

Lamentavelmente, as escolas nas quais as populações negras e indígenas brasileiras estão sendo formadas não ensinam a história e a cultura das matrizes africanas e indígenas, não falam dos/as pensadores/as negros/as e indígenas na articulação de todas as resistências e

combates populares que singram a formação turbulenta, extremamente injusta e violenta da sociedade brasileira. Portanto, “devemos ter consciência de que o Negro nunca foi educado. Ele apenas foi informado sobre outras coisas que ele não é autorizado a fazer” (GODWIN WOODSON, 2021, p. 92). A educação brasileira ainda se encontra em uma fase de construção, afirmação e transformação, rumo à emancipação anticolonial, antirracista, antissexista e libertadora.

Outro desafio comum é o descaso, a falta de compromisso com a efetivação de direitos e políticas públicas sociais. Para a manutenção de privilégios de classe e de raça, a educação não é um projeto interessante para os mandatários racistas e elitistas de nossos países. A educação brasileira, portanto, é uma educação que reproduz a desigualdade social e a legitimação de privilégios sociais de um único grupo social, o das pessoas brancas.

As escolas brasileira e guineenses nos formam a partir do modelo da educação europeia, a colonialidade do saber escolar ainda está muito presente em nossos currículos. A educação das relações étnico-raciais é dificilmente encontrada e pouco informa ou fundamenta as diretrizes pedagógicas das escolas brasileiras, posto que o art.26, § 4º, da Lei 9.395/96, estabelece que o ensino de História do Brasil tenha de levar em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente as de matrizes indígena, africana e europeia (ROSA, DIAS, 2005, p.57).

O Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no Brasil ainda se encontra muito ausente dos campos de formação teórica e prática nas escolas. Ressalte-se, no entanto, que ensinar a História e a Cultura Afro-Brasileira e Africana é algo imprescindível ao processo de descolonização do pensamento e do currículo da Educação Básica no Brasil. O Movimento Negro brasileiro percebeu, nesse sentido, o quanto era necessário e urgente alterar a lei 9.395/96.

De fato, a luta e a pressão de entidades do Movimento Negro em parlamentares comprometidos ou sensíveis à luta pela igualdade racial que tornaram possível a promulgação da Lei 10.639/03 (ROSA, DIAS, 2005, p.57). Essa lei, que modifica o artigo 26 da LDB, foi sancionada e promulgada pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, em 09 de janeiro de 2003, tornando obrigatória a inclusão no currículo oficial de ensino da temática “História e Cultura Afro-brasileira” (ROSA, DIAS, 2005, p. 57).

O que podemos constatar durante muitas décadas nas sociedades brasileiras e em suas escolas é que, antes da criação da Lei 10.639/03, o que havia era o apagamento ou o esvaziamento quase total do ensino da história africana e da Cultura Afro-brasileira nas

escolas brasileiras, ou ainda a não inserção de conteúdos africanos e afro-brasileiros nas políticas e planejamentos curriculares. A falta do cumprimento da Lei nº 10.639/03 segue, contudo, sendo uma realidade, e isso tem sido debatido e questionado por educadores/as negros/as brasileiros/as e pelo movimento negro brasileiro. De acordo com Gomes (2011, p. 01):

O percurso de normatização decorrente da aprovação da Lei nº 10.639/03 deveria ser mais conhecido pelos educadores e educadoras das escolas públicas e privadas do país. Ele se insere em um processo de luta pela superação do racismo na sociedade brasileira e tem como protagonistas o Movimento Negro e os demais grupos e organizações partícipes da luta antirracista.

“A prática antirracista é urgente e se dá nas atitudes mais cotidianas” (DJAMILA, 2019, p. 13). O que os movimentos sociais negros brasileiros têm percebido é que o não cumprimento da Lei 10.639/03 não gera punição nem constrangimento algum aos executivos e técnicos educacionais responsáveis pelas redes de ensino, da Secretaria da Educação, das escolas, das universidades e mesmo do Ministério da Educação e Cultura -MEC. Muitas vezes, quando a escola aborda a História e a Cultura Africana e Afro-Brasileira nos livros didáticos, começa e termina mencionando a “escravidão”, mas a história africana e dos africanos não começa com a escravização pelos europeus. Não se trata de uma história de cativos, trata-se, ao contrário, de uma história de reis e rainhas, de avanços e aquisições das ciências, das tecnologias, das filosofias e dos diversos marcadores civilizacionais africanos: “a principal dificuldade com relação à educação do negro é que ela tem sido, em grande medida, uma imitação, resultando na escravidão de sua mente” (GODWIN WOODSON, 2021, p.87).

As escolas brasileiras precisam, diante disso, aprender muito com os movimentos sociais negros. A Lei 10.639/03 foi um avanço e uma conquista fundamental na luta dos movimentos sociais negros para o processo político de inclusão da cidadania das pessoas e dos coletivos negros. Os movimentos sociais negros sempre foram sujeitos políticos ativos de resistência e de luta dos direitos para a liberdade e a igualdade dos povos negros.

Esses movimentos entendem que a população negra pode e deve ser imediata e definitivamente incluída em todos os espaços educativos, acadêmicos, econômicos e políticos. Luta-se, assim, para a representação de negros e negras nos diversos espaços sociais e institucionais, como também para que possam se representar a si mesmas/os, porque os que afirmam representar as populações e os coletivos negros sequer se lembram deles/as, e, quando lembram, é de forma estereotipada e hierarquizada. De acordo com Gomes (2017, p.137):

Os saberes emancipatórios construídos pela comunidade negra e organizados pelo Movimento Negro indagam essa pedagogia reguladora e conservadora. Por isso, o estudo crítico desses saberes produzidos na tensão regulação-emancipação sociorracial traz para a teoria pedagógica não somente novos processos de produção do conhecimento e outros conhecimentos, como também nos pressiona a repensar conceitos, termos e categorias analíticas por meio dos quais os processos educativos dentro e fora da escola têm sido interpretados via a racionalidade cinético-instrumental.

Ainda a esse respeito, o professor Lucimar da Rosa Dias (2005, p.58) apregoa que:

O texto da lei é incisivo e claro quanto aos objetivos da mudança, tornando obrigatório o ensino da História e da Cultura Afro-brasileira. O que no texto anterior era difuso e abrangia outras etnias, está agora focado. Os parágrafos explicitam de forma inequívoca o que se espera: § 1º – O conteúdo problemático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º – Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira.

Os modelos curriculares do sistema de ensino moderno e atual se acentuam ainda na Pedagogia da exclusão, que, na verdade, corresponde à ausência dos corpos e da humanidade de negras e negros. O conhecimento e a experiência africana que existem concretamente na sociedade sofrem um histórico de discriminação por parte do Ocidente, propiciado, sobretudo, pela educação eurocêntrica. As experiências e os conhecimentos dos povos negros seguem ainda ausentes dentro dos campos hegemônicos da ciência moderna, seja na produção de pesquisa, seja nas políticas educacionais, e os movimentos sociais, sobretudo o movimento negro no Brasil, assume o objetivo de lutar pela emergência desses corpos, saberes e presenças negras, contra o apagamento e a invisibilização dos conhecimentos africanos, afro-brasileiros e indígenas que não estão em nossos currículos. Segundo a professora Nilma Gomes (2017, p.137):

A educação, de um modo geral, deveria ser o campo por excelência a construir muitas entradas e saídas nas fronteiras que nos separam. Esse poderá ser o exercício epistemológico e político de uma pedagogia das ausências e das emergências enquanto componentes da pedagogia da diversidade. No que se refere aos corpos, a pedagogia das ausências teria como uma de suas funções centrais refletir sobre o lugar dos corpos na pedagogia moderna. É sua tarefa questionar o porquê de terem sido produzidos como não existentes e problematizar a especificidade dos corpos negros, indígenas e das mulheres neste contexto. Cabe a ela questionar, também, os motivos de os corpos negros terem sido interpretados e vistos de forma exótica e estereotipada no pensamento educacional, nos currículos, nos manuais didáticos e, ainda hoje, nos vários projetos educativos que se dão dentro e fora da escola. A pedagogia da ausência deve ter como característica principal a problematização dos processos lacunares presentes no pensamento educacional e nas Humanidades.

A autora defende que a pedagogia da ausência seria a postura correta para indagarmos o nosso sistema de ensino e uma série de ausências e lacunas das produções epistêmicas: das quais são apagadas as produções e contribuições dos africanos e seus descendentes nos currículos. Por todas essas razões, é necessário pensar em uma pedagogia da diversidade e uma postura de competência profissional, pedagógica, política e emancipatória antirracista na educação. “A pedagogia da diversidade pode ser considerada como produto da luta contra-hegemônica no campo educacional e está no cerne do processo de emancipação social na educação” (GOMES, 2017, p. 135). Precisamos ter consciência crítica para enfrentar e destruir todos os modelos hegemônicos do ensino europeu, para construir outro modelo de ensino que trate da nossa realidade, história e tradição de origem africana.

O ensino da História e da cultura africana e afro-brasileira é trabalhado de uma forma muito limitada e equivocada: “há desconhecimento sobre a Lei e o que ela representa, gerando interpretações equivocadas” (DEBUS, 2017, p.41). Em razão disso, entendemos que a principal causa dessa falta de cumprimento da Lei 10.639/03 tem a ver com a falta de vontade política e a carência na formação docente referente a esse assunto.

O Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno (CNE/CP) explica, na sua resolução nº 1, de 17 de junho 2004, Art. 1º, § 2º, que: “O cumprimento das referidas Diretrizes Curriculares, por parte das instituições, é obrigatória” (BRASIL, 2004, p. 31). De todo modo, acreditamos que para essa lei ser bem executada é preciso haver uma boa formação docente, porque vai ajudar a/o profissional de ensino a incorporar os conteúdos explicitados. É o que explica o Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno (CNE/CP), na Resolução nº 1, de 17 de junho 2004, mais especificamente no Art. 2º:

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africanas constituem-se de orientações, princípios e fundamentos para o planejamento, execução e avaliação da Educação, e têm por meta promover a educação de cidadãos atuantes e conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo à construção de uma nação democrática (BRASIL, 2004, p.31).

As Diretrizes Curriculares abordam, de forma abrangente e clara, como deve ser aplicada a Lei 10.639/03 na sala de aula. Essas “Diretrizes propõem uma visada interdisciplinar no que diz respeito ao trabalho da história e cultura africana e afro-brasileira, focalizando as disciplinas de Artes, Literatura e História como campos profícuos para a sua inserção” (DEBUS, 2017, p.41). Vale ressaltar que a Lei 10.639/03 e as Diretrizes Curriculares não se restringem apenas aos conteúdos, mas levam em conta também a questão

da obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana em todas as grades curriculares, de todos os níveis e modalidades escolares. A Lei também estabelece que o calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra” (ROSA DIAS, 2005, p. 58).

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, no capítulo acerca de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana - Determinações, explica a importância dessa obrigatoriedade de inclusão de Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental, Ensino Médio, Educação de Jovens e Adultos) e Educação Superior.

A obrigatoriedade de inclusão de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica trata-se de decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores. Com esta medida, reconhece-se que, além de garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a história e cultura de seu povo, buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e a seus direitos (BRASIL, 2004, p.17).

O Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno (CNE/CP) explica, na Resolução nº 1, de 17 de junho 2004, Art. 2º, § 2º, que:

O Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana tem por objetivo o reconhecimento e a valorização da identidade, história e cultura dos afro-brasileiros, bem como a garantia de reconhecimento e igualdade de valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas (BRASIL, 2004, p.31).

A Lei 10.639/03 e as suas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana vão muito além, explicitam a necessidade de reeducar as Relações Étnico-Raciais para os alunos e as alunas em sala de aula. É uma reeducação de valores, de atitudes, de reconhecimentos e de posturas no Brasil. A falta de cumprimento dessas diretrizes e políticas curriculares no ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana possibilita muito mais a colonização do nosso ensino. Além disso, a professora Nilma Gomes também explica que a falta de cumprimento dessa Lei 10.639/03 tem a ver com certa influência da mídia brasileira, a propósito da distorção das políticas afirmativas.

[...] em alguns setores da mídia, dos meios intelectuais e políticos permanecem tensões e discordâncias sobre a importância da inclusão da temática étnico-racial nas políticas curriculares e nos processos de gestão. A Lei n 10.639/2003, suas diretrizes nacionais e a Resolução CNE/CP 1/2004 podem ser consideradas como um divisor de águas e, ao mesmo tempo, a explicitação dos tensionamentos sobre a responsabilidade do poder público no combate às desigualdades raciais (GOMES, 2009, p.51).

O racismo está ligado diretamente ao processo de ensino e aprendizagem nas escolas brasileiras. O racismo brasileiro pode ser entendido como um viés ideológico de políticas públicas e afirmativas nas escolas e nas sociedades. As escolas brasileiras não reconhecem outros corpos (negros e negras) como legítimos nesses espaços escolares. Esses corpos são discriminados por suas características étnico-raciais ou seus fenótipos. “A discriminação racial, presente no cotidiano escolar, era a responsável direta pela crescente desigualdade de percurso entre os alunos negros e brancos” (SILVA, 2013, p. 123).

O Brasil é um país multicultural e multiétnico, por isso as escolas não deveriam ou não devem ser pensadas como espaços de exclusão, mas como espaços de inclusão de todos os outros corpos (dissidentes ou não padronizados). As escolas brasileiras excluem, na prática, esses “corpos sábios, mas que têm o seu saber desprezado enquanto forma de conhecimento” (GOMES, 2017, p.134). Nesse sentido, é urgente criar uma educação mais inclusiva e emancipadora, que rompa com padrões conservadores e discriminatórios. As Ciências Humanas tornam-se mais brancas e racistas precisamente porque os programas e políticas de educação e formação não se preocupam em ensinar ou debater as questões das relações étnico-raciais na escola e na sociedade.

Deve-se ter em mente que os seres humanos cresceram em diferentes configurações e condições educacionais. Entretanto, desde narrativas históricas e aprendizados coloquiais até a institucionalização do ensino a partir da escola, segundo Paulo Freire (2001), todas as formas são válidas. Verificamos que “a educação como formação, como processo de conhecimento, de ensino, de aprendizagem, se tornou ao longo da aventura no mundo dos seres humanos uma conotação de sua natureza, gestada na história” (FREIRE, 2001, p. 12). É importante destacar - no sentido de uma Filosofia desses corpos e dessas presenças negras (cujas itinerâncias ancestrais resistem e sempre resistiram) - que “a própria educação como forma de libertação, como processo autônomo de conhecimento, de ensino, de aprendizagem, gesta a própria história contra todos os tipos de dominação” (FREIRE, 2001, p. 12).

CAPÍTULO 3 FILOSOFIA DA MANDJUANDADI E ANCESTRALIDADE

Mandjuandadi di nha tempus i di nha istoria!
 (Mandjuandade do meu tempo e da minha história!)
Tempus ki kumpu nha istoria djuntus ku nha mandjuas.
 (Tempos que compõem a minha história, juntamente com os/as meus/minhas colegas!)
Tempus di sabura i di kontason di istoria...
 (Tempos de alegria e de contação de história...)
Tempus di nô meninesa e di nô brincaderas na tabanka.
 (Tempos da nossa infância e das nossas brincadeiras na aldeia)
Tempus di bondadi, di ermondadi e di kumé nan-kábaz...
 (Tempos de solidariedade, de irmandade/guineendade e de comer só numa cabaça...)
Tempus ku no tá sukuta konsidjus di mindjeris ku homis garandis di tabanka!
 (Tempos que nós escutávamos conselhos das anciãs e dos anciões da aldeia!)

(Emílio dos Santos Fernandes Júnior)

Neste capítulo, pretendemos apresentar uma nova proposta de Filosofia da Mandjuandadi, como uma Filosofia popular de tradição oral guineense. A tradição é tratada como “lugar de preservação da memória coletiva, que tem o seu espaço na história dos povos, um espaço que evolui, mas que conserva a sua essência” (SEMEDO, 2010. p.76). A Filosofia da mandjuandadi deve ser entendida, nesse sentido, como uma Filosofia da oralidade e de preservação da memória coletiva, baseada na tradição oral, na qual as cantigas de ditos são criadas, ganham corpo, ritmo e performance na coletividade, como experiências e vivências filosóficas de sagacidade, de convivência e trocas mútuas entre coletivos.

A Filosofia da sagacidade “tem seu foco nos pontos de vista dos sábios nativos tradicionais” (KALUMBA, 2004, p.1), ou seja, é uma Filosofia dos/as sábios/as nativos/as tradicionais, “que não tiveram o benefício da educação moderna. Mas eles são, no entanto, pensadores críticos independentes que orientam seus pensamentos e julgamentos pelo poder da razão e da percepção inata, e não pela autoridade do consenso comum” (ORUKA, 2002, p.4). E é uma Filosofia individualista e dialética, baseada na sabedoria das pessoas (sábios/sábias) que são conhecedoras dos saberes, valores e tradições dos seus povos dentro da comunidade. E essas pessoas são pensadoras livres, críticas e racionais. Embora nem “todos os sábios são pensadores livres, mas alguns combinam a qualidade convencional da sabedoria com o atributo dialético e crítico do pensamento filosófico livre” (ORUKA, 2002, p. 05).

A Filosofia da sagacidade se encontra em duas objeções importantes: a primeira objeção demonstra que a sagacidade, mesmo que envolva uma percepção e um raciocínio do tipo encontrado na Filosofia, não é uma Filosofia no sentido apropriado; a segunda objeção

demonstra que o recurso à sagacidade é um regresso à etnofilosofia² (ORUKA, 2002), considerada como uma pré-filosofia, que se representa ao início da configuração da história da Filosofia africana. Ela aparece como uma parte da sabedoria africana, ou “busca imaginária por uma filosofia imutável e coletiva, comum a todos os africanos” (MASOLO, 1995, p.197).

A Filosofia da sagacidade difere-se basicamente da Etnofilosofia, na medida em que é uma Filosofia de sábios/as nativos/as tradicionais. “A tradicionalidade dos sábios é apenas uma característica accidental da filosofia da sagacidade africana” (KALUMBA, 2004, p.9); é apenas uma Filosofia do pensamento crítico e reflexivo de sábios/as tradicionalistas africanos/as (ORUKA, 2002). Esses/as sábios/as são pessoas que têm muita prudência, muitas sabedorias e experiências de vida, sobretudo coletivas e comunitárias. Ou seja, “um sage é uma pessoa sábia numa comunidade, que pode ser alfabetizada [em termos de educação formal e de tecnologias] ou não, da qual dependem os residentes da comunidade em que vive, porque ele é o guardião dos segredos [oraculares] mais profundos desta mesma comunidade” (CASTIANO, 2015, p. 42-43, grifos do autor).

Essas pessoas sages são, segundo Castiano (2015), pessoas que buscam o sentimento da sagacidade dentro de si. Para Oruka (1991), são pessoas que se preocupam com “problemas éticos e empíricos fundamentais, os quais são relevantes para a continuidade da respectiva comunidade e que, por via disso, demonstram capacidade de oferecer soluções alternativas aos problemas fundamentais dela mesma” (CASTIANO, 2015, p. 43).

Uma pessoa com sagacidade tem muita sapiência, acumula muita sabedoria e experiência de vida. Em outras palavras, essas pessoas possuem uma visão de mundo incrível, e enxergam muito mais longe do que uma pessoa mais nova. Segundo um provérbio guineense, “uma pessoa de idade, de cócoras, vê mais longe do que um menino que está em pé” (garandi ku djungutu i tá odjá mas lundju di ki meninu sikidu). As sabedorias das pessoas mais velhas nos ensinam que a vida não acaba após a morte, “[...] a morte é um espectro ainda por des-encantar na filosofia africana, na sua dimensão metafísica” (CASTIANO, 2015, p. 176).

As pessoas mais velhas nos transmitem muitos sentimentos de cordialidade, amor, harmonia, esperança, resistência e práticas de vida, assim também da sua própria sagacidade filosófica. Por outro lado, o filósofo moçambicano José Castiano, em sua obra intitulada

² “A etnofilosofia é uma pré-filosofia disfarçada de metafilosofia, uma filosofia que, ao invés de apresentar sua própria justificação racional, se instala preguiçosamente por trás da autoridade de uma tradição e projeta suas próprias teses e crenças naquela tradição” (HOUNTONDJI, 1996, p.63).

Filosofia Africana: da Sagacidade à Intersubjectivação, referenciando o filósofo Rob Riemen, comenta que:

Nós não devemos perder a capacidade de conhecer o nosso mundo e nem abdicar de o reinventar com base no conhecimento resultado da confrontação com o mesmo. Seria a "morte" do intelectual-responsável pela sua civilização, mas sobretudo responsável pela sua transformação em direção ao mundo melhor. Sem os próprios intelectuais embarcarem nesta aventura, nada será feito; ou outros o farão por nós (CASTIANO, 2015, p.191).

A Filosofia da sagacidade oferece para as pessoas mais novas o ensinamento da vida, que desperta no nosso mundo uma grande atenção e segurança, mas não decide por nada nem por ninguém. Essa Filosofia trata de diversos mundos e diversas histórias dos mundos africanos, em particular o nosso lugar de pertencimento e dos nossos saberes endógenos, mas não nos obriga a nada. A Filosofia da sagacidade é uma Filosofia da Mandjuandadi, do comunitarismo, baseada na tradição oral e nas culturas filosóficas dos/as sábios/as africanos/as.

Essa Filosofia de Mandjuandadi, ou da sagacidade guineense, revela o espírito da coletividade e da convivência cultural entre os/as mandjuas, “onde se reflete e se manifesta a sagacidade filosófica”. (CASTIANO, 2015, p. 177). Ou seja, é uma Filosofia da sabedoria das pessoas idosas, embora essa sabedoria não se refira necessariamente a quaisquer pessoas velhas ou a quaisquer pessoas com idade avançada, mas àquelas pessoas que são balobeiras ou balobeiros³, oráculos, videntes, chefes tradicionais, pajés, babalorixás, djambakus, murus, mães de santo e/ou pais do santo. Essas pessoas, com efeito, tornam-se como referências iniciadas nos segredos, respeitadas e reverenciadas em vida, na tabanka ou nas aldeias comunitárias. Vale frisar também que todas as pessoas mais velhas acumulam determinadas experiências e saberes de vida coletiva ou comunitária desconhecidos dos mais novos.

A Filosofia da Mandjuandadi é assim uma Filosofia da ancestralidade ou das pessoas velhas sábias, que nos legam saberes diretamente advindos da natureza, do tempo e do chão, conhecimentos e segredos que são ativadores vitais e repassados para as novas gerações, por meio de narrativas, mitos, contos, cantigas, parábolas, ritos, magias e encantamentos. Por isso, trata-se de um conhecimento vivo - e de vida -, que é transmitido por meio da oralidade, das palavras e dos dizeres proferidos pelos/as anciãos/ãs, reconhecidos/as como bibliotecas vivas. Como salienta o historiador-filósofo maliano Hampaté Bâ (2010, p. 11):

³ Bolobeiro/a dirige o culto e sempre que a justiça do régulo se aplica a ela, assiste, sendo amiúde consultado/a (SIMÕES, 1935, p. 65).

os ancestrais costumam transmitir conhecimentos aos mais novos, por meio de cada história, conto, cantiga, parábola, provérbio que é enunciado, demonstrando que o conhecimento a ser transmitido vem de tempos imemoriais, isto é, desde que o mundo é mundo, sendo repassado através da palavra falada de uma geração a outra, constituindo o que chamamos de tradição oral, ou seja, histórias, fatos, lendas, técnicas, enfim, toda uma gama de conhecimentos que vêm sendo transmitidos, por gerações, de boca a ouvido, de mestre a discípulos através da oralidade.

Os ancestrais, na sociedade africana, em particular na sociedade guineense, são considerados os guardiões da memória e de saberes que ensinam para as pessoas mais novas, como “deve ser seu comportamento frente à natureza, como respeitar-lhe o equilíbrio e não perturbar as forças que a animam, das quais não é mais que o aspecto visível” (BÂ, 2010, p.184). Além disso, esses ancestrais nos ensinam também a valorizar as culturas, as crenças e os costumes das tradições africanas. A tradição é a “herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” (BÂ, 1982, p. 181).

A fala nas culturas africanas exerce um papel muito importante na preservação e transmissão de conhecimentos de geração em geração. Neste sentido, o historiador malinês, Amadou Hampaté Bâ (1982, p. 172), nos faz lembrar que: “A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças”. Por outro lado, vale ressaltar que a oralidade na tradição africana tem um papel central no processo da educação e formação da sociedade. Os homens grandes (anciões) e as mulheres grandes (anciãs) na Guiné-Bissau são vistos como pessoas que possuem muita sabedoria humana e sabedoria da natureza também. Elas são as nossas fontes de memórias orais/saberes orais, ou as nossas bibliotecas orais vivas. Mas, isso não significa que essas pessoas (anciões/anciãs) não sabem escrever, porque “muitas vezes, porém, por trás do sentido biblioteca viva está a ideia de que “não sabe escrever” ou “não escreve” (CASTIANO, 2015, p. 20).

Os anciões e as anciãs africanas sabem muito bem escrever na língua deles, mas a fala (oralidade) tem muito mais importância na tradição africana, porque é a base da educação comunitária junto ao chão, em particular da educação guineense e dos seus saberes locais e endógenos emanados das pessoas mais velhas. Segundo um provérbio guineense, as pessoas mais velhas (homens e mulheres grandes) são consideradas como “puti di mesinhu” ou “pote de medicamentos”, um pote onde se conserva tudo quanto seja precioso (CAVACAS, 1999, p.229). Essas pessoas costumam transmitir conhecimentos e ensinamentos práticos das suas experiências do passado, com o sagrado, para os nossos dias. Experiências que vão atualizar a

memória ancestral para ensinar aos mais novos quem eles são e de onde eles vêm, com o propósito de que eles não esqueçam as suas raízes e as suas histórias vivas.

A experiência africana é a epistemologia dessa ontologia, que é a ancestralidade. De uma epistemologia marcadamente antirracista para uma ontologia da diversidade. De uma epistemologia de inclusão para uma ontologia da heterogeneidade. De uma forma cultural abrangente para um regime de signos específicos. De uma semiótica abrangente para uma figura cultural de organização e síntese de experiências singulares (OLIVEIRA, 2012, p.40).

As culturas africanas possuem as suas singularidades ou as suas especificidades culturais e identitárias. Essas singularidades procuram manter a nossa existência a partir de um referencial que é o passado ou a partir de uma experiência comunitária e ancestral. “[...] a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. A experiência do passado atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência” (OLIVEIRA, 2012, p.40). É importante, portanto, ressaltar que no mundo africano, em particular no mundo guineense, a palavra “futuro” não existe, o futuro é uma ficção ou ilusão do mundo ocidental.

Além disso, é preciso lembrar também que, muitas vezes, quando nós, africanos, falamos da nossa ancestralidade às pessoas (os europeus), já entendem que nos referimos ao passado. Isso é um grande equívoco que vem sendo disseminado a partir da cabeça dos europeus, desde sempre numa tentativa de inferiorizar ou desqualificar as populações africanas e as suas culturas como primitivas.

Os europeus sempre têm um olhar preconceituoso e racista contra povos africanos. Eles entenderam que os povos africanos são atrasados e incivilizados. A humanidade de povos africanos é negada e estereotipada como seres não humanos pelos europeus. Os ancestrais africanos são vistos pelo Ocidente como os povos de passado (ultrapassados) ou são tratados como gente do passado (sem presença e sem sentido presente). O Ocidente compreende a palavra ancestralidade como uma senha do passado, como se o passado fosse efetivamente um presídio de atraso histórico. Todavia, a palavra ancestralidade é pluriversal, cada cultura tem a sua forma de analisar e interpretar a sua própria ancestralidade.

Ser ancestral na cultura africana não significa necessariamente ser do passado ou viver no passado e não no presente. O passado e o presente na tradição africana nunca estão desvinculados, mas sempre interligados e recíprocos entre uns aos outros. A ancestralidade é um território no qual se oferecem os intercâmbios de conhecimentos e espaços da inclusão, nos quais vitalmente se instala a diversidade, como salienta Eduardo Oliveira (2012, p. 40):

A ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas etc. o fundamento dessa sociabilidade é a ética, daí a ancestralidade ser também uma categoria de inclusão porque ela, por definição, é receptadora. Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação a tudo. A inclusão é um espaço difuso onde se aloja a diversidade. Inclusão está ancorada na experiência negro-africana em solo brasileiro.

Do mesmo modo, a ancestralidade se advoga a pensar os conhecimentos produzidos pelos povos africanos e os seus descendentes, em que as diásporas africanas, em particular a brasileira, são igualmente constituídas. Ancestralidade é uma firkidja (alicerce) que fortalece os nossos corpos e as nossas almas como seres conservados de memórias vivas e atemporais. Essa ancestralidade que nos habita também educa e orienta os nossos comportamentos e o nosso modo de ser e de estar no mundo. A ancestralidade, por fim, é um signo da resistência e da convivência sustentável entre as pessoas com o meio-ambiente, e isso se dá por meio do acatamento dos conhecimentos das pessoas mais velhas, conforme Oliveira (2001, p. 03-04):

a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sociopolítico fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do homem como Meio-Ambiente, no respeito a experiências dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária, entre outros.

A ancestralidade é entendida como uma casta analítica que se nutre da experiência da terra, da natureza e da vida de africanos/as e afrodescendentes. É uma categoria que preserva nossa relação com o meio ambiente, com a espiritualidade e com o sagrado. Ancestralidade, portanto, mantém viva a nossa tradição histórica, política e cultural, e compreende essa teia de experiências africanas como uma multiplicidade de saberes e comportamentos de vida que são preservados pelos ancestrais africanos. Sem ela, nós não podemos ter o conhecimento verdadeiro de quem somos nem de onde viemos. Ainda de acordo com Oliveira (2001, p. 04):

Ancestralidade é uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para polivalência dos sentidos.

Por outro lado, podemos entender essa ancestralidade como encantamento, que se exerce como força que guia o nosso coração e a nossa mente, fortalecendo o nosso espírito em harmonização ante a interação com as demais forças vivas. Nessa experiência, na “troca da

encruzilhada”⁴, encontramos valores que conferem a qualidade de respeito ao “Outro” como humano. O Brasil, por exemplo, faz parte dessa encruzilhada de trocas com diferentes culturas e diversos saberes de conhecimentos. A ancestralidade faz parte dessa encruzilhada, dessa saída e entrada, dessa linhagem histórica e cultural e desse multiverso africanizado recriado por toda a parte. Essa ancestralidade fala do nosso lugar de pertencimento e do nosso modo de ser e de estar no mundo.

A Filosofia da Mandjuandadi é ancestral da coletividade e da circularidade africanas. A ideia da circularidade faz parte da formação da vida humana dentro do espaço comunitário, de trocas e de convivências coletivas. Historicamente, a sociedade guineense é vista como uma sociedade comunitária, que vive em coletividade e em solidariedade mútua. A expressão viver em coletividade e em solidariedade mútua entre povos guineenses refere-se a um país multiétnico, que representa uma enorme diversidade cultural, política e social. Cada grupo étnico na Guiné-Bissau possui a sua própria singularidade, o seu modo de organização política, econômica, social e cultural. E as suas organizações sociais e culturais são muito acolhedoras e comunitárias em termos de ajudas materiais e alimentares. Lamentavelmente, hoje esses valores culturais comunitários e acolhedores da sociedade guineense encontram-se ameaçados em algumas regiões do país, particularmente em Bissau, capital do país.

A Filosofia da Mandjuandadi faz parte da minha trajetória de vida, na qual fui criado, educado e orientado pelas pessoas mais velhas e as da minha geração. Falar da minha trajetória dentro da Mandjuandadi é enfatizar a minha experiência e convivência com diferentes mandjuas, assunto que irei apresentar na sequência, neste mesmo capítulo, a respeito da tradição oral das cantigas de ditos, dos rituais com o corpo, o ritmo e a performance. As cantadeiras de grupo de Mandjuandadi “[...] impõem questões que se precisa responder, para se poder compreender o lugar das cantigas de Mandjuandadi na tradição guineense e o lugar das cantigas como código gnômico” (SEMEDO, 2010, p.61).

O termo Mandjuandadi, na sociedade africana, em particular na sociedade guineense, significa coletividade de pessoas organizadas com a mesma idade ou convivência de pessoas da mesma mandjua. “As Manjuandadis surgiram com a necessidade (típica do povo africano) de convivência. Desta feita, de uma forma organizada e disciplinada, em torno de pessoas da mesma geração” (CAVACAS, 1999, p.230). Neste sentido, não é conveniente afirmar que o termo Manjuandadi é tipicamente da origem de povos africanos, porque ela também é

⁴ Troca da encruzilhada, neste sentido, significa partilha de cultura entre povos. E cada povo tem a sua própria encruzilhada cultural e histórica. Essa encruzilhada pode ser compartilhada por diversos povos, como uma forma de ensino e de aprendizado.

manifestada em outros lugares de mundo, com dimensões e formas diferentes de convivência coletiva de pessoas cantadeiras. Cada povo tem sua forma de manifestar culturalmente o seu termo de Manjuandadis.

A Mandjuandadi⁵ expressa a convivência de pessoas que pertencem à mesma geração. Essa convivência de pessoas é uma prática muito antiga da sociedade guineense, prática de acolhimento, de camaradagem, de convivência e solidariedade mútua. Segundo Fernanda Cavacas (1999, p.230-231), aponta-se que, hoje em dia, na Guiné-Bissau,

já não existem só Manjuandadis, existem clubes, grupos e coletividades com várias outras designações e outras estruturas organizativas. E embora o fim seja o mesmo - conviver e divertir-se - as formas de companheirismo vão-se diversificando e vai-se perdendo este sentimento de pertença a uma geração/um grupo de mandjuas.

As Manjuandadis na Guiné-Bissau são manifestadas de várias formas culturais, seja em forma de grupos de balé, de associações culturais, ou de movimentos culturais. Além disso, a professora Fernanda Cavacas (1999, p. 231) mostra como esses grupos de Mandjuandadi são estruturados e qual a função que cada elemento desse grupo desempenha.

Uma Manjuandade é estruturada de forma a abranger um rei, uma rainha, um meirinho, uma meirinha, um cordeiro e um grupo de soldados. Alguns destes elementos têm funções estabelecidas. A Rainha determina, em caso de cerimônia de choro ou de festas de casamento, o montante a ser pago pelos soldados. Em termos gerais, a Rainha é a dinamizadora do grupo. O montante, ou seja, a comparticipação da Rainha e do Rei é sempre o dobro da dos soldados.

Ainda de acordo com Cavacas (1999, p.230), no grupo de Mandjuandadi:

Existe uma solidariedade interna, um "amiguismo" entre os seus elementos. Em caso de morte de algum parente ou de um dos membros da coletividade, todos os elementos do grupo participam com montante determinado pela Rainha da manjuandadi e, durante os dias em que decorrem as cerimônias de choro, os elementos da coletividade estarão sempre ao lado da sua ou do seu mandjua.

O companheirismo e a solidariedade mútua são um dos principais pilares que o grupo da Mandjuandadi preserva no dia a dia, com os valores culturais e as memórias dos nossos antepassados. As mandjuas convivem sempre num contexto de familiaridade e de respeito entre si. Por exemplo, quando há a morte de uma pessoa do grupo, todas as mandjuas se solidarizaram com os familiares do/a falecido/a, “num contexto mais alargado, isso pode abranger a vida comunitária e nacional. É um espaço de celebração dos feitos e sabedorias assim como da bondade do desaparecido [...]” (CASTIANO, 2015, p. 176).

⁵ Mandjuandadi – “Coletividade de mulheres. Coletividade. Convívio comunitário-familiar” (SEMEDO, 2010, p. 383).

Outro exemplo: em uma cerimônia de casamento, o grupo procura manter a solidariedade com os noivos, apresentando cantigas e danças para o coletivo. Cada membro desse coletivo tem uma função diferente, o Rei e a Rainha, por exemplo, possuem funções muito importantes no grupo, principalmente a Rainha. Segundo Fernanda Cavacas (1999, p.231), rainhas e reis

[...]têm direitos que os outros elementos não têm. A comida que lhes servem é especial, a quantidade de bebida para eles é a dobrar e ainda, durante as cerimônias de casamento ou de choro, têm um lugar, "um banco", num local de destaque. Quando, em festas, a Rainha ou o Rei dançam, os soldados têm que ficar de joelhos e a bater palmas. A meirinha coordena os trabalhos ou as atividades propostas pela Rainha e deve procurar saber se as atividades distribuídas a cada elemento estão a ser levadas a cabo. Deve ser uma pessoa versada nas cantigas de manjuandadi para poder dinamizar o badjo nos dias de festa. Em caso da ausência da Rainha, a meirinha assume todas as responsabilidades daquela. O cordeiro é o mensageiro da coletividade. Os soldados não têm função estabelecida, mas podem, uma vez por outra, ajudar em alguma atividade que o cordeiro tenha que fazer. O Rei e o meirinho não participam na dinamização das atividades da manjuandadi. Apenas pagam as quotas e assistem às festividades ou cerimônias de choro.

A Mandjuandadi é, assim, uma coletividade muito organizada e disciplinada em termos éticos, sociais e econômicos práticos. Essas mandjuas criam dentro do grupo as normas que regularizam todos os comportamentos de seus/suas membros/as, cada membro/a desempenha uma função e é obrigada/o a pagar cotas (dinheiro em pequeno valor) para poder manter a economia do grupo. Este fundo serve para as despesas do grupo em termos de materiais e da alimentação. Por exemplo, em caso de festas ou cerimônias de casamento, as mandjuas participam ativamente, “quotizando-se a fim de dar o montante obtido ao ou à mandjua que festeja, a fim de djuda ku mon, isto é, de prestar uma ajuda” (CAVACAS, 1999, p. 230).

A Mandjuandadi na sociedade guineense é compreendida como “passado dos feitos e o presente das regras, conservados na memória das pessoas que têm o privilégio de serem as mais velhas e que constituem uma fonte histórica quase única, sobretudo para as culturas que não conheceram a escrita (CAVACAS, 1999, p.229). Por isso, ela tem um papel fundamental na minha educação de base comunitária, faz parte da minha vivência e da minha convivência com diferentes grupos culturais, com os quais aprendi a fazer teatro, cantar músicas de ditos, balé tradicional e a ouvir as histórias dos nossos antepassados. O processo de ensino e aprendizagem dentro do grupo de Mandjuandadi se manifesta pela oralidade. Ressalta-se que “a oralidade não empobrece as civilizações. Transmite-lhes, antes, um cunho especial e diferente do das civilizações escritas, porque fala e escrita revelam duas personalidades distintas” (CAVACAS, 1999, p. 229)

3.1 O LUGAR DE ONDE EU VIM E AS MINHAS REFERÊNCIAS

Escolher falar da ancestralidade exige o culto à memória e à trajetória de vida bem complexa e desafiadora, na qual os meus passos são originalmente carregados por nossos Irans (orixás) e nossos defuntos (as almas). É por meio dessas entidades sagradas que o meu caminho foi aberto de forma mais segura e estável para a chegada até aqui. Eu vim de um lugar muito sagrado, que preserva sabedorias e tradições vivas das pessoas mais velhas que antecederam a minha presença, neste corpo onde ora habito. Um lugar dos encantados e encantamentos, chamado Guiné-Bissau. O lugar dos encantados e de encantamentos refere-se a um lugar sagrado, que possui muitas memórias vivas e enormes diversidades étnicas e culturais. Guiné-Bissau é meu lar e o lugar onde está assentada a minha existência neste mundo. Ela fica situada na costa da África, com uma extensão territorial de 36.125 Km², limitado ao norte pela República do Senegal, a leste e sul, pela República da Guiné-Conakry, e a oeste, pelo Oceano Atlântico.

Guiné-Bissau é constituída por uma parte continental e outra insular, com mais de noventa ilhas e ilhéus, das quais apenas dezessete são habitadas (LOPES, 1982; N´BUNDE, 2018; MONTEIRO, 2011). Possui oito rios principais, que são o Mansôa, o Cacheu, o Tombali, o Cumbijã, o Buba, o Geba, o Corubal e o Cacine. Em termos administrativos, o país divide-se em oito regiões: Bafatá, Biombo, Bolama/Bijagós, Quinara, Tombali, Cacheu, Gabú e Oio, tirando o Setor Autônomo de Bissau (SAB) - a capital-, onde está concentrado o poder administrativo. Essas regiões dividem-se em trinta e seis setores e várias secções, compostas por aldeias (tabankas), muitas das quais a grande distância da capital, Bissau (PAIGC, 1974; LOPES, 1982; SUCUMA, 2012; BENZINHO ROSA, 2015).

Figura 1 - Mapa da Guiné-Bissau



Mapa da Guiné-Bissau, Google, 2022

O clima da minha terra é predominantemente tropical, com características marítimas, sendo muito quente e úmido, com duas estações bem definidas: uma seca e outra das chuvas, quando rios e riachos transbordam e inundam grande extensão de terras planas. É um país rico em fauna e flora, que vive economicamente da extração de sua biodiversidade, da pesca e da agricultura familiar (LOPES, 1982; BENZINHO, ROSA, 2015; N´BUNDE, 2018). Por outro lado, é um país pluriétnico, plurilíngue e multicultural, também riquíssimo em diversidade étnica e religiosa, com uma população estimada em 1.548.159 habitantes, maioritariamente de jovens, segundo os últimos dados dos Censos do ano de 2009 (MONTEIRO, 2011; SUCUMA, 2012).

Guiné-Bissau apresenta uma estrutura social heterogênea, composta por diferentes grupos étnicos e com culturas distintas, tais como as suas múltiplas línguas e costumes diversificados. As principais etnias são: Papel, Balanta, Manjaca, Mandinga, Mancanha, Nalús, Fula, Bijagós, Biafada e Felupe. Dentre estas, algumas já estão desaparecendo, perdendo a sua identidade, como é o caso dos Baiotes, Brames, Banhumes, Cassangas, Cobianas, Cocolis e Padjadincas (PAIGC, 1974; LOPES, 1982; BENZINHO, ROSA, 2015; N´BUNDE, 2018).

Figura 2 – Etnias da Guiné-Bissau



Obra de Augusto Trigo, 2020

A Guiné-Bissau é, assim, um país pluriétnico e multicultural, com uma diversidade riquíssima espalhada em todos os seus territórios. Quando era pequena, a minha avó (a matriarca da família) contava-me história do processo de luta armada na Guiné-Bissau, e como esse processo foi conduzido pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e

Cabo Verde (PAIGC). Vale lembrar que a Guiné-Bissau foi uma colônia portuguesa. Segundo a história ocidental, foi “descoberta” em 1446, portanto, em meados do século XV, pelo navegador português Nuno Tristão e sua comitiva (LOPES, 1982; N’BUNDE, 2018). É importante ressaltar, no entanto, que a Guiné-Bissau nunca foi “descoberta” por quaisquer navegadores portugueses ou outros ocidentais, porque ali já viviam numerosos grupos étnicos, com sociedades bastante desenvolvidas, algumas das quais existentes até hoje, com suas culturas e civilizações, a despeito de todos os efeitos de destruição da escravização e da colonização. Por isso, convém reiteradamente afirmar que a Guiné-Bissau foi invadida pelos racistas, burgueses mercantes e escravocratas portugueses, que procuravam nossas riquezas e a exploração dos nossos povos, dos nossos corpos, saqueando a nossa liberdade, a nossa dignidade e as nossas riquezas. Como afirma Amílcar Cabral (1974, p. 08):

No nosso caso concreto, a luta é a seguinte: os colonialistas portugueses ocuparam a nossa terra, como estrangeiros e, como ocupantes, exerceram uma força sobre a nossa sociedade, sobre o nosso povo. Força que fez com que eles tomassem o nosso destino nas suas mãos, fez com que parassem a nossa história para ficarmos ligados à história de Portugal, como se fôssemos uma carroça do comboio de Portugal. E criaram uma série de condições dentro da nossa terra: económicas, sociais, culturais etc.

Os povos guineenses foram escravizados e oprimidos brutalmente pelo regime colonial português. Esses opressores tentaram justificar as suas invasões aos territórios da Guiné-Bissau afirmando aos nossos ancestrais a sua suposta missão de trazer civilização e salvação para os “nativos”, porque estes seriam indígenas incivilizados e gentios. De acordo com o filósofo e antropólogo congolês Bunseki Fu Kiau (1991, p. 07), “a escravidão e o tráfico de seres humanos tornou-se a mais vergonhosa e desastrosa morte para o ser humano no continente africano. E a colonização, a escravidão, a opressão e a prisão seguem conduzindo esse vicioso ciclo de vida aos africanos”.

A escravização e o tráfico levados a efeito pelos colonizadores portugueses na Guiné-Bissau foram, com ênfase, muito violentos e sangrentos ao longo de, praticamente, três séculos. Mesmo com o fim do tráfico humano transatlântico, o horror se recidivou com as novas investidas coloniais nos séculos XIX e XX. Por isso, durante todo esse período de mais de quinhentos anos, houve inúmeros genocídios dos povos guineenses e cabo-verdianos, assim como abusos de toda sorte: até que o Partido Africano para a Independência da Guiné e

Cabo Verde (PAIGC) tomasse a decisão de deflagrar uma luta armada contra o regime colonialista português, liderada por Amílcar Lopes Cabral ⁶.

O PAIGC considerava que a única resolução do conflito, que opunha o povo guineense ao poder colonial, depois de várias reivindicações pacíficas, tentativas de negociações e propostas de superação do domínio colonial, seria a partir da força armada da população organizada e insurgente contra o invasor português. O objetivo da luta era libertar o povo guineense do jugo colonial português e proclamara independência da Guiné-Bissau. Esse processo de descolonização promovido pelo PAIGC construiu uma nova história para o povo guineense e cabo-verdiano. Neste sentido, o PAIGC (1974, p.140) representou

a heroica e tenaz resistência do povo guineense e cabo-verdiano contra a presença portuguesa e a sua dominação e exploração coloniais, com todo seu cortejo de abusos, arbitrariedades, brutalidades e crimes. A luta armada representou um acontecimento decisivo na vida e na história do povo da Guiné e Cabo-verde que, assim, encontrava o instrumento fundamental capaz de o libertar do jugo estrangeiro e retomar o curso da sua história, interrompido pela conquista e dominação colonial portuguesa.

O processo de descolonização da Guiné-Bissau e de Cabo Verde se deu pela mobilização da população, liderada por Amílcar Lopes Cabral (líder e fundador do PAIGC). A unidade e a luta eram os dois principais pilares ideológicos e políticos do PAIGC, partido que mobilizava as massas para a luta de guerrilha contra o regime dos colonialistas portugueses. A Guiné-Bissau conseguiu tornar-se um país independente só por meio da luta armada, embora tenha sido uma luta que se desencadeou numa resistência aberta e passiva, somente mais tarde tendo se materializado como uma luta armada, a partir de janeiro de 1963 até setembro de 1973.

Mediante essa luta, a Guiné-Bissau foi a primeira das ex-colônias portuguesas no continente africano a proclamar unilateralmente a sua independência, em 24 de setembro de 1973, pelo PAIGC, na voz (leitura da Carta da Proclamação da Independência) do comandante João Bernardo Vieira (Nino), em Madina de Boé ⁷. Essa independência foi primeiramente reconhecida pelo Brasil, em outubro de 1973, mas em Portugal só foi reconhecida em 10 de setembro de 1974, após a Revolução dos Cravos, em 25 de abril de 1974.

⁶ Líder africano e pan-africanista, um dos fundadores do Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e da nacionalidade guineense e cabo-verdiana.

⁷**Madina de Boé** – fica situada na zona sudoeste do país, precisamente na região do sudeste de Gabú, na Guiné-Bissau, com 73 mil habitantes (segundo censo de 2009). Sector de região de Gabú, com uma área de 3.287 Km², e com 85 povoações. O palco da proclamação da nossa identidade, delimitada por dois enormes rios: Corubal e Fefine.

Guiné-Bissau é meu lugar de pertencimento e da minha ancestralidade. Lugar onde eu nasci e me criei debaixo de pólon garandi (poilão grande) e de irãs garandi (irans grandes). A minha história foi construída ali debaixo do poilão grande, esse espaço simboliza para mim um lugar do sagrado, do abrigo, da proteção e do sossego. Segundo o dicionário guineense, o poilão grande é uma árvore de grande porte, que representa a memória e a sabedoria dos povos guineenses. E é uma árvore da vida, da espiritualidade, da sobrevivência e da proteção da vida. Em outras palavras, o poilão grande é uma árvore repleta de representatividade do sagrado africano, árvore imortal e atemporal, na qual os avôs e as avós contam as histórias para os/as seus/suas netos/as, ou, segundo Padre Luigi Scantamburlo (2003), é uma

árvore secular de grande porte, sempre verde e corpulenta, de aparência majestosa, muito comum na Guiné-Bissau, utilizada na construção de canoas; é também considerada árvore sagrada. Tradicional morada de espíritos, é local de cerimônias, e à sombra dela fazem-se juízos e consistórios (SEMEDO, 2010, p. 384).

Poilão grande (Baobá), na cultura guineense, em particular na cultura da etnia Papel (pépél em língua guineense), simboliza ancestralidade, fertilidade, resistência e tradição oral, em que as pessoas mais velhas (anciões/ anciãs) praticam os seus cultos, suas espiritualidades e os seus ensinamentos para as pessoas mais novas. Ele é um ponto de encontro para transmitir conhecimentos e valores tradicionais do nosso povo. E debaixo dele sempre existia/existe uma baloba, o lugar de culto aos Irans e defuntos, mas também um lugar de ensino e aprendizagem. O ensinamento nesse lugar é transmitido oralmente pelos anciões e anciãs da comunidade. A tradição oral na cultura africana é uma herança muito respeitada e valorizada dentro da sociedade africana, em que as gerações mais velhas transmitem conhecimentos de forma oral para as gerações mais novas.

A tradição oral na cultura guineense, principalmente na cultura da etnia Papel, manifesta-se como o principal pilar do processo educativo da etnia Papel. Esses saberes orais, comunitários e familiares compreendem a minha memória familiar e do meu grupo étnico que eu preservei há mais de duas décadas. Por exemplo, a memória familiar e do meu grupo étnico, que eu tenho acerca da tradição oral, é muito forte e complexa, no sentido que não pode falar tudo o que foi ensinado ali pela família ou pela comunidade. Quando era pequena, a minha avó (a matriarca da família) me levava sempre para baloba para almoçar, e dar oferendas aos Irans. Os Irans são “divindades tradicionais. Espíritos sagrados, ancestrais, familiares, representados por estacas de madeira, pedras, árvores de grande porte como poilões, podem estar tanto nos quintais das moransas quanto em lugares isolados do mato” (SEMEDO, 2010, p. 382).

O objetivo da minha avó era me levar todos os dias para baloba, para eu saber cultivar os Irans e oferecer também. A minha avó sempre me ensinava que nunca podia entrar na baloba com calçados (sapatos/chinelas). Certo dia, pela curiosidade, perguntei para a minha avó o porquê de ela me proibir sempre de entrar na baloba com sapatos/chinelas. Ela nem pensou muito e disse: filho, a baloba é um lugar sagrado, e ninguém pode entrar ali com sapatos ou chinelas, mas sim com “*pata na tchom*” (pés descalços). Quem se atreve a entrar na baloba com sapatos ou chinelas poderá sofrer consequências muito graves, como adoecer gravemente, ou até morrer; além disso, a tabanca (aldeia) dessa pessoa pode sofrer maldições de Irans. Portanto, segundo a minha avó, entrar na baloba com os pés descalços significa manter a conexão/ligação com o tchom (chão), onde esses Irans moram, para sentir mais a presença de Irans e ser protegido também.

Por outro lado, a minha avó me ensinava também que a baloba é um lugar comunitário e de convivência de pessoas vivas e de pessoas mortas. É um lugar onde as pessoas organizam várias celebrações rituais, tais como casamentos, cerimônias fúnebres, ritual de corpo fechado e o rito iniciação para a vida adulta, como também é o lugar de produzir cordões de proteção corporal. O ritual do corpo fechado é um tipo de ritual feito para os/as guerreiros/as da comunidade, como também para seguranças de régulos, djambakus, balobeiros ou balobeiras. O ritual do corpo fechado é para proteger o corpo da arma de fogo e da arma branca. E as pessoas que fizeram esses rituais de corpo fechado não morrem de balas de fogo e nem de armas brancas.

Na minha etnia, há muitas coisas que não podem ser reveladas por ninguém, caso contrário, a pessoa pode sofrer graves consequências na sua vida ou na dos seus familiares; a pessoa pode falar só aquilo que é permitido falar, segundo ensinamentos tradicionais. Segundo Hampaté Bâ (1982), “[...] a tradição reúne em si uma visão do mundo diferente e particular, valendo-se da palavra, seu instrumento – um dom de Deus” (*apud SEMEDO, 2010, p. 52*).

A tradição oral na cultura Papel nos ensina a conhecer as normas culturais e rituais dessa etnia, a sua religião, o seu mito, a sua música e a sua dança. A educação tradicional guineense permite-nos saber-ser e saber-estar dentro da nossa comunidade. Essa educação é transmitida oralmente pelos homens grandes e mulheres grandes da nossa comunidade que são portadores/as de tradição oral dentro da aldeia. Neste sentido, para Odete Semedo (2010, p. 56):

[...] a tradição constitui o lugar de ensinamento e de aprendizagem. Sendo a Guiné-Bissau um país essencialmente oral, onde o acesso à escola, à escrita aconteceu tardiamente, a tradição oral foi, e ainda hoje é, sobretudo na zona rural, um meio de preservar e de transmitir a memória coletiva. Todas as etnias guineenses guardam na sua tradição formas de canto, sejam de enaltecer ancestrais, famílias, linhagens ou os mortos.

A tradição oral na cultura africana é considerada patrimônio histórico, cultural e filosófico da cultura africana. Segundo Hampâté Bâ (1982, p.183), a tradição é “[...] ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento [...] envolve uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem”. Os nossos antepassados são representados como bibliotecas orais africanas. Falando dessa biblioteca oral africana lembro a minha querida matriarca avó (Segunda Sebastião Vieira), a grande sábia, tradicionalista, curandeira, benzedeira e parteira. A minha avó é uma biblioteca viva que preserva muitas memórias ancestrais e tradicionais da nossa etnia.

As memórias ancestrais que eu tenho da minha avó são de quando ela me levava para assistir às reuniões na baloba, juntamente com os djambakus, balobeiros e balobeiras da comunidade. Por exemplo, quando eu era menino, tive grande privilégio de ir juntamente com a minha avó para as reuniões da comunidade, nas quais participavam mais os homens grandes e as mulheres grandes da comunidade. A reunião era realizada debaixo do poilão grande, ministrada sempre pelos chefes tradicionais (régulos), e às vezes também pelos djambakus, balobeiros e balobeiras da comunidade.

A minha avó me levava para essa reunião porque eu sou um filho pedido da baloba, ou melhor, filho da baloba. Esse assunto desenvolverei só mais à frente. Vale lembrar que, antes do início da reunião debaixo do poilão grande, os anciões e as anciãs da comunidade teriam que pedir a permissão aos Irãs e defuntos (as almas) para a realização da reunião. E quando os Irans e as almas aceitassem o pedido dos anciões, os mais velhos mandavam os mais novos para limpar o espaço e colocar os bancos.

Em suma, essas reuniões debaixo do poilão grande têm uma grande importância para nosso grupo étnico. Fazer reunião debaixo do poilão grande significa promover a verdade, harmonia e solidariedade entre as pessoas. As pessoas que participam dessa reunião não podem mentir, pois mentir nesse espaço é muito perigoso, porque é um lugar do sagrado. E por razão disso, os anciões e as anciãs da comunidade escolheram esse espaço para se reunir, com intuito de evitar certas desgraças ou maldades para a comunidade.

O Tchom (chão, terra ou natureza), na sociedade guineense, em particular no nosso grupo étnico, tem uma força muito misteriosa e poderosa, a força do bem e a força do mal. O

tchom pode tornar-se uma força do bem se as pessoas que moram ali tratam esse tchom muito bem. E quando esse tchom é tratado bem, ele cuida de nós, evita todos os males, mantêm os nossos corpos mais saudáveis e dão mais fartura, alegria e sabedoria para as pessoas mais velhas. Por fim, promovem a harmonia, a solidariedade e o bem-estar para a comunidade. Em contraste, esse tchom pode tornar-se mal para as pessoas, se essas pessoas não estão cuidando desse tchom de forma certa.

Em consequência, a comunidade pode sofrer várias doenças, fomes ou até incêndio nas moransas. O tchom, portanto, tem poder, ele não pode ser tratado mal, porque ali moram os defuntos e os irãs. Esse tchom é muito sabido, ele dá aviso para as pessoas que moram ali, quando se sente a ameaça do inimigo ou das pessoas que moram ali. O tchom não aceita conviver com as pessoas más, e quando essas pessoas morrem, o tchom não recebe os corpos delas, ele mesmo rejeita esse corpo para fora, ou joga esse corpo para fora. E quando ele rejeita o corpo da pessoa, significa que essa pessoa fez muita maldade para o tchom e para o seu povo. Segundo um provérbio guineense, “*Tudo que se faz do mal para o chão, é aqui que se pague*”, e isso significa que o tchom é o lugar da justiça, e sempre faz a justiça quando as pessoas não respeitaram e nem valorizaram as suas normais.

Os chefes tradicionais consideraram a Guiné-Bissau como um tchom sagrado. Esse tchom sagrado constitui várias tchons étnicos; por exemplo, tchom de Balanta, de Fula, de Papel, de Mandjaca, de Mandinga, de Beafada, de Bijagós e demais tchons. Vale ressaltar que cada um desse tchom tem a sua própria singularidade ou a sua própria cultura, a sua língua e os seus deuses. Os tchons na Guiné-Bissau estão banhados por balobas. Eles são ricos em termos culturais, civilizacionais e filosóficos. Além disso, esses tchons também são compostos por várias tradições e várias línguas étnicas. Segundo a professora Odete Semedo (2010, p. 58):

Entre as várias línguas étnicas, os guineenses contam ainda com um importante veículo da tradição, a língua guineense [...], por meio da qual é transmitido o saber, a filosofia, os códigos ritualísticos. É em língua guineense que se vão conjugar as tradições das várias etnias que compõem o mosaico etnocultural guineense. Sendo o país plurilíngue, a existência de uma língua veicular falada pela maioria da população vai facilitar a transmissão desses saberes que se espalham em diferentes direções e em várias dicções dessa língua franca.

A língua é nossa identidade histórica, política e cultural, definindo quem somos e de onde viemos. Com efeito, isso faz me lembrar dos ensinamentos da minha avó (matriarca da família Gã-Vieira, que me ensinava a respeitar os valores culturais e tradicionais da nossa etnia. Os principais ensinamentos dela que eu guardei em minha memória é a forma de saber

cultuar os defuntos e os Irãs, que significa proteger o corpo de todas as maldições (feitiçarias e doenças), proteger o nosso chão de todas as desgraças naturais para melhor cultivar o nosso alimento e manter a nossa saúde mais saudável dentro da comunitária. Os defuntos, na etnia Papel, são considerados entidades espirituais e ancestrais, que habitam em nós, guiam os nossos corpos e nos protegem de todos os espíritos malignos.

Esse assunto, no entanto, me chamou muito a atenção. As celebrações dos rituais de passagem para a vida adulta na etnia Papel se manifestam em duas formas diferentes entre meninos e meninas. Por exemplo, para os meninos, o rito de iniciação de passagem para a vida adulta se passa pelo fanado (circuncisão), e para as meninas se passa pelo processo de *katandéra* (pessoas que cuidaram dos defuntos e Irãs na baloba – dando de comer e beber a essas entidades) e *marri* (casamento tradicional). Esse processo de ritual de passagem para a vida adulta na etnia Papel é muito complexo e perigoso ou até fatal, se a pessoa não cumprir com as normas estabelecidas do ritual.

Mas, antes da celebração desses rituais de fanado e de *katandéra*, os régulos, djambakus e balobeiros ou balobeiras precisam primeiramente pedir a permissão aos defuntos e aos Irans para a realização dessa celebração. No meu processo de iniciação para a vida adulta na baloba, a minha avó me explicava que nesse dia havia também outras pessoas que estavam fazendo o mesmo ritual. A celebração desse ritual foi realizada debaixo do poilão grande, na baloba. Os homens grandes sacrificaram os animais (porcos e galinhas) na baloba, e as mulheres grandes fizeram comida na baloba. A primeira boca na baloba que come a comida e bebe a cachaça é o Irã do caminho (Exu), e depois os outros Irãs e defuntos.

O Irã de caminho é uma entidade que fica sempre no entrecruzamento das ruas (encruzilhada), para vigiar o seu povo e proteger a sua comunidade. Este Irã é muito brincalhão, às vezes provoca acidentes nesse entrecruzamento, caso as pessoas não respeitem esse espaço. Ele se transforma num *urdimunhu* (redemoinho, vento com poeira e com areia) para desviar a pessoa do seu destino ou para brincar mesmo. Toda encruzilhada tem Irã de caminho, que sempre dá acesso para a baloba. Os balobeiros ou balobeiras e djambakus sempre fazem oferendas de comidas, bebidas e objetos cortantes para o Irã do caminho. Por outro lado, quando uma pessoa morre, na minha etnia, os anciões e as anciãs da comunidade chamam o djongô (estrutura semelhante a um caixão, feita de cana de bambu) para revelar a causa da morte da pessoa, se a pessoa morreu de doença, de acidente de transporte ou de feitiçarias.

A cultura Papel é, assim, muito forte e complexa, a pessoa não pode questionar as práticas tradicionais, mas obedecê-las. A minha avó sempre me ensinou que a tradição é um processo de ensino e aprendizagem para as pessoas. A oralidade é a principal base dessa educação; as pessoas mais velhas, principalmente as mulheres, organizam *djumbais* de contação de histórias, para ensinar às pessoas mais novas. As mulheres na cultura guineense sempre tiveram um grande papel na sociedade e dentro da família. A contação de histórias na sociedade guineense é fundamental para o processo de educação da criança. De acordo com a professora Odete Semedo (2010, p.60), as pessoas mais velhas contam histórias às crianças,

[...] escutam histórias como forma de lazer, mas também como momento de aprendizagem, pois o papel desses contos, adivinhas, provérbios é também o de regulador social, pois, são escolhidos e ditos, conforme o público que interage com o animador do *djumbai*, ou seja, depende do lugar e convívio onde contam e se escutam essas histórias (SEMEDO, 2010, p.60).

A contação de história é um processo de *djumbai* que as pessoas mais velhas fazem para alegrar as crianças nos momentos de lazer. Por outro lado, o rito de iniciação para a vida adulta na cultura Papel é considerado o momento da festividade e da responsabilidade, o respeito que o indivíduo ganha dentro da comunidade. A partir dessa celebração ritual, o indivíduo não pode mais se comportar como um adolescente, mas como um adulto, já pode participar dos encontros das pessoas adultas e nas tomadas de decisões dentro da comunidade. A festividade na iniciação para a vida adulta é o momento em que se estabelece um vínculo de solidariedade com as pessoas, organiza-se uma festa de *djumbai* com cantigas e danças de *mandjuandadi*. É uma festa comunitária, com os/as cantadores/as *djamu*, que já passaram por esse rito, e as pessoas que já morreram (os defuntos). De acordo com a professora Odete Semedo (2010, p. 62-63):

Durante o *djumbai*, não é apenas o contador que canta, todos os presentes participam do canto. Por isso, também são cantigas que ficam na boca do povo e muitas delas são cantadas nos encontros das *mandjuandadi*. Desta forma, classificamos como cantigas de *djamu* [cantos de *carpir*], todas as aquelas cantadas para enaltecer os feitos de pessoas falecidas, durante seu velório. Durante sua apresentação, o *carpidor*, ou a *carpideira*, canta normalmente em tom plangente, evoca nomes dos familiares, invoca os ancestrais e Deus todo poderoso, conta a vida do defunto e as coisas boas que fez antes daquele momento de luto. Todos os gestos e falas do *carpidor* são no sentido de mobilizar para si a atenção dos presentes, daí sua performance ser teatral, dramática, podendo ele até chegar a esvaír-se em lágrimas, diante de um público emocionado.

O ato de *djamu* [*carpir*] também acontece quando os *djidius* prestam homenagem a uma família, a um rei ou régulo, ou ainda, quando cantam a saga dos guerreiros e/ou das

grandes famílias (SEMEDO, 2010, p.62). A cantiga de djamu é um gênero musical que está muito presente nos grupos de mandjuandadi. Os djidius são os principais cronistas musicais da Guiné-Bissau, que fazem cantigas da sua própria história e da do seu povo. Eles são tradicionalistas e guardiões da memória oral do seu povo. Além disso, os djidius são responsáveis pela preservação da memória histórica e canções dos seus ancestrais. Eles são poetas que cantam as histórias de seu povo e do seu país, chamadas de cantigas de história. Segundo a professora Odete Semedo (2010, p.62):

Apelidamos de cantigas de história todas as canções que intermedeiam a narração dos contos. Elas são cantadas para animar a dinâmica da contação e por vezes são acompanhadas de palmas e do coro dos presentes. Essas cantigas são “aspectos” que ajudam a alongar ou a diminuir o tempo dos acontecimentos, assim como podem ter poder de encantamento.

Os djidius na sociedade guineense são vistos também como o grupo de mandjuandadi, composta por maioria dos homens. Eles fazem animações nas festas populares, seja debaixo do poilão grande ou nas casas. O poilão grande (baobá) na nossa cultura simboliza o lugar do sagrado. Debaixo do poilão grande ouvimos as histórias dos nossos antepassados e as cantigas de mandjuandadi. Segundo Odete Semedo (2010, p. 65), é no “grande poilão que acontece a tradição, nas suas várias formas de expressão, estão as cantigas, a poesia oral, a narrativa e as histórias encenadas pelas vozes e que subjazem a cada cantiga” (SEMEDO, 2010, p. 65). Em suma, o grande poilão e a baloba sempre fizeram parte da minha referência histórica e cultural, porque são os lugares de onde eu vim, do meu pertencimento ancestral.

3.1.1 VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E ANCESTRALIDADE

Conforme mencionado, a Filosofia da ancestralidade enfatiza o nosso lugar de pertencimento e ajuda a pensar e compreender melhor a nossa realidade histórica, a nossa identidade e as nossas raízes, fazendo-nos entender de onde viemos, quem somos e para onde vamos. Falo do meu lugar de pertencimento, da minha querida terra Biombo (região da Guiné-Bissau), e do meu querido bairro Chão de Papel, em língua guineense *‘Tchon di Pepél’* (bairro da capital Bissau).

Os papéis foram os primeiros habitantes da *Ilha de Bissau* atual *Tchon di Pépél* (PÉLISSIER, 1989), lugar onde habitam os meus ancestrais, onde nasci e cresci, conforme as tradições de velhos poilões e de grandes Irãs. Sou descendente de velhos poilões e filho da

baloba. De acordo com a professora Moema Parente Augel (2007, p. 93-94), citando Carlos Vaz (1994):

Os irans são cultuados nas balobas (santuários, locais de culto, de evocação ou de consulta), o os balobeiros são seus sacerdotes ou intermediários. O local é marcado por uma árvore sagrada, em geral um imponente e secular poilão de enormes proporções e que tão bem caracteriza a paisagem africana, árvore de raízes tubulares, gigantescas, com seu tronco rugoso e acidentado, esgalhando-se em todas as direções, formando uma copa majestosa, como um imenso abrigo umbroso. [...] são inúmeras as ocasiões para as cerimónias de evocação aos irans. Vão desde o pedido de proteção e conservação do poder dos régulos, a uma acção de justiça, ao respeito pela tradição, até aos pedidos de bom sucesso na lavoura e nas colheitas e em outros domínios da vida familiar.

Os Irãs são, portanto, entidades tradicionais muito respeitadas e valorizadas na cultura guineense. Eles vivem nas balobas, um “lugar sagrado das etnias que praticam o culto da religião tradicional africana” (SCANTAMBURLO, 2003, p. 102). Trata-se de um lugar sagrado que preserva muitas memórias vivas dos nossos antepassados. A baloba vive em mim, porque é ali que fui criado, meu pertencimento, é onde habitam meus ancestrais. É o meu lugar sagrado no mundo, o meu sentido de existir, de lá advém o meu corpo, a minha alma, a minha energia vital. Ali é o meu único e verdadeiro lar, o meu sossego e o meu abrigo.

Em outras palavras, podemos entender a baloba como um lugar de espiritualidade, proteção, força, equilíbrio, vivência e convivência com as pessoas mais velhas, que são as responsáveis pela nossa existência, e que contribuiram e ainda contribuem muito para que hoje possamos nos conhecer melhor, a nós, à nossa cultura e realidade histórica, e assim obter a nossa independência e liberdade enquanto povo.

Os relatos acerca da baloba e dos ensinamentos das pessoas mais velhas lembram-me das histórias e *ditus* da minha avó (mãe da minha mãe), a matriarca da família, que era uma mulher muito forte, guerreira e sábia. Ela tinha muito conhecimento ancestral, guardava segredos de muitos tempos, e nos contava tudo através de histórias e outras narrativas, como relatos da guerra, da superação do medo, da dor, suas aventuras, suas memórias de amor e principalmente da nossa ancestralidade.

A minha avó foi considerada uma grande N’haiét (pessoa sábia ou Griô) da família e da comunidade, sendo muito admirada e respeitada por todos. A sua sabedoria é valorizada pela comunidade como lei e fonte de vida, seus ensinamentos trazem para nós muitas lições de vida que o tempo não pode destruir, são atemporais.

Quando eu era pequeno, ela me dava muitos conselhos e contava histórias de aventuras, da natureza, da ancestralidade e do amor, das quais extraio lições até hoje. Ela é uma pessoa de muito amor, generosidade e paciência com seus netos e netas. A minha avó é a minha referência. Nas noites de lua cheia, debaixo de uma árvore que estava em frente da nossa casa, ela sempre nos chamava para conversar da vida. As suas contações e seus ensinamentos serviam para as crianças de toda a comunidade, sempre debaixo da mesma árvore. Depois de ouvir as suas histórias, brincávamos e cantávamos aquelas belas músicas que ela também nos ensinava.

A minha avó era ex-combatente da luta de libertação nacional da Guiné-Bissau. Ela é uma heroína, admirada por muitos na linha de combate. Ela me criou e educou por muitos anos. Eu fui uma criança que nasceu prematura, com sete meses cheguei à terra. O meu pai achava que eu era pequeno demais e não dava tanta esperança de vida para mim, porque achavam que eu não ia sobreviver. A minha avó sempre acreditava que eu iria sobreviver, ela cuidava muito de mim, até virava dia e noite comigo no hospital. A minha avó é uma grande guerreira, lutou muito para minha sobrevivência, embora ela tivesse consciência de que todos os filhos e as filhas pedidos/as na baloba sofreriam problemas após o nascimento. E eu sou um desse filho, que foi pedido na baloba. Depois do meu nascimento, a minha avó me levava à baloba para ser entregue aos Irans do poilão grande. A razão do meu pedido na baloba tem a ver com o fato de que a minha mãe sempre paria meninas e nunca tinha tido menino.

A minha avó não passava muito tempo comigo na cidade, sempre me levava para *ponta* (mata), onde tinha uma casa velha e grande. Ela gostava muito de mim e me considerava o neto mais querido da família, por razão de ser uma criança que nasceu com muitos problemas de saúde; a minha avó nunca me abandonava e sempre cuidava de mim, até os catorze anos de idade, e eu a chamava de tia⁸. Segundo a minha mãe (Júlia), eu chamava a minha avó de tia, porque ela pedia para que a gente a chamasse de tia. E eu cresci ouvindo minhas irmãs e meus pais a chamarem de tia.

Após os catorze anos, minha avó me entregou aos meus pais, porque eu era um menino muito curioso e mexia nas coisas nas quais eu não devia mexer. Por exemplo, nas Kabás di mistida (cabaça sagradas) dela, eu bebia a água e comia comidas dos Irans na baloba. De acordo com a professora Odete Costa Semedo (2010 p.116), o “Iran é o espírito

⁸A palavra tia no meu grupo étnico tem um papel fundamental no processo de educação familiar e na tomada de decisão dentro da família. Ela é considerada como a segunda mãe, mas a sua representatividade dentro da família tem um poder muito maior do que a própria mãe biológica (primeira mãe).

sagrado, protetor das famílias e de suas linhagens, mas que pode ser implacável nas punições aos que não cumprem com a promessa feita a ele”.

Vim de uma comunidade de Gã-Vieira, na qual todas as pessoas podem se educar e orientar livremente a respeito das normas tradicionais comunitárias. Ali você nasce para servir e obedecer a toda a comunidade, e ninguém pode tomar uma decisão sozinho, pois todas as decisões são tomadas pelas próprias pessoas da comunidade, que têm muito mais responsabilidade em sua formação do que a sua própria família biológica. A nossa cultura é, nesse e em diversos sentidos, bastante complexa e distinta das convenções ocidentais. Tudo ali se processa circularmente, de uma forma coletiva, comunitária, unânime, consensual e atemporal. Essa educação comunitária nos ensina a respeitar e valorizar todas as tradições e culturas dos nossos ancestrais, representados pelos nossos mais velhos. Nossos ancestrais nos concederam a vida e o corpo, e as marcas dessa vida estão marcadas nos corpos e ensinamentos dos mais velhos. Devemos nos orgulhar muito de nossa ancestralidade, pelos ensinamentos passados aos nossos pais e a toda a comunidade.

Nossos ancestrais foram aqueles/as que nos ensinaram a lutar, resistir, viver e criar novas coisas, como também nos legaram a herança de saber proteger uns aos outros, saber manter a solidariedade e o amor entre nós. Tudo isso nos é transmitido por heranças genéticas e culturais, que meus pais trouxeram a partir dos ensinamentos dos pais deles.

O que mais me marcou dos ensinamentos de minha avó era quando ela explicava que a mata e o rio são lugares vivos e sagrados, de modo que não se pode, por exemplo, pegar fruta de uma determinada árvore para trazer para casa, porque ali, onde ela está, é um lugar sagrado, e só se deve pegar e comer a fruta nesse mesmo lugar. Ela ainda contava que nunca se deve jogar lixo no rio ou no mar, porque ali moram pessoas que nos protegem todos os dias. Minha avó me ensinou que cuidar da natureza é cuidar da vida e da ancestralidade.

Ela também dizia uma frase muito encantadora, e que marcou bastante a minha vida: “Nem tudo o que vimos pode ser dito e nem tudo o que ouvimos pode ser falado”. Este ditado está muito presente em mim, vive dentro de mim como um motor, que impulsiona a minha vida, me guia e me instrui em tudo o que eu faço.

A minha avó, a minha ancestral, é, na verdade, uma grande filósofa, dizia muitas coisas de sabedorias profundas e confesso que não entendo algumas até hoje. Pude guardar, contudo, as principais memórias por ela compartilhadas. A palavra de uma anciã tem, na minha etnia, um poder divino, tanto para destruir quanto para construir. Por isso, nem tudo o que ouvimos e vimos pode ser falado e reproduzido, porque “(...) a palavra falada se empossa,

além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado: vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas” (BÂ, 2010, p.169). De fato, as pessoas que têm conhecimento disso e possuem esse poder de fala são, dentro da minha etnia Papel, as pessoas mais velhas (anciões e anciãs), que também são as/os chefes tradicionais, conforme os seus estatutos e idades, responsáveis pelas pessoas mais jovens.

A educação da etnia Papel baseia-se muito na oralidade ou na tradição oral, que é a principal base da nossa educação e formação, é a “grande escola da vida, dela se recuperam e a ela se relacionam todos os aspectos” (BÂ, 1982, p. 183). Embora essa tradição não se limite só às histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estejam longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados; nela reside basicamente a formulação dos nossos modos de ser, sentir, pensar e estar no mundo (BÂ, 1982, p.169).

Vim de uma etnia animista e de agricultores, com enorme diversidade litúrgica e sapiencial de rituais e celebrações de várias gerações. Essas gerações são tradicionalmente divididas na sucessão de sete filiações ou linhagens (*djorsons*”, em língua guineense, ou “*kinhas*”, em língua Papel). São elas: “Insó, Bodjucumum, Bassafinté, Baiga, Bassutu, Batate e Jagra (a mais nobre). A sua organização política funda-se em regime absoluto por sucessão dinástica da família Djágra, com privilégios de fidalguia” (SIMÕES,1935, p.65). Em outras palavras, segundo Landerset Simões (1935, p. 63), “a etnia papel encontra-se dividida em sete sub-grupos étnicos, a saber: bassassu djagra o mais nobre-Nanque e Ié; Insó-Batsó-Có; Badjocomo-Cá; Bitsanfinte-Té; Bitsutu-Djú; Bitsale-Batat-Indi; Biga-Baiga-Sá”. Pertença a uma geração da família de Djágra e Insó-Batsó.

Djágra é amais nobre dessas gerações, detendo domínio sobre todas as demais da etnia Papel. Essa geração dominou vários reinos, inclusive de outras etnias, principalmente os reinos da região do Biombo: os reinos de Bigimita, de Tôr, de Quissete, de Safim, de Prábis e o próprio reino de Bissau. A geração de Djágra é, portanto, muito forte dentro da etnia, constituída por uma sucessão de regulados (régulos ou reis), que são os escolhidos para governar todas as gerações que compõem a etnia Papel. De acordo com Clara Saraiva (2003 p.180):

O régulo é, atualmente, a personificação da autoridade costumeira, e convive com as instituições criadas pelo estado guineense, normalmente os comitês de tabanka. Desde modo continua a deter uma posição proeminente no seio da sociedade papel e a sua autoridade é decisiva na resolução de problema do quotidiano assim como na celebração de cerimônia e rituais, já que o seu cargo se reveste também de uma dimensão religiosa importante.

A essa geração de Djágra pertence à minha família paterna, e a geração de Bassó, chamada Ysó, pertence à minha família materna. A minha avó dessa geração Ysó, com o seu olhar muito singular e a sua capacidade de desenvolver e preservar coisas, é a minha principal referência ancestral, minha memória viva, que teceu o meu corpo e construiu a minha realidade. Ela guardava muitos segredos e saberes, que vinham dos ensinamentos dos pais dela, e que se perpetuaram nessa corrente geracional na forma de visões de mundo, sistemas de crenças, que vão seguir repassados de geração em geração. A sabedoria da minha avó é ancestral e comunitária, e ajuda a construir o presente e a projetar um futuro melhor para o nosso mundo e para a humanidade.

Nesse sentido, quando falamos de uma Filosofia da ancestralidade, relacionada às culturas e linearidades africanas, em particular às matrizes étnicas guineenses, referimo-nos a um território vivo, em ocorrem as trocas vitais de experiências espirituais, materiais, simbólicas e linguísticas (OLIVEIRA, 2012). Trata-se, na verdade, de uma tradição viva, baseada em diversas e extensas práticas, memórias, rituais e vivências, experimentados todos os dias, dimensionados pela compreensão do sagrado, manutenção e celebração da vida, que na Guiné-Bissau é muito rica e bastante complexa.

Não se trata, por conseguinte, de uma visão romântica nem exótica em relação às epistemologias do Ocidente, mas a manutenção de uma compreensão de vida e humanidade ligadas à construção de uma história e cultura próprias, consistentes nos sentidos de éticas e ontologias pluriversais, abertas ao presente - no que concerne aos seus modos e comportamentos de vida - e com vistas a um futuro melhor, para seus povos e gerações descendentes.

Muitas vezes, contudo, referimo-nos à existência de um “pensamento africano” ao mesmo tempo distintivo e contraditoriamente generalista, como se se invocasse, mais uma vez, uma forma ou um modelo que permitisse novamente capturar os conceitos universais do Ocidente, assumindo propriedades, categorias e especificidades conceituais em analogia aos cânones da teoria do conhecimento racional e moderno.

É importante que se destaque que temos visões, percepções e experiências próprias quanto à compreensão e aos sentidos de nossa humanidade, de nosso ser e estar no mundo. No entanto, não podemos ceder à cilada de que tudo isso, classificado mais uma vez como um “pensamento”, catalogado em mais uma das estantes ou escaninhos enciclopédicos do Ocidente, seja confundido com um princípio unificador de “africanidade” ou de “humanidade e filosofia negra”.

Nesta mesma perspectiva, ao empregarmos o termo “Filosofia” para um modo de pensar, sentir, agir e estar no mundo africano, afro-brasileiro ou guineense, não estamos assumindo a pretensão de que haja uma espécie de linha de pensamento que apelaria, uma vez mais, a um princípio universalizador de “africanidade”, “afro-brasilidade” ou “guinendade” e, sobretudo, não buscamos a chancela ou a tutela epistemológica das formas ou das caixas de correspondência do conhecimento ocidental. Parece-nos, no entanto, que, no que concerne à evidenciação do poder e da extensão que esses saberes encerram e traduzem, torna-se próprio e legítimo, de acordo com Renato Noguera (2014), designar seus conhecimentos, linguagens e pensamentos, tanto quanto os seus efeitos e os seus produtos civilizacionais e culturais, como genuína expressão ou reflexão filosófica.

Fomos alvo histórico da invasão dos europeus, em particular dos portugueses, e a exploração sistemática das nossas riquezas, dos nossos conhecimentos e dos nossos corpos rescendem ainda a marcas muito profundas de violências, injustiças e usurpações, as quais seguem inscritas em esquemas, estruturas e estigmas mentais de inferioridade e submissão. Suplantar os mecanismos atávicos de destituição de nossa humanidade pressupõe uma perspectiva positiva da afirmação de uma geopolítica do conhecimento anticolonial e antirracista, empreendida igualmente na luta contra os etnocídios, os epistemicídios, as usurpações, as apropriações e as injustiças cognitivas que ainda hoje se seguem.

O termo ancestralidade, nesse contexto africano, afro-brasileiro e especificamente guineense, deve ser tratado como algo sagrado, referente à propriedade da experiência, do ensinamento, da cultura, da espiritualidade, do corpo, do rito, da vivência, da musicalidade e da história desses povos e de suas humanidades, e não como mera especulação gnosiológica ou expressão etnofilosófica menor - de uma ética tribal, coletiva, inconsciente e aderente às classificações e esquemas teóricos ocidentais.

Essa ancestralidade, como sabedoria prática e filosofia de vida, alimenta e educa os nossos corpos e as nossas cabeças para o enfrentamento do agora, e torna-se signo da resistência africana e afrodescendente contra o peso que o continente e os seus filhos têm de suportar dos outros e da imposição de seus valores. É uma experiência que habita e atravessa nossos corpos no encontro com todos os outros corpos, de todos os seres da natureza, preservando assim nossas memórias e mantendo firmes as nossas existências, mediante as especificidades éticas, estéticas e políticas de nossas formas próprias de ver/ser e estar no mundo. “Esses ensinamentos falam dos nossos lugares de pertencimento, testemunham e

abrangem todas as gerações de pessoas, em memórias e presenças vivas, na natureza e no contato com o mundo” (PEREIRA, 2019 a, p.193).

Por outro lado, entendemos também o termo ancestralidade como o “pensamento que se traduz em experiência cuja cultura, por sua prática e partilha, é já uma ética” (OLIVEIRA, 2012, p. 39). Assim, a ancestralidade torna-se uma tecnologia, igualmente capaz de dialogar com a experiência africana em solos afrodiaspóricos (OLIVEIRA, 2012). Toda essa força e singularidade ancestrais referem-se à necessidade de os seres humanos africanos e afrodiaspóricos harmonizarem-se com o todo, com o seu chão e com a natureza, estabelecendo relações atemporais com os seus defuntos, que lhes sustentam e alimentam o corpo e a própria humanidade, e com todos os seres humanos, com os quais compartilham a natureza.

Ainda de acordo com Eduardo Oliveira (2012, p. 39):

Esse foi o regime singular que os africanos souberam produzir tanto na Diáspora quanto na África, regime abrangente capaz de englobar todas as experiências de africanos e afrodescendentes e, ao mesmo tempo, singularizar cada experiência com seu sentido específico, forjado no calor do acontecimento. Aqui, Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico, até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, nesse mesmo continente histórico em que se produziram as suas transnomações em território de além-mar, sem duplicações, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou os seus filhos (OLIVEIRA, 2012, p.39).

Pode-se afirmar que essa ancestralidade, como consciência e atitude filosófica, é agência de humanização que ressignifica o nosso tempo passado, moderniza o nosso presente e estima afetivamente o nosso futuro. O mundo africano e afrodiaspórico deve, de acordo com esse sentido, ser compreendido como epistemologia policêntrica e ontologia pluriversal, as quais a sua ancestralidade cria, recria e mantém.

A singularidade filosófica afrorreferenciada assume, diante disso, uma postura de abertura à pluriversalidade e à multirreferencialidade, porque percebe e sente nas diversidades encontros e possibilidades autênticas de encantamento, bem como aberturas à experiencição desse outro (diverso) - que é diferente de mim -, e que oferece experiências que podem me servir. Em contrapartida, mostra a capacidade do africano e dos nossos descendentes afrodiaspóricos, notadamente afro-brasileiros, de afirmarem subjetiva, cultural e politicamente a sua negritude, a sua africanidade, consistentes em modos e comportamentos de vida dissonantes ao eurocentrismo.

Essa singularidade afroreferenciada corresponde ética, estética e politicamente a uma potência de referenciais antirracistas e descoloniais para a educação brasileira. Ela se realiza justamente no chão afrodiaspórico da encruzilhada intercultural, ao qual convergem filosofias e saberes indígenas brasileiros, latino-americanos e africanos trazidos por Exu: embaixador dessa ancestralidade africana em solo brasileiro. Afinal, é Ele o Senhor dos corpos negros e das trocas afroperspectivadas, o responsável pelo trânsito dessa presença civilizacional e humana na formação do Brasil, tendo Ele mesmo vindo da África (PEREIRA, 2019 b).

3.1.2 TRADIÇÃO ORAL E MANDJUANDADI: CANTIGAS DE DITOS, CORPO, RITMO E PERFORMANCE

A Mandjuandadi é um grupo de mandjuas (coletivos) de mulheres que tem os compromissos de preservar e transmitir histórias, conhecimentos e canções dos seus povos. O conhecimento nesse grupo é transmitido pela oralidade, um elemento que faz parte das práticas culturais guineense. A professora Odete Costa Semedo traz em sua obra os saberes populares do grupo de Mandjuandadi, enfatizando a importância desses saberes para a formação da sociedade guineense; são saberes que precisam ser estudados nas escolas guineenses.

Os escritos de Odete Semedo proporcionam uma visão diferenciada acerca da literatura guineense. A escritora traz para a sociedade guineense uma nova forma de identificar a oralidade, e sem oralidade é difícil para os povos africanos, em particular os povos guineenses, terem uma convivência coletiva e comunitária. “O registro da tradição oral se faz necessário, na busca da perpetuação de valores e manifestações ali presentes, e trouxe à tona a necessidade de conceitualizar a nossa atitude diante da realidade” (SEMEDO, 2010, p. 54).

A tradição oral na sociedade guineense constitui um lugar de ensinamento e de preservação da memória coletiva, que tem o seu valor e reconhecimento na história dos povos guineenses. “[...] uma das particularidades da tradição oral é o uso da palavra, da voz e da performance que esse modo de comunicar implica” (SEMEDO, 2010, p. 52). A oralidade na tradição africana, sobretudo na guineense, é uma “marca da palavra e da voz, [...] onde a ancestralidade cultural se manifesta [...]” (SEMEDO, 2010, p.53), ou seja, uma cultura popular de povos guineenses, preservada pelas pessoas mais velhas. Essas pessoas são consideradas sábias da comunidade, acumulam muitos conhecimentos de vida e são os representantes dessa tradição oral africana.

As pessoas mais velhas (anciões/anciãs) nas culturas africanas são os guardiões de conhecimentos africanos, transmitidos oralmente de uma geração para outra. A oralidade, portanto, é um material cultural muito importante na tradição africana, porque transmite conhecimentos de boca a boca, tem força vital, e que não pode ser entendida apenas como um texto, como muito bem explicam Vitor Vich e Virgínia Zavala (2004):

[...] a oralidade não é apenas um texto, é um evento, uma performance, e ao estudá-la devemos sempre fazer referência a um determinado tipo de interação social [...]. Situada sempre em contextos sociais específicos, a oralidade produz um circuito comunicativo em que múltiplos determinantes se dispõem para construí-la. É necessário afirmar que todos os discursos orais têm significado não só pelas imagens que contêm, mas, também, pelo modo como se produzem, pela circunstância em que se inscrevem e pelo público a que se dirigem. (VICH; ZAVALA, 2004, tradução nossa)⁹.

A oralidade preserva importante aspecto da cultura e da história do povo africano. Os anciões e as anciãs africanos/as são considerados/as na cultura africana portadores de saberes ancestrais. A tradição ancestral é uma forma de nos mantermos enraizados diante de um projeto necropolítico e de desenraizamento do nosso povo (PEREIRA, 2019a). A tradição oral é uma matriz cultural de povos africanos, e ela “reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado” (KI-ZERBO, 2010, p.39).

A tradição africana preserva-se na oralidade, como uma forma de transmitir conhecimento do seu povo. Por exemplo, na Guiné-Bissau, a tradição oral é uma prática muito forte, um país da oralidade e de histórias que nunca devem ser esquecidas pelas pessoas mais velhas. Neste sentido, segundo a professora Odete Costa Semedo (2010, p. 29), “por ser a Guiné-Bissau um país da oralidade, onde a escola foi implantada muito tardiamente, a tradição oral faz-se presente no cotidiano, da aprendizagem à recreação”.

A prática de oralidade no grupo de Mandjuandadi guineense tem como finalidade preservar as memórias e identidades culturais de povos guineenses. Mandjuandadi conta a história do passado e canta as cantigas de ditos como uma forma de transmitir os conhecimentos do passado para uma geração mais nova. Para Odete Semedo (2010, p. 26), “[...] a tradição oral, na sua dinâmica, encarregou-se de trazer até os dias de hoje muito do que constitui a memória coletiva guineense”.

⁹ “[...] la oralidad no sólo es un texto; es un evento, una performance, y al estudiarla siempre debemos hacer referencia a un determinado tipo de interacción social. [...] situada siempre en contextos sociales específicos, la oralidad produce un circuito comunicativo donde múltiples determinantes se disponen para constituirla. Es necesario afirmar que todos los discursos orales tienen significado no sólo por las imágenes que contienen sino, además, por el modo en que se producen, por la circunstancia en la que se inscriben y por el público al que se dirigen.” (VICH; ZAVALA. 2004, p. 11)

A tradição oral na cultura guineense não se limita a contações de histórias, cantigas, poemas e mitos, ou seja, “a tradição oral africana não se limita às histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados” (BÂ, 2010, p. 169). A tradição oral reside na formulação do modo de pensar africano, e “conduz a pessoa à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de pessoas particular, para esculpir a alma africana” (BÂ, 2010, p.170). Acerca da importância da definição, Bâ (2010, p. 167) ainda nos chama a atenção acerca desse assunto, afirmando que:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

Essa tradição oral é uma grande escola africana, passando conhecimentos aos mais novos por intermédio dos nossos ancestrais; entretanto, esses conhecimentos são preservados pelos ancestrais e narrados como contos, cantigas, parábolas e provérbios, transmitidos pela oralidade pelas pessoas mais velhas. A oralidade é o principal círculo comunicativo do povo africano. Os mais velhos guardam os saberes ancestrais e os fazeres da comunidade. Eles nos ensinaram o modo de saber falar e escutar as pessoas mais velhas, saber falar e saber escutar na cultura africana é muito importante, como no provérbio africano: “Quem fala errado estraga a sua língua”, não pode falar agressivamente com pessoas mais velhas e nem tampouco mentir por elas.

A palavra falada na cultura africana tem o poder de criar vidas e destruí-las também. O ato de falar vem carregado da força e do poder dentro da cultura africana, e nunca pode ser desvalorizado ou desperdiçado; “A boca do velho cheira mal” – diz um provérbio africano – “mas ela profere coisas boas e salutaras” (KI-ZERBO, 2010, p.39). Esse provérbio me faz lembrar a importância da oralidade no continente africano. A oralidade faz parte do meu processo educativo e da minha convivência com diferentes grupos de Mandjuandadis, a partir dos quais aprendi a cantar músicas de ditos e dançá-las também.

Falar da minha trajetória no grupo de Mandjuandadi é falar do grupo cultural “Netos de Amizade”, um grupo no qual me tornei um grande dançarino de balé e ator. O grupo era composto por trinta pessoas, dez homens e vinte mulheres, as quais (as mais velhas) são responsáveis e administradoras do grupo. Durante o meu percurso no grupo “Netos de Amizade”, tive o “privilegio de crescer num ambiente que me permitiu ouvir histórias, e ter

aprendido a contá-las. Escutei cantigas, vi mulheres dançando badju di tina [dança ao som da tina], [...]” (SEMEDO, 2010, p.25). Ouvir as histórias que eram contadas pelas pessoas mais velhas do grupo foi uma das maiores oportunidades que eu tive na minha adolescência. A contação de história é uma das linhas da tradição oral africana, em particular da tradição guineense.

O “Netos de Amizade” é um grupo de grande dimensão que incluía outros grupos culturais menores, como o grupo de cantadeiras de Mandjuandadi, de teatro e de balé. Nesse grupo, as decisões são tomadas por pessoas coletivas, e todos os membros participam nas tomadas de decisões. As pessoas mais velhas ensinaram para as pessoas mais novas a obedecerem não só aos mais velhos, mas a toda a comunidade, e dizia-se que era a forma mais correta de kriason. “Não deviam, pois, desobedecer aos mais velhos, nem resmungar quando eram castigadas verbalmente ou com mantampa” (SEMEDO, 2000, p. 20).

A educação nesse grupo é baseada na tradição oral, e todas as pessoas mais novas do grupo são obrigadas a respeitar as pessoas mais velhas, caso contrário, essa pessoa pode ser expulsa do grupo ou castigada, ou até reprimida com palmatória ou mantampa de tarafi (vara do mangue). Durante o meu percurso no grupo “Netos de Amizade”, aprendi que as cantigas de ditos como cantigas de Mandjuandadi têm um papel fundamental na formação do povo guineense.

O grupo cultural “Netos de Amizade” me ensinou várias músicas de mandjuandadis, e uma delas marcou muito a minha história de vida, chamada “Mame i ka dus” (Mãe não há duas), da cantora Guida (grupo de mandjuandadi de Nivaquina). Essa cantiga ensina que a mãe é a razão da nossa existência no mundo, pois ela não se vende e nem se oferece por nada, porque ela é sagrada. De acordo com Odete Semedo (2010), a cantiga “Mame i ka dus” apresenta autoria desconhecida, mas com a informante Dina Adão (atriz guineense). Mas é importante ressaltar que essa música pertence à cantora Guida, do grupo de Mandjuandadi de Nivaquina. Em suma, a professora Odete Semedo (2010, p.386) traz para nós a letra dessa música em língua guineense e sua tradução em língua portuguesa:

Mame... i balur [Mãe...é um valor]

Mai o i balur Mame e mame i ka dus o Dia k'i disaparsi I bai di un bias I ka na riba	Mãe oh é um valor Mãe, mãe não é duas no dia em que ela desaparecer irá de vez, é viagem sem regresso não voltará
Tchaman bu manda N misti bai mandadu Mama Ami n na bai mandadu Mame di mi (2x)	Chama-me e manda-me fazer algo quero ir a um mandado teu mãe eu vou fazer um mandado teu minha mãe
Mame na mundu Mame i ka dus o Ma ma i balur Dia k'i disaparsi I bai un bias I ka na riba	Mãe no mundo mãe não é duas mas mãe é valor no dia em que ela desaparecer irá de vez é viagem sem regresso não voltará

Esta cantiga é um hino à mãe, ao valor que as mães representam. Mãe não há duas, se um dia desaparecer, “será uma viagem sem volta, por isso deve-se fazer as suas vontades, aproveitar a sua presença e partilhar a vida terrena com ela” (SEMEDO, 2010, p. 386). A mãe na cultura guineense é considerada uma firkidja (alicerce), que mantém o sustento da família e a sua proteção. “O papel da mãe na procriação, e depois do nascimento, é muito maior, na tradição africana, que aquele do pai” (BÂ, 1982, p.2). Nas culturas africanas a palavra “Mãe” não existe, pois é de origem europeia. Infelizmente, nós nos apropriamos desse termo na Guiné-Bissau, porque fomos colonizados pelos portugueses. A língua oficial portuguesa na Guiné-Bissau inviabiliza a língua local guineense, em detrimento da língua tradicional do povo guineense. Essa raiz ancestral e tradicional foi apagada por muito tempo nas escolas públicas e particulares da Guiné-Bissau.

O grupo de Mandjuandadi “Netos de Amizade” é uma escola que me formou para a vida. Durante o meu percurso nesse grupo, tive oportunidade de compreender que “o mundo não é feito apenas de coisas más e de pessoas ruins. Há que saber olhar e ver. Apreciar e amar aquilo que é bom e ajudar os que são *menos bons* a serem melhores, senão hoje, pelo menos amanhã (SEMEDO, 2000, p. 104). Neste grupo, participei de várias apresentações culturais, teatro, dança e música de tina em vários festivais nacionais.

“Netos de Amizade” é um grupo popular que atua também em festas de casamentos, de aniversários e até nas festas de tokatchur (cerimônias fúnebres). Isso me lembra a festa de tokatchur do nosso querido griô instrumentalista, Quintino Gomes, cuja morte deixou o grupo muito vazio e com profunda tristeza. O Toka Tchur na cultura guineense é uma prática do sagrado, do simbólico, e se expressa como uma prática de respeito e cuidados dos difuntos ou as almas (mortos). Para Teresa Montenegro (2002, p. 79), “dufunto, difuntu, defuntu é o espírito de um defunto (entre os bijagós, espírito de um rapaz morto antes da iniciação). As almas são os defuntos, o espírito, mas podem ser também as almas que vagueiam na terra”.

Além disso, é importante pontuar que na cerimônia tokatchur o panu di pinti (pano de pente) é fundamental na comunidade guineense, considerado um símbolo cultural e tradicional do povo guineense, utilizado em todos os rituais tradicionais e nas festividades guineenses. Segundo António Carreira (1983, p. 106), o pano de pente é:

[...] usado pelas populações africanas, composto por bandas, faixas, tiras, (ou teadas), tecidas em algodão com larguras que vão de 7 a 21 cm, bandas ou faixas em número de 4 a 13 [...] unidas entre si [...] utilizado como vestimenta, para resguardo do corpo, como mortalha e para transportar ao dorso crianças pequenas.

O pano de pente é símbolo da tradicionalidade guineense, estatuto cultural e do sagrado; serve como vestimenta para os chefes tradicionais (régulos) e as pessoas mais velhas do meu grupo étnico. E são ofertados também para os Irans e os defuntos em seus velórios. As oferendas de panos de pente aos Irãs e aos defuntos são uma honra para essas divindades tradicionais. O pano de pente é encarado como uma obra de arte, do sagrado e da riqueza do povo guineense.

Segundo Odete Semedo (2010, p.95), “O pano de pente é confeccionado no tear tradicional, com o formato de bandas ou tiras que, depois de costuradas com quatro, seis, dez, doze ou quatorze tiras ou bandas, constituem um pano”. Ele é um material extremamente relevante na cultura guineense. Segundo Odete Semedo (2010, p.94):

A denominação pano de pente advém de uma das peças essenciais usadas na confecção dos panos, assim chamada por ter o aspecto de um pente, entre cujos dentes se fazem trespassar as linhas durante o processo de tecelagem. Ressalte-se que o uso de panos de algodão na costa africana é anterior à chegada dos europeus àquela zona, assim também toda a tradição que os envolve.

O pano de pente é considerado como um símbolo da tradicionalidade guineense, feito em diferentes teares, com mosaicos étnicos da Guiné-Bissau, particularmente, nos teares da etnia Papel e da etnia Mandjaca.

As mandjuas de “Netos de Amizades” fizeram também esse mesmo reconhecimento para o falecido Quintino Gomes, uma pessoa amável e querida, muito simpático, brincalhão e carismático por todas as madjua e em sua aldeia também. Gomes foi um grande percussionista e construtor dos tambores Djimbé e Sikó, instrumentos musicais da cultural guineense. O toque do tambor faz uma conexão com o mundo dos nossos antepassados e de nossos Ians (orixás).

Figura 3 – Tambor de Djimbé



Djimbé & Sikó, Google, 2022

Figura 4 - Tambor de Sikó



Quintino Gomes foi um grande tradicionalista, e o seu ensinamento mostra que é possível o resgate da nossa tradição ancestral. Gomes pertence a um grupo étnico chamado Mandjaca (em língua guineense, Mandjaku). Na cultura Mandjaca, quando um ancião ou uma anciã morre, a família é obrigada a fazer um ritual fúnebre tradicional (festa de Toca-Choro, em língua guineense, Tokatchur) para lembrar dessa pessoa falecida, e, caso a família não faça essa festa de Toca-Choro, pode sofrer consequências trágicas. Ele é um ritual quase obrigatório em todos os grupos étnicos na Guiné-Bissau. Neste sentido, para Douglas (2010, p. 81):

O ritual não somente nos ajuda a selecionar experiências para concentrar a atenção. Também é criativo quanto ao nível de desempenho. Pois um símbolo exterior pode misteriosamente ajudar a coordenação do cérebro e do corpo. As narrativas dos autores frequentemente relatam casos em que um símbolo material exprime poder efetivo: o ator sabe o seu papel, sabe exatamente como quer interpretá-lo.

O Tokatchur é uma prática cultura guineense que “[...] garante o correto posicionamento do defunto no mundo do além, e sem a sua realização, sérios perigos ocorrem

sobre os sobreviventes. Há por isso todo o interesse em conseguir realizar a segunda parte dos rituais o mais rapidamente possível” (SARAIVA, 2003, p.184). É uma prática fundamental e sagrada dentro do meu grupo étnico. Por exemplo, quando uma pessoa morre dentro da minha etnia, as comunidades todas demonstram solidariedade para com a família do falecido ou a falecida nesse momento.

Além disso, tive uma experiência de vivenciar e acompanhar quando uma pessoa morre, pertencente ao grupo de Mandjuandadi; as mandjuas desse grupo têm de levar pano de pente, alimentos e dinheiros para a família do falecido. Neste caso, o nosso grupo de Mandjuandadi “Netos de Amizade” levou os panos de pente para colocar no caixão do falecido (Quintino Gomes), alimentos e dinheiro para sua família. E em sua festa de Toca-Choro, o grupo prestou uma homenagem, cantando as músicas de que o falecido mais gostava.

Odete Semedo é considerada na sociedade guineense uma das pioneiras desses estudos de Mandjuandadi e de suas cantigas na literatura guineense. Ela é uma das pensadoras e intelectuais africanas guineenses que faz pesquisas referentes à tradição da ancestralidade guineense, ou seja, ela vai por essa vertente buscar a tradição guineense e sua ancestralidade em seus escritos. A sua obra apresenta uma linguagem local guineense, inclusive todas obras dela trazem palavras de origem guineense, como uma forma de mostrar que a oralidade pode ser transcrita ou transformada em escrita, de uma forma que não perca o sentido da palavra, mas que enriqueça as nossas escritas locais: “[...] qualquer texto antes de ser escrito é pensado” (SEMEDO, 2010, p.52).

3.1.3 AS CANTADEIRAS E O GRUPO DE MANDJUANDADI: MÚSICA DE TINA E TRADIÇÃO

As cantadeiras do grupo de Mandjuandadi transmitem seus ensinamentos oralmente e por meio das vivências e experiências adquiridas com os antepassados. De acordo com Odete Semedo (2010, p.50): “As cantigas de mulher, ao cantarem os mandamentos da tradição e ao encenarem vozes que por vezes a contrariam, revelam a existência das diferenças e das similaridades” (2010, p. 50). As cantigas de Mandjuandadi trazem animação para a roda de mandjuas, os sentimentos de tristeza e de alegria para as mandjuas e para a comunidade. Odete Semedo (2010, p. 64) afirma que:

[...] as cantigas de mandjuandadi distinguem-se as cantigas de dito por dito, encontram-se as de kumbosadia [rivalidade], as de inimigos (as), de lamento, amor não correspondido. Nessas cantigas, as cantadeiras valem-se por vezes do equívoco para escarnecer ou satirizar da pessoa cantada, quando por meio de antonomásia se referem a quem se deseja criticar. Nas cantigas de dito por dito, ao proceder à crítica social, às rivais e aos inimigos e mentirosos, as cantadeiras encontram na sátira formas jocosas de admoestar pessoas e situações consideradas absurdas no âmbito da família ou mesmo da sociedade. Quando o dito é às comborças, as cantadeiras chegam a ultrapassar o nível do escárnio, usando termos obscenos e insultuosos. Porém, jamais mencionam o nome da pessoa que é cantada, recorrendo-se sempre aos epítetos.

As cantadeiras de Mandjuandadi trazem canções que fortalecem as nossas vidas e os nossos caminhos. E são elas que contagiam e dão movimento ao ritmo da dança e performance para as mandjuas de roda, com as quais aprendemos diversos significados da vida e ensinamentos históricos, a partir das músicas cantadas pelas cantadeiras, como uma experiência vivida, ou como um aviso para as mandjuas. Por exemplo, “nas cantigas de lamento, as cantadeiras pranteiam os maus tratos, a morte, e alguma infelicidades ligadas à infertilidade feminina, a ‘trabalhos’ feitos que, acredita-se, podem trazer infelicidade e até a morte” (SEMEDO, 2010, p. 64-65).

Muitas das cantadeiras do grupo de Mandjuandadi são pessoas mais velhas, e as suas canções contribuirão muito no processo de educação de mandjuas e da comunidade em geral. Além disso, essas canções proporcionam memórias e ensinamentos de valores culturais e tradicionais dos nossos antepassados. “O mesmo se pode dizer de cantigas de entretenimento, contos, histórias com fins educativos, cantigas de histórias, provérbios” (SEMEDO, 2010, p.36).

E essas cantigas são instrumentos que guiam as nossas vidas e purificam as nossas almas, sempre havendo uma sabedoria e um ensinamento que se fundamenta na história cantada, história essa que cria diálogo entre cantadeiras e o coro, acompanhado por som de tambores de djimbé e sikó e o som da cabaça na água, acompanhada com palmas e passos, dando uma espécie de acompanhamento rítmico da “música Tina”. “Assim, tomamos como critério classificatório das cantigas de Mandjuandadi ou de ditos dois polos básicos: o conteúdo e o tipo de crítica que a cantiga deixa transparecer” (SEMEDO, 2010, p. 63).

Figura 5– Grupo de Mandjuandadi “Bambaram”



Foto tirado por Carlos Edmundo Vaz, 2011

As cantigas de grupo Mandjuandadi são consideradas na sociedade guineense um patrimônio cultural e material, transmitem conhecimentos dos antepassados para as mandjuas. As cantadeiras de grupo manifestam os seus sentimentos e as suas experiências a partir das cantigas de ditos, pelas quais as cantadeiras mandam recado para as pessoas rivais ou inimigas. As cantadeiras contam as suas histórias ou as histórias de outras pessoas através das cantigas de ditos. Segundo Odete Semedo (2010, p. 63):

A história de uma cantiga pode ser pessoal, isto é, de quem viveu uma experiência e que, com base nisso, cria sua cantiga; são exemplos disso as cantigas de amizade, de amor não correspondido etc. a história de uma cantiga pode ser um caso alheio a quem canta, mas que pode encarnar o sujeito da enunciação, assumindo as suas mágoas ou alegrias.

As histórias cantadas podem se manifestar em vários sentimentos, de amor, harmonia, amizade, dor, raiva referindo-se aos ancestrais. Neste sentido, Semedo (2010, p. 65) exemplifica algumas cantigas e as suas distinções no grupo Mandjuandadi:

[...] cantigas de harmonia, distinguem-se as cantigas de amor e as de amizade. Nas de amor, o importante não é quem canta, mas o amor cantando. O sujeito da enunciação é apenas um ou uma amante – aquele ou aquela que ama. As cantigas de amizade são dirigidas a um ou uma amigo(a), quer em busca de uma reconciliação entre quem canta e a pessoa cantada, quer para criar silistia [harmonia] entre pessoas que se desentenderam. [...]. A cantiga de amor à terra, aos ancestrais e as de pedido de perdão são as que carregam as boas intenções e durante as quais as cantadeiras enaltecem as maravilhas do torrão natal e exaltam os ancestrais que protegem esses lugares. É nessas cantigas que as coetâneas pedem paz umas às outras e nomeiam a pessoa cantada, ou usam artifícios ‘leves’ que são facilmente decodificados pelos presentes, apenas para embelezar a cantiga e não com o fito de criar equívoco.

A cantiga é muito sagrada para as mandjuas, sem ela o corpo não tem a vibração e energia para dançar. As cantigas de Mandjuandadi transmitem conhecimentos e sabedorias de geração em geração. De acordo com Odete Semedo (2010, p.60):

[...] as cantigas de mulheres não só constituem uma forma lúdica da manifestação de sentimentos, como código gnômico, elas expressam a crítica social, invadem espaços como uma forma de convocação das coetâneas e da comunidade em geral para assimilar os seus valores essenciais, universais – e contestá-los [...].”

De fato, a musicalidade tem um papel primordial na cultura africana, sem ela não existe alegria, convivência, respeito e harmonia entre as mandjuas. Na cultura africana, a música simboliza o poder e a força da tradição oral, considerada como a “[...] fonte histórica mais íntima, mais suculenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade” (KI-ZERBO, 2010, p.39). Por exemplo, na Guiné-Bissau, todos os grupos de Mandjuandadi são responsáveis pela preservação de músicas tradicionais e dos saberes orais guineenses. Neste sentido, a professora Odete Semedo (2010, p.62) descreve:

[...] as cantigas um dos gêneros da tradição oral guineense. Assim, elas se subdividem em cantigas de história, cantigas de djamu [carpir] e cantigas de dito ou cantigas de Mandjuandadi. Essas últimas são cantigas de mulher, criadas e cantadas nas coletividades femininas denominadas Mandjuandadi.

Os griôs músicos me ensinaram que as cantigas de Mandjuandadi são cantigas de ditos que falam das realidades culturais e sociais dos povos guineenses. Essas cantigas me proporcionaram muito aprendizado acerca nossa identidade cultural e nacional. “As cantigas de Mandjuandadi constituem uma das amostras dessa memória, embora se reconheçam nelas alterações próprias de fontes orais. Tornou-se, assim, um imperativo transpor para o papel as cantigas da tradição, perseguindo sua dinâmica no espaço e no tempo” (SEMEDO, 2010, p. 26-27).

Na Guiné-Bissau, todas as mulheres-grandes (anciãs) e os homens-grandes (anciões) são marcas da oralidade, simbolizando a tradicionalidade do povo guineense. Desrespeitar ou desobedecer a essas pessoas é “[...] um sacrilégio e conduz sempre a uma praga, [...]” (SEMEDO, 2000, p.20). Essas pessoas são consideradas sábias, contadoras de histórias e guardiãs de memórias da cultura do povo guineense. A cultura de um povo é um símbolo que caracteriza a sua identidade e a sua história. “A cultura é amplamente um produto social que é imposto a cada indivíduo pelo processo de socialização ao qual ele é submetido em sua

particular sociedade. A cultura é a tradição viva, uma coleção de ideias e crenças que representa o modo de vida coletivo de um povo” (WOODS, 1987, p. 56).

Na Guiné-Bissau, não se pode falar da música da Mandjuandadi sem falar da música de Tina. Essa música na sociedade guineense é considerada o primeiro instrumento musical no país, um dos principais gêneros musicais para os grupos de Mandjuandadi na Guiné-Bissau. A Tina é uma música que faz parte da minha história de vida e da construção da identidade guineense. O som de Tina tem um ritmo muito vibrante e chamativo, o qual é dividido em duas partes: na parte inicial, a música de Tina tem um ritmo mais lento, e na segunda parte, o ritmo é mais rápido. Os instrumentos utilizados nessa música de Tina (música de Mandjuandadi) são cabaças (símbolo da tradicionalidade e da ancestralidade guineense, utilizada como instrumento de percussão).

“A cabaça simboliza ainda o compromisso, o laço, a semente, integra os ritos tradicionais das comunidades guineenses” (SEMEDO, 2000, p. 113). Ela representa na sociedade um patrimônio histórico, cultural e social guineense. A cabaça simboliza o sagrado, e não deve ser partida por situação desnecessária, pois partir a “cabaça numa determinada situação, é quebrar uma linhagem, o que significa a morte dos seus membros e sua consequente desintegração” (SEMEDO, 2000, p. 113). A cabaça na cultura guineense serve para fazer muitas coisas, seja para o pedido de casamento, lavar roupa, guardar dinheiro, colocar comida ou para dar oferenda aos irãs, símbolo fundamental da tradição guineense e africana em geral. De acordo com a professora Odete Semedo (2010, p.50):

A tradição africana, conforme ensina Hâmpate Bâ, é múltipla e diversificada, mas no interior dessa multiplicidade encontram-se cores similares. Em várias partes da África, as mulheres usam a cabaça para colher água das fontes e dos rios; usam vasos de terracota ou panelas – como são chamados na Guiné-Bissau -, para cozinhar as iguarias para os ancestrais ou, simplesmente, para nelas guardar água para esses antepassados. No entanto, as particularidades são visíveis mesmo quando se considera o mesmo espaço geográfico. Na Guiné-Bissau, os rituais aos recém-nascidos, as mulheres que acabavam de dar à luz, os ritos de iniciação, as cerimônias fúnebres variam de grupo para grupo.

Ainda segundo Semedo (2010, p.51), a cabaça serve para fazer o

[...] pedido de mão representa, na tradição, a intenção de casamento, de união entre duas famílias, (pelo conteúdo da cabaça dos sentidos que esse produz), assim também o ritual do casamento tradicional, que envolve a ‘reclusão’ da noiva para os tradicionais conselhos mantidos em segredo é tradição.

Na tradição guineense, a cabaça significa símbolo da fertilidade e do poder, “Kabas ta kumpu, ma kabas tambi ta dana [a cabaça constrói (une), mas a cabaça também destrói

(desintegra)], pronunciado em momentos de grandes cerimônias tradicionais, quando se quer chamar a atenção para a importância especial de dar a uma cabaça de mistida” (SEMEDO, 2000, p.113). Ela é um dos principais instrumentos musicais de música de Tina no grupo de Mandjuandadi, além do djimbé (grande tambor), sikó (pequeno tambor), palmos (tábua de madeira) e pano de pente. A cabaça, por fim, é um material muito precioso e importante dentro do grupo de Mandjuandadi, porque é quem dita o ritmo e estilo da música e da dança.

Figura 6 - Tina com água, cabaça e palmos.



Figura 7 -Cabaça de oferenda aos irans.



Fonte: Acervo de Odete Costa Semedo, 2010, p.110-113

“Nos ritos de iniciação ou de passagem, a cabaça é usada para pôr e transportar a comida sagrada dos fanados [circuncidados]” (SEMEDO, 2010, p.110). A dança de Tina é encantadora pelo seu ritmo, o qual muitos julgam como uma dança teatral, pelas formas como as mandjuas dançam (movimento corporal e performance).

Concluindo, a obra da professora Odete Semedo traz ensinamentos e saberes muito importantes para a nossa formação acadêmica, saberes acerca da literatura africana, em particular, uma literatura guineense que deve ser reconhecida e valorizada em nossa academia. Além disso, os estudos da professora Semedo ratificam que é possível resgatar os valores culturais e sagrados para a sociedade guineense, com marcas linguísticas que enriquecem a nossa literatura no campo acadêmico, muitas vezes considerada uma literatura inferior ou não literatura. Essa obra, com efeito, me inspirou a pesquisar e a ler mais a respeito da literatura guineense, como também me traz memória e lembranças da minha trajetória no grupo “Netos de Amizade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da análise do tema proposto, podem-se inferir algumas conclusões, mas deixando negrito que o presente trabalho tem por objetivo discutir a condição da Filosofia da Ancestralidade, como um pensamento filosófico africano e afro-brasileiro, com base em uma ancestralidade comum (saberes e valores preservados pelos/as ancestrais africanos/as e presentificados pelos/as atuais afrodescendentes, na encruzilhada histórica e afrodiaspórica de resistência aos racismos e às dominações coloniais e pós-coloniais antinegros/as). Apresentamos Exu como arquétipo agenciador dessa Filosofia.

Refletimos também acerca das contribuições da Filosofia da Ancestralidade como agência de descolonização do pensamento, do currículo e da educação de bases coloniais eurocentradas, para a promoção do ensino de Filosofia afrorreferenciada no Brasil. Trouxemos essa discussão a respeito da descolonização do pensamento, do currículo e do ensino de Filosofia no Brasil, a partir dos Parâmetros Curriculares da Lei nº 10.639/03. Por outro lado, uma discussão de concepções filosóficas e de ensino de Filosofia anticolonial, a partir de uma aproximação com a Filosofia de Mandjuandadi, como representante cultural guineense, baseada na tradição oral, na qual as cantigas de ditos são criadas, ganham corpo, ritmo e performance.

Justificam-se a atualidade e a importância desse tema para a comunidade acadêmica e para todos os coletivos negros, sobretudo para os povos brasileiros e guineenses, no sentido de combate a todas as formas de racismos - étnicos, epistêmicos, religiosos- contrários às matrizes e à presença africana de formação do povo brasileiro. As vantagens que essa pesquisa irá proporcionar, especificamente no campo dos estudos filosóficos, consistem na valorização e no reconhecimento da Filosofia africana e afro-brasileira como pluriversal, polirracional e multirreferenciada, na complexa encruzilhada entre Áfricas e Brasil. Em oposição aos projetos de essencialismos universais da Filosofia e da ciência ocidentais modernas, bem como na promoção da diversidade como base de afirmação das diferenças e das multiplicidades humanas - como material genuíno de toda e qualquer reflexão filosófica (PEREIRA, 2019a, p. 14).

Assim, lançam-se as bases para o reconhecimento e a valorização de uma Filosofia africana e afro-brasileira responsável pela conversão dos ensinamentos e das experiências de vida dessa ancestralidade africana ao *status* de reflexão propriamente filosófica, a respeito da autodeterminação ética, estética, política e epistemológica das condições fundamentais de dignidade, alteridade, criatividade e liberdade humana em suas autênticas expressões e

manifestações africanas e afro-brasileiras (PEREIRA, 2019a, p.14). Além disso, o desenvolvimento da pesquisa, a partir das fontes e dos referenciais apresentados, servirá de fomento à comunidade acadêmica no estabelecimento de novas bases anti-hegemônicas e antirracistas para a reflexão filosófica.

Em outras palavras, o reconhecimento e a promoção dessa Filosofia empenham-se na valorização de todas as significativas memórias e tradições orais de origem africana, apagadas ou renegadas pelo racismo epistêmico, cultural, étnico e social, de violação contra os modos e os comportamentos de vida dos/as afrodescendentes e dos/as africanos/as, em seus territórios continentais e da diáspora, notadamente no cenário brasileiro.

Por esses motivos, conforme Pereira (2019b, p. 40): “é muito importante reconstruir e (re)habilitar saberes, valores e memórias ancestrais, sobretudo a partir do redesenho epistemológico do estudo e do ensino de história e de filosofia africana e afro-brasileira, em bases descoloniais, anti-hegemônicas e antirracistas”.

A relevância deste estudo consiste na demonstração de que a Filosofia da ancestralidade africana e afro-brasileira é essencial para nós, não para a supremacia dos olhares sobre nós, mas porque repõe a existência de outras possibilidades de pensamentos e visões referentes à África e às suas diásporas na América Latina. Não como locais ou como culturas de barbárie ou de invisibilização, mas como chão do conhecimento multiétnico, multirreferencial, intercultural, interreligioso, pluriversal, em reconhecimento da África como berço original e sede do entendimento a respeito de toda a humanidade (PEREIRA, 2019b, p. 44). Nesse sentido, reforça a compreensão acerca de Exu, que expressa o entrecruzamento e a complexidade das diversas experiências históricas e culturais de contribuições e origens na encruzilhada do Brasil, o que fundamenta uma Filosofia africana e afro-brasileira em disposição constante a aberturas e diálogos com todas as diversidades.

O pressuposto deste trabalho é voltar-se a reconstruir e (re)habilitar saberes, valores e memórias ancestrais, sobretudo a partir do redesenho epistemológico do estudo e do ensino de História e de Filosofia africana e afro-brasileira, em bases descoloniais anti-hegemônicas e antirracistas. Os benefícios que este trabalho irá proporcionar consistirão em ajudar a comunidade acadêmica a conhecer e reconhecer o pensamento africano, preocupado com as discussões éticas, políticas, epistemológicas e estéticas, a partir de saberes, experiências e referenciais próprios, que são preservados desde a ancestralidade pela oralidade, pelos ensinamentos dos mais velhos, pelos rituais de iniciação e passagem, pelas narrativas mitológicas de segredos que se ocultam e devem ser revelados. Outro benefício é o de

resgatar as memórias africanas que são apagadas e renegadas pelo racismo epistêmico, cultural e social de violação contra os modos e os comportamentos de vida dos/as afrodescendentes e africanos/as.

A escolha deste tema (*Filosofia da Ancestralidade e da Educação: Exu como interpretação de práticas e significados nas Culturas Africanas e Afro-brasileiras*) se dá, por seu turno, a fim de melhor entender as raízes desses pensamentos e saberes de nosso povo africano e os seus descendentes (afro-brasileiros), da nossa alacridade telúrica, da nossa educação de tradição oral e dos nossos saberes circulares e ancestrais. A sabedoria coletiva, que compreende muitos grupos e caminhos, as decisões coletivas e comunitárias, capazes de ousar contra a autoridade dos mais poderosos e sempre atentas em ouvir os/as mais velhos/as (PEREIRA, 2019a, p. 16-17). Portanto, os ensinamentos da Filosofia da ancestralidade africana e afro-brasileira devem estar na base ética, estética e epistemológica de todo/a e qualquer professor/a, pesquisador/a ou estudante que pretenda estudar a História e a cultura afro-brasileira e africana.

A Filosofia da ancestralidade mudou totalmente a minha forma de pensar, de ser e de estar no mundo; é uma Filosofia que preserva as nossas histórias e as nossas memórias perdidas, conferindo valorização ao pensamento africano. Os valores desses pensamentos são diferentes dos valores da Filosofia europeia, por exemplo. A Filosofia africana preserva os nossos saberes orais e mantém a nossa tradição viva, ensinados pelas pessoas mais velhas (sábios), em oposição à Filosofia europeia.

Os ensinamentos do professor Eduardo Oliveira me impulsionaram para o estudo da Filosofia da ancestralidade, para a melhor compreensão da Filosofia africana e afro-brasileira. As culturas de base africana fazem parte da cultura brasileira, e são bastante ignoradas pelos propositores de fundamentos para a educação brasileira, sendo subjugadas conforme os signos da colonialidade, entendidas como formas atrasadas, expressões de gentios, de grumetes, manifestações cuja espiritualidade e operação imaterial ou simbólica foram relegadas ao universo do mítico, do primitivo e do atraso (PEREIRA, 2019b).

A Filosofia africana e afro-brasileira deve estar na base epistemológica de todo/a professor/a pesquisador/a ou estudante que pretenda estudar a história e a cultura afro-brasileira e africana, demonstrando a importância dos conhecimentos de vida, da cultura e da sabedoria de mundo que está encaminhada por valores ancestrais e definições de tempo pretéritos de África.

E, por fim, Exu pode ser acionado como o elo eficaz à vivificação desses saberes, uma vez que ele imanta na ousadia dos/as negros/as que resistem e reexistem no mundo (da dominação e do racismo dos brancos) a astúcia que não se dobra e o corpo que se potencializa: lançando-se com muita fome e com muito desejo, abrindo-se às experiências de múltiplos saberes encontrados aqui e agora, mas que podem vir de todos os tempos e lugares (PEREIRA, 2019b).

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda Maria. Uma epistemologia para a próxima revolução, pública. *In: Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 2. Tradução: Cristina Patriota de Moura, 2011.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O Que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Polén, 2019.
- APPIAH, Kwarne A. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar*. *In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia**. 2016.
- AUGEL, Moema Parente. **O Desafio do Escombro: nação, identidades e póscolonialismo na literatura da Guiné-Bissau**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BÂ, Hampate. Tradição Oral. *In: KI-ZERBO, Josef (Editor). História Geral da África*. V.I. São Paulo: Cortez, 2010.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. *In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). História Geral da África*. S. Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982. v. 1 - Metodologia e pré-história da África.
- BRASIL. **Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: Ministério da Educação, 2004.
- BECKER, Howard. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. *In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras)* Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-58.
- BENZINHO, Joana; ROSA, Marta. **Guia Turístico: a descoberta da Guiné-Bissau**. Coimbra: Ediliber, 2015.
- CABRAL, Amílcar. National Liberation and Culture: return to the source. *In: EZE, Emmanuel Chukwudi (editor). African Philosophy: an anthology*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998. p.260-266.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. FEUSP, 2005. (Tese de doutorado).
- CARREIRA, António. **Panaria cabo-verdiana-guineense: aspectos históricos e socioeconômicos**. [S.l.]: Instituto Cabo-verdiano do Livro, 1983.

CASTIANO, José P. **Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação**. Revisão: Hipólito Segulane, José Tomo, Nilza, Gerson Muchevo. 1.ed. Sociedade Editorial Ndjira, Lda, 2010.

CASTIANO, José P. **Filosofia Africana: da Sagacidade à Intersubjectivação com Viegas**. Colaboração: Arão Armindo Come; Adérito Adriano Miguel e Santos Chaguala. Editora: Educar, Universidade Pedagógica – Maputo/Co-edição: ISOED, Instituto de Investigação Social e Educação. Publifix Edições/ Maputo – Moçambique, maio de 2015.

CAVACAS, Fernanda. **As Manjuandades na Tradição Oral da Guiné-Bissau**. Universidade Nova de Lisboa, SCRIPTA, Belo lloriwntc, v. 3, n.5, 1999.

CUNHA JÚNIOR. Henrique. **Espaço urbano e pobreza da população negra**. Salvador: Anais do Quarto Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros. 2006.

DAMIÃO, Flávia. Filosofia da Ancestralidade (resenha). **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, 2015.

DIANGELO, Robin J. **Não basta ser racista: sejamos antirracistas**. Tradução de Marcos Marcionilio. São Paul: Faro Editorial, 2018.

DIAS, Lucimar Rosa. **Quantos já foram dados? A questão de raça nas leis educacionais – da LDBde 1961 à Lei 10.639, de 2003. História da Educação do Negro e outras história/Organização:Jeruse Romão. Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretário de Educação continuação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.**

DEBUS, Eliane. **A temática da cultura africana e afro-brasileira na literatura para crianças e jovens**. São Paulo: Cortez: Centro de Ciências da Educação, 2017.

DIOP, Cheikh Anta. **A Origem Africana da Civilização: mito ou realidade**. Chicago: Lawrence Hill & Co., 1974.

DOUGLAS, Mary: O olhar do idoso frente ao envelhecimento e à morte. **Revista Brasileira de Ciências do Envelhecimento Humano**, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FARIAS, José Airton de. **Uma Breve História da África**. São Paulo: Editora: SAS, 2015.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu: sagrado e profano. **Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB**. Ano 2, número 3, v. 3, janeiro – junho de 2017.

FERNANDES, F. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

FINCH III, Charles. Cheikh Anta Diop Confirmado. *In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Afrorreligiosidade na mira do racismo. **Correio Braziliense/DF** – Opinião – p: A11. Seg, 3 de março de 2014.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; BOTELHO, Denise. Colonialidade e Educação: O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. n. 14, p. 66-89, maio-out 2010.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREIRE, Paulo. **Política e Educação**: ensaios. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

FREITAS, Joseania Miranda; CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha. Reflexões sobre a exposição temporária do MAFRO/UFBA - Exu: outras faces. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio** – PPG-PMUS Unirio | MAST - v. 7 n° 1 – 2014.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural**. 1991.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5.ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2002.

GODWIN WOODSON, Carter, 1875-1950. **A (des)educação do negro**. Tradução e notas de Naia Veneranda; prefácio Emicida. São Paulo: Edipro, 2021.

GOMES, Nilma Lino; MUNANGA, Kabengele. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo, SP: Global, 2006.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. Limites e possibilidades da implementação da Lei n. 10.639/2003 no contexto das políticas públicas em educação. In: PAULA, M; HERINGER, R (Org.). **Caminhos emergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.

GOMES, Nilma Lino. **Educação, relações étnico-raciais e a Lei 10.639/03**. Disponível: <http://antigo.acordacultura.org.br/artigo-25-08-2011>. Acesso em: 09 fev. 2022

HOUNTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, 2008.

HOUNTONJI, Paulin J. **Filosofia africana**. Mito e realidade. 2.ed. Tradução de Henri Evans. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1996.

KALUMBA, K. M. Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados, significância e futuro. In: WIREDU, K. **A companion to African Philosophy**. Tradução de Renato Rocha Lima Marques. Oxford: Blackwell, 2004. p. 274-281.

KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. African epistemology. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 219-229. Tradução para uso didático por Marcos Rodrigues.

KI-ZERBO, Joseph. (ed.). **História geral da África**. SP: Ática-Unesco, 1980.

KI –ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

KOTHARI, C. R. **Metodologia de pesquisa: Métodos e técnicas**. New Age International, 2004.

LOPES, Carlos. **Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau**. Biblioteca de Estudos Africanos. Lisboa: edições70, 1982.

MACAMO, Elísio Aquino de Bragança. **Estudos africanos e interdisciplinaridade**. In: CRUZ E SILVA, Teresa; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves (Orgs.). **Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África**. Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas. Dakar: CODESRIA, 2012.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MACEDO, José Rivair. (Org.). **O Pensamento africano no século XX**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

MACEDO, José Rivair. **Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre paulin hountondji, valentin mudimbe e achille mbembe**. Catalão – GO, v.16, n.2, p.280 – 298, jul. / dez. 2016.

MALCOLM X. **Autobiografia**. (1925-1965). New York. U AS 1964. Reynolds. Com a colaboração do Alex Haley. Tradução de A.B. Pinheiro de Lemos. Editora Record, Rio de Janeiro. 1999.

MACHADO, Vanda. **Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias**. VI ENECULT: Encontro de estudos multidisciplinares em cultura. Facom-UFBA – Salvador-Bahia-Brasil, maio de 2010.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira**. 2014. 240f. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2014.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana tecendo saberes ancestrais e Filosofia africana para afrorreferenciar o currículo e o pertencimento. **Revista Exitus**, Santarém/PA, V. 10, p. 2020.

MALOMALO, Bas Ìelele. Filosofia da Macumba: a sacralização do corpo do negro na poética de Solano Trindade. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, 2019.

MASOLO, Dimas. **Filosofia africana em busca de identidade**. Nairobi: East African Educational Publishers, 1995.

MATSINHE, Dinis Miguel. **Filosofia Africana Cultural de Anyanwu**. Scribd – Biblioteca Digital, 2022. Disponível em: https://www.scribd.com/document/555274850/Filosofia-AfricanaCulturaldeAnyanwu?fbclid=IwAR0sDsVeLOSnbLuqeH4hQWVbaYZW4EJErfg_E D8_mYY3lhk96Eq6M68ZnWU Acesso em: 26 jul. 2022.

MAZRUI, Ali A; WONDJI, Christophe. **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

- MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade Como um Novo Paradigma. *In*: Elisa Larkin Nascimento (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.111-127.
- MAZAI, Norberto. Trajetória do Ensino de Filosofia no Brasil. **Revista Disciplinarum Scientia**. Série: Ciências Sociais e Humanas, Santa Maria. 2001.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MONTEIRO, Artemisa Odila. Guiné Portuguesa Versus Guiné-Bissau: A Luta da Libertação Nacional E O Projeto De Construção Do Estado Guineense. Número temático: 226. Literatura, cultura e memória negra. **A Cor das Letras — UEFS**, n. 12, 2011.
- MONTENEGRO, Teresa. **Kriol Tem - termos e expressões**. Bissau: Ku Si Mon, 2002.
- MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.
- N'BUNDE, Temoteo Saba. **As políticas externas brasileira e chinesa para a Guiné-Bissau em abordagem comparada (1974-2014)**. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.
- NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades**. Maputo: Editora Paulinas, 1993.
- NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades**. Maputo: Editora Paulinas, 2014.
- NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 1999.
- NOGUERA, Renato; NASCIMENTO, Wanderson Flor. O ensino de filosofia em afroperspectiva. *In*: CARVALHO, Carlos; NOGUERA, Renato; SALES, Sandra Regina (Orgs.). **Relações étnico-raciais e educação: contextos, práticas e pesquisas**. Rio de Janeiro: NAU EDUR, 2013.
- NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: SEAP, 2011.
- OBENGA, Thèophile. O Egípto da Obra de Platão. *In*: DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou. **A Consciência Histórica Africana**. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Ed. Gráfica popular, 2007.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação—RESAFE**, 2012.
- ORIA, Ricardo. Ensino de História e Diversidade Cultural: desafios e possibilidades. **Cad. Cedex**, Campinas, v.25, n 67, set/deZ. 2005.
- ORUKA, Odera H. **Sagacidade em África Filosofia**. A. R. essencial Leituras, Tsenay Serequeberhan. Casa Modelo: Nova York. Papel de volta. Ed., p. 47-67, 1991.

ORUKA, O. H. Quatro tendências da atual Filosofia Africana. **The African Philosophy Reader**, New York, p. 120-124, 2002.

PAIGC. **História. A Guiné e as Ilhas de Cabo-Verde**. 1974.

PÉLISSIER, René. **História da Guiné portuguesa e africanos na senegâmbia (1841-1936)**. Volume I. Lisboa: Editora Estamba, 1989.

PEREIRA, Francisco Vítor Macêdo. As encruzilhadas da ancestralidade em Exu e a abertura de possibilidades à filosofia africana e afro-brasileira. *In*: MALOMALO, B.; FONSECA, D. J.; VIEIRA, F. S. DA S. (Orgs.). **África múltipla - anotações e reflexões**. 1.ed. Paris: Edilivre, 2019a.

PEREIRA, Francisco Vítor Macêdo. Filosofia da ancestralidade e antirracismo: Exu como interpretação de práticas e significados na cultura africana e afro-brasileira. *In*: KUNZ, M. S.; DE ARAÚJO, O. L.; DE ALMEIDA, S. M. S. (Org.). **Literatura, Sociedade e Interdisciplinaridade: articulações literárias**. 1. ed. Belo Horizonte/MG: Moinhos, 2019b. p. 39-56.V. 1.

RAMOSE, M. B. **Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. Ensaios Filosóficos. V. IV–Outubro/2011. Disponível em:<http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2022.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e pós colonialismo**. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação, Junho/2015.

SANTOS, José Antônio dos. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. *In*: MACEDO, JR., org. **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

SARAIVA, Clara. Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte I). **Soronda, Revista de Estudos Guineenses**, 2003.

SCANTAMBURLO, Luigi. **Dicionário do Guineense. Dicionário Guineense-Português. Disionariu guinensi-purtuguis**. 2. impressão. Bissau: FASPEBI, 2003. v. 2.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. **Sonéá: história e passadas que ouvi contar** I. Ed. INEP, 2000.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As Mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura**. Belo Horizonte: 2010.

SIMÕES, Landerset; MATOS, Norton de. **Babel negra: etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné**. 1935.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas**. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

SODRÉ, Jaime. EXU - A forma e a função. **Revista Vera Cidade** – Ano IV - Nº 5 – outubro de 2009.

SUCUMA, Arnaldo. **Breve Histórico Sobre A Construção Do Estado Da Guiné-Bissau.** Universidade Federal de Pernambuco/PPGCP: UFPE- Brasil, 2012.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB – UFPR, 2015.

VICH, Victor; ZAVALA, Virgínia. **Oralidad y Poder, Herramientas Metodológicas.** Buenos Aires: Norma, 2004.

WOODS, Donald. **A história do líder negro sul-africano Steve Biko.** 2.ed. São Paulo: Editora Best Seller adquirido por Editora Nova Cultura LTDA, 1987.