

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO - UFPB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

REGINA COELI ARAÚJO TRINDADE NEGREIROS

**UBUNTU:
ANCESTRALIDADE E ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA DE
UMA FILOSOFIA AFRICANA**

**JOÃO PESSOA - PB
2023**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO - UFPB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

REGINA COELI ARAÚJO TRINDADE NEGREIROS

**UBUNTU:
ANCESTRALIDADE E ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA DE
UMA FILOSOFIA AFRICANA**

Tese apresentada como requisito final para obtenção do grau de Doutora em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba sob a orientação da Professora. Dr^a. Dilaine Soares Sampaio.

**JOÃO PESSOA - PB
2023**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N385u Negreiros, Regina Coeli Araújo Trindade.
Ubuntu : ancestralidade e espiritualidade na
perspectiva de uma filosofia africana / Regina Coeli
Araújo Trindade Negreiros. - João Pessoa, 2023.
201 f. : il.

Orientação: Dilaine Soares Sampaio.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE/PPGCR.

1. Filosofia africana. 2. Coletividade. 3. Ukama. 4.
Matriarcado. 5. Afrocentrismo. I. Sampaio, Dilaine
Soares. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(05)(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“UBUNTU: ANCESTRALIDADE E ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA DE UMA
FILOSOFIA AFRICANA”

Regina Coeli Araújo Trindade Negreiros

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.

[Redacted]

Dulante Soares Sampaio
(orientadora)

[Redacted]

Adilbênia Freire Machado
(membro-externo/UFRRJ)

[Redacted]

Prof. Dr. Robert Dubost Jr.
(membro-externo/UFJF)

[Redacted]

Valmir Pereira
(membro-externo/UEPB)

[Redacted]

Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno)

Aprovada em 28 de julho de 2023.

**“Todos os caminhos nos levam de volta à África”
Mark Christian**

Este trabalho é dedicado ao meu Pai, José da Guia Negreiros (in memoriam), que me ensinou que o estudo é a luz da vida; à minha mãe Celina Araújo Negreiros, que me ensinou a ser forte e guerreira; à minha esposa, amiga e companheira de vida e de sonhos, além de revisora de textos, Carolina Trindade Lopes Negreiros; à minha amada irmã que sempre esteve ao meu lado, nesta e noutras vidas. Dedico também aos que lutaram para estabelecer a dignidade, a equidade e a liberdade, buscando erradicar a opressão aos povos negros e os massacres desumanos de tantas existências.

AGRADECIMENTOS

A Exu, por abrir caminhos.

A Grande Matriarca da existência, aquela que a tudo criou.

A toda minha ancestralidade.

Aos Orixás, especialmente a Oyá/Iansã – a guerreira e a Iemanjá – a determinada!

Aos Guias espirituais, aos mestres e mestras da Jurema.

Ao amigo Mestre Zé da Virada por sua proteção e carinho e ao cigano Baltazar.

A minha mãe Celina Araújo Negreiros e ao meu pai, José da Guia Negreiros (in memoriam). Ambos me ensinaram a lutar e acreditar na realização dos sonhos, me ensinaram a ser ética, justa e até certo ponto quixotesca. Minha mãe – uma guerreira tal qual Oyá, valente, a mãe dos oito filhos (na mitologia Yorubá Iansã é conhecida como a mãe dos nove filhos) que são também a origem de sua força. Meu Pai – justo e inteligente, um guerreiro tal qual Xangô (na mitologia Yorubá considerado deus da justiça, dos raios, dos trovões e do fogo, além de ser considerado por alguns como o protetor dos intelectuais).

Aos meus irmãos de sangue e ao meu irmão de coração Marcos Aureliano da Costa, sempre tão presente, vibrando com minhas conquistas! A minha irmã Rejane Negreiros que sempre esteve ao meu lado, nesta e n'outras vidas, pelo apoio, incentivo, carinho e discussões, filosóficas e familiares, que me forjaram e me forjam como Ser.

Às minhas avós (in memoriam) Severina Vidal de Negreiros e Severina Ferreira de Araújo que de alguma forma colaboraram, mesmo sem a presença física, para que eu esteja aqui hoje as quais ainda sinto forte vínculo! A minha tia Judite (in memoriam).

À Carolina Trindade Lopes Negreiros, minha esposa, amiga e companheira de vida e de sonhos, revisora de textos etc., pelas noites em claro, me incentivando carinhosamente a trilhar meu caminho acadêmico, a ler e escrever por longas horas e me inspirando na concretização de sonhos.

Ao meu sogro Carlos Soares Lopes e sua esposa Rosileide e pelo carinho e apoio.

A minha sogra Rosângela Trindade pelo carinho e pelas palavras de incentivo.

Aos pequenos Flush e Panda que sempre estiveram ali do ladinho!

À minha orientadora e amiga de todas as horas, professora Dilaine Soares Sampaio, pela amizade, pelos diálogos, pela oportunidade, pelas orientações e os momentos vividos.

Ao Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e toda sua equipe, aos professores e professoras Carlos André, Ana Paula, Matheus da Cruz e Zica, Gustavo Baez, e em especial a querida professora Maria Lucia Abaurre e a

funcionária técnica administrativa do PPGCR Avany, sempre pronta para resolver problemas e nos ajudar com os nossos dentro do Programa. A professora Adilbênia Machado (UFRRJ), ao professor Valmir Pereira (UEPB) e a AFYL Brasil pelas excelentes discussões que ajudaram a me descolonizar.

Aos amigos e amigas da Academia pelos momentos de conhecimento, alegria e pelo compartilhamento de sorrisos e sonhos. Cito especialmente Larissa, Dávila (in memoriam – vitimada pela COVID), Fernanda Pinheiro e Renata Shirley por todos os momentos proporcionados pela amizade e pela espiritualidade, dentro e fora da academia.

Aos amigos e amigas que a vida me trouxe ao longo da existência terrena, inclusive aos que trabalham comigo no IFPB – Instituto Federal da Paraíba.

Não poderia deixar de agradecer a todas as pessoas que lutaram (e lutam!) por equidade, dignidade e humanidade. E oportunamente lembro que a liberdade exige de nós vigilância contínua. As mudanças virão, mas não facilmente! Continuamos escravizados, subjugados ao patriarcalismo, ao eurocentrismo que sufoca homens e mulheres através do genocídio de populações vulnerabilizadas, minorizadas, em sua maioria negra, pobre e moradora de comunidades periféricas. O genocídio é parte da necropolítica implementada com vistas ao epistemicídio para atingir a dominação que “deve ser considerada como o mal absoluto” (Towa, 2015, p.58). O avanço da extrema direita em países de todo mundo, especialmente no Brasil, nos alertou e alerta para a vigilância contínua e a luta cotidiana incansável por reparações históricas, pela manutenção da liberdade, da democracia e pelo fim do genocídio dos povos negros, indígenas, das mulheres, da população LGBTQIAPN+ e dos povos periféricos.

Esse trabalho foi produzido como uma forma de luta contra a opressão, em favor de um futuro justo e igualitário, no qual a humanidade seja de fato sinônimo de coletividade e nela possamos partilhar o Ubuntu nosso de cada dia.

Saudemos nossa ancestralidade e sejamos no outro a humanidade, a cooperação, o respeito, o acolhimento, a generosidade, através de uma práxis que esteja presente nas ações cotidianas e que se relacione com a nossa ancestralidade no passado e no futuro, pois todos e todas bebemos e nos alimentamos do mesmo leite. Ubuntu! #vidasnegrasimportam

RESUMO

Sendo o Ubuntu uma antiga filosofia que traz um novo paradigma possível ao mundo contemporâneo, ele se constitui como uma pedagogia da ancestralidade que pode ensinar o mundo a viver coletivamente sua pluralidade de modo empático, solidário, fraterno e acolhedor. Portanto, o presente trabalho, o primeiro desenvolvido na área da Ciência da Religião e Teologia a abordar a ancestralidade e a espiritualidade na filosofia africana, tem por objetivo demonstrar que o Ubuntu é fundamental para a construção de uma nova subjetividade que conecta tudo o que existe e que, apesar das tentativas de apagamentos oriundas do colonialismo, resistiu e se estabelece como algo fundamental para a transformação e a construção de uma sociedade plural e que fomenta uma cultura de paz. Através de uma abordagem qualitativa e a partir de pesquisa exploratória com suporte bibliográfico filosófico e histórico, o texto estabelece um diálogo interdisciplinar entre a Ciência da Religião e a Filosofia, particularmente com a Filosofia da Religião, situando-se no âmbito das Ciências Empíricas da Religião, pautando-se em uma orientação metodológica afrocentrada que passa pela compreensão do matriarcado, da ancestralidade, da espiritualidade e do biocentrismo, elementos presentes na cultura e nas religiões afro-diaspóricas e que constituem o Ubuntu, um dos principais conceitos da filosofia Africana. As leituras assinalaram para questões estruturantes e estruturais do ponto de vista social, político, econômico e religioso, que negam possibilidades e ocultam caminhos para a construção de subjetividades e de conexões que permitam as transformações sócio-culturais necessárias para um mundo plural e coletivo. Dentre estas questões, as principais são o racismo, a subalternização e os apagamentos epistemológicos, fronteiras constituídas pelo eurocentrismo para legitimar apenas as epistemologias produzidas no continente europeu. Apesar destes fatos, foi possível compreender que a Filosofia Africana fundamentada no Ubuntu se relaciona com a pluralidade, conectando o imanente e o transcendente, tecendo um complexo universo não suportado pelo estatuto epistemológico dicotômico da filosofia ocidental, mas que cabe, enquanto objeto de estudo, dentro estatuto epistemológico da Ciência da Religião. A partir dessa compreensão, é possível afirmar que há uma ancestralidade que conecta a todos os seres vivos, os mortos, os não-nascidos, os humanos e os não-humanos, gerando uma interdependência em tudo que existe e que relaciona passado, presente e futuro numa grande rede de partilhas e pertencimentos que nos humaniza em uma práxis coletiva denominada de Ubuntu.

Palavras-chave: Filosofia africana; Coletividade; Ukama; Matriarcado; Afrocentrismo.

ABSTRACT

As Ubuntu is an ancient philosophy that brings a new possible paradigm to the contemporary world, it is constituted as a pedagogy of ancestry that can teach the world to live its plurality collectively in an empathetic, supportive, fraternal, and welcoming way. Therefore, this paper, the first developed in the area of Science of Religion and Theology to address ancestry and spirituality in African philosophy, aims to demonstrate that Ubuntu is fundamental for the construction of a new subjectivity that connects everything that exists and that, despite attempts at erasures arising from colonialism, resisted and establishes itself as something fundamental for the transformation and construction of a plural society that fosters a culture of peace. Through a qualitative approach and from an exploratory research with philosophical and historical bibliographic support, the text establishes an interdisciplinary dialogue between the Science of Religion and Philosophy, particularly with the Philosophy of Religion, placing itself within the Empirical Sciences of Religion, it is based on an Afro-centered methodological orientation that goes through the understanding of matriarchy, ancestry, spirituality and biocentrism, elements present in the Afro-diasporic culture and religions that constitute Ubuntu, one of the main concepts of African philosophy. The readings pointed to structuring and structural issues from a social, political, economic, and religious point of view, which deny possibilities and hide paths for the construction of subjectivities and connections that allow the necessary socio-cultural transformations for a plural and collective world. Among these issues, the main ones are racism, subalternization, and epistemological erasures, borders constituted by Eurocentrism to legitimize only the epistemologies produced on the European continent. Despite these facts, it was possible to understand that African Philosophy based on Ubuntu relates to plurality, connecting the immanent and the transcendent, weaving a complex universe that is not supported by the dichotomous epistemological status of Western philosophy, but that fits, as an object of study, within the epistemological status of the Science of Religion. From this understanding, it is possible to affirm that there is an ancestry that connects all living beings, the dead, the unborn, the humans and the non-humans, generating an interdependence in everything that exists and that relates to the past, present, and future in a great network of sharing and belonging that humanizes us in a collective praxis called Ubuntu.

Keywords: African philosophy; Collectivity; Ukama; Matriarchy; Afrocentrism.

RESUMEN

Ubuntu es una filosofía milenaria que aporta un nuevo paradigma posible al mundo contemporáneo. Se constituye como una pedagogía de la ancestralidad que puede enseñar al mundo a vivir colectivamente su pluralidad de forma empática, solidaria, fraterna y acogedora. Por ello, el presente trabajo, el primero desarrollado en el área de Ciencias de la Religión y Teología para abordar ancestralidad y espiritualidad en la filosofía africana, pretende demostrar que Ubuntu es fundamental para la construcción de una nueva subjetividad que conecta todo lo que existe y que, a pesar de los intentos de borrado provenientes del colonialismo, resistió y se erige como algo fundamental para la transformación y construcción de una sociedad plural que propicie una cultura de paz.. A través de un abordaje cualitativo y a partir de una investigación exploratoria con apoyo bibliográfico filosófico e histórico, el texto establece un diálogo interdisciplinario entre la Ciencia de la Religión y la Filosofía, particularmente con la Filosofía de la Religión, situándose dentro de las Ciencias Empíricas de la Religión. Se basa en una orientación metodológica afrocéntrica que pasa por la comprensión del matriarcado, la ancestralidad, la espiritualidad y el biocentrismo, elementos presentes en la cultura y las religiones afrodiaspóricas y que constituyen Ubuntu, uno de los principales conceptos de la filosofía africana. Las lecturas apuntaron a cuestiones estructurantes y estructurales desde el punto de vista social, político, económico y religioso, que niegan posibilidades y ocultan caminos para la construcción de subjetividades y conexiones que permitan las transformaciones socioculturales necesarias para un mundo plural y colectivo. Entre estas cuestiones, las principales son el racismo, la subalternización y las borraduras epistemológicas, fronteras constituidas por el eurocentrismo para legitimar sólo las epistemologías producidas en el continente europeo. A pesar de estos hechos, fue posible comprender que la Filosofía Africana basada en el Ubuntu se relaciona con la pluralidad, conectando lo inmanente y lo trascendente, tejiendo un universo complejo que no se sustenta en el estatuto epistemológico dicotómico de la filosofía occidental, pero que encaja, como objeto de estudio, dentro del estatuto epistemológico de la Ciencia de la Religión. A partir de esta comprensión, es posible afirmar que existe una ascendencia que conecta a todos los seres vivos, a los muertos, a los no nacidos, a los humanos y a los no humanos, generando una interdependencia en todo lo que existe y que relaciona pasado, presente y futuro en una gran red de compartir y pertenecer que nos humaniza en una praxis colectiva llamada Ubuntu.

Palabras clave: Filosofía africana; Colectividad; Ukama; Matriarcado; Afrocentrismo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. FILOSOFIA AFRICANA: UMA EPISTEMOLOGIA SILENCIADA NA ENCRUZILHADA.....	36
1.1 O dilema filosófico entre o Ser e o não Ser.....	39
1.2 Desdogmatização a partir de uma filosofia da ancestralidade.....	43
1.3 Ubuntu não existe sem Ukama: recuperando conceitos a partir de um estado de arte.....	56
2. OS IMPACTOS DO COLONIALISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	90
2.1 A resistência diante da violência.....	96
2.2 A insurgência contra o colonialismo, a descolonização e o pós-colonialismo.....	103
2.3 Firmando um ponto na encruzilhada: Ubuntu e a práxis da cultura de paz.....	110
3. A NECESSIDADE DE UMA PERSPECTIVA AFROCENTRADA.....	115
3.1 A dicotomia cartesiana e a pluralidade africana	121
3.2 O Xirê do Ubuntu na Filosofia africana	130
3.3 Aquilombando-se: pertencimento e memória Bantu	135
4 A FILOSOFIA AFRICANA E OS CANDOMBLÉS	147
4.1 Matriarcado na África pré-colonial e nos candomblés.....	150
4.2 A Filosofia Africana que habita nos terreiros.....	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS	187

ÍNDICE DAS IMAGENS

Figura 1: Levantamento de dados - Julho / 2023	62
Figura 2: Ilustração da área de abrangência da Região do Sahel – Fonte Pinterest	70
Figura 3: Mapa das religiões predominantes no continente africano. Fonte: AciAfrica.org.....	71
Figura 4: Mapa Divisão das Regiões do continente africano. Fonte: Adobe Stock.....	107
Figura 5: Diagrama Arquitetura do Ciclo do Ubuntu - Fonte: autora.....	134
Figura 6: Mapa da região de atuação dos Bantus pós-migração. Fonte: Abagond	143
Figura 7: Mapa demonstrando a migração dos povos Bantus. Fonte: worldhistory.org.....	143

INTRODUÇÃO

O interesse em diferentes áreas do conhecimento me acompanha desde criança. Minha mãe lia revistas, romances e literaturas afins; os livros interessantes ela me recomendava. Meu pai era vendedor de livros, jornalista, um apaixonado pela leitura e por política. Ele sempre me presenteou com livros, revistas e quadrinhos. Vê-los lendo cotidianamente me fez criar o hábito da leitura, inclusive de jornais impressos à época. O vendedor de livros também era apaixonado pela filosofia e habitualmente me falava sobre os filósofos tradicionais da Grécia, como Aristóteles e Platão, sobre a Antígona e Édipo Rei de Sófocles, sobre as fábulas de Esopo, sobre mitologia etc.

Certamente essas influências me levaram à Filosofia. Formei-me e continuei a pesquisar sobre os autores¹ aos quais fui apresentada na academia buscando saciar a sede de conhecimento, no entanto, em um determinado momento, deparei-me com os limites da filosofia acadêmica e percebi que estes eram, sobretudo, eurocêntricos, patriarcais e que não incluíam em seu arcabouço as epistemologias presentes em outros continentes. Uma descoberta frustrante, mas que me motivou a voar sobre outras paragens.

Eu tinha poucas respostas para muitas perguntas e precisava ampliar meus horizontes. Foi quando percebi, ao me deparar com o Programa de Ciências das Religiões², que existiam outros mundos e possibilidades fora das fronteiras que me foram apresentadas até então. Segui a direção da linha de pesquisa “religiões, cultura e sistemas simbólicos”, focando meus estudos nas religiões afro-brasileiras. Esse foi um lugar de muitas encruzilhadas, descobertas, respostas e, como não poderia deixar de ser, muitas e novas perguntas.

Esse novo universo me fez perceber que na academia pouco se fala da Filosofia Africana e, nos muitos diálogos com minha orientadora, surgiu à oportunidade de trabalhar com o tema na perspectiva de um diálogo interdisciplinar entre as Ciências da Religião e a Filosofia. Agradeço imensamente pela sugestão e por acreditar que daria certo!

Após as primeiras leituras, resolvi fazer um recorte sobre o Ubuntu, tendo em vista que muitas são as filosofias africanas, mas todas passam pela coletividade com características

¹ Refiro-me no masculino porque literalmente não fui apresentada a nenhuma mulher na academia, na época de minha graduação. A negação da mulher e suas contribuições científicas, sociais, filosóficas e políticas é parte do processo hegemônico de imposição do patriarcado.

² A área de Ciências da Religião guarda uma diversidade interna que permite usos diferenciados em sua nomenclatura. Assim, quando estiver fazendo referência à área de avaliação de Ciências da Religião e Teologia, na CAPES, usarei essa que é a nomenclatura oficial. Quando estiver me referindo à disciplina Ciência da Religião, o farei no singular, considerando todo o histórico de formação que remete aos finais do século XIX quando surgiu a primeira cátedra de Ciência da Religião na Europa. Por fim, quando me referir ao Programa do qual faço parte, utilizarei o termo no plural, acompanhando a opção teórico-metodológica do Programa da UFPB.

biocêntricas através da energia vital que conecta toda existência (Lopes; Simas, 2020) e pelo entendimento do “Universo não como uma entidade estável, fixada no ser, mas como um organismo em constante transformação e crescimento” (Lopes; Simas, 2020, p. 17). Muitas foram as descobertas já no início da jornada, dentre esta, que o Ubuntu está presente de diversas formas e com diferentes nomenclaturas, na concepção africana do universo e nas diversas filosofias africanas, constituindo em si mesmo como uma filosofia basilar das diversas epistemologias do continente, inclusive nas culturas afro-diaspóricas constituídas para além do continente africano.

Sobre o termo universo, na perspectiva africana do Ubuntu na qual residem a pluralidade e a coletividade, não se concebem verdades absolutas nem um universo único, portanto, é mais adequado o uso do termo pluriverso, onde caibam muitos mundos, a diversidade e a pluralidade de muitas cosmopercepções, termo utilizado por Oyèrónké Oyěwùmí (2021) e que é mais abrangente e plural que cosmovisão, por incluir a lógica da “concepção de mundos de diferentes grupos culturais” (Oyěwùmí, 2021, p. 3), conforme será explicado de forma mais detalhada adiante. O termo pluriverso, segundo Cadena e Blaser (2018 *apud* Jesus, 2021, p. 9), se refere “à diversidade de saberes e experiências de um mundo que comporta vários mundos” portanto, é mais adequado para abranger e incluir os muitos universos da existência. Sendo assim, utilizarei o termo universo quando me referir ao pensamento de um autor ou uma autora que utilize a palavra, mas utilizarei pluriverso quando estiver desenvolvendo o pensamento no contexto do Ubuntu.

Gostaria, antes de prosseguir, de explicar que a filosofia é um campo, uma área do conhecimento na qual existem diferentes pensadores, pensadoras e concepções. No que se refere à filosofia africana, mesmo compreendendo as muitas e diversas epistemologias existentes no continente e na cultura afro-diaspórica, enquanto “campo de produção de conhecimento e política de mudança social” (Malomalo, 2018, p. 561) que abrange uma pluralidade epistemológica, seja sistematizada ou não, a filosofia é, em si, uma área do conhecimento. Nesse sentido é interessante lembrar que muito foi negado e ocultado em relação a registros históricos e filosóficos formais do (e no) continente africano por conta dos processos de colonialidade, imperialismo e escravagismo, por isso, a tradição oral na cultura africana, seja na filosofia, na religião ou em outros modos de ser e existir, constitui uma forma de existência e re-existência importantíssima.

Ainda em relação à filosofia enquanto área acadêmica se faz importante explicar que uma disciplina acadêmica na perspectiva do ocidente, “tem seus próprios princípios e métodos

especiais” (Ramose, 2011, p. 9). É dentro dessa compreensão que a academia tenta deslegitimar, por definição conceitual do próprio termo “filosofia”, as sabedorias plurais e transversais de epistemologias que não sucumbiram ao imperialismo e ao colonialismo, e que foram transmitidas, em sua grande parte, oralmente, através das gerações.

Outra coisa que gostaria de destacar, é que ingressei no doutorado no segundo semestre de 2019 e já no primeiro semestre de 2020 teve início no Brasil a pandemia do coronavírus – a COVID19, sem dúvida a maior crise sanitária do último século. Em março de 2020 as atividades nas instituições de educação da rede pública e privada foram suspensas e iniciou-se um período de atividades remotas. Um período marcado pelo medo e ansiedade generalizada que resultou no desequilíbrio mental e espiritual de muita gente. A falta de uma vacina preventiva e de medicamentos para combater a doença, os óbitos de amigos, conhecidos, familiares e personalidades; a inércia do governo federal e os gestos minimizando a gravidade da enfermidade por parte de autoridades, médicos e pessoas infectadas, colaboraram para o quadro de desespero, ansiedade e depressão nesse cenário dantesco.

Foram mais de 670 mil mortos ao longo desses dois anos. Apesar da tristeza e do luto, foi com uma grande alegria e emoção que finalmente recebi a primeira dose da vacina contra a COVID 19 e que vi milhares de pessoas recebendo-as, apesar do governo negacionista à época, que tentou exaustivamente desacreditar a ciência e vender a panaceia do “kit covid”, comprovadamente ineficaz e letal. Inquestionavelmente uma necropolítica³ estava instalada no país.

A vacina me salvou e também a milhares de pessoas. Quando contrái o Vírus, já no final de 2022, tive sintomas leves por estar com quatro doses da vacina. Após a vacinação de parte da população, o país começou a retornar a uma normalidade no final de 2022 e pode-se novamente abraçar os amigos e entes queridos. E apesar do vírus ainda circular, graças à ciência que produziu em tempo recorde uma vacina eficaz, no dia 5 de maio de 2023, a Organização Mundial da Saúde – OMS, anunciou o fim da pandemia da COVID19 que deixou pelo menos sete milhões de mortos em todo o mundo. Se estamos aqui hoje falando sobre ancestralidade e espiritualidade, é porque sobrevivemos a esse momento terrível do mundo contemporâneo; devemos honra e respeito aos que partiram sem a oportunidade de ter recebido a vacina e sem o devido respeito através de um tratamento sério com base na ciência.

³ O termo foi cunhado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe para descrever o uso poder político e social, principalmente por parte do Estado, de forma a decidir quem pode permanecer vivo ou quem deve morrer no contexto das desigualdades, da exclusão e da violência política, social, cultural e religiosa.

Esse foi o contexto em que me encontrei tentando produzir a presente tese. A solidariedade, a empatia, a ancestralidade e a espiritualidade do Ubuntu foram fundamentais para que eu chegasse até aqui! Somos, Existimos apenas coletivamente. E esse senso de coletividade e pertencimento me ajudou a atravessar esse longo e tenebroso período de mortes e negacionismos.

Apesar do cenário, me debrucei sobre as pesquisas bibliográficas. As iniciei a partir da análise dos clássicos da filosofia ocidental para em seguida me dirigir aos filósofos africanos contemporâneos, bem como aos textos de pensadores de outras áreas como Sociologia, História e Ciências da Religião. Aqui comecei a me desconstruir e entender a minha própria construção sócio-cultural, cujas bases são fundamentadas no pensamento ocidental eurocêntrico. Percebi que essa estrutura passou pela escola, universidade, instituições sociais e religiosas, pela arte e pela mídia. A minha leitura de mundo a partir dessas novas referências me propiciou a crítica que antes eu desconhecia e, dali em diante, a recomposição de mim mesma e do mundo que me cerca.

Para chegar a esse momento, no entanto, passei por muitas inquietações, questionamentos, encontros e desencontros comigo mesma. Uma das inquietações se refere à ausência de registros sobre o pensamento negro africano e sua história dentro das obras da filosofia tradicional. As poucas referências encontradas sobre o continente africano, geralmente se referem à região do Egito, no entanto, percebe-se um recorte geográfico em relação como se ele não fizesse parte daquele contexto geográfico, cultural, político, social e epistemológico, embranquecendo-o, mutilando-o e extraíndo de si a sua identidade negro africana.

Para o pesquisador Charles Finch III (2009, p. 73), um dos motivos para essa tentativa de desconfigurar geograficamente o Egito deve-se ao fato de que, “após 1830, teve início uma campanha sistemática e abrangente de propaganda erudita buscando reforçar a ideia de que, embora o Egito se situasse na África, ele não pertencia à África”.

Esse fato pode ser lido como um modo de racismo científico⁴ e/ou racismo epistêmico⁵, para usar o termo de Ramon Grosfoguel (2016). Sem dúvidas ele deixou cicatrizes indeléveis

⁴ O racismo constitui-se como um sistema de racionalidade embutida na ideologia. O racismo científico, por sua vez, busca a inferiorização através de argumentos pseudo científicos para justificativas de práticas discriminatórias e violentas de opressão, estando diretamente relacionado ao discurso pseudo científico do darwinismo social (Almeida, 2020). Foi através do racismo científico que muitos autores e pesquisadores foram silenciados na academia em favor da manutenção do *status quo* da dominação colonial (Grosfoguel; Bernardino-Costa, 2016)

⁵ Para Grosfoguel (2016, p. 40), os africanos nas Américas “eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento. A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade. A ideia racista preponderante

nos povos africanos e afro-diaspóricos. Mas a descaracterização do Egito, seus povos, sua história, seu legado cultural e filosófico não ficaram soterradas, Panafricanistas seguidos pelos afrocentristas formaram a resistência negra em busca do seu protagonismo histórico:

Antes dos gregos darem o nome “Egito” (Aegyptos, casa do deus Ptah), os antigos povos locais chamavam sua terra “Kemet”, nome ainda não exatamente esclarecido, possivelmente significando “terra negra”, em oposição a “terra vermelha”, a região não fertilizada pelo rio Nilo. A polêmica sobre o significado do nome, que poderia se referir a etnicidade dos habitantes – “terra dos negros” – é contestada por alguns. No entanto, a marca étnica é confirmada por Asante, que retoma as ideias do sábio senegalês Cheikh Anta Diop, “os egípcios eram africanos de pele negra⁶ (Lopes; Simas, 2020, p. 53)

A negação da história e/ou sua apropriação pode ser percebida claramente quando se mergulha na história da filosofia contada pela tradição ocidental que relata que o berço da filosofia estaria nos poemas homéricos (Reale, 2003). Ainda segundo essa tradição, foi o filósofo Pitágoras de Samos, que viveu no séc. V a.C., quem cunhou o termo ‘Filosofia’, fato esse que não é historicamente verificável. Pitágoras foi um filósofo pré-socrático que viveu certamente depois de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes e Empédocles, os conhecidos filósofos pré-socráticos que relacionavam a filosofia a elementos da natureza, embora não fosse uma regra, provavelmente pela influência do biocentrismo africano.

Antes de prosseguir, e apesar do termo ser retomado adiante, é preciso compreender que o biocentrismo, segundo Kakozi (2018), é uma ética baseada na preocupação com o outro e principalmente no respeito para com os animais não-humanos, estando sempre voltada para fortalecer, cuidar, gerar e transmitir a vida, respeitando todos os seres vivos, humanos e não humanos, e tratando os ancestrais como elo de ligação entre os vivos, os mortos e os que ainda não nasceram. É uma concepção, segundo o autor, oposta ao antropocentrismo, mas onde todas as formas de vida são igualmente importantes. É necessário explicar, no entanto, que o pensamento tradicional africano continua a situar a pessoa no centro do Universo (Lopes; Simas, 2020), nessa lógica, se a humanidade do Ubuntu está situada no centro, e sendo toda criatura conectada pela energia vital e existindo para servir a sua comunidade, inclusive ao

no século XVI era a de “falta de inteligência” dos negros, expressa no século XX como “os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência”. O filósofo flor do nascimento (2016, p. 233), dialogando com Grosfogel (2016), afirma que o racismo epistêmico se constitui como uma “articulação social dos saberes que considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos ocidentais e estabelecendo um critério de relevância para que apenas parte do que seja produzido no ocidente seja avaliado como sendo merecedor de pertencer às linhas modelares do cânone ocidental de conhecimentos que devem ser disseminados”

⁶ Molefi Kete Asante, Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In Afrocentricidade: uma abordagem, epistemológica inovadora, 2009, p. 101.

próprio Ser humano, todas as vidas são importantes, logo, antropocentrismo e biocentrismo não seriam exatamente opostos. Mais adiante retornarei ao termo.

O filósofo Bas'İlele Malomalo (2019) afirma que o termo traz o debate os direitos de outros seres vivos não-humanos, de modo que o “biocentrismo trata todos os “seres vivos na biosfera” como “indivíduos” que merecem uma consideração moral direta. Nessa perspectiva, cada ser vivo é um centro-teleológico-de-vida, tem o seu próprio valor” (Malomalo, 2019, p. 83). O autor coloca o termo como um valor individual dentro de um modelo coletivo, resultando em certa incongruência; para ele, há certo relativismo no antropocentrismo africano, pois nem tudo depende da vontade humana, havendo muitas vezes a interferência ancestral sobre ela (Malomalo, 2010). No entanto, na perspectiva de Kakozi (2018), o biocentrismo respeita a subjetividade de cada organismo vivo que se fortalece na pluralidade coletiva, nessa perspectiva, não há incongruência, há ângulos diferentes para formalizar um conceito que, na verdade, existe para além do próprio conceito.

De todo modo, o importante é a compreensão de que o biocentrismo e a ancestralidade do Ubuntu conectam todos os seres vivos no passado, presente e futuro, pois o termo trata o coletivo em todos os seus aspectos, inclusive na relação entre vivos, mortos e não-nascidos, bem como na relação entre humanos e não-humanos. Toda essa conexão funciona como uma grande teia na qual as forças da natureza, ou as forças impessoais, segundo Robert Daibert (2015, p. 15), se distribuem entre animais, plantas e minerais, pois todas carregam em si o mesmo Axé e todas, sem exceção, “proporcionam energia vital e vitalidade ao homem”. Segundo Elisa Larkin Nascimento (2008, p. 151), “as energias cósmicas se resumem numa força vital, o axé. Essa força reside em todos os aspectos da natureza e do universo”. Ele é responsável pela harmonia e o equilíbrio cósmico, afastando o mal que, por meio de pensamentos e sentimentos malignos, podem causar danos, doença ou morte (Daibert, 2015). Para Lopes (2011) o Axé é um “termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos (asè), significa lei, comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa – e é usado em contraposição a agbara, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro por meios legítimos ou ilegítimos”. Mais adiante retomarei a questão conceitual do Axé.

Mas, de volta a questão do Egito e da apropriação da filosofia africana pela tradição filosófica grega estabelecida, como é possível perceber, muitos dos filósofos gregos supramencionados beberam dos conhecimentos egípcios, embora a tradição ocidental busque

omitir ou distorcer as informações, tendo em vista que uma nação negra, diante do racismo europeu, não poderia ser protagonista de uma história de amor à sabedoria:

Os próprios gregos davam prioridade ao Egito na construção da civilização, e os sábios gregos que foram estudar naquele país a partir de 610 a. C. incluíam Tales, Pitágoras, Sólon, Eudóxio, Anaximandro, Anaxímenes e Platão, para citar apenas alguns. Pitágoras, provavelmente o maior dos filósofos gregos e inventor da palavra filósofo (“amante da sabedoria”), passou 22 anos estudando no Egito no século VI a.C. Mas o Egito era um país africano e, no século XIX, o chauvinismo racial europeu estava chegando no auge. A ideia de que uma nação *africana* pudesse realmente ter criado a civilização e repassado aos gregos, era simplesmente inadmissível (Finch III, 2009, p. 73)

O Egito, “nitidamente milhares de anos mais velho que a Grécia – universalmente considerada o berço da civilização ocidental” (Finch III, 2009, p. 73), foi responsável por contribuições inquestionáveis para a ciência e a filosofia ocidental. Para a filósofa Adilbênia Freire Machado (2019, p. 94), filósofos como “Tales, Platão, Pitágoras, Sólon, Anaximandro, Anaxímenes, Demócrito, Anaxágoras, Aristóteles e tantos outros” beberam, inegavelmente, das influências filosóficas do Egito, portanto, a contribuição africana na formação do pensamento grego é inquestionável. Contudo, cabe destacar que a “filosofia eurocêntrica apropriou-se de conhecimentos vindouros não apenas do Egito, mas também de outros países africanos” (Machado, 2019, p. 87)

Para o filósofo Molefi Asante (2014), a filosofia da forma como é posta pelo eurocentrismo⁷, estabelece um dogma hegemônico que é transmitido dentro desses parâmetros inclusive na academia do continente africano. Nessa perspectiva, apenas os gregos detêm a chave do conhecimento filosófico. No entanto, é importante perceber que essa é uma tradição dogmática (Asante, 2014) e, enquanto dogma, é apresentado como certo e indiscutível, o que constitui, por si só, um contrassenso ao pensamento dialético próprio da filosofia. Asante (2014, p. 118) afirma ainda que a origem do termo Sophia, “está evidente na língua africana Mdu Ntr, a língua do antigo Egito, onde a palavra “Seba”, que significa “o sábio”, aparece pela primeira vez em 2053 a. C, no túmulo de Antef I, muito antes da existência da Grécia ou do grego”.

⁷ Para compreender a questão do eurocentrismo e todo seu desdobramento dentro dessa linha de raciocínio, é preciso perceber, antes, que o etnocentrismo, segundo Elisa Larkin Nascimento (2009, p. 51), é “a tendência de cada grupo étnico em elaborar seu centro, valorizar sua cultura e entender o mundo de sua própria perspectiva. Entretanto, generalizar esse fenômeno, extrapolando-o para outros contextos, traz o risco de confusão conceitual”. A partir desse conceito, pode-se concluir que o eurocentrismo é um “centrismo específico, um modelo e um ponto de vista articulado com base no mundo europeu” (Nascimento, 2009, p. 52). Nesse sentido, é um etnocentrismo específico fundamentado na “imposição do modelo europeu como universal por meios violentos e não violentos de dominação” (Nascimento, 2009, p. 52).

Para a filósofa Ellen Aparecida de Araújo Rosa (2017), existia uma palavra que era equivalente ao termo grego filosofia: *Rekhet*. Segundo a autora, o termo representava a filosofia existente antes da própria filosofia Grega. O historiador Théophile Obenga (2004), citado por Rosa (2017), assegura a existência do *Rekhet* como sendo uma atividade filosófica:

Filosofia nos tempos do antigo Egito faraônico era uma espécie de atividade pedagógica de ensinamento da sabedoria (*sebayt*) dos antigos sábios, que eram estudiosos, sacerdotes, oficiais e altos funcionários ao mesmo tempo. De fato, o verbo *rekh* (escrito com os signos hieroglíficos de “boca”, “placenta” e “papiro enrolado, amarrado e selado”) significa “saber” ou “estar ciente de algo”, mas também “aprender”. Os seres humanos conhecem através do aprender, isto é, por meio da experiência ou condicionamento, da educação ou dos estudos. A palavra *rekh* (quando escrita com o hieróglifo de um homem sentado) significa “prudente”, isto é, uma pessoa culta, um erudito, um filósofo. Portanto o conceito de *rekhet* (escrito com hieróglifos que remontam a noções abstratas) significa uma espécie de “conhecimento”, um tipo de “ciência” no sentido de “filosofia”, isto é, perguntar pela natureza das coisas (*khet*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upi*). A palavra *upi* significa “julgar”, “discernir”, o que é “dissecar”. A palavra cognata *upet* significa “especificação”, “julgamento” e *upset* quer dizer “específico”, isto é, dar os detalhes de algo. Na língua egípcia “sabedoria” e “prudência” são expressas pela mesma palavra: *sat* (o hieróglifo determinativo é muito característico; trata-se de um homem com a mão na boca). Com efeito, ser sábio (*sai*) é ser prudente (*sai*); também significa “silencioso”, isto é, sagaz em lidar com variados assuntos e exercitar bom julgamento. (Obenga, 2004, p.33/34 *apud* Rosa, 2017, p. 48).

Um outro termo, além do *Rekhet*, é o *Maat*, que definia os princípios éticos e morais do povo de Kemet. “Esse conjunto configurava um sistema filosófico tido como a ciência da verdade, e que valorizava os princípios básicos do equilíbrio, harmonia, justiça, retidão e reciprocidade, recebidos pelo faraó, segundo a tradição, diretamente do Ser Supremo, *Rá* ou *Amon*” (Lopes; Simas, 2020, p. 54), constituindo-se como pilar central do equilíbrio da sociedade por volta de 3000 a. C.. O *Maat* era representado pela imagem da deusa *Maat*, contraparte feminina do deus *Thoth*, responsáveis pela conservação das relações no universo (Lopes; Simas, 2020).

Apesar da tradição filosófica ocidental, segundo o filósofo Molefi Kete Asante (2021), houve africanos que estudavam as sociedades humanas e praticavam a filosofia muito antes do surgimento da tradição filosófica eurocêntrica, como é o caso de “Imhotep, Amenemhat, Duauf, Merikare, Amenhotep, o filho de Hapu e outros filósofos africanos que viveram centenas e em casos milhares de anos antes de Tales, Isócrates, Sócrates, Platão e Aristóteles”⁸.

⁸ Cf.: Entrevista sobre filosofia Africana. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/texto/tcholonadur-008-molefi-kete-asante/>

Não há como negar os apagamentos na história filosófica ocidental para ocultar a existência de outros saberes, outras epistemologias anteriores àquela que foi legitimada pelo ocidente como hegemônica. O colonialismo subdesenvolveu o continente africano em todas as formas possíveis, inclusive através do racismo epistêmico e do científico, e esse foi um dos motivos pelos quais Hegel (1970) afirma que a filosofia só tem seu princípio no ocidente. Esse apagamento histórico, cujo reflexo chega aos dias atuais e reflete diretamente no currículo escolar e nas instituições de educação, cuja representação é eurocêntrica em detrimento de outras filosofias, teve por objetivo a exclusão das filosofias não-brancas no mundo para legitimar o cânone eurocêntrico.

O engodo da filosofia ocidental ao sustentar a sua origem como sendo grega, não se sustenta quando se aprofundam os estudos sobre o tema. Segundo George G. M. James (2022, p. 23), todos os pré-socráticos beberam da filosofia Egípcia:

Pitágoras, depois de receber seu treinamento no Egito, retornou à sua ilha natal, Samos, onde estabeleceu sua ordem por um curto período, após o qual migrou para Croton (540 a.C.) no sul da Itália, onde sua ordem cresceu em enormes proporções, até sua expulsão definitiva daquele país. Também fomos informados de que Tales (640 a.C.), que também recebeu sua educação no Egito, e seus associados: Anaximandro e Anaximenes, eram nativos da Jônia na Ásia Menor, que era um reduto das escolas de Mistério egípcias, que eles continuaram. (Sandford's The Mediterranean World, p. 195-205). Da mesma forma, somos informados de que Xenófanes (576 a.C.), Parmênides, Zeno e Melissus também eram nativos da Jônia e que migraram para Elea na Itália, se estabeleceram e espalharam os ensinamentos dos Mistérios.

O autor de “Legado Roubado” ainda cita, dentre os filósofos nativos da Jônia, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito. Segundo ele, a filosofia egípcia, tomada como grega, “primeiro se espalhou para a Jônia, daí para a Itália e daí para Atenas” (James, 2022, p. 24).

A filosofia ocidental fundamentada no eurocentrismo começa a se legitimar como tal e a se solidificar com Hegel, Heidegger e Kant no Século XVIII, a partir da desqualificação de tudo que não fosse de origem europeia, expondo as vísceras do racismo na formação do cânone filosófico⁹. Portanto, “It was in the late eighteenth century that historians of philosophy began to claim a Greek beginning for philosophy¹⁰” (Park, 2013, p. 2). Até então, considerava-se que a Ásia e a África produziam filosofia, sendo o Oriente considerado por muitos historiadores

⁹ Cf.: África, Ásia e a história da filosofia: o racismo na formação do cânone filosófico, 1780-1830 (PARK, Peter K. J.).

¹⁰ “Foi no final do século dezoito que os historiadores da filosofia começaram a reivindicar um início grego para filosofia” (Tradução livre)

modernos o berço da filosofia. No entanto, sob o argumento de que as filosofias produzidas fossem sustentações religiosas, foi considerado que a população desses grupos era, em verdade, incapaz de produzir filosofia por ser primitivo e ignorante, conforme traz a obra de Park (2013, p. 1-2):

The exclusion of Africa and Asia from histories of philosophy is relatively recent. It was no earlier than the 1780s that historians of philosophy began to deny that African and Asian peoples were philosophical. Also beginning at that time, they segregated religion from philosophy and argued that Africans and Asians had religion, but not philosophy. Stated more simply, historians of philosophy began to exclude peoples they deemed too primitive and incapable of philosophy¹¹

O reflexo dessa exclusão é notório nos séculos posteriores, de modo que, conforme Park (2013, p. 5),

the great majority of nineteenth and twentieth-century histories of philosophy either completely pass over non-European thought or relegate it to the pre-history of philosophy, in which case it still was not accorded the status of “philosophy.” Moreover, some of these histories present no reasons for the exclusion of Asia and Africa, taking a Greek origin of philosophy for granted.¹²

Com relação aos alemães, estes formaram um bloco para negar as filosofias não-brancas e inventaram diferentes modos de desqualificação para estas. Hegel e Heidegger negaram que a filosofia chinesa e indiana eram filosofias (Park, 2013). A negação é, sobretudo, uma evidência racista. Enquanto isso, Kant propôs o que os kantianos chamaram de único e verdadeiro sistema de filosofia. Há controvérsias não apenas no sistema, mas na “verdade absoluta” desta proposição. O modelo proposto exclui as filosofias egípcias e asiáticas:

If Kant’s philosophy provided a definition of philosophy and principles by which the history of philosophy could now be organized, it also provided principles of exclusion. In *Geschichte der Philosophie*, written by Wilhelm

¹¹ A exclusão da África e da Ásia das histórias da filosofia é relativamente recente. Não foi antes da década de 1780 que os historiadores da filosofia começaram a negar que os povos africanos e asiáticos fossem filosóficos. Também a partir dessa época, eles segregaram a religião da filosofia e argumentaram que africanos e asiáticos tinham religião, mas não filosofia. Dito de forma mais simples, os historiadores da filosofia começaram a excluir povos que eles consideravam muito primitivos e incapazes de produzir filosofia (Trad. Livre).

¹² a maioria das histórias filosóficas dos séculos dezenove e vinte, ou passam por cima do pensamento não-europeu ou o relegam para a “pré-história” da filosofia, caso em que ainda não lhe foi concedido o status de “filosofia”. Além disso, algumas dessas histórias não apresentam motivos para a exclusão da Ásia e da África, tomando como certa uma origem grega da filosofia (Trad. Livre).

Tennemann (1761–1819) in the Kantian mode, Egyptian and Asian philosophies are excluded.¹³ (Park, 2013, p. 7).

A partir da canonização de alguns filósofos europeus, os povos asiáticos e africanos foram sistematicamente apagados da história e a filosofia passa a ser naturalizada como nascida na Grécia. Esse foi o começo do fim para as filosofias não-brancas no cânone da história da filosofia narrada, escrita, distorcida e legitimada pelo paradigma eurocêntrico e estabelecido e validado pelo racismo científico que, lamentavelmente, expõe até os nossos dias sua face nefasta no currículo acadêmico de muitas instituições. Compreender a história e seus apagamentos é essencial para recontar e reescrever a história distorcida sem os apagamentos eurocêntricos impostos pelo racismo e pelo colonialismo.

A história da filosofia, se examinada de modo mais profundo e com um olhar afrocentrado e livre das amarras coloniais e racistas, mostra que o legado africano é inegável, sobretudo o egípcio, que influenciou a própria escola de Alexandria: “a escola platônica não passa de um egipcionismo saído dos santuários de Saís; a velha seita pitagórica propagou teorias psicológicas que são desenvolvidas nas pinturas e nas lendas sacras dos túmulos dos reis de Tebas, no fundo do vale deserto de Biban-el-Moluk” (Lopes; Simas, 2020, p. 60). No ocidente, no entanto, a tradição se consolida excluindo os nomes citados por Asante (2021) e surgem nomes como Sócrates, Platão e Aristóteles. A contribuição da “Santíssima Trindade da filosofia ocidental – Sócrates, Platão e Aristóteles – é fundamental para a história do conhecimento, porém ela não é a responsável pela atividade do pensamento, muito menos pela invenção da produção de conhecimento no mundo” (Simas; Rufino, 2019, p. 55).

A filósofa e jornalista Séverine Kodjo-Grandvaux reforça a fala de Asante, Simas e Rufino com outro argumento. Para ele a filosofia não é exclusividade do ocidente e Sócrates nem de longe foi o primeiro filósofo, pois a Razão “está por toda parte onde o ser humano está” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 17), sendo uma faculdade inalienável do Ser humano. De tal modo, o autor conclui que o “discurso filosófico, tal como é praticado no Ocidente, não corresponde à essência da filosofia, mas é o resultado de um processo histórico e cultural” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 17) que revela implicações ideológicas, políticas e sócio-culturais alimentadas por um passado de dominação e exploração dos povos do continente africano. O autor ainda reforça que, por esse motivo, “Pensar a filosofia africana torna-se uma exigência

¹³ Se a filosofia de Kant forneceu uma definição de filosofia e princípios pelos quais a história da filosofia poderia agora ser organizada, ela também forneceu princípios de exclusão. Em *Geschichte der Philosophie*, escrito por Wilhelm Tennemann (1761-1819) no modo kantiano, as filosofias egípcias e asiáticas são excluídas (Trad. Livre).

intelectual para qualquer filósofo ocidental que procura imaginar sua relação com o mundo” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 22).

O fato é que a filosofia ocidental se desenvolveu e construiu seus pilares dentro de uma hermenêutica totalmente voltada para esses pensadores ocidentais, recusando qualquer possibilidade externa aos muros construídos, excluindo de si outros conhecimentos e possibilidades de coexistência nesse mesmo espaço do conhecimento de sua tradição estabelecida. No entanto é preciso “compreender que regras, que princípios regem o pensamento que nos faz organizar o real, isto é, selecionar/privilegiar certos dados, eliminar/subalternizar outros” (Morin, 1986, p.111), e a partir disso, rever conceitos, ressignificar e cunhar novos paradigmas epistemológicos e filosóficos para re-situar e reconhecer a Filosofia Africana no guarda-chuva da filosofia acadêmica como um todo.

É importante perceber que a negativa de uma filosofia é algo sintomático de uma sociedade eurocêntrica, cuja principal atividade migratória deu-se através de um processo de escravidão, numa diáspora cruel permeada pelo genocídio, pelo etnocídio¹⁴ e pelo epistemicídio¹⁵ dos povos do continente africano. A partir dessa percepção, é possível realizar uma leitura afrocentrada das epistemologias africanas, da filosofia do Ubuntu e do Ukama¹⁶ que sobrevive e sobreviveu ao processo afro-diaspórico através dos recônditos espaços de luta e resistência.

Na tradição eurocêntrica é perceptível a negação de uma Filosofia Africana por parte de vários autores ao longo da história da filosofia ocidental que conferem exclusivamente aos gregos toda criação filosófica: “A filosofia, como termo ou conceito, é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como criação própria do gênio dos gregos” (Reale; Antiseri, 2003, p. 03). Embora Reale/Antiseri não neguem a contribuição oriental para a civilização grega,

¹⁴ Refere-se à destruição sistemática dos modos de vida e pensamento das pessoas (Negreiros, 2019), também denominado de genocídio cultural. O conceito “designa um desejo e uma prática que afetam/alteram a cultura do outro. O que designa, pois, o termo etnocídio? Designa a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e imperfeitas, é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo” (Cox, 2006, p. 67). Para Messias Basques (2022), em entrevista a Uol, “o epistemicídio está muito ligado ao etnocídio, que ocorre quando a linguagem, a espiritualidade, os conhecimentos, em suma, os modos de vida de uma determinada população passam a ser alvo de políticas e medidas que visam o seu silenciamento e apagamento.

¹⁵ O epistemicídio é uma das faces do racismo estrutural. O termo foi utilizado largamente por Boaventura Sousa Santos, mas Carneiro (2005, p. 97) vai ao cerne da questão ao afirmar que é “uma forma de seqüestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta”, constituindo um processo persistente de produção da indigência cultural. Segundo Messias Basques (2022) em entrevista ao UOL, “epistemicídio é um ataque aos princípios básicos dos sistemas de pensamento e aos conhecimentos de certas populações, que são vistas como primitivas, atrasadas, hereges e imorais”.

¹⁶ Ukama é um termo que está intrinsecamente relacionado a Ubuntu, significa literalmente “ordenhar” e expressa a ideia de fraternidade, comunhão, a maternidade e irmandade através da conexão de ‘pessoas que bebem do mesmo leite’. O termo será retomado mais adiante, a partir da página 33.

omitindo, distorcendo ou negligenciando o intercâmbio entre os continentes africano e asiático, eles alegam que os orientistas tentaram situar a origem da filosofia no oriente por orgulho nacionalista e ainda afirmam, em outro momento, que a tentativa de situar a origem da filosofia no Egito (eles não falam em continente africano) é algo improvável tendo em vista que lá havia muitas convicções religiosas e não razão pura (Reale; Antiseri, 2003). Ao se reportar ao Egito, os autores afirmam que os egípcios dominavam a aritmética e a geometria com fins práticos e limitados, mas foi à Grécia que transformou essa sabedoria prática em filosofia. O Egito mais uma vez parece recortado do continente Africano.

Os filósofos eurocêntricos alegam que não há registros de uma epistemologia africana e alegam que a tradição oral não atesta a produção de um conhecimento filosófico africano, tendo em vista que “a oralidade é uma das características fundamentais da cultura africana, especialmente nas sociedades tradicionais, é um modo de ser, de estar no mundo” (Machado, 2019, p. 96) e tem um caráter pedagógico na transmissão de saberes e das condutas éticas e morais do grupo. Segundo Adilbênia Machado (2019, p. 100), a oralidade é “a escrita falada de quem sabe ver (enxergar), ouvir e sentir o que está a sua volta”. É, portanto, um meio de comunicação e “um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como que um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra” (Vansina, 2010, p. 139-140). Além disso, no “pensamento tradicional africano a palavra é potência criadora” (Hampatéba, 2010, p. 72).

De tal modo, é correto dizer que as mais diversas epistemologias africanas, mas não apenas elas, pensando em uma linha do tempo histórica, foram transmitidas oralmente. Esse é um fato que atesta a importância da oralidade. É fato que em alguns momentos, certamente, algumas vírgulas ficaram pelo caminho, certamente outras tantas foram acrescentadas, o que é próprio da dinâmica da cultura em todas as gerações e espaços geográficos do mundo, o que não diminui o valor da oralidade, mas mostra sua resistência e seus valiosos atributos na preservação dos saberes ancestrais, dos testemunhos de vida e de expressões culturais:

As tradições orais influenciam o conhecimento que pesquisadores extraem dos dados linguísticos e arqueológicos. As sociedades que melhor preservaram suas tradições orais, bem como histórias familiares, canções, fábulas, provérbios, mitos e testemunhos pessoais, muitas vezes mantiveram relações com historiadores orais e profissionais confiáveis (Fourshey, 2019, p. 79).

Ademais, tal fato significa que as evidências escritas não são a única fonte epistemológica das sociedades. As palavras, os adágios, os itans, os versos mais antigos têm

também suas entrelinhas e possuem muita complexidade ao traduzir para o presente o pensamento de gerações muito anteriores ao presente vivido, trazendo consigo as impressões e outras tradições em suas histórias que sustentam a própria história de uma comunidade, logo, as “tradições são também obras literárias” (Vansina, 2010, p. 142).

Os contadores de histórias que ajudaram a preservar as tradições repercutiram histórias, adágios e canções, os conhecidos hoje como *Griôt*, ajudaram no registro e na preservação de informações valiosas para a reconstrução histórica do passado. De tal maneira, a tradição oral pode ser considerada um método a ser utilizado inclusive na educação e socialização de membros de um grupo ou comunidade, além de revelar fatos importantes de “como os povos compreendia, o seu mundo” (Fourshey, 2019, p. 79), portanto, a oralidade é pedagógica; um lugar de afeto através do qual são transmitidos os valores de determinada comunidade.

O fato é que a tradição oral para os africanos tem uma capacidade holística cujas fronteiras entre o mundo espiritual e o material não é definida, mas apesar da não-definição, ela tem caráter que vai além da cosmovisão cartesiana adotada pelo ocidente:

O filósofo malinês Amadou Hampâté Bâ resalta a natureza holística das tradições orais africanas: “A tradição oral é a grande escola da vida, todos os aspectos são cobertos e afetados por ela”. Pode parecer um caos para aqueles que não penetram em seu segredo; *pode confundir a mente cartesiana, acostumada a dividir tudo em categorias bem definidas. Na tradição oral, de fato, o espiritual e o material não são dissociados* (Oyewúmi, 2021, p. 63, grifo da autora).

Além de todos esses fatos, o argumento eurocêntrico diminui a cultura da oralidade e contraria a base do conhecimento de um dos precursores da Filosofia ocidental, Sócrates (399 a.C), que em vida nada escreveu, muito embora tenha elaborado e sistematizado pensamentos complexos para a época, como é o caso da maiêutica, o método socrático também conhecido como ‘parto das ideias’. A oralidade, no caso de Platão, era tão forte que Giovanni Reale (1997) propôs uma nova interpretação de Platão baseada nas chamadas ‘doutrinas não escritas’, onde há clara exaltação à dialética e ao diálogo verbal.

Em uma perspectiva não eurocêntrica, a tradição oral dos povos africanos é fundamental e “possui um caráter sagrado que se associa à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. A tradição oral, que não se limita aos contos e lendas nem aos relatos míticos e históricos, é a grande escola da vida” (Lopes; Simas, 2020, p. 41). Ela representa a fala individual que se coloca para todas as pessoas, carregando em si a própria ancestralidade em um mundo interconectado onde todas as coisas interagem. De tal maneira, a “transmissão oral do conhecimento é o veículo do poder e da força das palavras” (Lopes; Simas, 2020, p. 42),

transformando, dando movimento e despertando forças e sentimentos, de modo que, “uma só palavra inoportuna pode fazer estourar uma guerra, assim como uma simples fagulha pode provocar um incêndio” (Lopes; Simas, 2020, p. 42).

Segundo Monteiro (2020, p. 84), é possível “perceber a dimensão substancial do valor da oralidade em um levantamento da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), que culminou na produção da obra *História geral da África*”. Para o autor, a hegemonia filosófica europeia julga que um continente não alfabetizado reproduziria seus mitos sem que houvesse nenhum vestígio de cientificidade, sendo incapaz de tecer um pensamento filosófico. No entanto, o autor afirma que “há pensamento organizado e crítico possível de ser compartilhado sem o uso da escrita” (Orika, 1991 *apud* Monteiro, p. 85, 2020), portanto, as habilidades filosóficas vão além da capacidade da escrita:

Para existir como filósofo, não é necessário que os pensamentos de uma pessoa progridam ou estejam disponíveis para a futura geração. Tem-se como suficiente para a existência de um filósofo que seus contemporâneos reconheçam suas habilidades filosóficas e práticas [...]. A falta de conhecimento sobre a filosofia de alguém ou de um povo não é uma prova da inexistência desta filosofia (Orika, 1991, p. 53 *apud* Monteiro, 2020, p. 85).

A despeito das controvérsias e das tentativas de legitimação das filosofias não eurocêntricas, o ocidente consolidou o pensamento eurocêntrico como sendo o único conhecimento possível, fato repercutido na academia ao longo dos séculos, e o paradigma do selvagem/civilizado calcado no período do iluminismo, contribuiu para tal consolidação, aumentando a distância entre o colonizador e o colonizado (Monteiro, 2020). Tal fato criou uma barreira entre a Filosofia ocidental - antropocêntrica e a Filosofia de África – biocêntrica, o que permitiu que a África ainda fosse tratada hoje com um preconceito anacrônico inadmissível. Na verdade, a academia e muitos dos seus filósofos parecem perpetuar essa visão anacrônica ao ocultar muitos dos textos dos tradicionais filósofos ocidentais que fazem menção ao povo africano através de uma imagem degradante e desumana, que beira mesmo a animalidade. Essa marginalização vai de encontro ao conceito da filosofia enquanto amor à sabedoria, fazendo parecer ser autêntica apenas o conhecimento eurocêntrico legitimada pelo ocidente. É preciso quebrar o paradigma da hierarquização do modelo colonial do pensamento, cuja base se fundamenta lastimavelmente de modo geográfico e étnico, afinal, o conhecimento é intrínseco ao ser humano, independente de recortes geográficos e barreiras étnicas, segundo a própria definição platônica, conforme ilustra Adilbênia Machado (2019, p. 241):

Platão já dizia que a filosofia seria o “amor à sabedoria, ao conhecimento”, o saber em proveito do ser humano, dessa forma, compreende-se que onde existir seres humanos haverá filosofia, pois o conhecimento é resultante da capacidade que este tem de conhecer/aprender/refletir/questionar, e por que não ousar? A filosofia é uma ousadia.

Apesar do conceito abrangente da filosofia platônica, o processo eurocêntrico do colonialismo seguiu o projeto de subalternização, resultando no assujeitamento e subordinação do povo negro, a partir de uma conversão social de infraculturalidade conforme afirma o historiador e sociólogo moçambicano Carlos Serra (2015). Segundo ele, “a conversão racial foi acompanhada pela conversão infracultural. Povos sem história, povos sem espírito, povos prisioneiros do hedonismo, do sexo, da bebida, da dança e da magia – assim foram havidos os colonizados” (Serra, 2015, p. 8). Esse trajeto também foi caracterizado pela exotização e domesticação das diferenças, da cultura, da religiosidade, negando a etnicidade e a própria episteme. Mas, mesmo fragmentada e combalida, através da resistência, da existência e da re-existência, o legado do povo negro sobreviveu e permeia a vida, a cultura e a sociedade no ocidente, cuja principal atividade migratória deu-se através de um processo de escravatura, de uma diáspora cruel dos povos do continente africano.

Diante de todo esse cenário e essas possibilidades epistemológicas há um questionamento legítimo sobre toda dolente conjuntura de conversão e infraculturalização: o que a Filosofia Africana tem a dizer sobre nós mesmos e sobre nossas subjetividades e por que o eurocentrismo silencia ou nega sua existência? A resposta que encontrei, provisoriamente, é que a Filosofia Africana é uma rede complexa, plural, dialógica, biocêntrica e possui forte espiritualidade fundamentada na ancestralidade e na espiritualidade do Ubuntu e do Ukama, fato este desprezado pelo eurocentrismo cartesiano caricaturado, que não conseguiu sair de suas próprias fronteiras moldadas e delimitadas pelo Renascimento, preferindo, de tal forma, calar ou negar, do que problematizar o sistema engendrado.

Nessa perspectiva de complexidade, compreende-se que a filosofia africana traz em si subjetividades possíveis para a conectividade humana e pode transformar fronteiras em espaços de diálogo, de acolhimento e de pluralidades. A construção das subjetividades afro-diáspóricas passa pela cartografia histórica do continente africano, na diáspora e mesmo antes dela, fazendo do período colonial, que tantas vidas ceifou, uma das molas propulsoras da resistência que moldou, e molda até hoje, essas subjetividades fundamentadas numa espiritualidade ancestral e coletiva do povo negro.

Nesse sentido é indispensável compreender que, embora a utilização do termo espiritualidade remeta a religiosidade, essa ligação não é direta, tendo em vista que a espiritualidade faz parte do processo existencial humano (Negreiros; Ferreira, 2020). Moreira Almeida *et al.* (2006, p. 243) afirmam que espiritualidade “is the personal quest for understanding answers to the ultimate questions about life, about meaning, and about relationship with the sacred or transcendent, which may (or may not) lead to or arise from the development of religious rituals and the formation of a community”¹⁷.

O termo ‘espiritualidade’ tem um caráter complexo, sendo imanente e ao mesmo tempo transcendente. Sua relação mental é intrínseca, mas sua relação espiritual se dá de forma extrínseca a pessoa. Tanto as dimensões culturais, religiosas, quanto espirituais são, na verdade, extremamente trançadas. Para Zimmer at all (2018, p. 2), “religiosity is a complex social phenomen encompassing diferente dimensions¹⁸”, para os autores a crença é algo subjetivo e pessoal, e a espiritualidade é algo intrínseco a religiosidade, constituindo-se como um componente religioso difícil de explicar por estar relacionado a produzir um sentido à existência.

Na perspectiva Africana do Ubuntu, no entanto, a espiritualidade remete a uma metafísica onto-triádica de ser que envolve os vivos, os mortos e os não-nascidos e estão diretamente ligados a uma harmonia cósmica, segundo Magobe Ramose (1999). Seu caráter espiritual está conectado com a harmonia cósmica que estabelece as relações, constituindo-se como uma práxis, um modo de conduta com vistas ao equilíbrio da ordem para o estabelecimento da paz e da justiça. Nessa perspectiva, a espiritualidade é intrínseca ao próprio ser humano, é imanente e lhe transcende, conferindo-lhe integridade e importância dentro do cosmos, sem que haja pecado e/ ou culpa por suas ações e escolhas: “o Homem, na África, é considerado primeiramente como um ser espiritual, um ser dotado originalmente de uma certa integridade e valor. Isso é bem diferente da ideia cristã do pecado original e degradação do Homem” (Nkrumah, 1974, p. 68-69 *apud* Barbosa, 2020, p. 90)

A filosofia africana e todo seu arcabouço não exclui ou submete a filosofia tradicional eurocêntrica, e o “projeto de descolonização conceitual não espera rejeitar toda forma ocidental do saber” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 322), no entanto, compreendo que a filosofia eurocêntrica seja insuficiente para responder aos questionamentos surgidos ao longo dos

¹⁷ é a busca pessoal pela compreensão de respostas para as questões últimas sobre a vida, sobre o significado e sobre a relação com o sagrado ou transcendente, que podem (ou não) levar ou surgir do desenvolvimento de rituais religiosos e da formação de uma comunidade (Tradução livre)

¹⁸ “religiosidade é um fenômeno social complexo que abrange diferentes dimensões” – Trad. livre.

séculos, pois ela aprisionou-se a si mesma em conceitos hermenêuticos que giram sobre seu próprio eixo, como a terra em movimento de rotação. Por isso, se resguardando de questionamentos sob novas possibilidades e novas perspectivas, o eurocentrismo, dentro do seu arcabouço filosófico, prefere negá-las a assumir seus limites e equívocos, dentre eles, a negação de uma unidade entre o corpo e o que o alimenta transcendendo sua forma física e sua fisiologia.

O eurocentrismo criou o mito da modernidade no qual a “civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade” (Grosfoguel; Bernardino-Costa, 2016, p. 18) dos que assim foram nomeados. Assumir uma pluralidade de perspectivas epistemológicas talvez permitisse que a filosofia ingressasse, finalmente, em uma modernidade real, já que, como alerta Bruno Latour (2016), jamais fomos modernos, de fato!

Nesse sentido, é preciso descolonizar o olhar científico/filosófico e explicar que a filosofia da religião tem se debruçado sobre a temática da metafísica, mas sempre sobre um olhar eurocêntrico. As Ciências da Religião têm ampliado essas fronteiras, e nesse percurso, “a Filosofia da Religião contém uma miríade de abordagens que podem ou não dialogar com a Ciência da Religião, dependendo de sua maior ou menor proximidade dos estudos socioculturais e históricos das religiões” (Oliveira, 2016, p. 1567). Cabe também ressaltar, conforme Davison Schaeffer de Oliveira (2016), que a filosofia da religião foi responsável pelo estudo e compreensão histórica da religião na chamada modernidade, o que auxiliou na pavimentação da área de Ciências da Religião, e de tal forma, a “Filosofia da Religião clássica tornou-se a antecâmara de estudos importantes para a Ciência da Religião” (Oliveira, 2016, p. 1569).

Diante de tudo que foi exposto até aqui, acredito que o presente trabalho é de suma importância para as Ciências da Religião por abordar o Ubuntu, um dos princípios fundadores da Filosofia Africana, dentro de um arcabouço que inclui a ancestralidade e a espiritualidade no que tange a ser uma epistemologia relegada ao precipício do esquecimento do eurocentrismo, tanto dentro do estatuto da filosofia tradicional do ocidente, quanto dentro da área multidisciplinar que é a Ciências da Religião, muito embora a teologia sul africana cristã, tenha tentado se apropriar desse termo ancestral. Ademais, o tema estudado é inédito no âmbito da área de Ciência da Religião e Teologia, conforme verificado junto ao banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, havendo até mesmo pouquíssimos trabalhos referentes ao Ubuntu na Filosofia Africana. Dentre os poucos constantes, a maioria está nas áreas de Filosofia e Educação. Não foram encontrados

trabalhos específicos na disciplina de Ciência da Religião sobre o termo Ubuntu. Além da CAPES, consultei a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - BDTD¹⁹ onde, em conformidade com o banco de teses da CAPES, encontramos pouquíssimos trabalhos e nenhum na área das Ciências da Religião, conforme será detalhado mais adiante.

Para além do impacto acadêmico, a construção do presente trabalho se apresenta como um posicionamento político de enfrentamento ao sistemático apagamento imputado ao povo negro africano, aos povos afro-diaspóricos do Brasil e de todo mundo que sofreram e sofrem com os apagamentos de suas epistemologias, sua ciência, sua filosofia, sua cultura e todas as contribuições para o mundo. Esses povos foram e são submetidos ao constante etnocídio, vítimas do nefasto racismo estrutural e de constantes distorções históricas e sociais. É preciso reparar essa história, sobretudo, na filosofia, cujo legado importantíssimo foi roubado, conforme nos mostra George G. M. James (2022, p. 23), na obra *Legado Roubado: a filosofia grega é a filosofia egípcia roubada*: “Os ensinamentos dos mistérios egípcios chegaram a outras terras muitos séculos antes de chegar a Atenas”.

Em relação à filosofia africana, muitos são os ensinamentos, mas o que mais me chamou atenção foi em relação a uma concepção amalgamada da razão e da espiritualidade, presente no conceito do Ubuntu, que traz a sensibilidade para um patamar que orienta à percepção ou a cosmo percepção.

Um fato que certamente contribuiu para que a filosofia do ocidente trilhasse um caminho diferente, separando razão e emoção ou sensibilidade, rompendo com a metafísica de uma espiritualidade possível, foi o período medieval no qual predominou o cristianismo e cuja ruptura começou a ocorrer apenas no Renascimento. No entanto, essa ruptura não foi suficiente para dar as respostas que fazem parte do próprio estatuto filosófico, o que fez com que a filosofia precisasse se reinventar, se questionar e em alguns momentos, trilhasse um caminho de volta para essa dicotomia que traz uma unidade entre corpo e espírito.

Mas há outras questões que estão implícitas na negação de uma Filosofia Africana. Para além da questão da espiritualidade do Ubuntu há a segregação racial eurocêntrica e segregação do pensamento biocêntrico para afirmação do racionalismo. Essa questão, no entanto, não está dissociada da projeção do cristianismo, sendo também uma pauta colonialista. A patrística e posteriormente a escolástica conseguiu pavimentar os espaços eugenistas, muito embora tenha

¹⁹ A Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) integra e dissemina, em um só portal de busca, os textos completos das teses e dissertações defendidas nas instituições brasileiras de ensino e pesquisa. O acesso a essa produção científica é livre de quaisquer custos. Disponível em: <https://bdtb.ibict.br/vufind/>

sofrido por não ter sabido dosar a proporção entre fé e razão. A ruptura da filosofia criou recortes geográficos e creditou toda filosofia à Grécia antiga, gerando uma forma institucionalizada de epistemicídio que se re-molda no Renascimento sob o paradigma moderno que rompeu com a filosofia medieval e se apropriou da filosofia antiga para justificar os axiomas e dogmas da fé cristã, criando o domínio da razão puxado pela filosofia que surge como o arauto da racionalidade e a grande salvadora da humanidade.

É oportuno frisar que o presente trabalho não tem nenhuma intenção de negar a contribuição de toda estrutura filosófica eurocêntrica, mas cabe, a todo e qualquer filósofo ou filósofa, como prega a própria filosofia, questionar seus estatutos, seus limites e arcabouço estrutural e epistemológico, além da forma como historicamente os pensadores europeus consideraram a condução da filosofia. Além disso, o trabalho busca aprofundar outras epistemes, inclusive dentro das bases das Ciências da Religião para sair da discussão eurocentrada para uma afrocentrada que inclua no seu arcabouço a espiritualidade e a ancestralidade do Ubuntu. Nessa perspectiva, um ponto crucial do presente trabalho é de que o Ubuntu, enquanto uma antiga filosofia sobrevivente na diáspora, traz um novo paradigma possível ao mundo contemporâneo e se constitui como uma pedagogia da ancestralidade²⁰ que pode ensinar o mundo a viver coletivamente sua pluralidade e sua subjetividade de modo empático, solidário, fraterno e acolhedor e, sobretudo, humano.

O objetivo do presente trabalho é demonstrar que a Filosofia Africana do Ubuntu é fundamental para a construção de uma nova subjetividade possível que conecta tudo e que, apesar das tentativas de apagamentos provenientes do colonialismo, resistiu e se constitui como algo fundamental para a transformação e a construção de uma sociedade plural, tanto no aspecto da coletividade humana quanto no aspecto metafísico da ancestralidade, da espiritualidade e da energia vital que permeia nossa existência, contribuindo para a valorização do Ser Humano, relacionando as pessoas e suas subjetividades, suas diferenças e suas pluralidades. Minha tese,

²⁰ Segundo Kiusam Regina de Oliveira (2019), a pedagogia da ancestralidade estabelece um rompimento provocado pela decolonialidade, considerando “os conhecimentos ancestrais como elementos-chave para qualquer tipo de aprendizagem, que podem ser encontrados em plataformas diversas, como histórias de vida, memórias, provérbios, mitos, itans, letras de músicas, literaturas, danças, gestualidades, poemas, performances etc., e tem no corpo-templo um território sagrado, consciente de que precisa ser reestruturado como um corpo-templo-resistência que seja capaz de combater o racismo institucional e a necropolítica cotidianos, em uma perspectiva sócio-cosmopolítica”. De tal modo, sua essência é a “a cosmovisão africana e afro-brasileira ao considerar as particularidades das expressões afrodescendentes, que devem ser tratadas com bases conceituais e filosóficas de origem materna, ou seja: da Mãe África. E para organizar os conceitos e as estratégias para um ensino/aprendizagem que tem como fundamentos epistemológicos a ancestralidade, partimos de uma base teórica que tem Sandra Petit (2015), Renato Noguera (2015), Eduardo Oliveira (2007, 2012), Muniz Sodré (1988, 2012), como norteadores desta proposta pedagógica” (Pimenta, Renata W. de Souza *et al.*, 2022, p. 161)

portanto, é de que a Filosofia Africana do Ubuntu foi fundamental na manutenção da memória, da ancestralidade e da resistência e se constitui, hoje, como algo essencial para a transformação e a construção de uma sociedade plural, coletiva e, sobretudo, humana.

É pertinente explicar que o termo “pessoa”, refere-se a um ente inserido no coletivo e que se constitui sendo parte dele, pois a noção de pessoa em inúmeras etnias africanas está intrinsecamente ligada à organização social comunitária, ou seja, a comunidade na qual a pessoa está inserida e toda sua carga ancestral, portanto, se relaciona ancestralmente com os vivos, os mortos e os não-nascidos. Essa relação é permeada pela energia vital, o Axé, que alimenta toda existência (Verger, 2002). De tal modo, a coletividade está relacionada à ancestralidade que conecta toda energia vital, é assim que Somos através uns dos outros e que nos irmanamos através do Ubuntu.

Os objetivos específicos da pesquisa foram pensados da seguinte forma: 1) Contextualizar a Filosofia Africana e trazer a compreensão dos conceitos do Ubuntu, sua relação com a ancestralidade e a espiritualidade, além de problematizar a questão do racismo e seus desdobramentos em relação à negação da possibilidade de uma filosofia africana; 2) Mostrar como a lógica capitalista e territorial de poder, através do colonialismo, tentou distorcer a história da escravidão e da diáspora africana, que, no entanto, resistiu através da oralidade, da coletividade e espiritualidade presentes no conceito do Ubuntu; 3) Demonstrar a necessidade de uma perspectiva afrocentrada para se compreender a memória, o pertencimento e ancestralidade do Ubuntu e como estes conceitos podem transformar a sociedade, através de uma cultura de paz, em um mundo plural, inclusivo e humano; 4) Demonstrar a presença da Filosofia Africana do Ubuntu nos Candomblés, especialmente através dos conceitos de matriarcado, ancestralidade e biocentrismo, sobreviventes da diáspora nos espaços de candomblés no Brasil, principalmente entre os Yorubás.

Para alcançar o objetivo do presente trabalho, foram essenciais as leituras de autores africanos como Cheik Anta Diop, Frantz Fanon, Victor Kajibanga, Jean Bosco Kakozi, Magobe Ramose, Leopold Sédar Senghor, Achille Mbembe, Molefi Asante, dentre outros. De autores/as brasileiros/as como wanderson flor do nascimento²¹, Lélia Gonzales, Silvio Almeida, Nei Lopes, Sueli Carneiro, Elisa Larkin Nascimento, Adilbênia Machado etc. Além dos

²¹ O filósofo wanderson flor do nascimento adotou a escrita de seu nome iniciando com letras minúsculas, assim como fez a filósofa norte-americana bell hooks, o pseudônimo escolhido por Gloria Jean Watkins em homenagem à sua avó. A grafia do nome em letras minúsculas é um posicionamento político da recusa egóica intelectual, tendo em vista que hooks não queria aparecer mais que suas obras. Embora eu não tenha conseguido encontrar a justificativa do professor wanderson, observei que no trecho “Nome em citações bibliográficas” do lattes, ele disponibiliza a alternativa para citá-lo de tal modo. Acredito que seu argumento seja semelhante ao de hooks.

clássicos da Filosofia tradicional ocidental, como Hegel, Kant, Giovanni Reale, Aristóteles e Platão. Os autores e as autoras mencionadas são referência nas pesquisas sobre Filosofia, História da Filosofia, Filosofia Africana e Ubuntu.

A partir da leitura crítica, dialógica e da revisão de conceitos e fatos históricos, foi possível realizar a presente pesquisa através de uma abordagem qualitativa e análise exploratória com suporte bibliográfico filosófico e histórico, estabelecendo um diálogo interdisciplinar entre a Ciência da Religião e a Filosofia. Esse percurso foi necessário para entender a relação da Filosofia Africana do Ubuntu e situá-lo no guarda-chuva da filosofia, encontrá-lo no nosso DNA e dentro das comunidades afro-diaspóricas, possibilitando assim, um olhar descolonizado, afrocêntrico para repensar as bases epistemológicas do conhecimento com base no Ubuntu.

Antes de seguir adiante, faz-se necessário entender que a ancestralidade presente no conceito de Ubuntu está relacionada à humanidade, cooperação, respeito, acolhimento, generosidade, entre outros, sendo a estrutura do *ethos* comunitário, das ações que realizamos em sintonia com nós mesmos na busca do nosso bem estar e de todos à nossa volta. De tal maneira, o termo traz consigo e em si o sentido de alteridade, coletividade e espiritualidade, se relacionando com o passado e com o ciclo das existências futuras, envolvendo os vivos, os mortos e os não-nascidos, em um sentido metafísico da existência. Essa relação pode e deve ser trabalhada na Filosofia das Religiões, na metafísica, na ontologia e, principalmente, ao meu ver, nas Ciências da Religião, devido as implicações entre espiritualidade, ancestralidade e as conexões religiosas desses termos.

Outro termo presente no cerne da Filosofia Africana é Ukama, que assim como o Ubuntu, está ligado à ancestralidade e a sensibilidade, pois expressa a ideia de fraternidade, de comunhão, apresentando ainda uma singularidade por relacionar-se a maternidade e irmandade através da conexão de ‘pessoas que bebem do mesmo leite’. Nessa concepção, pode-se perceber que há também uma relação com algo que está além das questões físicas, que há um princípio metafísico de alteridade também no conceito de Ukama. Esses princípios, essas epistemologias estão presentes no dia a dia e trazem consigo os marcos identitários da raiz afro-brasileira, dos terreiros de candomblés e pessoas que re-existem nesses espaços de apagamentos eurocêntricos, inclusive os espaços acadêmicos, portanto, também se enquadra dentro dos estudos das Ciências da Religião.

A estrutura do presente trabalho será dividida em quatro capítulos. No primeiro é abordada “Filosofia Africana: uma epistemologia silenciada na encruzilhada”. Aqui busca-se

demonstrar que o eurocentrismo transformou a encruzilhada, um lugar de pluralidades, em um lugar de silenciamentos, reduzido a via de mão única. Essa percepção começa a tomar forma na discussão sobre o Ser e o não Ser, que traz o que talvez seja o maior dilema da filosofia eurocêntrica para o centro de uma discussão em torno da epistemologia do ponto de vista da afrocentricidade²², e por isso, faz-se necessário abordar a questão do racismo e da negação da filosofia africana como resultado dele. Essas questões trazem a ontologia para o centro da discussão e, por conseguinte, a própria metafísica, que auxiliará na compreensão do conceito de Ubuntu, que ele é tanto imanente quanto transcendente. De tal modo, nesse capítulo, é feita a contextualização da Filosofia Africana em paralelo com a filosofia eurocêntrica, para trazer a compreensão dos conceitos de Ubuntu e Ukama na perspectiva afrocentrada, bem como o estado da arte do conceito de Ubuntu.

O segundo capítulo traz “Os impactos do colonialismo e seus desdobramentos”. Nele, há uma revisão histórica sobre a violência colonial, as formas de resistência, as insurgências e os conflitos até o pós-colonialismo. A partir dessa revisão, torna-se mais evidente a necessidade da ruptura ou revisão de velhos paradigmas para a construção de uma sociedade orientada pelo sentido do Ubuntu. Por isso, nesse capítulo proponho que se firme um ponto na encruzilhada com para iluminar²³, tal qual uma vela com uma vela que se acende nas encruzilhadas juntos aos ebós²⁴, os caminhos a serem abertos para que o coletivo possa compreender que a filosofia africana do Ubuntu traz importantes e necessárias contribuições para ressignificar o sentido do Ser, que nos humanizemos em cada passo do caminho, aquilombando-nos²⁵ e transformando realidades para fomentar uma cultura de paz coletiva com a consciência de que ninguém é humano sozinho.

No terceiro capítulo evidencia-se a necessidade do olhar para a Filosofia Africana dentro de uma perspectiva afrocentrada, pois de outra forma não seria possível entender as questões

²² Maulana Karenga (2009, p. 335) define a “afrocentricidade como uma orientação, uma metodologia e uma qualidade de pensamento e de prática enraizadas na imagem cultural e nos interesses humanos dos povos africanos”. O autor afroamericano partilha do pensamento de Asante ao compreender a afrocentricidade como uma metodologia fundamental para os povos africanos e para a cultura, filosofia e memória.

²³ O termo iluminar não tem qualquer relação com o movimento iluminista e sim com a ação de se “firmar um ponto” para que a ancestralidade auxilie na libertação das encruzilhadas silenciadas pelo eurocentrismo, de modo que estas se tornem plurais, como realmente o são. O iluminismo, que prevaleceu na Europa no século XVIII e foi denominado pelos próprios europeus de século das luzes, projetou sombras nefastas a partir da criação de hierarquias civilizatórias e da criação do paradigma do selvagem/civilizado com suas comparações e classificações humanas.

²⁴ “Oferecer ritual, especialmente a Exu ou aos eguns. Do iorubá ebo, “sacrifício” (LOPES, 2011, p. 255)

²⁵ Aquilombar-se está associada à criação de espaços coletivos de pertencimento, afetividade, acolhimento. Segundo Stefane Souto (2020, p. 141), aquilombar-se é o movimento de buscar o quilombo, formar o quilombo, tornar-se quilombo. Ou seja, aquilombar-se é o ato de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político

da ancestralidade, da coletividade e biocentricidade como identidade. De tal modo, nesse capítulo, traço um paralelo entre a dicotomia cartesiana e a pluralidade africana, pluralidade essa que se movimenta como em um Xirê²⁶, “o xirê do Ubuntu” que sobreviveu a partir da memória e pertencimento nos quilombos da diáspora.

No quarto e último capítulo trago a relação entre a Filosofia Africana e os candomblés e para entender essa relação, abordo os conceitos de matriarcado, matrilinearismo e matricentrismo, presentes tanto na Filosofia Africana, através do Ubuntu e do Ukama, quanto nos terreiros de candomblés, que conservam a essência dessa relação filosófica, onde todas as pessoas bebem do mesmo leite, todos os seres humanos e não-humanos tem igual importância e partilham da mesma energia vital, e, por meio desse Axé, São através umas das outras. Estes conceitos são essenciais para transformar a sociedade em uma encruzilhada plural, inclusiva e humana, como propõe o conceito e a filosofia do Ubuntu.

²⁶ Palavra yorubá que significa roda, ou dança e que é utilizada para evocação dos Orixás conforme cada nação (PARÉS, 2006). Nei Lopes (2011, p. 275) define o xirê como uma “Festa pública dos candomblés, na qual se executam os cânticos invocatórios dos orixás.

1. FILOSOFIA AFRICANA: UMA EPISTEMOLOGIA SILENCIADA NA ENCRUZILHADA

Na perspectiva eurocentrista a epistemologia está relacionada à teoria do conhecimento, a filosofia das ciências, aludindo a verdade e ao conhecimento, se opondo a crença e ao mito. No entanto, quem valida esse conhecimento, do ponto de vista acadêmico, é a própria filosofia eurocêntrica, que não aceita sotaques diferentes (Noguera, 2015) por ter sua base construída de forma eurocentrada, a partir de uma posição racionalista na qual a fonte do conhecimento se encontra apenas na razão, sem contar com a experiência, como defendiam os empiristas. Ou seja, quem julga o que é a verdade tem seu arcabouço cultural e acadêmico fundamentados na tradição eurocentrista, onde especialistas ocidentais trabalham “durante anos com base em crenças provisórias não compartilhadas pelo seu ambiente social ou mesmo científico antes de decidirem se eles estavam errados ou se deveriam publicar suas conclusões, embora sejam incompatíveis com a opinião geral” (Hamminga, 2005, p. 60).

Por outro lado, a filosofia africana tem sua epistemologia fundamentada no coletivo, na ancestralidade e no pertencimento, de modo que na “visão Africana tradicional, o conhecimento não é adquirido pelo trabalho, mas "dado" pelo ancestrais” (Hamminga, 2005, p. 60), pelos ensinamentos do passado que auxiliam a traçar os caminhos do presente e do futuro. Ou seja, ele é transferido ancestralmente através das gerações, pois a ancestralidade é um modo de Ser e estar no mundo em um movimento contínuo e dialético que conecta os estatutos temporais entre os vivos, os mortos e os não-nascidos:

Na cultura africana clássica, conhecimento não é produzido, mas ele chega, é dado a você pela tradição, pelos ancestrais, como uma herança. Dessa forma a aquisição de conhecimento é um assunto puramente social, uma questão de ensino, de ser ensinado, "enviado" (por forças espirituais vivas ou mortas) somente (Hamminga, 2005, p. 82).

Segundo Nei Lopes (2011, p. 285), o termo filosofia africana se refere as “concepções africanas sobre o universo, sobre as relações com o mundo invisível e a ancestralidade, sempre centradas na noção de ‘força vital’”. Portanto, conforme os autores supra mencionados, o estatuto epistemológico da filosofia africana se fundamenta na ancestralidade que nos conecta e nos ensina, e no Ser em si, no que existe e os faz Ser através uns dos outros, pois “conhecimento é uma forma de comunalidade” (Hamminga, 2005, p. 58). A comunalidade ou a coletividade se realiza na ancestralidade que relaciona e vincula o coletivo do agora, do antes e do que virá de modo *ad aeternum*, em um eterno fluir.

A filosofia hegemônica no ocidente não reconhece essa complexa cadeia da epistemologia africana que funciona como sendo “um corpo, uma árvore” (Hamminga, 2005, p. 58) e, por isso, atua de modo a perpetuar os processos de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais dos povos afrodiaspóricos, negando-lhes a participação em todos os processos de construções culturais e acadêmicas ao longo da história, fundamentando o Ser como não-ser para deslegitimar as epistemologias africanas e outras que estejam fora das fronteiras eurocêntricas. Isso é um modo de dominação e subalternização através do silenciamento, o que transforma essa encruzilhada epistemológica em uma via de mão única.

Nas palavras de Kodjo-Grandvaux (2021, p. 216), a filosofia africana deve ser pensada como “movimento, lugar de encontro”, como uma grande e dinâmica encruzilhada, um lugar de passagens e de encontros, de acolhimentos e ressignificações, no qual a coletividade encontra a pluralidade e as subjetividades:

A filosofia africana se apresenta como encontro, encruzilhada de diversos horizontes. Sua identidade é fragmentada, múltipla, aberta e em perpétua evolução. Ela se compreende então como a terra acolhedora de pensamentos outros – não africanos e não filosóficos – que ela restitui de maneira nova, desviada, depois de tê-los digerido (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 318).

Por considerar que a filosofia africana constitui uma epistemologia na encruzilhada, é necessário explicar que, por encruzilhada, podem-se entender muitas coisas. Pode ser um cruzamento, um encontro de ruas ou caminhos, um lugar de oferendas e encantamentos²⁷. Antes, no entanto, explico que a “noção de encruzilhada é um saber praticado ancestralmente” (Rufino, 2019, p. 12). Ela é, em si mesmo, o devir, o movimento e a “possibilidade de transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo. A manutenção desses regimes balizados na ordenação de um mundo cindido contribuiu para a perpetuação das injustiças” (Rufino, 2019, p. 14), não é a toa que é um espaço guardado por Exu, o Senhor dos caminhos. Por ser um lugar de muitas possibilidades, um espaço naturalmente híbrido, “de cruzamentos, de saídas e de chegadas, um lugar de cruzamento de fronteiras, do vazio produtivo, do nada” (Kawahala, 2014, p. 79) e do tudo, um lugar de multiplicidade, é o lugar também do Ubuntu

²⁷ O encantamento é a ação de encantar, do latim, *incatare*. O encantamento, quando relacionado a perspectiva afro-brasileira, se relaciona com a ancestralidade e com a relação que nos permite Existir. Segundo Adilbênia Machado e Eduardo Oliveira (2022, p. 09) “no seio dos terreiros das religiões de matriz africana o encantamento é uma experiência efetiva e afetiva, dá-se na sua relação com o entorno, no cuidado de si para potencializar sua força vital, sua energia, seu axé... assim, aumentar ou diminuir essa força dependerá da capacidade de encantar-se e encantar outras pessoas. Daí que essa filosofia resulta da filosofia da ancestralidade, pois à medida que eu compreendo essa regra desregrada, eu compreendo seus efeitos que se dá no encantamento oriundo das transformações, das interpretações e ações no mundo. Encantar-se é agir com ética, com cuidado, com responsabilidade e desejo por outros mundos melhores, pelas poéticas de bem viver”.

onde se encontram epistemologias diversas. Um lugar que o colonialismo tentou apagar e silenciar, seja através do etnocídio, seja através do epistemicídio, transformando-o em uma via de mão única, individualizada e monótona.

Para analisar a imposição colonial e suas tentativas de apagamentos, é importante compreender “A fundação do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser”, título da tese de doutorado em Filosofia da Educação de Sueli Carneiro²⁸, na qual avalia os conceitos de dispositivo e biopoder de Michel Foucault para elucidar as relações raciais no Brasil. A partir dessa compreensão, a autora constrói a noção de dispositivo racialidade/biopoder que busca dar conta de dois processos: 1) produção social e cultural da eleição e da subordinação raciais; 2) produção de vitalismo e morte informados pela filiação racial. A articulação destes dois processos, segundo ela, resulta no epistemicídio, conceito que vai além da morte da episteme, do conhecimento, tendo em vista que não se refere às epistemologias dominantes, as eurocêntricas, mas apenas àquelas que são subalternizadas na tentativa de silenciar, anular, e invisibilizar saberes não-hegemônicos, como é o caso das epistemologias negras e indígenas. Carneiro (2017, p. 17) afirma: “Nós somos sobreviventes e somos testemunhas, porta-vozes dos que foram mortos e silenciados. Nós estamos aqui. A elite intelectual deste país, no começo do século 20, só tinha uma preocupação: quanto tempo levaria para esta mancha negra ser extinta”.

Além da relação biopoder e produção social e cultura, Sueli Carneiro problematiza o contrato social imposto subliminarmente pelo sistema político no qual há uma pseudo democracia racial, cujo objetivo é manter o *status quo* das elites dominantes, conforme foi estabelecido pelo eurocentrismo hegemônico, branco e patriarcal. Nas tentativas de rebelar-se do sistema, fatiam-se migalhas do bolo permitindo que se pense que a justiça social está sendo feita, mas as migalhas são mais uma forma do contrato social pactuado, no qual os negros são obrigados a seguir padrões que cerceiam seus direitos e sua existência, colocando-os numa posição de Não-Ser. Um crime atroz de epistemicídio!

Para extrair os obstáculos dessa via transformada em mão única de modo que “possamos ser capazes de construir uma epistemologia “de” e “na” “encruzilhada”, nos sentidos atribuídos pelas epistemologias africanas e afro-brasileiras” (Sampaio, 2019, p. 908), é preciso pensar afrocentradamente e revelar caminhos possíveis, anteriormente negados a partir da

²⁸ Filósofa, escritora considerada uma das principais autoras do feminismo negro no Brasil e fundadora do Geledés — Instituto da Mulher Negra.

fundamentação do outro como não-Ser, visibilizando caminhos plurais, inclusivos, coletivos e dialógicos; caminhos de ubuntuização e alteridade.

1.1 O dilema filosófico entre o Ser e o não Ser

Antes de examinar mais profundamente as questões sobre a filosofia africana, faz-se necessário fundamentar a discussão acerca do seu estatuto epistemológico. Roberto Gomes (1994, p. 18) em “Crítica da Razão Tupiniquim”, afirma: “Sempre que uma Razão se expressa, inventa Filosofia”. Através dessa frase pode-se inferir que basta que haja a racionalidade para que se organize um pensamento filosófico. O homem é um animal racional, logo, todo homem é capaz de pensar filosoficamente. O autor faz críticas, ao longo do texto, a reprodução de uma filosofia sem qualquer originalidade. Para ele, apesar da capacidade racional, a filosofia tem-se construído através de uma reprodução contumaz do que foi produzido no estatuto eurocêntrico, sem qualquer traço de originalidade ou expressão de uma filosofia geograficamente localizada a partir da cultura da pessoa que a produz, tendo em vista que “todo pensamento traz a marca de seu lugar e tempo” (Gomes, 1994, p. 21). Logo, pode-se inferir que a filosofia produzida na academia e dentro dessa estrutura não tem nada de original. Por original o autor tem a seguinte compreensão: “pensamento é original não por superar sua posição – o que é impossível -, mas precisamente por dar forma e consistência a esse tempo e apresentar uma revisão crítica das questões de sua época, aí tendo *origem*” (Gomes, 1994, p. 21). Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a filosofia reproduzida há séculos na academia, a eurocêntrica, não tem nada de original. Por outro lado, a filosofia africana que parte de velhas epistemologias do continente, além de original, pode contribuir com esse arcabouço paradigmático já ultrapassado.

Uma discussão interessante feita pelo filósofo camaronês Marcien Towa, apresenta a filosofia como sendo “a coragem de pensar e o ser filosofante como aquele que se lança nessa aventura de pensar o absoluto, independente de sua etnia” (Towa, 2015, p. 10). Pode-se dizer que a filosofia, nessa perspectiva, seja o pensamento sobre o absoluto, e esse pensamento, sendo oriundo de todo aquele que traz em si essa capacidade, independe de sua etnia ou de sua região geográfica. Mas o que vem a ser então esse absoluto a que se refere o autor? Seria o absoluto o oposto daquilo que pode ser relativizado, tendo em vista ser o absoluto uma realidade soberana e fundamental, que independe de todas as demais? Apesar de me deixar muitas reticências e interrogações, acredito que Towa (2015) tenha buscado demonstrar que o ser humano é o único, entre os seres vivos, que exercem a atividade do pensamento, por isso, será sempre necessário refletir e discutir sobre as representações, as crenças, as opiniões, para não incorrer no grande

equivoco de crenças que impõem ao ser humano o servilismo das individualidades diante de uma pessoa ou um deus em particular. Diante do absoluto, do hegemônico, é preciso Ser subversivo: “A história de nosso pensar não deve se propor a exumação de uma filosofia que nos dispensariam de filosofar, mas acima de tudo a determinação do que em nós é subversivo para que seja possível a subversão do mundo e da nossa atual condição no mundo” (Towa, 2009, p. 75).

Outra forma de falar sobre o conceito da filosofia, para Towa (2015), se refere ao debate conceitual de problemas essenciais, no entanto, dentro desse arcabouço, a quem cabe julgar o que vem a ser essencial? Como saber sobre a essencialidade do outro? Se fosse fácil pensar esses grandes dilemas da filosofia, como a ontologia e seu questionamento sobre o Ser e o não Ser, talvez a filosofia não fosse esse complexo lugar no espaço-tempo onde as epistemologias são construídas e re-construídas com base no que existe e/ou no que cremos existir.

Mas a discussão de Towa (2015) não se encerra nos conceitos sobre o que vem a ser a filosofia e o filosofar. Outra questão não menos importante que ele traz é sobre as religiões cristãs e muçulmanas que, segundo ele, inviabilizam o pensar filosófico devido aos mitos e dogmas por elas defendidos. Nesse ponto é interessante lembrar de Joseph Campbell (2018) que traz a ideia do mito como algo que acomoda socialmente o indivíduo para aceitar sem questionamentos a sua existência e o seu lugar no mundo. Para Towa (2015) os mitos foram criados a imagem e semelhança humana, dotados, porém, de ‘poderes sobrenaturais’ com o objetivo de normatização de comportamentos, conformação social e explicação não racional do universo através de relatos de criação. De tal modo, segundo o autor, o homem criou o mito para servi-lo. Mais uma vez é possível comparar o texto ao de Campbell (2018) quando descreve as quatro funções do mito em *As Máscaras de Deus: mitologia criativa*. São elas: a) despertar a consciência para o mistério da existência; b) apresentar uma imagem compreensível do universo; c) impor uma ordem moral e de conformação do indivíduo, o que pode gerar uma ruptura com sua própria natureza; e d) auxiliar no encontro do indivíduo consigo mesmo para desenvolver-se em consonância com seu microcosmo (seu eu), com o mesocosmo (sua cultura), com o macrocosmo (o universo) e com sua psique (o dentro e o fora de si e todas as coisas).

O debate a que se refere Towa (2015) traz em si uma das principais características da filosofia que é sua capacidade dialética, capacidade de questionar, pesar e confrontar tese, antítese e síntese, o que não ocorre nos mitos, nas religiões ou crenças cuja base é dogmática, inquestionável. De tal forma, mito e/ou religião e filosofia se opõem intensamente, pois a filosofia, em seu aprofundamento dialético, busca distinguir o bem do mal para fundamentar

uma práxis onde o *ethos* seja basilar para formação do caráter humano e confira ao sujeito pensante a capacidade de ser protagonista da sua própria existência. Nas palavras de Towa (2015, p. 19), portanto, a filosofia deve “desenvolver o pensamento para poder discernir entre o bem e o mal e assim assumir a direção da própria vida”. Apesar de o autor trazer a questão do discernimento entre bem e mal e do protagonismo do sujeito pensante, ele não remete o *ethos* filosófico a um caráter de coletividade. Sua reflexão nesse sentido se aproxima mais do eurocentrismo individualista e se distancia do sentido africano do Ubuntu.

De forma mais geral, Lopes e Simas (2020, p. 49) afirmam que “o termo *filosofia* designa a busca do conhecimento, a qual se iniciou quando os seres humanos começaram a tentar compreender o mundo por meio da razão”. Já Adilbênia Machado (2019, p. 240) compreende a “filosofia como um modo de refletir, questionar e construir pensamentos”. Ela defende que a filosofia deve ser plural, inclusiva e por isso, é necessário desterritorializar seu estatuto epistemológico ocidental para que a filosofia sirva ao seu propósito de criação de conceitos e reflexões para o bem viver de forma coletiva, se aproximando mais do caráter coletivo da filosofia do Ubuntu, que alicerça e atravessa toda epistemologia africana:

A filosofia é um ato de refletir que leva a criação contínua, não apenas de conceitos, pois não é suficiente que a filosofia defina-se apenas pela criação de conceitos, “fazer conceitos é questão de *devenir*” já diziam Gilles Deleuze e Felix Guattari (1996), assim a filosofia caracteriza-se por uma criação contínua de conceitos, de reflexões que levam a ações reais para o bem estar e o bem viver da pessoa, é o compromisso com o Outro e com a sociedade em que se vive (Machado, 2019, p. 240).

O filósofo burquinense Jacques Nanema (2003, p. 64 *apud* Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 330) afirma que “Filosofar não é se fechar em si mesmo, em seu grupo cultural, nos ídolos do dia ou da noite da época em que vivemos, mas se abrir ao mundo, nos sentidos físico e social do termo, expor-se à alteridade para crescer a partir dela”. Ou seja, ele propõe uma filosofia da alteridade cujo pressuposto fundamental é de que todo o ser humano interage e é interdependente do outro, uma filosofia da coletividade que remete ao conceito do Ubuntu. Mas essa alteridade e essa abertura para o mundo não é possível dentro do arcabouço da filosofia eurocêntrica, tal qual se constitui, tendo em vista que ela está presa um “complexo de civilização” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 330) que a impede de perceber para além de suas próprias fronteiras, já não tão sólidas, por considerar que nada mais tem a aprender com o outro Ser, julgando que somente tem a ensinar, tal qual no passado, quando, sob os argumentos do iluminismo, travou sua “missão civilizatória” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 330). Mas, sob a ótica do autor e na essência da própria filosofia, esta pressupõe a alteridade e se veste da

dinâmica e do eterno movimento que é próprio do conhecimento, da cultura e da história, pois traz em si o eterno fluir da existência.

Essas provocações me levam a pensar a filosofia enquanto capacidade de pensar e discernir sobre o que nos torna humanamente diferentes e essencialmente iguais. Se é o pensamento que nos distingue filosoficamente, então humanamente somos filósofos por natureza, embora nem todos olhem com simpatia para a infinita capacidade de humanizar-se, capacidade esta inegavelmente ligada a uma alteridade que nos leva a olhar e perceber o semelhante como diverso no mesmo pluriverso. Essa diversidade na unidade nos possibilita refletir sobre quem somos e pensar filosoficamente nossa existência, nos tornando humanos ao olhar para o outro e perceber que somos através uns dos outros, fundamentando o Ubuntu em nós. No entanto, o pensamento ocidental excluiu de si tudo que fosse ‘*estrangeiro*’ ou estranho a si mesmo e invadiu, através de uma colonização ideológica, outros continentes e territórios, negando-lhes a própria existência como ser pensante livre, ‘escravizando’, não apenas corpos, mas mentes e almas (Towa, 2015), isolando cada pessoa individualmente, tornando-os indivíduos que concorrem entre si e não se percebem coletivamente.

Outros autores, não menos importantes nessa construção conceitual de reconhecimento e conquista de um espaço vilipendiado em relação às epistemologias de países do continente africano, trazem importantes e necessárias contribuições para sustentar a discussão, como é o caso de Carlos Serra (2015), Victor Kajimbanga (2015), Flor do Nascimento (2016), dentre outros. Estes são consensuais no que se referem à indiferença da filosofia eurocêntrica; ao ‘*apartheid*’²⁹ epistemológico fruto do colonialismo que, por sua vez, “foi, fundamentalmente, uma produção de motricidade, de corpos baratos, produtores de matérias-primas para exportação” (Serra, 2015, p. 8).

Carlos Serra (2015) afirma que, embora não exista mais o colonialismo no formato historicamente conhecido, alguns dos hábitos coloniais perseveraram corroendo os traços de humanidade, de forma que, “apesar de terem desaparecido as relações de produção coloniais, algumas de suas ideias, podem sobreviver, como se sem história” (Serra, 2015, p. 9). Mas, em meio a todo esse conflito pós-colonial, há uma “africanidade que se esforça, ainda hoje, para encontrar os seus trilhos históricos, a sua identidade descolonizada, a sua humanidade

²⁹ Foi um sistema de segregação da população negra, que vigorou entre 1948 e 1994, comandado pela minoria branca na África do Sul e que exigia a segregação racial. Segundo Mbembe (2021, p. 108), foi o “momento em que o Estado, de forma explícita, fez da raça a alavanca de uma luta social geral destinada, dali em diante, a percorrer de fora a fora o corpo social e a manter um vínculo perene com o direito e a lei” em busca da manutenção dos seus próprios privilégios.

respeitada, o seu futuro diferente” (Serra, 2015, p. 9). É a construção de uma resistência consciente a partir de um olhar humano para a história, um olhar que respeite a coletividade, a pluralidade e as subjetividades, que permitirá que se mudem os trilhos dos lugares assentados pelos colonizadores.

1.2 A desdogmatização a partir de uma filosofia na ancestralidade:

Segundo Adilbênia Machado (2019, p. 253), em diálogo com Eduardo Oliveira, a filosofia africana “encontra-se baseada nos seguintes princípios fundamentais: ancestralidade, diversidade, integração e tradição”, sendo a ancestralidade a grande concatenadora através de uma ética como fio condutor para o bem estar coletivo. Estes elementos estão diretamente relacionados ao pluralismo e a coletividade, portanto, diretamente conectados ao Ubuntu.

A ancestralidade tece os fios entre o passado, presente e futuro e se constitui enquanto um valor central para os africanos e os afro-diaspóricos. Ela é um “valor social contido nas sociedades tradicionais que resiste mesmo a urbanização moderna ou a presença de religiões europeias” (Cunha Júnior, 2010, p. 86), e mesmo entre as populações cristianizadas, essa cultura ancestral não pereceu.

Na cultura ocidental o conceito de ancestralidade pode incluir tanto as características biológicas quanto culturais, sendo a biológica referente à linhagem genética e as culturais referentes aos costumes, crenças e tradições transmitidas de geração a geração, assim como o DNA presente no aspecto biológico. No entanto, na tradição africana a ancestralidade está para muito além dos laços e relações de parentesco, sendo a família decorrente dos laços e associações realizadas em sociedade. Seu conceito, nessa perspectiva, traz uma importante visão sobre a morte como uma “continuidade da vida inteligente no mundo invisível e o ressurgimento desta noutra vida corpórea no mundo visível” (Cunha Júnior, 2010, p. 86), alimentando a esperança que tanto necessitamos para seguir na caminhada. Segundo Eduardo Oliveira (2007, p. 257):

A ancestralidade é uma categoria de relação – no que vale o princípio de coletividade – pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato. Onde tem alteridade temos relação. A ancestralidade é uma categoria de relação porque ela é um dos modos pelos quais as relações são geridas. *Stricto sensu*, diria mesmo que a ancestralidade é o princípio, ela mesma, de qualquer relação. Toda relação tem uma anterioridade que não prescinde da alteridade. Chega a ser mesmo condição para que as relações se efetivem.

Segundo Oliveira (2012, p. 30), a ancestralidade constitui “uma categoria analítica que contribui para a produção de sentidos e para a experiência ética. Passa da categoria nativa, como tratava Nina Rodrigues e sua escola, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana re-criada no Brasil”. Ela é a estrutura do *ethos* comunitário, o elo da corrente de tudo que existe conectando os vivos, os mortos e os não-nascidos. É, segundo Oliveira (2020, p. 16), “a nossa identidade coletiva. Diz quem somos, mas não nos traduz. Ela nos discursa. A ancestralidade é o nosso discurso de pertencimento”, com o qual o coletivo se identifica entre si.

Para Kakozi (2019, p. 18), os antepassados, como pais e avós, se convertem quando mortos em ancestrais e “seguem participando da grande comunidade bantú, apoiando e fortalecendo por sua vez, aos que continuam vivos”, ligados através destes elos em uma grande e ininterrupta teia da existência. A grande comunidade a que o autor se refere é composta dos vivos e dos ancestrais, que constitui uma identidade ligando “o mundo visível e o invisível” (Cunha Júnior, 2010, p. 86).

A filosofia da ancestralidade não quebrou seu elo coletivo na diáspora. Mesmo diante das travessias coloniais que buscaram subalternizar os povos escravizados e tudo que se referia a estes, ela sobreviveu e se tornou uma filosofia para além da África, e essa história da diáspora e a história dos povos afro-diaspóricos, precisa ser contada e registrada para que na posteridade não reste nenhuma dúvida sobre o processo do genocídio colonialista que engendrou o racismo que nega com veemência a filosofia africana e outras epistemologias.

O filósofo beninense Paulin J. Hountondji, ao longo do seu percurso filosófico, percebeu o severo problema do colonialismo imperativo que subalternizou toda epistemologia africana, escrita e analisada apenas a partir de uma perspectiva, a de analistas ocidentais, isto é, uma perspectiva eurocêntrica:

Ao longo do meu próprio percurso intelectual, fui sensibilizado para este problema e comecei a percepcioná-lo como problema ao ler livros sobre “filosofia africana” ou sistemas de pensamento africanos. Normalmente, os autores partiam do princípio de que os africanos não tinham consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas ocidentais, que os observavam a partir do exterior, poderiam traçar um quadro sistemático da sua sabedoria (Hountondji, 2008, p. 151).

Hountondji é um contumaz crítico do autor de “Filosofia Banto”, o missionário europeu em terras africanas Placide Tempels, um “padre franciscano que viveu como missionário no Congo Belga entre 1933 e 1946” (Monteiro, 2020, p. 61), em busca da conversão dos negros

congoleses ao cristianismo, além de levantar dados para compreender, sob sua ótica eurocentrista, a vida e o modo de Ser dos povos daquela região.

Placide Tempels inaugura a etnofilosofia, cuja retórica interpretativa pode ser compreendida como um elemento de dominação, tendo em vista que seu olhar destaca a superioridade do pensamento europeu em relação ao pensamento africano. E apesar do missionário admitir “o potencial dos povos africanos para o pensamento filosófico, como percebido pela apreensão da filosofia bantu, a etnofilosofia não o faz de forma plenamente aceita no Ocidente” (Monteiro, 2020, p. 60), pois, segundo Tempels, o pensamento Bantu rejeita a lógica e a individualidade, apelando “à emoção, ao passo que os gregos detêm na lógica formal (de base aristotélica) suas apreensões e demonstrações acerca da realidade que vivenciam” (Monteiro, 2020, p. 59). O que Tempels não percebe é que a coletividade se sobrepõe ao individualismo europeu, e não percebe porque sua ótica é fundamentada na filosofia eurocêntrica. Para Hountondji, segundo Monteiro (2020, p. 71), “o público-alvo de Tempels são os europeus, mais especificamente, os colonialistas e os missionários”.

Esse processo é parte da construção de uma hegemonia eurocêntrica por parte dos colonizadores que, a partir da segunda metade da década de 1940, começa a ser questionada tendo em vista que se fundamentava na invisibilização de outras culturas, outros saberes e da racionalidade científica fundamentada na pluralidade epistemológica (Kajimbanga, 2015). Os questionamentos resultaram em uma luta pela desdogmatização dos saberes, pela descolonização conceitual filosófica e científica, construindo uma oposição a pensamentos colonialistas como o de Hegel (1970, p. 190) que afirmara que “a filosofia autêntica começa só no ocidente”. Esse engessamento histórico eurocêntrico começa a cisalhar e passa a exigir que toda história da filosofia, seja ela na Europa, na Ásia ou na África, seja contextualizada em seu arcabouço cultural, histórico e social, isto é, que seja recontada sob outras e novas perspectivas, sem distorções ou apagamentos.

A desdogmatização é necessária para entender as especificidades, as peculiaridades, sem generalizar o conhecimento e sua sistematização. Desdogmatizar, nesse sentido, é perceber que as “mesmas histórias que nos constituem, nos situam, nos transportam, nos capturam, podem nos libertar” (Flor do Nascimento, 2016, p. 209). Esse é o sentido da filosofia, libertar a pessoa dos grilhões da caverna para conhecer o mundo fora dela (Platão, 1997). É sobre essa cosmo percepção em relação à filosofia que precisamos nos debruçar para entender o ponto de distanciamento entre os extremos dessa mesma reta.

Antes de prosseguir, é importante e necessário compreender o uso e os sentidos do termo cosmopercepção, fundamental para a leitura acerca da filosofia africana. Enquanto no ocidente se privilegia a visão em detrimento dos demais sentidos, na tradição yorubá se destacam a audição e a fala que transmitem os saberes orais sem prejuízo de qualquer outro sentido; é a cosmopercepção de mundo ao invés da cosmovisão.

Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021), o termo cosmopercepção é mais abrangente e traduz a pluralidade do pensamento africano por incluir a lógica da “concepção de mundos de diferentes grupos culturais” (Oyěwùmí, 2021, p. 3). Segundo a autora, o “olhar é um convite para diferenciar” (Oyěwùmí, 2021, p. 3) e isso cabe dentro da compreensão do ocidente tendo em vista que a presença do corpo é percebida “principalmente pela visão” (Oyěwùmí, 2021, p. 28). Nesse modo de pensar ocidental o corpo está sempre à vista e aparece como uma presença exagerada fundamentada no dualismo cartesiano

Nas sociedades Yorubás o corpo é mais que sua cor, seu sexo e sua dimensão física, por isso, o “termo ‘cosmovisão’, usado no ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual” (Oyěwùmí, 2021, p. 29), mas não capta o todo do Ser que existe em múltiplos sentidos. Ou seja, o termo cosmovisão privilegia a visão em detrimento dos outros sentidos, não traduzindo a percepção e o entendimento do mundo na perspectiva Yorubá, apesar de alguns autores, como Jean Bosco Kakozi (2018), por exemplo, utilizarem o termo cosmovisão, fruto de uma academia ocidentalizada e do engessamento do paradigma eurocêntrico.

Oyèrónké Oyěwùmí usa originalmente em seu texto o termo “world-sense” que wanderson flor do nascimento traduziu como cosmopercepção, compreendendo que “sense” implica nos sentidos físicos e na percepção, seja cognitiva ou sensorial, de modo a informar corpo e pensamento. Em sendo assim, utilizarei doravante todo texto o termo cosmopercepção, que além de inclusivo, recupera todas as dimensões humanas da corporeidade na integração biocêntrica e social, afinal, segundo o criticismo kantiano, o conhecimento se dá pela sensibilidade e pelo entendimento, ou seja, pela percepção, pela *aisthesis*³⁰, que informa ao intelecto e permite conhecer a realidade.

Para a Oyěwùmí (2021), portanto, o conceito de cosmopercepção é o modo inclusivo de “descrever diferentes concepções de mundo por diferentes culturas” (Oyěwùmí, 2021, p. 29). De tal maneira, quando eu trazer autores/autoras que utilizam o termo cosmovisão,

³⁰ Do grego Αἴσθησις - sensação: “do grego aisthesis ou aestesis, [...] [que] significa a capacidade de sentir o mundo, compreendê-lo pelos sentidos, é o exercício das sensações” (Almeida, 2015, p. 134).

seguirei a linha de pensamento do autor ou autora, em outros casos, seguirei Oyèrónké Oyěwùmí e utilizarei o termo cosmopercepção, por entendê-lo ser plural, inclusivo e, portanto, mais abrangente.

Voltando a questão da desdogmatização, é importante compreender que nessa abscissa há muitos pontos de convergência, apesar da negação por parte da academia eurocêntrica que sempre tratou a África como um continente sem importância e sem história, sustentando que tudo é totemismo e fetichismo. Essa visão ocidental é perceptível, em Aristóteles que afirmou que os “excessivamente negros são covardes, e isto se aplica aos egípcios e etíopes” (Aristóteles *apud* Lopes; Simas, 2020, p. 57) ou em Hegel (1995), que descreveu o continente Africano como um lugar sem ingredientes civilizatórios e sem interesse histórico próprio; um lugar em que os homens vivem a barbárie e a selvageria, sem vestígios de civilização. Para Hegel, o continente permaneceu isolado e lacônico em sua história, envolvido em um manto “escuro da noite”, conotando ao termo “noite” o sentido de algo que não amanheceu, não se iluminou, algo sem luz:

Africa proper, as far as History goes back, has remained — for all purposes of connection with the rest of the World — shut up; it is the Gold-land compressed within itself — the land of childhood, which lying beyond the day of self-conscious history, is enveloped in the dark mantle of Night³¹ (Hegel, 2001, P. 109).

Além disso, o autor considera o negro africano como sendo o estado bruto da humanidade. Algo como um personagem em desarmonia com o restante do mundo:

The peculiarly African character is difficult to comprehend, for the very reason that in reference to it, we must quite give up the principle which naturally accompanies all our ideas — the category of Universality. In Negro life the characteristic point is the fact that consciousness has not yet attained to the realization of any substantial objective existence — as for example, God, or Law — in which the interest of man’s volition is involved and in which he realizes his own being. This distinction between himself as an individual and the universality of his essential being, the African in the uniform, undeveloped oneness of his existence has not yet attained; so that the Knowledge of an absolute Being, an Other and a Higher than his individual self, is entirely wanting. The Negro, as already observed, exhibits the natural man in his completely wild and untamed state. We must lay aside all thought of reverence and morality — all that we call feeling — if we would rightly

³¹ África, na medida em que a História remonta, permaneceu – por todos os propósitos de conexão com o resto do mundo - calada; é a terra de ouro comprimida em si mesma – a terra de infância, que está além do dia da história auto-consciente, está envolvido no manto escuro da Noite (Tradução livre).

comprehend him; there is nothing harmonious with humanity to be found in this type of character³² (Hegel, 2001, P. 111).

A desqualificação do pensamento africano e suas práticas simbólicas esteve presente contundentemente nos séculos XVIII e XIX. Hegel, em sua obra *Filosofia da História*, afirma que o pensador deve se abster de reverências, moralidades e sentimentos para compreender o negro africano, pois neles, “nada evoca a ideia do caráter humano” (Lopes; Simas, 2020, p. 51). Hegel não fugiu das bases iluministas e acreditava que a realidade seria inteiramente justificável em suas manifestações, dentre essas realidades justificáveis, o colonialismo e a escravidão do povo negro africano não civilizado, considerado selvagem e indomado.

A visão hegeliana sobre a relação do continente africano ainda permanece até os dias atuais. Na verdade, dentro da academia muitos são os filósofos que seguem o paradigma estabelecido e muitas vezes buscam ocultar textos que fazem referência ao continente e ao pensamento do seu povo, talvez por desconhecimento ou por realmente acreditar na subalternidade dos povos africanos. Outros fazem menção a uma imagem degradante e desumana, que beira mesmo a animalidade. Essa marginalização vai de encontro ao conceito etimológico da filosofia e que considera legítima pela academia tradicional apenas a sabedoria eurocêntrica legitimada pelo ocidente.

Se a filosofia se vê de forma hegemônica e supremacista, ela deturpa o próprio conceito da filosofia e se distancia dos princípios fundamentais da filosofia grega antiga; do pensamento socrático e pré-socrático. Não há supremacia epistemológica, e se uma epistemologia assim se coloca, ela não é, em si, um conhecimento real. A filosofia deve ser plural e dialética quando se tratam de diferentes povos, tradições e culturas, principalmente porque sem esses elementos, ela não tem razão de ser nem de existir. A Filosofia não pode ser etnocêntrica, se assim for, ela passa a categoria do não-ser – fazendo uma referência a ontologia de Parmênides na qual o Ser é e não pode não ser, portanto, o não ser-nada é o nada que não é e não pode ser.

³² O caráter peculiarmente africano é difícil de compreender, pela própria razão que, em referência a ele, devemos abandonar completamente o princípio que naturalmente acompanha todas as nossas ideias - a categoria da Universalidade. Na vida do negro, o ponto característico é o fato de que a consciência ainda não atingiu a realização de qualquer existência objetiva substancial - como, por exemplo, Deus ou a Lei - na qual o interesse da vontade do homem está envolvido e na qual ele percebe seu próprio ser. Esta distinção entre ele mesmo como um indivíduo e a universalidade de seu ser essencial, o africano na unidade uniforme e subdesenvolvida de sua existência ainda não atingiu; de modo que o Conhecimento de um Ser absoluto, um Outro e Superior do que seu eu individual, está totalmente ausente. O negro, como já observamos, exhibe o homem natural em seu estado completamente selvagem e indomado. Devemos deixar de lado todo pensamento de reverência e moralidade - tudo o que chamamos de sentimento - se quisermos compreendê-lo corretamente; não há nada de harmonioso com a humanidade a ser encontrado neste tipo de personagem (Tradução livre).

Outro filósofo que, assim como Hegel, distorce o pensamento negro é Immanuel Kant, um “épigono da filosofia iluminista” (Oliveira, 2012, p. 32). Na obra *‘Observations sur le sentiment du beau et du sublime’*³³, ele traz a imagem dos negros como indivíduos pueris e os classifica como idólatras e fetichistas. Não bastasse essa classificação que subalterniza o outro, ele afirma que são tagarelas a ponto de, para dispersá-los, ser necessário dar golpes de porretes. Uma visão cruel, carregada de ignorância, preconceito e violência, que em nada tem relação com a filosofia em si mesma:

Os negros da África, por natureza, não têm nenhum sentimento que se eleve acima do pueril. O senhor Hume desafia quem quer que seja a citar um único exemplo de um negro demonstrando talento e afirma que dentre as centenas de milhares de negros que são transportados de seus países para outros, mesmo dentre um grande número deles que foram libertados, ele nunca encontrou um só que, seja em arte, seja nas ciências, ou em qualquer outra louvável qualidade, tenha tido um papel importante, enquanto que dentre os brancos, constantemente ele constata que, mesmo se nascidos das camadas mais baixas do povo, estes sempre se elevam socialmente, graças a seus dons superiores, merecendo a consideração de todos. Tanta é a diferença essencial entre estas duas raças; ela parece também tão grande no que concerne às capacidades quanto segundo a cor. A religião fetichista, largamente difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria que se enraíza tanto na puerilidade quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, um chifre de uma vaca, um búzio, ou qualquer outra coisa ordinária, desde o instante em que esta coisa seja consagrada por certas palavras, é um objeto de veneração e invocada em juramentos. Os negros são muito vaidosos, mas à maneira negra, e tão tagarelas que é preciso dispersá-los a golpes de porrete (Kant, 1980, p. 505)

O filósofo Rodrigo dos Santos (2015, p. 50) afirma que atribuir características como animalidade e falta de história “desde pelo menos Kant e Hegel, gerou consequências irreversíveis para os pretos de agora e do porvir”. No entanto, o filósofo africano Yoporeka Somet (2016) assegura que é possível encontrar pensadores europeus que pensavam diferente, como é o caso do matemático e filósofo Marquês de Condorcet³⁴, que sob o pseudônimo Monsieur Schwartz, afirmara que brancos e negros são irmãos em natureza e espírito. Além dele, outra pessoa que se destaca é o padre e revolucionário francês Henri Grégoire, também conhecido como Ábade Grégoire³⁵, que escreveu que apenas entre os brancos se discute a

³³ Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (Tradução livre).

³⁴ Pensador, matemático e revolucionário francês, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet, nasceu em 1743 e faleceu em 1794. Apesar de ser um adepto do iluminismo, se posicionava de forma contrária a escravidão.

³⁵ Henri Grégoire, também conhecido como Abade Grégoire, foi um sacerdote e político francês. Era bispo de Blois no início da Revolução Francesa e foi um dos precursores no uso do termo vandalismo e uma das principais figuras da Revolução Francesa, um dos primeiros a exigir a abolição da escravatura à Assembleia da época.

inferioridade dos negros, no entanto, estas são exceções a uma regra estabelecida com base etnocêntrica.

O sociólogo moçambicano Carlos Serra (2015), na introdução do livro “*O que é a filosofia Africana?*”, afirma que foi a filosofia hegeliana uma das responsáveis pela construção de uma imagem negativa da história africana e pela conversão racial do povo africano. Para ele, o espírito colonizador, através de seu sistema opressor, tentou extirpar a identidade negra através de sua degradação e desumanização. Esse colonialismo cruel deixou “alguns hábitos tenazes” (Serra, 2015, p. 9), transformando a discussão em um constante campo de luta para a afirmação identitária da razão e do pensamento africano, desconstruídos por uma invenção do ocidente. Esse projeto colonialista de submissão e subalternização dos povos pretos segue “imperialista, racista e sexista” (Santos, 2015, p. 51), funcionando como um verdadeiro matadouro a céu aberto. O epistemicídio é, portanto, um projeto nefasto, uma necropolítica que segue firme em seu propósito de etnocídio e genocídio de vulneráveis.

Márcia Tiburi (2017, p. 11) ao analisar brevemente a obra *Crítica da Razão Negra*, de Achille Mbembe, ratifica “a trama racista na história, da qual nós, brasileiros, bem como todos os habitantes das Américas, somos herdeiros, ora como algozes, ora como vítimas”. É fato que a filosofia eurocêntrica cumpre seu papel de negação de outras possibilidades filosóficas e faz seu recorte geográfico construindo muros, ao invés de pontes. Para Tiburi (2017), a filosofia na história ocidental é tradicionalmente “mais do mesmo”, sem renovações, reinvenções ou pluralismos. Além disso, ela afirma que o termo “negro” foi cunhado para promover o empobrecimento ontológico, como forma de marcar os sujeitos, hoje, no entanto, se ressignifica o termo como uma contramarcacão para confrontar o poder construído sobre o sangue do povo preto, o povo afro-diaspórico.

Flor do Nascimento (2016) dialoga nesse sentido com Tiburi (2017) e Santos (2015) ao afirmar que o que está em jogo é uma Filosofia antirracista relacionada às questões identitárias, em oposição ao eurocentrismo que historicamente subjugou a episteme africana, que agoniza viva nas alcovas do esquecimento ocidental:

precisamos pensar que para além de procurar responder de modo decisivo a essas perguntas, importa notar que a dimensão metafilosófica que aparece nesse contexto aparece buscada, demandada por essa problemática identitária que está em jogo na procura de uma educação antirracista; assim, não é tanto o que seja a filosofia africana em si que importa, mas de que modo ela nos aparece para nós, brasileiras/os que pouco sabemos de nossas heranças africanas. Desta maneira, as questões “O que é a filosofia?” e, mais especificamente, “O que é a filosofia africana?” ganham contornos em um determinado contexto, associadas com a proposta de uma desconstrução de

uma certa faceta do racismo e, conseqüentemente, com a estruturação de outra política do conhecimento e do pensamento assim como, também, relacionadas com um debate sobre os processos de subjetivação, em torno da trajetória histórica que fez e faz com que chegássemos a ser o que hoje somos (Flor do Nascimento, 2016, p. 204).

O racismo pautado pela filosofia na perspectiva desses autores é, segundo Lélia Gonzales (2008, p. 32), uma “articulação ideológica e conjunto de práticas” que mostram toda sua “eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial de trabalho” (Gonzales, 2008, p. 32). De tal modo e estando presente em toda estrutura social, política e cultural brasileira, o “racismo estrutural, que forma mentes e impregna palavras, sentenças e práticas nefastas à vida do negro, ainda está por ser derrotado” (Monteiro, 2020, p. 47).

Para compreender o racismo, é importante saber que a modernidade está intrinsecamente ligada ao princípio de raça e todos os seus desdobramentos na criação do racismo, como já citado por Márcia Tiburi (2017), ao vincular o termo à promoção do empobrecimento ontológico. Nesse sentido, é importante compreender o que vem a ser o “princípio de raça” e sua estigmatização e a exclusão de um projeto global:

Por princípio de raça se deve entender, aliás, uma forma espectral da divisão e da diferença humana, suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização, de exclusão e de segregação, por meio das quais se buscou isolar, eliminar e até mesmo destruir fisicamente determinado grupo humano (Mbembe, 2021, p. 106).

Há certo consenso de que o racismo tem sua origem histórica no colonialismo e que seu objetivo é a manutenção das desigualdades sociais, bem como a manutenção do poder hegemônico o *status quo* de um grupo em detrimento de outros, ou seja, um grupo detém o poder e subalterniza, oprime e exclui o outro:

O racismo não é uma simples tecedura de preconceitos aberrantes, nem uma confabulação ideológica descartável, tampouco uma realidade oportunista surgida há pouco. Trata-se de uma forma de consciência/estrutura de origem histórica, que desempenha funções multiformes, totalmente benéficas para um grupo, que, por meio desta, constrói e mantém um poder hegemônico em relação ao restante da sociedade (Ferreira, 2015, p.189).

Para Eduardo Oliveira (2012, p. 36), 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’”.

Elisa Larkin Nascimento (2009a) explica que a noção ordinária do termo “racismo como um fenômeno relativo apenas à cor da pele escamoteia sua natureza mais profunda, que reside

na tentativa de desarticular um grupo humano por meio da negação de sua própria existência e de sua personalidade coletiva” (Nascimento, 2009, p. 30a). A afirmação da autora reforça a existência do racismo estrutural como objetivo de subjugação através do apagamento histórico, do epistemicídio e do etnocídio, que nega sua própria condição humana, suas contribuições culturais, sociais e intelectuais, a partir de sua objetificação e exotização que reproduz a exclusão de negros e negras dos espaços de poder, tanto na esfera privada quanto pública.

Silvio Almeida (2020, p. 20-21) afirma que o racismo é sempre estrutural, sendo um “elemento que integra a organização econômica e política da sociedade”, reproduzindo a desigualdade e a violência. Segundo o autor, a ideia de raça ganha relevância social a partir da filosofia moderna como “um dos produtos mais bem acabados da história moderna e exigiu uma sofisticada e complexa construção filosófica” (Almeida, 2020, p. 25). Nessa construção, o iluminismo fundamentou as bases para a existência de comparações e classificações humanas, propiciando o surgimento da distinção “filosófico-antropológica entre *civilizado e selvagem*, que no século seguinte daria lugar para o dístico *civilizado e primitivo*” (Almeida, 2020, p. 26). Para o autor, o positivismo também corroborou na classificação e subalternização das raças, ajudando a engendrar e solidificar o racismo científico no século XIX. Almeida (2020, p. 31) assegura ainda que a “noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de *grupos sociologicamente considerados minoritários*”.

A tônica do racismo, portanto, é a desumanização seguida de desqualificação, segregando e dominando como projeto político-econômico-jurídico e social, constituindo-se como “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 desvantagens ou privilégios, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (Almeida, 2020, p. 32), estando presente em todas as estruturas sociais, de forma perniciosa, e danificando o tecido social ao inferiorizar pessoas e culturas, e ao marginalizar características e tudo que simbolicamente representa a negritude: “O racismo herdado do colonialismo se manifesta explicitamente” (Lopes; Simas, 2020, p. 16), constituindo-se como um projeto colonial. Esse projeto inclui a desafricanização ou o embranquecimento de determinadas áreas, como é o caso do Egito que, segundo Lopes e Simas (2020, p. 58), “foi um projeto colonial fundamentado e elaborado pelo discurso da supremacia branca. Chegou até mesmo ao cinema, com o embranquecimento de Cleópatra personificada por Elizabeth Taylor”. Esse fato ocorreu no passado e ocorre ainda até os dias atuais, como é o caso da recente polêmica acerca da série documental “Rainha

Cleópatra”, produzida pelo serviço online de transmissão de vídeo sob demanda por assinatura, a Netflix. A série traz uma Cleópatra negra, para insatisfação de alguns egípcios supremacistas e presos ao visgo do colonialismo que acusam a empresa de deturpar a história, dentre eles, o secretário geral do Conselho Supremo de Antiguidades do Egito e outros políticos, além do arqueólogo e ex-ministro Zahi Hawass, que argumentam que Cleópatra tinha características helenísticas por ser descendente da Dinastia Ptolomaica.

E como afirma Fanon (2008, p. 87): “racismo colonial não difere dos outros racismos”. Aliás, para Fanon (2021) o racismo é um elemento cultural e racional sendo seu objetivo atingir e dizimar “uma certa forma de existir” (Fanon, 2021, p. 71) que oprime e que se encontra inclusive dentro da academia através das tentativas de demonstrar fisiológica e biologicamente a inferioridade das pessoas negras:

Como as Escrituras se mostraram insuficientes, o racismo vulgar, primitivo, simplista pretendia encontrar no biológico a base material da doutrina. Seria fastidioso relembrar os esforços então empreendidos: formato comparado de crânio, quantidade e configuração dos sulcos do encéfalo, características das camadas celulares do córtex, dimensões das vértebras, aspecto microscópico da epiderme etc (Fanon, 2021, p. 71).

Para Adilbênia Machado (2019, p. 252) o “racismo da sociedade dita ‘dominadora’ do conhecimento dá-se na medida em que julgam os povos africanos como incapazes de pensar de maneira lógica, racional, científica, afirmando assim a ideia de superioridade intelectual europeia”. Um dos argumentos sustenta essa incapacidade cognitiva dos povos africanos, como dito anteriormente, afirma que não há epistemologia possível dentro de uma cultura cuja tradição é oral, por isso, julga-se os povos ligados a oralidade como incapazes intelectual, moral, psicológica e eticamente. No entanto, as epistemologias africanas têm na oralidade “uma grande força construtiva de pensamentos e construções filosóficas” (Machado, 2019, p. 253), pois a palavra tem poder criador e transformador, constituindo-se como um dos mais importantes valores sociais africanos (Cunha Júnior, 2010). Ela “transforma o ser animado em ser com potencial humano, passível de inteligência humana a ser desenvolvida durante a vida. O ato da fala envolve muitos meandros interessantes nas sociedades africanas” (Cunha Júnior, 2010, p. 85), possuindo um amplo e abrangente conceito e funcionando como uma “matriz cultural de construção do discurso” (Cunha Júnior, 2010, p. 86), sendo empregada de formas diversas, incorporando, além da linguagem falada, o próprio corpo, o movimento e os instrumentos musicais (Cunha Junior, 2010).

Achille Mbembe (2021) afirma que discorrer sobre raça ou racismo é falar de um gerador de histeria obsessiva diante do fato de que, do modo posto (ou imposto), consiste os termos no que ele chama de alterocídio, algo que constitui o “outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger” (Mbembe, 2021, p. 27), ou, caso não se consiga conter, subjugar e/ou controlar, é preciso então destruir. Para o autor, o conceito de raça, criado pelo ocidente, tem a “função de desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, como mais genuínos” (Mbembe, 2021, p. 28-29), tendo em vista que a raça, em qualquer aspecto que seja, não existe de fato: “o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido” (Mbembe, 2021, p. 42). O autor se refere ao fato de que, no século XIX, a biologização através do pensamento evolucionista darwiniano e pós-darwiniano, utilizando-se da ciência de modo distorcido e buscando justificar sua ignorância para disseminar estratégias eugenistas, ratificava a questão racial e o preconceito a partir de tipologias raciais. Mas tal fato é imperdoável por ser uma patologia. “uma forma de distúrbio psíquico” (Mbembe, 2021, p. 69) que constitui a raça designada a partir das aparências que segregam e separam os grupos e as pessoas. De tal modo, o racismo constitui no outro um simulacro de sua própria existência sistematicamente estigmatizada: “a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o *excedente*, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas” (Mbembe, 2021, p. 73).

Mas a criação das raças não é apenas um distúrbio, Mbembe (2021, p.75) afirma ainda que é “ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo” que funcionou no passado e funciona até os dias atuais através de atribuições de características e divisionismos que sejam convenientes ao Estado na instalação de sua necropolítica, que funciona enquanto sistema de minorização, vulnerabilização, opressão e subalternização para manutenção do *status quo* das elites dominantes. O racista “reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o torna igual aos outros, mas naquilo que o distingue deles” (Mbembe, 2021, p. 76). E apesar de muitos autores buscarem desconstruir o negro engendrado social e historicamente enquanto categoria social, política e cultural, o negro enquanto categoria de luta e resistência se afirma para combater o racismo socialmente estruturado.

Um fato que não deve ser descartado nessa análise se refere a autores/autoras negros/negras, africanos e africanas, mas que escrevem ou pensam sob uma base acadêmica ocidental, como é o caso do anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, professor da Universidade de Nova Iorque e da Universidade de Princeton. Sobre ele, Oyèrónké Oyewùmi (2021, p. 58) afirma:

Appiah é um euronativista; ele se opõe ao nativismo africano. Ao privilegiar as categorias europeias de seu pensamento e prática (como a patrilinearidade) sobre a matrilinearidade akan em seu livro *Na casa de meu pai*, atesta seu apagamento das normas da casa de seu pai (normas africanas) e a imposição dos valores da casa de sua mãe (normas anglo-saxônicas) na África.

De tal maneira, não basta negar a existência de uma categoria socialmente estabelecida, tão pouco escrever sobre ela, é preciso, antes, desmitificá-la para extrair de si o que o torna substantivo com adereços adjetivos, devolvendo-lhes o *status* roubado de verbo, o verbo SER enquanto categoria ontológica, pois, extraídos os adjetivos que não o definem, a pessoa da pele negra continuará sendo humana, e isso, “nem a própria ocisão seria capaz de interromper, nenhuma designação, nenhuma medida administrativa, nenhuma lei ou atribuição, nenhuma doutrina e nenhum dogma poderá apagar” (Mbembe, 2021, p. 92).

O fato inegável é que o colonialismo e o mercantilismo, consideram o negro uma mercadoria, um objeto “que passa de uma forma a outra e, quando chega à fase terminal, atingida a exaustão, sofre uma desvalorização universal. A morte do escravo assinala o fim do objeto e sua saída do estatuto de mercadoria” (Mbembe, 2021, p. 146). Foi e ainda é dessa forma que o colonialismo atuou e atua como dispositivo racial de subalternização. Como diz a canção *A Carne* (Marcelo Yuka; Seu Jorge; Ulisses Capelletti), gravada pela cantora e compositora brasileira Elza Soares (1930 – 2022), “a carne mais barata do mercado é a carne negra”, a carne transformada pelo colonialismo, pelo mercantilismo nefasto e assassino, em mercadoria, coisificada e sem alma. Mas a resistência fundamentada no desejo de viver e lutar, construiu as revoltas, reviravoltas e, sobretudo, uma história de lutas que mesmo diante dos apagamentos e de um trucidante racismo estrutural, sobreviveu e hoje conta sua história. O capitalismo não logrou êxito em silenciar o povo negro!

O negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital. Porém – e esta é sua dualidade –, numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até mesmo no ato de viver em vários tempos e várias histórias simultaneamente (Mbembe, 2021, p. 21)

A sobrevivência e as lutas que fazem parte da história do povo afro-diaspórico é, sobretudo, fruto de uma conexão com a ancestralidade e a espiritualidade construídas na coletividade que começa muito antes da travessia atlântica, alicerçada nas epistemologias que atravessaram gerações inteiras e que foram fundamentais, e ainda o são, para a ubuntização cotidiana que resiste e rejeita a opressão na luta pela dignidade e pela equidade de direitos a

partir da coletividade, da pluralidade e das subjetividades que nos tornam humanos e conscientes de nosso papel dentro de uma práxis social.

1.3 Ubuntu não existe sem Ukama: recuperando conceitos a partir de um estado de arte

O filósofo africano Mogobe Ramose (1999) afirma de modo contumaz que o termo Ubuntu é um fundamento essencial da filosofia africana. Ainda segundo o autor (1999, p. 49), a “existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre o *Ubuntu*. Semelhantemente, a árvore do conhecimento africano deriva do *Ubuntu* com o qual é conectado indivisivelmente. *Ubuntu* é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana”, cujas dimensões alcançam, para além dessas duas categorias, a ética e a política, se expressando concretamente no coletivo da humanidade através do estabelecimento das relações humanas.

Nessa árvore a raiz está conectada indivisivelmente à coletividade, considerada um dos pontos mais fortes da cultura e da filosofia africana, mas há algo a ponderar em relação a esse fato: o coletivismo é um conceito ocidental que deixa brechas nesse guarda-chuva conceitual do Ubuntu. Segundo Fabricio Pereira-da-Silva (2022), o termo comunalismo seria mais pertinente porque se refere à pessoa, “a concepção africana de comunidade” (Pereira-da-Silva, 2022, p. 7) que funciona de modo diferente da concepção ocidental, sendo um só corpo, “cada membro individual da comunidade vê a comunidade como eles mesmos, como um com eles em caráter e identidade” (Shutte, 2009, p. 94 *apud* Pereira-da-Silva, 2022, p. 7). Aqui caberia perfeitamente as máximas seguintes: “somos todos um” ou “juntos somos mais fortes”, “mexeu com um mexeu com todos”, dentre outras. Mas o termo comunalismo³⁶ está muito mais relacionado à política do que ao coletivismo, que está mais voltado para a ancestralidade, para uma espiritualidade nos termos africanos. Portanto, apesar do termo coletivismo ser um conceito cunhado pelo ocidente, ele traduz melhor o significado já que enfatiza a interdependência de todos os seres humanos e se configura como sendo o inverso do individualismo.

Para Lesley Le Grange (2015), o Ubuntu está relacionado a conceitos-chaves para a humanidade de forma coletiva, pois a humanidade de cada um está indissociavelmente ligada à humanidade do outro e só através do Ubuntu é possível desenvolvê-la em cada um. Sendo assim, o termo se caracteriza como um modo normativo de existir coletivamente, guiado por

³⁶ Cf.: REXROTH, Kenneth. Comunalismo. Versão para eBook eBooksBrasil.org, 2002. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/comunalismo.html>

uma moral e por uma justiça, que em nada se relaciona com a moral aristotélica ou com outra ética ocidental, pois define uma relação positiva e propositiva em termos comunitários de respeito ao consenso coletivo do bem e da harmonia entre todos os humanos e entre humanos e não-humanos. Segundo o autor:

Ubuntu/Botho é um conceito derivado de provérbios (aforismos) encontrados em diversas línguas ao sul do Saara. Contudo, não é apenas um conceito linguístico, mas uma conotação normativa que incorpora como nós deveríamos nos relacionar com o outro – qual é a nossa obrigação moral para com o outro (tanto humanos quanto não-humanos). Ubuntu compreende um dos elementos centrais de um ser humano (Le Grange, 2015, p. 8).

O termo Ubuntu, mesmo que a palavra em si assuma outros nomes, traz consigo o conceitos centrais de humanidade, coletividade e espiritualidade que permeiam toda cultura do continente africano: “outras regiões do continente encontram experiências culturais semelhantes que possibilitam encontrar equivalências desse conceito, o que faz com que alguns autores considerem que ubuntu é a raiz da filosofia africana” (Ramose, 1999, p. 49 *apud* Flor do Nascimento, 2016, p. 235). Essa afirmação se refere à questão da unidade cultural que está relacionada a uma totalidade de pensamentos, conhecimentos e comportamentos herdados pela comunidade de forma ancestral:

Culture is not interpreted here in its narrow meaning of the appreciation of literature and the fine arts, but in the way it is used in anthropology. It is the totality of knowledge and behavior, ideas and objects, that constitutes the common heritage of a society. We speak of heritage because as each member of the group grows up he receives this totality that was built up by previous generations and makes it his own; a common heritage, because it is shared by all members of the society³⁷ (Maquet, 1972, p. 158)

De tal maneira, é possível compreender que há uma compreensão acerca de experiências culturais semelhantes que são fundamentalmente baseadas nessa unidade cultural: “The impression of similarity experienced in different parts of Black Africa is based on cultural similarity³⁸” (Maquet, 1972, p. 159).

É nessa unidade cultural que podemos perceber a existência dos sentidos para Ubuntu. O conceito de ser com o outro, de humanidade, coletividade, ancestralidade e a existência de

³⁷ Cultura não é aqui interpretada em seu sentido restrito de valorização da literatura e das artes plásticas, mas na forma como é utilizada na antropologia. É a totalidade do conhecimento e comportamento, ideias e objetos, que constitui a herança comum de uma sociedade. Falamos de patrimônio porque, à medida que cada membro do grupo cresce, recebe essa totalidade que foi construída pelas gerações anteriores e a torna sua; um patrimônio comum, porque é compartilhado por todos os membros da sociedade (Trad. Livre)

³⁸ A impressão de similaridade experimentada em diferentes partes da África Negra é baseada na similaridade cultural (Trad. Livre).

uma espiritualidade permeando esse conceito, pode ser visto e percebido em diferentes regiões do vasto continente africano. E por estar presente em tantos espaços diferentes no mesmo continente, e mesmo em continentes afro-diaspóricos através da cultura e da religião, como é o caso dos terreiros e dos quilombos brasileiros, o significado do Ubuntu se faz tão importante para ser compreendido.

Na produção recente acerca da filosofia africana relacionada ao Ubuntu, cabem destacar alguns autores que têm trazido o tema para a superfície das discussões filosóficas. Estas são necessárias para descortinar o véu dos estigmas que ao longo dos séculos que foram construídos e moldados pelo eurocentrismo em detrimento a toda epistemologia e história existentes fora de suas fronteiras. Antes, no entanto, é importante explicar que, até o ano de 2015, segundo flor do nascimento (2016), havia, nas universidades federais do Brasil, apenas sete docentes que trabalhavam com as filosofias africanas, eram eles: Eduardo David Oliveira, Emanuel Roque Soares, Ivo Pereira de Queiroz, Julvan Moreira de Oliveira, Renato Nogueira, Sandra Petit e wanderson flor do nascimento. Estes autores/pesquisadores foram (e são) fundamentais para o início do que pode ser chamado de “movimento pelo ensino da filosofia e da cultura africana no país”. Eles realizaram importantes publicações em revistas e dossiês, e trouxeram elementos para discussões importantes sobre a filosofia africana, abordando relevantes temas como o Ubuntu, espiritualidade, matriarcado, africanidades e os candomblés etc. Através deles, propagaram-se as vozes negras da filosofia e na filosofia, inaugurando um novo olhar sobre a filosofia africana na academia e entre docentes e pesquisadores que passaram a se interessar e buscar conhecer melhor o que foi historicamente negado. Um trabalho de reconstrução dos lapsos históricos, dos apagamentos sistemáticos das contribuições negras em vários sentidos e aspectos da cultura, da filosofia e da sociedade. Sobretudo, um trabalho de resistência ou de re-existência! De tal forma, esses autores trouxeram referenciais teóricos para re-situar o estatuto da filosofia, reparar os apagamentos intencionais e preencher as lacunas esquecidas propositadamente pela história da filosofia contada pelo ocidente que buscou reforçar os apagamentos e os aspectos do processo colonizador (Monteiro, 2020).

Dentre as publicações produzidas recentemente, destacam-se a edição especial da revista *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, publicada em 2019; a *Revista LibertAção*, uma publicação eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia (NEPEFIL) vinculado a Universidade Estadual da Paraíba (UEPB); o Dossiê Temático *Filosofia Africana e Afrodiaspórica*, Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN); a *Revista de Filosofia Aurora - Dossiê*

Filosofia Africana e Pensamento Decolonial, uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), dentre outras.

As publicações específicas sobre Ubuntu podem ser localizadas dentro dos dossiês supra mencionados, mas não localizei dossiês ou revistas que tratassem especificamente do tema. Apesar dessa ausência, é perceptível que as publicações tem aumentado no que se refere tanto a filosofia africana quanto ao Ubuntu, nos últimos anos, em muito alavancadas por docentes e pesquisadores como wanderson flor do nascimento, professor da Universidade de Brasília - UNB, que mantém um trabalho virtual de catalogação sobre a produção acadêmica afrocentrada, de fundamental importância para fomentar a discussão sobre a filosofia africana. O site Filosofia Africana³⁹ foi criado em 2015 por flor do nascimento e constitui uma fonte inesgotável de importantes textos para os pesquisadores que trabalham com a temática.

Outra relevante fonte de informações é o Portal Geledés⁴⁰, fundado em 1988 pela filósofa, escritora e ativista antirracismo do movimento social negro brasileiro, Sueli Carneiro, constituindo-se como organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros “por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais em função do racismo e do sexismo vigente na sociedade brasileira” (Portal Geledés).

Dentro da academia, sobre o tema Ubuntu, encontramos poucos trabalhos no banco de teses e dissertações da CAPES⁴¹. Os poucos existentes são, sem dúvida, fundamentais para fomentar a discussão, mas infelizmente a produção acerca do tema, dada a sua relevância, ainda é exígua.

De forma geral, ao buscar pelo termo Ubuntu, foram encontradas apenas 42 publicações, sendo 30 dissertações, e 12 teses, distribuídas nas seguintes áreas de conhecimento: Administração (2) Artes (1) Ciência Da Computação (1) Ciência Da Computação (2) Direito (9) Ecologia (1) Educação (5) Engenharia Sanitária (1) Ensino (2) Filosofia (4) Letras (2) Planejamento Educacional (1) Psicologia (1) Saúde Coletiva (1) Saúde Pública (1) Sociais E Humanidades (4) Sociologia (1) Teatro (2) Turismo (1). As publicações ocorreram entre 2009 e 2023, sendo no ano de 2009 três publicações, no ano de 2010 apenas uma; em 2013 duas publicações; em 2016 duas; em 2017 também duas. Em 2018 observou-se um salto em quantidade tendo em vista que foram cinco publicações. Os anos posteriores seguiram com um

³⁹ Filosofia Africana - <https://filosofia-africana.weebly.com/>

⁴⁰ Portal Geledés - www.geledes.org.br

⁴¹ Cf.: Catálogo de Teses e Dissertações. Disponível em <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>

crescente interesse no tema, tendo em vista que em foram quatro em 2019; oito em 2020; oito em 2021; seis em 2022 e apenas uma 2023. Esse número do ano de 2023 certamente se deve ao fato de ainda estarmos iniciando o segundo semestre de 2023. De forma geral, observa-se que entre 2009 e 2017 somaram-se dez publicações. Já entre 2018 e 2023 foram 32 publicações.

As publicações apresentadas no portal da CAPES são extremamente relevantes, no entanto, nenhum dos trabalhos constantes na listagem encontrada, traz o foco da pesquisa em tela, cujo objeto é a ancestralidade e a espiritualidade da filosofia africana do Ubuntu, o que evidencia a relevância da presente pesquisa. Além disso, as referidas publicações também não têm relação com a área de Ciências da Religião, o que a torna pertinente e necessária dentro do campo epistemológico da área.

Além da CAPES, optamos por verificar a presença do Ubuntu nos trabalhos publicados constantes na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD⁴². No geral encontramos, nessa biblioteca especificamente, 55 resultados para o termo Ubuntu distribuídos em diversas áreas diferentes a partir do ano de 2008. Refinamos a busca para os últimos cinco anos (entre 2018 e 2023) e foi verificado que esse número cai para 34 trabalhos apenas, sendo que, em 2018 foram encontrados 08 trabalhos, no entanto, 01 na área de Tecnologia da Informação (T.I) e 01 tese na Teologia vinculada ao Programa de Pós Graduação em Teologia da faculdade EST, em São Leopoldo/RS, mas o tema não tinha relação direta com o Ubuntu, sendo seu título “Axiologia, valores étnicorraciais, culturais e religiosos: uma abordagem em práticas educativas”. Outras duas publicações trazem o Ubuntu: “Continuidades culturais na África e na diáspora negra, a partir da análise das filosofias maat e ubuntu” (PUC/RJ) e a outra é “Sobre veias d’águas e segredos da mata: Filosofia Ubuntu no Terreiro de Tambor de Mina” (UNB/DF), ambas da área da Filosofia e constantes no Banco da CAPES. Para o ano de 2019 localizamos 14 publicações, sendo cinco na área de Engenharia de Informações e áreas afins, tratando sobre sistema operacional. As demais apresentam relação indireta na área de humanas, mas nenhuma na área das Ciências das Religiões ou Teologia. Já em 2020 encontramos apenas 04 resultados, seguindo os padrões anteriores, sendo um na área de exatas e os três restantes na área de humanas, mas sem qualquer relação com religião, espiritualidade ou Ciências das Religiões. Em 2021 encontramos 10 trabalhos, nenhum com relação direta com o Ubuntu e seguindo os padrões anteriores. Em 2022 localizamos 06 trabalhos, dois na área de Tecnologia da Informação (T.I), as demais em outras áreas das humanidades; uma, no entanto, chamou

⁴² Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/>

atenção, mesmo sendo da área de pedagogia, por abordar o Ubuntu diretamente: “A África em nós: saberes ubuntu na formação inicial docente no curso de Pedagogia” (UFMA/ Campus Codó). Em 2023 nenhum registro foi encontrado. No total encontrei 42 registros sobre o tema entre 2018 e 2023 no BDTD, nenhuma na perspectiva abordada na presente tese.

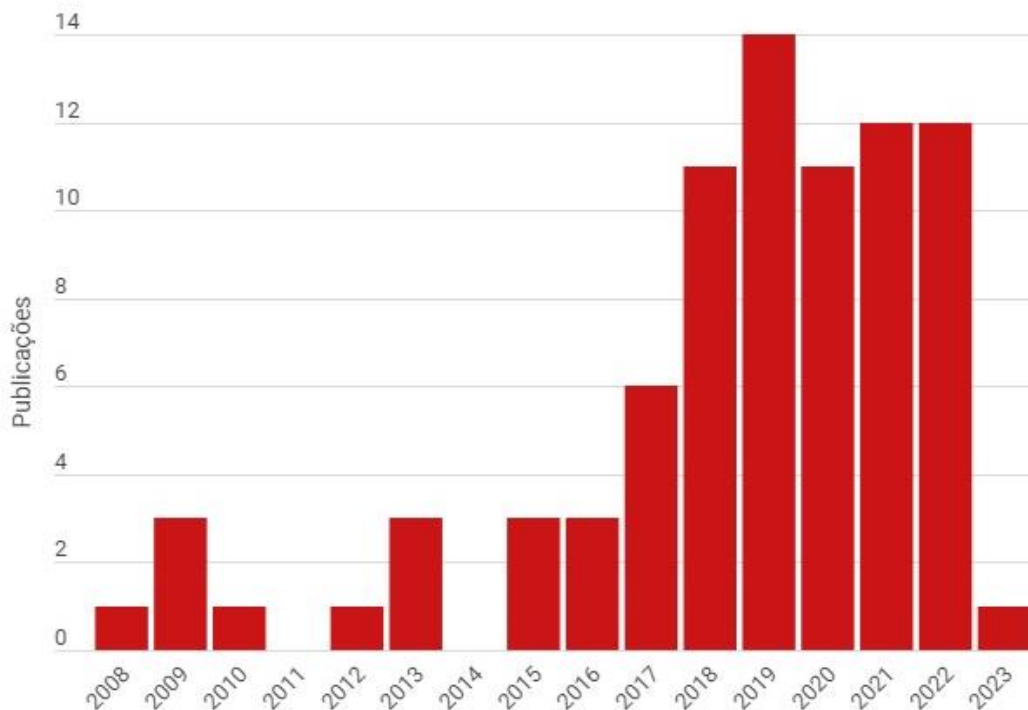
O levantamento feito a partir dos bancos de dados supra mencionados, excluindo-se as repetições constantes em ambos, totalizou 82 publicações, nenhuma na área da Ciência das Religiões e nenhuma relacionada ao objeto de pesquisa proposto no presente trabalho, evidenciando a sua importância dado o ineditismo da pesquisa em tela.

Dados coletados em Julho/2023 nas plataformas CAPES E BDTD de 2008 a 2023 – 82 publicações

ANO	QUANTIDADE
2008	01
2009	03
2010	01
2011	00
2012	01
2013	03
2014	00
2015	03
2016	03
2017	06
2018	11
2019	14
2020	11
2021	12
2022	12
2023	01

Figura 01: Levantamento de dados - Julho / 2023

DADOS COLETADOS - CAPES E BDTD



Apesar do crescente número de publicações entre 2008 e 2023, é perceptível, nesse apanhado de dados significativos, que boa parte dos trabalhos em destaque abordam o Ubuntu na perspectiva de uma possibilidade na prática pedagógica, sendo, em sua maioria, dissertações em programas de educação. Outros trabalhos, como dito anteriormente, abordam na perspectiva da tecnologia da informação ou engenharia de dados. Na área da teologia há apenas um trabalho, mas este aborda a axiologia nas práticas educativas. Nenhuma das publicações aborda o Ubuntu sob o olhar dado na presente pesquisa, muito embora algumas chamem bastante atenção, como o de Rosa (2017), cujo tema é “Rekhet – A filosofia antes da Grécia: colonialidade, os exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade”. O trabalho de Ellen Aparecida de Araújo Rosa é profundo e importante, tendo sido utilizado no capítulo primeiro para subsidiar as discussões acerca da origem do termo filosofia. Outros trabalhos também chamam atenção pela relação com o Ubuntu no contexto de sua proximidade com o objeto de pesquisa em tela. São eles:

- 1) O estudo da história africana: ubuntu e cuidado de si para as relações étnicos raciais (Adame, 2021), dissertação na área de Ensino de Humanidades do Instituto Federal De Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo. O trabalho chama atenção por

relacionar o estudo com contribuição da filosofia africana Ubuntu na prática da educação das relações étnico-raciais e no ensino de História Africana, trabalhando ainda a questão da alteridade e do cuidado de si. No entanto o texto não traz a relação do Ubuntu com a espiritualidade e a ancestralidade na perspectiva proposta pelo presente trabalho;

2) Formação de professores de libras: a prática Ubuntu como possibilidade à ação pedagógica (Bispo, 2022), dissertação na área de linguística da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia que se propõe a investigar os desafios do processo de formação de professores de Libras e as contribuições da filosofia Ubuntu à ação pedagógica. O texto enfatiza a necessidade da coletividade e empatia nos cursos de graduação, desenvolvendo nos docentes uma práxis de inclusão, coletividade e empatia.

3) Alteridade e educação: uma contribuição de Paulo Freire e da filosofia ubuntu para uma educação humanizadora (Dju, 2021), dissertação na área de educação da Universidade Estadual de Londrina, cujo objetivo é analisar a problemática acerca do conceito de outro na perspectiva de Freire e da filosofia Ubuntu e buscar compreender sua importância para uma educação humanizadora. Mais um texto que relaciona Ubuntu a humanidade e alteridade, além da inclusão, esperança e democracia.

4) A África em nós: saberes ubuntu na formação inicial docente no curso de Pedagogia (Sousa, 2022), dissertação na área de educação da Universidade Federal do Maranhão que aborda o movimento negro no Brasil e busca (re) pensar a educação brasileira, em especial a formação inicial docente, na perspectiva afrocêntrica, a partir dos saberes ubuntu na formação docente no Curso de Pedagogia da UFMA, analisando a Educação das Relações Étnico- Raciais – EREER.

5) Axiologia, valores étnicorraciais, culturais e religiosos: uma abordagem em práticas educativas (Ribeiro, 2018), tese na área de teologia do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades Est. O texto trabalha com Axiologia, teoria de valor que busca compreender a natureza dos valores e os juízos de valor e como eles surgem na sociedade. A partir disso, o autor aborda a construção de valores étnicorraciais, culturais e religiosos na prática educativa, abordando ainda a questão da religiosidade em uma perspectiva de expressão cultural preservada pela tradição e ancestralidade, mas não aprofunda a relação ancestralidade/espiritualidade.

DADOS COLETADOS NAS PLATAFORMAS CAPES E BDTD

Nº	Título	Autor	Ano	Instituição
01	Levantamento das jurisprudências de processos de responsabilidade civil contra o cirurgião-dentista nos Tribunais do Brasil por meio da Internet.	PAULA, Fernando Jorge de.	2008.	Universidade de São Paulo.
02	Arquitetura de Avaliação em Fórum de Discussão Temático.	GONÇALVES, Marcus Vinicius Ferreira.	2009.	Universidade Federal do Rio de Janeiro.
03	Simulação de fluxo de água e transporte de solutos na zona não-saturada do solo pelo método de elementos finitos adaptativo.	PIZARRO, Maria de Lourdes Pimentel.	2009.	Universidade de São Paulo.
04	Modelagem espacial, temporal e longitudinal: diferentes abordagens do estudo da leptospirose urbana.	TASSINARI, Wagner de Souza.	2009.	Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz - RJ.
05	TCP-HPL: TCP para Redes sem Fio com Alta Taxa de Perdas.	OLIVEIRA, Danillo Francys Borges de.	2010.	Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
06	Estudo da variação de pH interfacial durante a reação de desprendimento de hidrogênio por simulação de elementos finitos.	CARNEIRO NETO, Evaldo Batista.	2012.	Universidade Federal de São Carlos.
07	Desenvolvimento de uma fresadora CNC aderente à norma STEP-NC baseado no controlador de máquina avançado (EMC2).	GUTIERREZ PAREDES, Miguel Eduardo.	2013.	Universidade de Brasília.
08	Estudo de usabilidade com crianças utilizando o laptop do programa uca: uma abordagem comparativa com os sistemas operacionais Metasys e Ubuntu.	NOGUEIRA, Tulio Magalhaes.	2013.	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
09	Concepções e estratégias de segurança alimentar e nutricional entre os Terreiros de Candomblé de Novos Alagados/BA.	RIBEIRO, Denize de Almeida.	2013.	Universidade Federal da Bahia.
10	Comparação do desempenho de ambientes virtuais na computação em nuvem privada usando a análise estatística e o benchmark Hadoop.	BÔAVENTURA, Ricardo Soares.	2015.	Universidade Federal de Uberlândia.
11	Sistematização da assistência de enfermagem em Unidade de Terapia Intensiva Neonatal: desenvolvimento de um protótipo para ser utilizado em dispositivo móvel.	REZENDE, Laura Cristhiane Mendonça.	2015.	Universidade Federal da Paraíba
12	Professores(as) negros(as) na educação superior: LEAFRO? um estudo de caso.	SILVA, Fernanda Maria da.	2015.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
13	O cuidado de si em Foucault e a possibilidade de sua articulação com a categoria 'ubuntu' na filosofia africana de Severino Elias Ngoenha.	JIMICA, Camilo José.	2016.	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
14	No Caminho de Tikorô um lagarto. Cartografias de percurso do cuidado na educação: aprendendo com o povo Dagara e a filosofia Ubuntu.	MACHADO, Elaine Roberta Silvestre.	2016.	Universidade Federal de São Carlos.
15	Retrofitting do robô ASEA IRB6-S2 baseado em tecnologias de comando numérico usando LinuxCNC.	TOQUICA ARENAS, Juan Sebastian.	2016.	Universidade de Brasília.
16	Educação Infantil e relações étnicas e raciais: pele negra e cabelo crespo nas	ALVES, Ivonete Aparecida.	2017.	Universidade Estadual Paulista.

	escolas públicas e sua tradução nos trabalhos acadêmicos.			
17	Eu sou por que nós somos: experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas.	CHAGAS, Wagner dos Santos.	2017.	Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.
18	O profissional coordenador e os processos de trabalho na estratégia de saúde da família.	LIMA, Jéssica Hilário de.	2017.	Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
19	Desenvolvimento de um aplicativo para controle acadêmico em dispositivos móveis.	OLIVEIRA, Jeferson Matheus Gomes.	2017.	Universidade Federal do Triângulo Mineiro.
20	Ubuntuísmo e quilombismo na música de Leci Brandão.	QUEIROZ, Janaina Souza De.	2017.	Universidade Tecnológica Federal do Paraná.
21	Rekhet – A filosofia antes da Grécia: colonialidade, os exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade.	ROSA, Ellen Aparecida de Araujo.	2017.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
22	A produção acadêmica dos pesquisadores do LEAFRO: aproximações sobre pré-vestibular comunitário, ações afirmativas e diversidade étnico-racial na educação.	SANTOS, Gyne Gessyka Pereira dos.	2017.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
23	Análise de agrupamentos e mineração de opinião como suporte à gestão de ideias.	ALVAREZ, Guilherme Martins.	2018.	Universidade Federal de Santa Catarina
24	Uma Contribuição Usando Modelagem por Elementos Finitos para a Interpretação de Dados de Espectroscopia de Impedância Eletroquímica.	CARNEIRO NETO, Evaldo Batista.	2018.	Universidade Estadual do Centro-Oeste.
25	Continuidades culturais na África e na diáspora negra, a partir da análise das filosofias Maat e Ubuntu.	GOMES, Vera Tatiana dos Reis Monteiro.	2018.	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - RJ
26	O reconhecimento jurídico e social da identidade de gênero: a alteração de nome e sexo da pessoa transexual.	MARCON, Wilian.	2018.	Universidade Estácio de Sá.
27	Democracias Espectrais: uma abordagem a partir de Jacques Derrida.	MORAES, Marcelo José Derzi.	2018.	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
28	ROSRemote: Utilizando ROS para acesso remoto a robôs.	PEREIRA, Alyson Benoni Matias.	2018.	Universidade Federal de Itajubá.
29	Axiologia, valores étnicorraciais, culturais e religiosos: uma abordagem em práticas educativas.	RIBEIRO, Obertal Xavier.	2018.	Faculdades EST – São Leopoldo.
30	O diagnóstico genético pré-implantacional numa análise bioética e biojurídica.	SANTOS, Deise da Rocha Dias.	2018.	Universidade Estácio de Sá.
31	Kalunga e o Direito: a emergência de uma justiça afro-brasileira.	SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de.	2018.	Universidade Federal da Bahia.
32	Sobre veias d'águas e segredos da mata: Filosofia Ubuntu no terreiro de Tambor de Mina.	SARAIVA, Luis Augusto Ferreira.	2018.	Universidade de Brasília.
33	O direito à liberdade de amor homossexual: da interdição moral do desejo à proclamação de um efetivo direito fundamental.	SOUZA, Thiago Serrano Pinheiro De.	2018.	Universidade Estácio de Sá - RJ

34	Combining clause learning and resolution for multimodal reasoning.	ANGELOS, Daniella Albuquerque dos.	2019.	Universidade de Brasília.
35	Poliafetividade no direito brasileiro: análise tridimensional se há viabilidade como família.	BASTOS, Victor Pina.	2019.	Universidade Estácio De Sá.
36	Aplicação web para processamento de inventário florestal por meio da plataforma shiny.	BRAGA, Sollano Rabelo.	2019.	Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.
37	Visualização de informação como suporte à gestão de ideias.	CANDIDO, Rafael.	2019.	Universidade Federal de Santa Catarina.
38	Concurso público e desenvolvimento de capacidade na Guiné Bissau.	DJU, Edgar.	2019.	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.
39	Aplicações de proteção, automação e controle em tempo real conforme a IEC 61850 em ambiente virtualizado.	FERREIRA, Roger Daniel Francisco.	2019.	Universidade Federal de Santa Catarina.
40	Filosofia afro-brasileira: epistemologia, cultura e educação na caiumba paulista.	JUNIOR, Antonio Filogenio de Paula.	2019.	Universidade Metodista de Piracicaba.
41	Modelo baseado em análise de agrupamentos voltado à gestão de ideias.	LOPES, Jeiel Miguel.	2019.	Universidade Federal de Santa Catarina (Campus Araranguá).
42	Caminhos para denegrir a educação social a partir das artes cênicas.	MIRANDA, Manuela da Fonseca.	2019.	Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
43	Xamanismo, ou, devir outro da filosofia. ensaios de recepção à contracolônialidade filosófica e à cosmopolítica xamânica imanentes em ‘a queda do céu’.	OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza de.	2019.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
44	Proposta de segurança para Gateways IOT com sistema operacional e elemento seguro.	RIBEIRO, Douglas Galetti.	2019.	Universidade Federal do ABC Paulista.
45	Jogo Africano em Aulas de Química.	SOUZA, Jaqueline da Conceição de.	2019.	Universidade Federal do Rio de Janeiro – RJ.
46	O professor de história e o aluno em cumprimento de medida socioeducativa - Possibilidades e limitações da prática docente.	SURCIN, Carla Patrícia Ferreira.	2019.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
47	Representações sociais configuradas na subjetividade social e suas expressões no trabalho pedagógico.	VIEIRA, Andreia dos Santos Gomes.	2019.	Universidade de Brasília.
48	Anywhere: A Extensão das Práticas de Educação Empreendedora para o Ambiente Digital.	ANTUNES, Eduardo Nunes.	2020.	Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul.
49	Diálogo entre a Etnomatemática e a Sala de Aula.	BENTO, Helom Ávila.	2020.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
50	Proteção dos direitos dos animais: uma análise dos reflexos da declaração universal dos direitos dos animais na lei nº 11.140/2018.	CAMARA, Paula Larissa Farias Lucena da.	2020.	Universidade Estácio de Sá.
51	As meninas-mulheres de hillbrow: Teatro Comunitário e Pedagogia Ubuntu.	CUNHA, Adriana Miranda da.	2020.	Universidade do Estado de Santa Catarina.
52	A tecnologia utilizada como ferramenta no processo ensino-aprendizagem de alunos e professores no IF Goiano - Campus Avançado Ipameri.	DUARTE, Rodrigo Vaz.	2020.	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

53	A Imagem da Mãe dolorosa e as Artes Visuais: interseccionalidades de uma docência em dobras.	FERNANDES, Priscilla Mont Serrat Pimentel.	2020.	Universidade Federal de Pelotas.
54	A (in) efetividade dos instrumentos protetivos da mulher vítima de violência doméstica: um olhar sociojurídico sobre o papel dos centros de referência de atendimento à mulher (CRAM).	MELO, Maria Marli Castelo Branco de.	2020.	Universidade Estácio de Sá.
55	Teatro e comunidade: possibilidades de um ensino pluriversal de teatro.	NEVES, Rikelle Aparecida Ribeiro.	2020.	Universidade Federal de Minas Gerais.
56	Nome Social: a interdisciplinaridade da adi 4275.	SIMÕES, Mariana Brito.	2020.	Universidade Estácio de Sá - RJ.
57	Limites da vontade humana na construção do direito à morte digna no Brasil.	TAVARES, Sergio Luis.	2020.	Universidade Estácio de Sá - RJ.
58	O caso da cooperativa Agropecuária de Jovens Quadros (COAJQ) na Guiné-Bissau.	VAZ, Farã.	2020.	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab).
59	O estudo da história africana: ubuntu e cuidado de si para as relações étnicas raciais.	ADAME, Nel.	2021.	Instituto Federal De Educação, Ciência E Tecnologia Do Espírito Santo.
60	Dimensão poliafetiva da união estável na ordem jurídica brasileira.	ALMEIDA, Marcelo S. Pires de Carvalho.	2021.	Universidade Estácio de Sá - RJ
61	Peço licença às minhas mais velhas: mulheres negras, agência política e ancestralidade, em São Paulo.	ARAUJO, Ayni Estevão de.	2021.	Universidade Estadual Paulista.
62	Caminhos para a sustentabilidade: a construção de saberes acerca do pós-desenvolvimento.	CARNEIRO, Beatriz Lima Rangel.	2021.	Universidade Federal do Rio de Janeiro.
63	Alteridade e educação: uma contribuição de Paulo Freire e da filosofia Ubuntu para uma educação humanizadora.	DJU, Antonio Oliveira.	2021.	Universidade Estadual de Londrina - PR.
64	Inovação em Modelo de Negócios através do Uso de Tecnologias da Indústria 4.0.	FASSINI, Raquel.	2021.	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
65	Alteridade e educação: Uma Contribuição de Paulo Freire e da Filosofia Ubuntu para uma Educação Humanizadora.	JU, Antônio Oliveira.	2021.	Universidade Estadual de Londrina.
66	Empreendimento África em mãos - a arte griô na promoção de resiliência em adolescentes e jovens para a desconstrução do racismo.	LOPES, Lucilia Laura Pinheiro.	2021.	Universidade Federal de São Paulo.
67	Marcas viscerais: significado profundo da marca Laboratório Fantasma.	PEREIRA, Raul de Santa Helena.	2021.	Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM.
68	Orixá e Literatura brasileira: a esteticização da deusa afro-brasileira Oxum em narrativas de Conceição Evaristo.	SALLES-BENTO, Oluwa Seyi.	2021.	Universidade de São Paulo.
69	Ensino de filosofia na socioeducação: uma perspectiva pluriversal e antirracista.	SILVA, Paulo Renato Oliveira.	2021.	Universidade Federal do Espírito Santo.
70	Cores da docência: o cinema como sol de uma formação instituinte no ensino público.	SILVA, Roberto Silva da.	2021.	Universidade Federal de Santa Maria.
71	Processo curatorial de memórias negras: análise do catálogo da exposição temporária “Presença negra em Bogotá: 1940-1960”.	ANDRADE, Thanity Silva de.	2022.	Universidade Federal da Bahia.

72	As marcas da rua: experiências decoloniais de consumo no hip-hop.	BARBOSA, Marcio Ricardo da Silva.	2022.	Universidade Federal da Bahia.
73	Formação de professores de libras: a prática Ubuntu como possibilidade à ação pedagógica.	BISPO, Janiny Pires Seles.	2022.	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.
74	Escrevivências sobre formação humana integral e ubuntu: um estudo bibliográfico-documental.	CHIQUETTI, Taciana Camila.	2022.	Universidade Federal de Pernambuco.
75	Um dispositivo white-label com tecnologia SD-WAN, para cidades inteligentes.	MENONI, Paulo Henrique.	2022.	Pontifícia Universidade Católica de Campinas
76	Desenvolvimento do web app nutrição de bolso para profissionais da atenção primária à saúde no cuidado nutricional de condições crônicas.	MORAES, Gabriel Barbosa Delmondes De.	2022.	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
77	"Aquilombar é o que dá força": redes de afeto, de fazer político e de produção de conhecimento em um coletivo negro de universitários de Medicina.	ROSA, William Paulino.	2022	UNICAMP
78	"Yu, u nobuntu" – ubuntu, hospitalidade e hospitalidade no volunturismo.	SANTOS, Diego Ribeiro.	2022.	Universidade Anhembi Morumbi - SP.
79	Grupo de atendimento COM-POR pessoas negras: o afrofuturismo em ação.	SANTOS, Loise Lorena do Nascimento.	2022.	Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
80	A África em nós: saberes ubuntu na formação inicial docente no curso de Pedagogia.	SOUSA, Soraia Lima Ribeiro de.	2022.	Universidade Federal do Maranhão.
81	Dramaturgia 'Aruanda', de Joaquim Ribeiro: um corpo aquilombado, poéticas Ubuntu de um corpo preto, o tempo que perfaz a ancestralidade.	VICTOR, Pedro Henrique Correa	2022.	Universidade Federal De Uberlândia.
82	De muntu para ubuntu a interpretação moral-filosófica do muntu em "la philosophie bantoue" de Placide Tempels.	MOISES, Ireneu Modesto.	2023.	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Os números mencionados anteriormente evidenciam que, apesar das recentes publicações e do grande esforço de alguns pesquisadores em trazer a discussão para a academia, seja através de publicações de dentro do ambiente acadêmico ou mesmo através de ambientes virtuais informais como sites e blogs, ainda há um abismo que separa a filosofia africana do mundo eurocentrado. Diante da história não descrita, ocultada ou distorcida, urge a necessidade de recontá-la. Mas mergulhar nesse pluriverso escondido propositadamente por séculos de colonialismo requer abrir-se para novas perspectivas e compreender novos conceitos, dentre eles, o da afrocentricidade que passa, necessariamente, pelo protagonismo negro na construção de sua própria história no continente e “revela que o sujeito africano foi o ator central da história africana” (Monteiro, 2020, p. 17). Nesse sentido, a filosofia africana deve ser compreendida como um pensamento de reação ao colonialismo e seus apagamentos, sendo seu estatuto fundamentado em “grandes dilemas e diversidades” (Monteiro, 2020, p. 17),

em um arcabouço coletivo heterogêneo, “distanciando-se da individualidade, e especificamente da individuação, de base europeia” (Monteiro, 2020, p. 59).

Outro fato importante para a compreensão do continente africano e suas epistemologias, refere-se às concepções sobre coletividade, ancestralidade, biocentricidade e espiritualidade. Elementos presentes no Ubuntu podem ser percebidos em toda extensão continental da África negra, formando uma certa unidade cultural, “apesar de diferenças e variações superficiais entre as diferentes sociedades” (Diop *apud* Finch III, 2009, p. 77). Essa unidade expressa no Ubuntu mostra que a palavra é “apenas uma entre diversas expressões oriundas de línguas do tronco linguístico bantu que vêm sendo retomadas contemporaneamente – tendo sido a que mais se popularizou” (Silva, 2021, p. 1). Ou seja, as concepções sobre ancestralidade, biocentricidade, espiritualidade e coletividade estão presentes entre os diversos povos africanos, conforme explica Analucia Danielevicz Pereira (2019, p. 20): “Na África, os povos têm mais ou menos a mesma concepção sobre seus ancestrais, sobre os gênios, seus modos de encarnação ou de reencarnação, bem como o entendimento sobre os vivos”.

Magobe Ramose (2011) afirma que antes da existência do Saara não havia a divisão por regiões. Hoje, as regiões são divididas da seguinte forma: África Mediterrânea (também chamada de África Islâmica, Setentrional ou Magreb⁴³) e a África Subsaariana, tendo ainda uma região chamada de Sael ou Sahel, que constitui uma zona de transição entre a aridez do Saara e a fértil da savana sudanesa. O termo Sael vem do árabe, certamente pela influência islâmica na região, e significa fronteira. De tal modo, havia certa unidade cultural entre os povos que viviam em proximidade, uma “unidade na diversidade” (Diop, 1990 *apud* Cunha Junior, 2010, p. 84).

⁴³ “Destaque da autora: Denominação que se refere à parte mais ocidental do mundo muçulmano, situada ao noroeste da África, correspondente aos territórios dos atuais Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia” (Macedo, 2019, p.48).

Figura 2: Ilustração da área de abrangência da Região do Sahel – Fonte Pinterest⁴⁴



A partir da ampliação da região de desertificação do Saara, o intercâmbio cultural entre esses povos e culturas mantiveram traços da cultura comum, dentre esses o sentimento do Ubuntu, que é conhecido de diferentes maneiras entre os diversos povos do continente, mas mantendo o mesmo conceito central de humanidade:

O ponto é que, antes do nascimento do deserto do Sahara, os povos da África nesta região do continente viviam em proximidade (Davidson, 1974, 27-32). No momento em que os povos foram separados pela ampliação do abismo do deserto, realizou-se um complexo intercâmbio cultural entre eles. Este pensamento sugere, pelo menos, que existam alguns traços culturais entre os povos da África – é o ubuntu, significando humanidade (humanes) (Ramose, 2011, p. 15).

Sobre essa questão da unidade cultural e em relação à origem do Ubuntu, Malomalo (2010) afirma que o Ubuntu faz parte da constituição antropológica do povo negro africano e se estabelece como

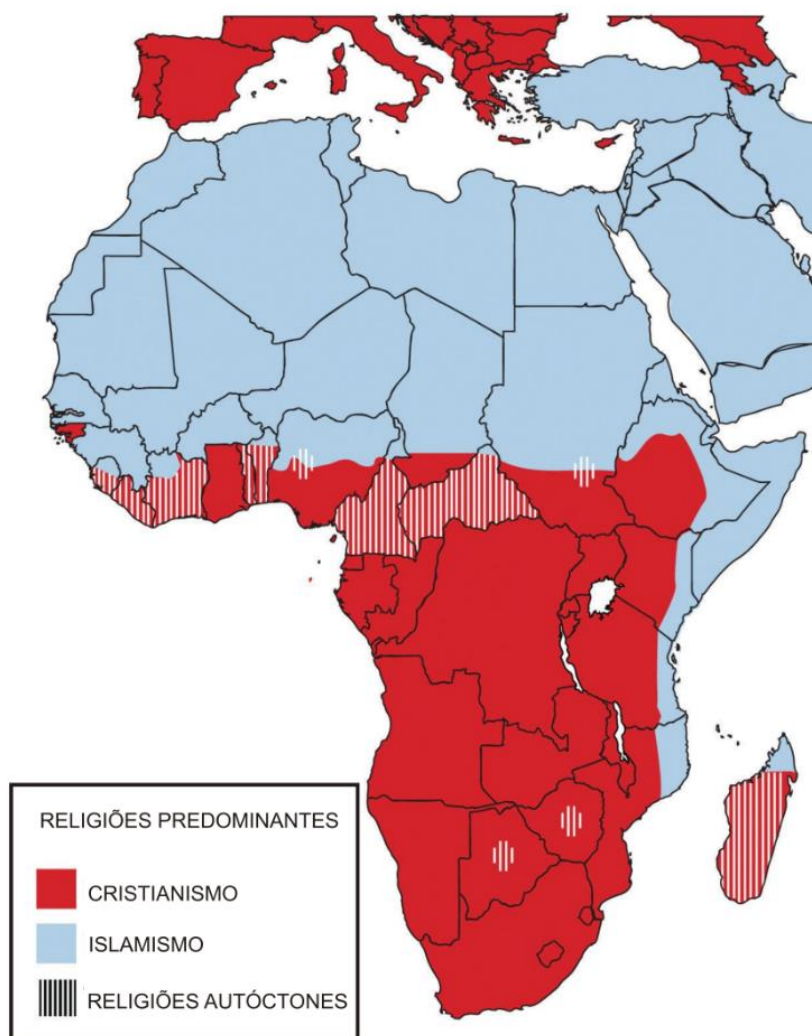
o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Olodumaré/Nzambi/Deus/Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta por seres animados e inanimados). Esse pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as línguas (Malomalo, 2010, p. 19)

⁴⁴ Disponível em: <https://br.pinterest.com>

Para Malomalo (2010) a expressão do Ubuntu se apresenta de diversas formas em outros espaços geográficos do continente africano devido às migrações intercontinentais e ao que ele chama de emergência de outras civilizações, sendo, portanto, um patrimônio dos povos tradicionais africanos e mesmo dos povos pré-modernos.

Outro fator importante a considerar se refere à religiosidade praticada na atualidade pelos povos africanos, onde o cristianismo e o islamismo são hegemônicos, no entanto, aproximadamente “15% dos povos africanos ainda praticam religiões animistas locais, e grande parte da atividade cultural africana concentra-se na família e no grupo étnico” (Pereira, 2019, p. 20), e mesmo entre esses grupos islâmicos ou cristãos, a cultura ancestral não se perdeu.

Figura 3: Mapa das religiões predominantes no continente africano. Fonte: AciAfrica.org⁴⁵



⁴⁵ Cf.: Freedom of Religion a Top Priority in Sub-Saharan Africa, Global Study Shows – com adaptações da autora. Disponível em: <https://www.aciafrica.org/news/933/freedom-of-religion-a-top-priority-in-sub-saharan-africa-global-study-shows>. Acesso em 04 Jul. 2023

De tal modo, é possível ver pessoas saindo das igrejas cristãs, mas mantendo suas adorações ancestrais no interior de suas casas, isso se dá porque a cultura africana, de uma maneira geral, é indissociável do respeito a um Deus único criador do Axé, da força vital e da natureza que integra a existência. Esse Deus pode ter diferentes nomes, a exemplo de Nzambi no Congo, Ngai no Quênia e Olorum na Nigéria, possuindo certa unidade cultural/espiritual em relação ao Ser que tudo criou,

sem que isto necessariamente se configure como uma religião, com dogmas e cultos específicos. O criador na grande maioria de povos africanos produz a humanidade vinda a terra de um grupo de pessoas. Os seres humanos na mitologia africana têm o caráter grupal, e não individual. O criador estabelece a existência de uma energia presente em tudo que existe que é denominada como força vital (Cunha Júnior, 2010, p. 85).

Esses fatores impactam diretamente na cultura e na cosmopercepção dos povos africanos, principalmente no que se refere às religiões e ao comportamento baseados na moral e no respeito à vida, e se fundamenta na harmonia “tanto entre os homens quanto entre eles e a natureza” (PEREIRA, 2019, p. 25), de forma integrada, onde todas as pessoas e cada uma delas têm sua função dentro do coletivo e sua importância social.

A cosmopercepção africana que traz consigo esses valores e essa moral, passa pelo conceito do Ubuntu que fundamenta questões identitárias de comunidades inteiras. Para a filósofa Séverine Kodjo-Grandvaus, citada por Monteiro (2020, p. 65), a filosofia africana tem como “solo comum a resiliência, a superação e a perseverança em se mostrar livre da influência colonial europeia”, sendo a filosofia em si relacionada aos questionamentos e problematizações. Nessas condições, a comunidade, segundo o autor, é uma condição indispensável para a existência individual, ou seja, “a sociedade não extingue ou anula a personalidade individual. Antes, congrega o sujeito entre as demais personalidades individuais, tornando o grupo mais forte e coeso. A diversidade amplia os horizontes existenciais e as possibilidades de ação” (Monteiro, 2020, p. 107).

Essa integração da pessoa no coletivo projeta a coletividade e o indivíduo que dela faz parte, confere mais força para enfrentar as adversidades, superar as estruturas engessadas do colonialismo que persevera, além de acolher individualmente dentro da perspectiva do Ubuntu, que implica na projeção do ser individual no Ser coletivo

a partir da noção do Ubuntu, o sujeito é identificado em uma *disposição dinâmica*. Ele se faz diante dos outros sujeitos, constituindo uma comunidade. Essa comunidade, no entanto, é mais que mera reunião de sujeitos. A comunidade é imprescindível para o acolhimento do ser. Este, porém, não

perde sua individualidade em uma homogeneização ou padronização social (Monteiro, 2020, p. 107).

Isso porque a filosofia do Ubuntu repousa no fundamento de que sem o outro não há possibilidade de desenvolver-se enquanto ser humano, tendo em vista que é com a humanidade que se desenvolvem valores como solidariedade, equidade e inclusão social (Monteiro, 2020), de modo que, a humanidade é um processo, um ser-sendo, “uma atividade perene de humanizar-se junto aos demais” (Monteiro, 2020, p. 108). É harmonia e equilíbrio na pluriversalidade que existe sem dogmatismos, dado o caráter de subjetividade dentro da coletividade: “Um dos primeiros princípios da ética ubuntu é a libertação do dogmatismo. É flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza” (Ramose, 2002, p. 4).

De forma mais etimológica e aprofundada, é interessante conhecer a origem do termo para compreender melhor seu significado. Ubuntu é um termo de origem zulu e que, segundo Kakozi (2018), é a junção de duas outras palavras: ‘ubu’ e ‘ntu’ que conectam humanos entre si e entre humanos e não-humanos, constituindo-se enquanto ontologia e epistemologia:

Trata-se de duas palavras em uma, a saber: “ubu” e “ntu”. A Primeira está associada a uma ontologia, aos fundamentos da realidade, e a segunda a uma epistemologia, à possibilidade de conhecer tudo que existe. Em uma primeira acepção, portanto, o ubuntu é uma ontologia e uma epistemologia, expressando o conjunto da realidade e de como podemos conhecê-la. Mas ele também significa a pessoa tomada em abstrato. A palavra “bantu” significa pessoa, mas quando queremos falar da pessoa de modo abstrato, usamos “ubuntu”, que nos leva a pensar a noção de humanidade, como conjunto das pessoas. Então, a primeira acepção de ubuntu é o conjunto da realidade, de tudo o que existe e que pode ser conhecido, enquanto a segunda é o conjunto das pessoas, a humanidade. E os humanos vivem sempre relacionados como outras entidades cósmicas não humanas (Kakozi, 2018).

A origem do termo não é precisa, mas “pode ser mapeado desde ao menos 1846” (Silva, 2021, p. 2) em textos escritos. Como a tradição oral antecede aos escritos na região e é fundamental para a cultura e o modo de Ser do povo africano, conforme falado anteriormente, as informações surgem de forma imprecisa, mas, nem por isso, deixam de ser importantes e essenciais.

Independente do seu mapeamento parece que ela sempre esteve associada à humanidade ou ao tornar-se humano e sua práxis no coletivo enquanto qualidade moral. Ter Ubuntu é ter humanidade e agir corretamente (Silva, 2021). No entanto, o conceito, na década de 1970, passa

a ter uma conotação política associada aos humanismos⁴⁶ e socialismos⁴⁷ africanos na luta pela superação do *apartheid* que culminou com a eleição de Nelson Mandela para presidente da África do Sul em 1994, tendo sido “largamente entendido no campo político como “visão de mundo”, e no acadêmico como uma “filosofia moral”, uma “ética”” (Silva, 2021, p. 3).

Além dessa explicação, o filósofo Jean Bosco Kakozi (2019, p. 10) afirma que é no termo “*ubuntu* que encontramos um significado profundo do humano”. O autor cita Magobe Ramose para explicar que *ubu*, por estar associado a uma ontologia, tende a uma abstração da realidade. Por outro lado, *ntu* associado a uma ontologia, tende a um desenvolvimento, uma concretização. Além disso, por ser uma práxis, estando relacionada a uma ética, aos deveres e obrigações morais com o coletivo, uma pessoa que age de forma não generosa, não solidária ou não empática na comunidade, ou seja, que age de forma má, perde sua humanidade, pois “agir mal é perder seu *ubuntu*” (Kakozi, 2019, p. 10). Por outro lado, agir com Ubuntu é estar acessível aos outros (Vasconcelos, 2017), é Ser com o outro e através do outro.

Como é possível perceber, traduzir o termo ubuntu para a nossa concepção ocidental é algo não muito fácil, mas de forma geral é possível compreender que seu significado está relacionado a uma humanidade, àquilo que torna uma pessoa um Ser humano. A humanidade, por sua vez, está relacionada ao compartilhamento, a coletividade, pois somos interconectados, somos partes um do outro, de modo que, quando

desejamos ofertar nosso mais alto apreço a alguém, dizemos: “Yu, u nobuntu” (“Ei, ele ou ela tem Ubuntu”). Isto significa que a pessoa é generosa, hospitaleira, amigável, atenciosa e compassiva. Ela compartilhou o que possuía. Significa também que minha humanidade foi alcançada, está inextricavelmente ligada a da outra pessoa. Nós pertencemos a uma mesma força vital. A pessoa é humana porque pertence, participa e compartilha (Vasconcelos, 2017, p. 102)

⁴⁶ Cabe aqui uma observação sobre o termo humanismo, supra mencionado. É “importante distinguir entre humanidade (*ubuntu*) e humanismo (a ideia iluminista do que significa ser humano)” (Le Grange, 2015, p; 11), portanto, o conceito iluminista nada tem haver com a humanidade do Ubuntu. O humanismo europeu promoveu guerras e atrocidades contra a vida em todas as suas formas, entre humanos e não-humanos (Le Grange, 2015). Por outro lado, a humanidade do Ubuntu está relacionada à Ukama, cujo conceito pode ser entendido como “relação” e essa relação é solidária em todas as dimensões por onde flui a energia vital.

⁴⁷ É importante explicar que o termo socialismo africano pode ser lido como uma tentativa de resgate da personalidade africana, do modo comunitário de existência praticado pelo povo africano antes dos períodos colonialistas e imperialistas e do consequente contato com o homem branco ocidental e seus valores. Distingue-se, portanto, do socialismo soviético dominante naquele recorte temporal. Portanto, o socialismo africano se aproxima muito mais do coletivismo, do humanismo, dos laços de parentesco e de uma práxis social do *ethos* coletivo (Barbosa, 2020), portanto, do conceito do Ubuntu e consequentemente, do Ukama. Tal fato não exclui o fato de alguns países terem reproduzido “uma boa dose de autoritarismo” (Barbosa, 2020, p 92), certamente um dos fatores a influenciar tal comportamento foi o acirramento da Guerra Fria à época.

De volta a questão etimológica, Lopes e Simas (2020) relacionam o Ntu, às questões da crença no contexto da própria mitologia africana, isso porque, no contexto colocado pelos autores, há uma interdependência, uma harmonia entre fé e razão, no entanto, essa não é uma regra dentre os pensadores africanos, nem entre os pensadores não africanos que trabalham com a temática:

Ntu é um termo que designa o centro fundamental das forças, o universo original; ele não é em si próprio objeto de veneração. O representante mítico desse universo energético, a que chamamos “Deus”, Nya-Murunga o “Grande Criador” Olorum, Amma, Vidye, Immane, ou qualquer outro nome, também não pode entrar em relação direta com o homem (Lopes; Simas, 2020, p. 31)

Magobe Ramose (1999, p. 47) explica que Ubuntu é na realidade *ubu-ntu*, ou seja, “duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu* – e na raiz *ntu*”, de tal modo, *ubu* orienta para um desdobramento do *ntu*, onde *ubu* assume a existência ontológica e *ntu* assume a forma concreta ou um modo de ser em contínuo desdobramento. De forma mais objetiva, Ubu é o gerúndio, o movimento enquanto *ntu* é a concretização, é o Ser Sendo, o presente, pois, é “o Ntu que dá vida a Tudo o que existe. Na filosofia africana ancestral, tudo o que existe é movimento, interconexão, integração e interdependência entre os seres” (Malomalo, 2019, p. 84). De tal modo, “Ubu e “ntu” se complementam e necessitam um do outro para a concretização da realidade do Ubuntu.

Ramose (1999) afirma ainda que, apesar da palavra parecer um duplo, ela é um uno e é inseparável porque traz em si uma concepção fluida. A fluidez que segundo Ramose faz parte do Ubuntu, lembra Heráclito de Éfeso com sua teoria do “eterno fluir”, o “*panta rhei*”, que significa que tudo está em curso, que a única realidade é a transitoriedade, o que implica no Ser sendo. De tal maneira, Ubu se realiza no Ntu, por isso a dicotomia não cabe no Ubuntu, pois há unidade. Outro fator que Ramose (1999) traz e que remete a Heráclito no que se refere a movimento e a unidade, é o fato de, apesar de o Ubuntu centrar-se no humano através de sua humanidade, no pluriverso não há um centro, pois o Ser vindo-a-Ser denota a unidade, pois, sendo, ele já É! Eis o constante fluir. De tal modo, Ubuntu é verbo em movimento, é infinitivo e gerúndio.

Para Henrique Cunha Júnior (2010) o sufixo NTU é o princípio da existência de tudo que há e designa a parte essencial de tudo que existe e que nos é dado a conhecer à existência. Já o termo Ubu-ntu em sua extensão, expressa um sentido colaborativo da existência humana e da natureza, sendo por meio da palavra, da oralidade “ba-ntu”, que há um modo de “organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação destes seres com a

natureza e o universo” (Cunha Junior, 2010, p. 81). O autor explica o NTU como a expressão de uma energia presente em todas as coisas, “a força do universo, que sempre ocorre ligada a sua manifestação em alguma coisa existente no campo material ou do simbólico ou do espiritual, nomeados nas formas de muntu, kintu, hantu e kuntu” (Cunha Junior, 2010, p. 87).

Embora o NTU não exista sozinho, ele “transforma a tudo que existe com elementos tendo uma mesma natureza em comum” (Cunha Junior, 2010, p. 87), dá concretude ao Ubu e as quatro categorias básicas de tudo que existe, segundo o povo Bantu: **Muntu** - relacionado aos seres humanos vivos e seus ancestrais; **Kintu** – relacionado às coisas animadas e inanimadas que são portadores da vida e que existem à disposição do ser humano, ou seja, a natureza; **Hantu** – relacionado ao tempo e espaço e; **Kuntu** – relacionado com a força que permite conectar outro significado, abrigando “qualidades subjetivas e modificadoras de outras qualidades. A inteligência é uma propriedade classificada como kuntu, é um atributo humano que compõe outro conceito complexo que é a vida da inteligência” (Cunha Junior, 2010, p. 88-89). Kuntu é sem dúvida o conceito mais difícil de traduzir para os idiomas e para o pensamento ocidental. É interessante observar que todos os termos possuem a raiz NTU. Uma observação muito especial para a compreensão do conceito em questão é em relação ao termo Muntu, cujo modo plural é Ubuntu – humanidade. Muntu “é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra” (Cunha Junior, 2010, p. 90). Aqui retornamos a importância da oralidade para o povo bantu, pois a palavra funciona como “um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência” (Cunha Junior, 2010, p. 90).

Segundo Dirk Louw (2010), a história do Ubuntu tem relação direta com a questão da oralidade, e mesmo envolta em muitas controvérsias no que tange ao surgimento do termo, não há dúvidas de que a palavra falada foi fundamental para a sobrevivência da ética e da ontologia do Ubuntu através da práxis coletiva tendo em vista que

o ubuntu tem sido comunicado por meio de histórias de geração a geração desde tempos imemoriais, e que as articulações africanas dos valores do cuidado e da partilha são muito mais antigas do que suas articulações ocidentais ou até que as articulações ocidentais têm suas raízes nas articulações africanas (Louw, 2010, p. 5)

Para Janheinz Jahn (1970) o termo NTU é a raiz, uma força universal que nunca aparece separada de suas formas reveladoras muntu, kintu, hantu e kuntu, que, por sua vez, constituem “as quatro categorias da filosofia africana. Todos os seres, todas as essências, em qualquer forma que se apresentem, encerram-se em uma dessas categorias” (Jahn, p. 4, 1970). Para entender o que essas “categorias” significam, o autor explica:

Como todas as línguas bantus, é uma língua “de classes”, ou seja, os substantivos não se dividem a partir de uma regra gramatical, como acontece em nossas línguas, em masculinos, femininos e neutros, ao invés disso se agrupam em classes. Existem classes para os homens, para seres mágicos entre os quais contam também as árvores, para ferramentas, líquidos, feras, lugares, abstratos etc. A classe de uma palavra se conhece por um som ou um grupo de sons que precedem a raiz e que os gramáticos europeus chamam “prefixo” e Kagame, com muito sentido, designa “determinativo”. Pois um prefixo como “in” em “impossível” pode ser separado da raiz, e essa, segue sendo uma palavra com sentido “possível”. No entanto, na língua bantu a raiz sem determinativo não produz uma palavra, perde sua significabilidade e não aparece no uso linguístico (Jahn, p. 4, 1970).

De forma mais específica, Jahn (p. 4, 1970) ilustra que esses quatro termos estão relacionados da seguinte forma: “1. Muntu = homem (plural: bantu). 2. Kintu = coisa (plural: bintu). 3. Hantu = lugar e tempo. 4. Kuntu = modalidade. Ou de forma ainda mais específica:

Homem e mulher (categoria muntu), cachorro e pedra (categoria kintu), este e ontem (categoria hantu), beleza e riso (categoria kuntu) são forças e, como tais, aparentadas umas com as outras. O parentesco dessas forças salta à vista nas próprias palavras, pois retirando os determinativos, a raiz ntu é a mesma em todas as categorias (Jahn, p. 5, 1970).

Conclui-se que NTU, na visão do autor, é algo coletivo que se apresenta coletivamente, mas também está presente individualmente, além de ser imanente e transcendente. E sendo NTU a raiz do Ubuntu, não pode ocorrer diferente com a filosofia do Ubuntu: “Ntu é aquilo que muntu, kintu, hantu e kuntu são coletivamente. Não é que matéria e força coincidam, mas que não foram separadas” (Jahn, p. 5, 1970).

Na categoria “muntu”, o autor chama atenção para o fato de que o termo traduzido por “homem”, conforme colocado anteriormente, não é o mais adequado, já que a categoria “compreende aos vivos e aos defuntos, aos orixás, às loas e ao Bom Dieu. Muntu é, portanto, uma “força dotada de inteligência” ou, melhor, uma força de uma essência tal que é apta para dominar sobre o nommo⁴⁸” (Jahn, p. 6, 1970). O “muntu” traz o ser humano para o centro da existência, mas não sozinho. Ele traz consigo as outras categorias, que na verdade, andam sempre juntas. Muntu confere a humanidade individualmente.

No caso da categoria kintu – relacionado à natureza, ver-se o biocentrismo do Ubuntu e nele a importância do compartilhamento da existência com todas as existências, pois tudo o que existe, existe no Axé e através dele. De tal modo, toda existência funciona interconectadamente como uma grande rede na qual o NTU é “o princípio responsável pela existência de todas as

⁴⁸ Nommo ou Nummo são espíritos ancestrais, primordiais para os Dogon, grupo étnico que vive na região do planalto central de Mali, na África Ocidental (Lopes; Simas, 2020).

coisas” (Vasconcelos, 2017, p. 104), pois em toda rede há uma energia vital que se expressa no NTU que se pode traduzir como sendo a força manifesta e transformadora de tudo que há no pluriverso.

Para o sociólogo Bas’Ilele Malomalo (2014), o Ubuntu é a prática da ciência com consciência, tendo em vista que a ciência é um produto cultural que pode ser utilizada, assim como as religiões, de forma progressista ou reacionária, emancipatória e desenvolvimentista, contendo ainda os valores fundamentais para a construção da humanidade. O autor ainda evidencia o sinônimo de solidariedade para o termo Ubuntu, pois “eu existo porque nós existimos” (2014, p. 67), e foi esse sentimento de solidariedade que permitiu a sobrevivência dos negros e negras até os dias atuais, através da incorporação desse valor/sentimento na vida comunitária, numa perspectiva da ética do cuidado e de uma pedagogia do afeto, criando espaços de transformação social (Malomalo, 2014).

A denominação “Bantu de uma grande região africana vem do grupo linguístico” (Cunha Junior, 2010, p. 84), formando uma grande unidade cultural de uma imensa região que corresponde a quase metade do continente africano. Para o historiador José Rivair Macêdo (2019) a palavra *Bantu* também pode ser lida como *ba-ntu*, lembrando que *bantu* é o plural de *untu* (Jahn, 1970). Para Macedo (2019, 34), o “termo *bantu* não tem qualquer conotação étnica ou social, e se refere ao vastíssimo grupo linguístico africano em que a raiz vocabular *ntu*, com significado de ‘coisa’ ou ‘pessoa’, é universal. O prefixo *ba* indica o plural. Assim, *ba-ntu* significa ‘ser humano’”.

Segundo Magobe Ramose (2002) a ética do Ubuntu repousa sobre um sólido fundamento filosófico, onde “Ubuntu é a quinta categoria básica da Filosofia africana. É a categoria ética normativa que prescreve e, portanto, deve permear a relação entre *untu*, *kintu*, *hantu*, e *kuntu*” (Ramose, 2002, p. 324). A palavra, considerada por Ramose (1999) uma raiz da filosofia africana, está relacionada à política, à ética e à ontologia, sendo um processo dinâmico e relacional que retrata o caráter de humanidade. Ele assegura que a palavra é formada a partir de *ubu* seguida de *ntu*:

Filosoficamente, é melhor aproximar-se deste termo como uma palavra hifenizada, *ubu-ntu*. Ubuntu é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu* - e na raiz *ntu*. Ubu evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. Ubu, aberto à existência, é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu* é sempre orientado para um *ntu*. (Ramose, 1999, p. 50)

O autor ainda traz a questão metafísica do termo que envolve em si os vivos, os mortos e os não-nascidos. Em relação aos mortos, nessa perspectiva compreende-se que “a morte interrompeu sua existência apenas no que diz respeito ao concreto, do corpo e na vida cotidiana, como nós a conhecemos” (Ramose, 1999, p. 64), ou seja, para ele a vida não se extingue com a morte, passando estes entes a viverem em um mundo desconhecido para nós, auxiliando na proteção da comunidade. Estes seres são chamados por Ramose (1999) de *abaphansi* – os mortos vivos, o que na nossa compreensão, dentro da vivência afro-brasileira, conhecemos por ancestrais, e que auxiliam na proteção dos que estão vivos. Os *abaphansi* são imortais. Em relação aos não nascidos, estes são “os seres do futuro. É tarefa dos vivos para fazer com que o que o ainda-a-ser nascido se torne de fato nascido” (Ramose, 1999, p. 65). Estão os vivos, os mortos e os não-nascidos interconectados ancestralmente e a harmonia cósmica, assim como a harmonia social, dependem do Ubuntu:

O morto-vivente é importante para a manutenção e proteção da família dos vivos. Isto também é verdade em relação à comunidade em geral. Por esta razão, é imperativo que o líder da comunidade, juntamente com os anciãos da comunidade, deve ter boas relações com os seus mortos vivos. Isto diz respeito da compreensão *Ubuntu* da harmonia cósmica. Ele deve ser preservado e mantido para traduzi-la em harmonia em todas as esferas da vida. Assim, a religião africana, política e direito são baseados e impregnados com a experiência e o conceito de harmonia cósmica. Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia. É como ancoragem que lhes dá autenticidade e legitimidade. E esta é a base para um consenso quanto à particularidade da filopraxis do *Ubuntu*. Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia *Ubuntu*. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do *Umuntu* da ordem cósmica (Ramose, 1999, 65-66).

Para o professor e membro do Instituto de Pesquisa da Afrodescendência – IPAD, Henrique Cunha Junior (2010, p. 26), “No Ubuntu, temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva”.

Segundo Dirk Louw (1998), o *ethos* Ubuntu também abrange o aspecto religioso através da máxima zulu *umuntu ngumuntu ngabantu*, que significa que uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas. O conceito dessa frase está ligado à ancestralidade, incluindo, o respeito pela religiosidade e a individualidade do outro, sendo, portanto, uma filosofia e um modo de vida que traz consigo certa religiosidade, pois se tornar ou Ser "através de outras pessoas" conecta toda a ancestralidade: os vivos, os mortos e os não nascidos. Nesse sentido é importante lembrar que na filosofia da ancestralidade na qual “Dying is an ultimate

homecoming⁴⁹” (Louw, 1998, p. 1). Ou seja, não há a morte do modo como é amplamente aceito no ocidente, tendo em vista que quando se morre, se volta pra casa definitiva da ancestralidade e ancestralmente todos estamos conectados e somos interdependentes. Dessa forma, há um “inextricable bond between man, ancestors and whatever is regarded as the Supreme Being⁵⁰” (Louw, 1998, p. 2), o que implica em um profundo respeito pelo Outro e pela religiosidade que o constitui porque há entre todas as pessoas esse vínculo inextricável. O autor afirma ainda que o Ubuntu indica que a pessoa se caracteriza pela humanidade com seus semelhantes e através da veneração aos seus ancestrais, de forma fraterna e com compaixão. Aqueles que compartilham do princípio do Ubuntu no decorrer de suas vidas continuarão em união com os vivos após a sua morte.

Ubuntu (a Zulu word) serves as the spiritual foundation of African societies. It is a unifying vision or world view enshrined in the Zulu maxim *umuntu ngumuntu ngabantu*, i.e. "a person is a person through other persons" (Shutte, 1993:46). At bottom, this traditional African aphorism articulates a basic respect and compassion for others. It can be interpreted as both a factual description and a rule of conduct or social ethic. It both describes human being as "being-with-others" and prescribes what "being-with-others" should be all about. As such, Ubuntu adds a distinctly African flavour and momentum to a decolonized assessment of the religious other. In fact, the various overlaps between such an assessment and the African way of life as described/prescribed by Ubuntu, make this assessment nothing but an enactment of the African Ubuntu⁵¹ (Louw, 1998, p. 2)

O termo Ubuntu, no entanto, da forma como é visto ou interpretado hoje, tem peculiaridades que precisam ser explicadas. As guerras entre grupos de diferentes povos, por exemplo, sempre existiram em todas as nações do mundo, inclusive no continente africano, por isso, quando se fala em coletividade e humanidade em relação ao Ubuntu, é necessário enxergar, no passado, que essa consciência coletiva tinha recortes, limites e zonas de fronteiras muito específicas. A consciência coletiva de uma identidade entre os povos surge no século XX, “no momento da sua emancipação frente aos europeus. Até então o sentimento de identidade não ia além da comunidade da aldeia, da linhagem, do grupo tribal ou, no máximo,

⁴⁹ Morrer é um regresso à casa definitiva (Trad. Livre)

⁵⁰ Vínculo inextricável entre o homem, os ancestrais e tudo o que é considerado o Ser Supremo (Trad. Livre).

⁵¹ Ubuntu (uma palavra zulu) serve como base espiritual das sociedades africanas. É uma visão unificadora ou visão de mundo consagrada na máxima zulu *umuntu ngumuntu ngabantu*, ou seja, "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas" (Shutte, 1993: 46). No fundo, este aforismo tradicional africano articula um respeito básico e compaixão pelos outros. Pode ser interpretado como uma descrição factual e uma regra de conduta ou ética social. Ambos descrevem o ser humano como "ser-com-outros" e prescreve o que "ser-com-outros" deveria ser. Como tal, o Ubuntu adiciona um sabor e impulso distintamente africanos a uma avaliação descolonizada do outro religioso. De fato, as várias sobreposições entre tal avaliação e o modo de vida africano, conforme descrito / prescrito pelo Ubuntu, tornam essa avaliação apenas uma promulgação do Ubuntu africano (Trad. Livre).

grupo linguístico” (Macedo, 2019, p. 101). Essa é sem dúvida uma revelação crucial, pois evidencia que a coletividade era intra-grupo em uma sociedade na qual os adversários não faziam parte daquele coletivo.

O Ubuntu, portanto, de forma bem geral, dentro do arcabouço da filosofia africana e para além dos conceitos, é uma práxis que envolve o entendimento do Ser no mundo, de sua existência para além da existência física, envolvendo o Ser vivo, o Ser não nascido e o Ser que já partiu da existência física, sendo essa a sua característica relacionada à metafísica, aos não vivos, usando o termo utilizado por Ramose (1999). Todos esses elementos, assim como o próprio termo *ubuntu*, estão conectados entre si e atuam na construção de nossas subjetividades. Sem eles, não é possível alcançar a compreensão de uma perspectiva da filosofia africana.

Gostaria de destacar que, no aspecto político, além das relações já apontadas referentes à ancestralidade, humanidade, coletividade e biocentricidade, Ubuntu está relacionado à força do coletivo, aos acordos ou consensos da coletividade, de modo que é a unidade que fortalece, que o grupo junto se unifica, ou conforme algumas frases que pronunciamos no Brasil, “juntos somos mais fortes”; “mexeu com um mexeu com todos” ou “ninguém solta a mão de ninguém”. Nesse aspecto Dirk Louw (1998, p. 2) afirma:

African traditional culture, it seems, has an almost infinite capacity for the pursuit of consensus and reconciliation (Teffo, 1994a:4). Democracy the African way does not simply boil down to majority rule. Traditional African democracy operates in the form of (sometimes extremely lengthy) discussions (cf. Busia, 1967:28). Although there may be a hierarchy of importance among the speakers, every person gets an equal chance to speak up until some kind of an agreement, consensus or group cohesion is reached⁵².

De tal modo, a coletividade é um meio de se definir o humano que há em cada um, pois “a humanidade de uma pessoa é definida por meio de sua humanidade para com os outros” (Swanson, 2010, p. 10), ou seja, é o pertencimento em relação ao coletivo que nos dá a condição de humanidade. Segundo Ramose (2010, p. 9):

A noção de comunidade na filosofia ubuntu provem da premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo. Com base nisso, a primazia é atribuída à comunidade e não ao indivíduo. Entretanto, disso não se segue que o indivíduo perca a identidade pessoal e a

⁵² A cultura tradicional africana, ao que parece, tem uma capacidade quase infinita para a busca do consenso e da reconciliação (Teffo, 1994a:4). A democracia à maneira africana não se resume simplesmente ao governo da maioria. A democracia tradicional africana opera na forma de discussões (às vezes extremamente longas) (cf. Busia, 1967:28). Embora possa haver uma hierarquia de importância entre os oradores, cada pessoa tem a mesma chance de falar até que algum tipo de acordo, consenso ou coesão do grupo seja alcançado (Trad. Livre)

autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações.

Mas o termo Ubuntu não se esgota nos aspectos já discutidos. Como já dito anteriormente, há outro termo presente no cerne da Filosofia Africana que é intrinsecamente conectado a ele e que lhe confere toda essa complexidade: Ukama. Segundo Kakozi⁵³ (2018) a Filosofia africana possui como conceitos fundadores os dois termos. Ele relaciona a palavra Ukama com ancestralidade e irmandade; Já o termo Ubuntu, com ideia de humanidade. O autor assegura que as grandes diferenças entre a cosmovisão ocidental e a africana giram em torno da questão da alteridade, tendo em vista que a filosofia ocidental tem sua base no ‘*res-cogitans*’ de René Descartes, cujo fulcro é o ‘EU’; enquanto na cosmovisão africana a base é comunitária, é o nós que prevalece a partir da Filosofia Ubuntu, portanto, é a solidariedade, a fraternidade, a pluralidade e alteridade. O eu está incluso no nós, no coletivo. Prevalece o ‘eu sou porque nós somos’, a unidade moral e coletiva, o ethos Ubuntu conectado ao acolhimento fraterno e ancestral do Ukama. Essa cosmopercepção coletiva, inclusiva e que funciona como uma práxis e uma moral, tem em si uma ética política e que estão presentes tanto no Ubuntu quanto no Ukama, mais um motivo de serem indissociáveis entre si.

Segundo o arcebispo Sul Africano Desmond Tutu (2004), consagrado com o Prêmio Nobel da Paz em 1984 por sua luta contra o *Apartheid*, Ubuntu é a essência do ser humano, estando relacionado com nossa interconectividade, fraternidade, compaixão e a abertura do espírito para a existência⁵⁴. Ele coloca o conceito como sendo uma teologia do Ubuntu devido ao significado do termo que representa uma oposição à segregação e à violência, sendo o perdão o único caminho para se alcançar a justiça e o equilíbrio, de forma que a humanidade de um está intrinsecamente ligada à humanidade do outro através da espiritualidade e da ancestralidade. Esse é um *ethos* moral condizente com o cristianismo de Tutu e que buscou consolidar nesse aspecto a tradição africana do respeito, da compaixão e da fraternidade com o outro e com o lugar que se habita.

O professor Fabricio Pereira-da-Silva (2022, p. 3533) argumenta que, “Tutu desenvolveu sua reflexão teológica marcada por uma leitura de esquerda do cristianismo, um cristianismo de libertação - tanto do opressor quanto do oprimido”. No entanto, essa concepção

⁵³Entrevista dada ao filósofo Marcos Weissheimer, do site ‘Sul 21’. Disponível em <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/filosofia-africana-a-luta-pela-razao-e-uma-cosmovisao-para-proteger-todas-as-formas-de-vida/>, acessado em 02 jan. 2019.

⁵⁴ Trecho de entrevista - Receita de Desmond Tutu para a paz – Disponível em <https://www.beliefnet.com/Inspiration/2004/04/Desmond-Tutus-Recipe-For-Peace.aspx?p=2>. Acesso em 14 jan. 2019

não problematiza a questão ontológica de corpos dilacerados por uma necropolítica imposta pelos sistemas colonial e capitalista que oprimiu e subalternizou os povos negros (até os dias atuais!). Para Tutu o termo Ubuntu “seria uma forma de garantir a coesão de uma sociedade profundamente dividida e desigual, marcada pela violência e pela opressão, constituindo-se na possibilidade de convivência dos antigos opressores e oprimidos” (Pereira-Da-Silva, 2022, p. 3533), através de um modo de justiça restaurativa que se fundamenta no perdão, não no esquecimento. No entanto, o perdão na acepção do Ubuntu, não tem nenhuma relação com o conceito cristão de Desmond Tutu, pois,

no ubuntu, se um mal foi cometido por alguém na comunidade, então seria necessário que o malfeitor compensasse a pessoa à qual fez o mal. O perdão é um conceito cristão que, às vezes, foi imposto na Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul sobre a noção de ubuntu e não faz justiça a essa noção (Cornell, 2010, p. 24)

Ubuntu, em verdade, está relacionado às obrigações morais coletivas e a uma profunda restauração da energia vital que percorre toda existência coletiva. De tal modo, o conceito dado por Tutu (2004) ao Ubuntu não problematiza a “violência herdada ontologicamente para a sobrevivência dos adeptos da filosofia *ubuntu*” (Ramose, 2011, p. 16), embora problematize a política social e cultural imposta. Tutu (2004) certamente buscou reconciliar e restaurar a harmonia, a energia vital necessária à existência e ao equilíbrio do cosmos, dentro de sua lógica cristã e teológica da harmonia que não deixa de fora a raiz africana da energia vital, do Axé, pois, para ele, seria “pelo ubuntu que a religião, a política e a lei africanas visariam sempre a “harmonia cósmica” a ser obtida através do consenso – a obtenção da paz através da realização da justiça” (Pereira-Da-Silva, 2022, p. 3531), visando o equilíbrio da harmonia cósmica, a restauração do Axé.

Deve-se reforçar, que, apesar da distorção interpretativa cristianizada de Tutu em relação ao conceito de Ubuntu, tendo em vista que o seu conceito é anterior ao próprio cristianismo do qual Tutu era adepto, a relação do termo com a questão espiritual é inegavelmente presente em todas as perspectivas do termo. Não há no Ubuntu um sentido teológico propriamente dito, mas há um “sentido profundamente religioso. A pessoa que devemos nos tornar “por meio de outras pessoas” é, em última análise, um ancestral” (Louw, 2010, p. 6), o que justifica sua relação intrínseca com a espiritualidade e, por conseguinte e em caráter mais estrito, com aspectos de uma religiosidade que se relaciona com a ética e a práxis coletiva.

Apesar da visão de Tutu (2004), a grande maioria dos filósofos não veem a filosofia do Ubuntu como uma teologia, como é o caso de Magobe Ramose (2002) que relaciona Ubuntu com a ética, a política e a ontologia, envolvendo os vivos, os mortos e os não nascidos dentro do seu arcabouço de ancestralidade. Nessa perspectiva não há relação com a tradição cristã nem com a teologia eurocentrista, pois como afirma Lopes e Simas (2020, p. 19), no “pensamento ancestral africano, o Ser Supremo, Criador do Universo, permanece muito distante. Ele não se preocupa com a ordem moral, cujos guardiões são os ancestrais, que modelam condutas e eventualmente enviam punições aos descendentes que não os respeitam”. Ubuntu é ancestralmente africano.

O filósofo Leopold Senghor, conforme afirma Mance (2015, p.43), foi um dos pensadores que articulou o “conjunto de valores do mundo negro, com suas implicações ontológicas, epistemológicas e políticas”. Segundo ele, a episteme e a filosofia negra têm um sentido de conhecimento diferente do ocidente, sendo integralizador da razão e da emoção, de forma que a pessoa não apenas vê o objeto, mas também o sente, portanto, “sujeito e objeto estão mutuamente afetados no ato do conhecimento” (Mance, 2015, p. 46).

Nas entrelinhas dos escritos de Leopold Senghor (1964), Ubuntu está presente enquanto uma filosofia da alteridade, onde a pessoa É, onde ela se realiza, através do outro: “Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou” (Senghor, 1964, p. 259). A grafia da palavra ‘Outro’ com caixa alta evidencia a importância do ‘Outro’ no ‘Eu’. Além disso, há um ‘*status*’ político onde o social e a democracia são indissociáveis no avanço para a emancipação das populações africanas, i.e., o conceito do Ubuntu em sua cosmo percepção político-social converge para o sentido de solidariedade, de alteridade, onde a existência é uma partilha social, comunitária, um ideal de “civilização do universal, simbiose de todas as civilizações diferentes” (Senghor, 1977, p. 12), com isso é possível perceber, mais uma vez, que o ideal de humanidade é intrínseco ao conceito da filosofia Ubuntu.

Para Frantz Fanon (2008) os valores humanos devem orientar a nossa conduta através da busca da humanidade no outro. Seus textos denotam claramente a necessidade de uma construção social pautada na ética do Ubuntu. Apesar da ausência de uma citação direta em relação ao termo Ubuntu, há em Fanon a relação entre a ética, à coletividade e a humanidade.

Pode-se explicar Ubuntu como um modo de Ser, uma práxis desenvolvida e compartilhada nas comunidades africanas. O termo está associado à tradição, a cultura, a religião e as características econômicas e sociais. Não se constitui enquanto um termo racista, não há conexão biológica e não tem relação com o eurocentrismo (Pereira-Da-Silva,

2022). Para entender Ubuntu é preciso olhar a partir da África, da sua história, cultura e suas tradições comunitárias e coletivas, desde o matriarcado passando pelo colonialismo e pelo escravagismo imperialista, pelo desejo de superação e pelas lutas da resistência do povo oprimido historicamente que aprendeu a ressignificar e reinventar sua própria existência. Não há rigidez em relação aos conceitos sociais antropologicamente organizados e definidos, há um desejo de superação e fundamentação da identidade negro africana. Para entender o Ubuntu, é preciso se ubuntuizar, pois ubuntu aponta para a possibilidade de uma organização social alternativa (Pereira-Da-Silva, 2022), um agente modificador de nossas subjetividades.

Não se deve esquecer que a relação entre Ubuntu e Ukama é intrínseca, que Ubuntu não existe sem Ukama, estando as duas palavras conectadas “com a ideia de humanidade e de relação com os outros seres. Ukama traz para Ubuntu essa afetividade que é elevada também a outro patamar, que é a afetividade com a natureza” (Kakozi, 2018), por isso, deve-se partir do princípio de um pensamento integralizador, de uma cosmopercepção macro que integre razão e sensibilidade, termos estes separados na filosofia ocidental moderna.

A filosofia africana, portanto, gira em torno da compreensão de uma ontologia, uma ética e uma epistemologia, cuja postura política é coletiva. De tal forma, segundo Jean Bosco Kakozi (2018), Wanderson Flor do Nascimento (2016), Leopold Senghor (1977), ela é mais abrangente que a Filosofia tradicional eurocêntrica por compreender uma perspectiva onde a antropologia, a sociologia, a política e a economia encontram lugar para se expressar através do Ubuntu (Kakozi, 2018), constituindo-se enquanto uma dimensão humana de conectividades em uma cadeia de responsabilidades mútuas, através de elos que dão sentido à existência. A relação estabelecida no guarda-chuva epistemológico do Ubuntu e Ukama, não é de poder, não é de hierarquias, mas de coletividade, acolhimento e afetamento mútuo.

A espiritualidade presente nos conceitos de Ubuntu e Ukama é intrínseca a própria existência, pois sempre se fez presente nas civilizações do continente africano pré-colonial, e claro, presente nas tradições afro-brasileiras consolidadas no pós-diáspora (Theodoro, 2008), onde os ancestrais agem como ponte, como “um veículo, um elo entre os vivos e seus antepassados” (Theodoro, 2008, p. 72), estabelecendo uma relação entre os dois níveis de existência: mundo dos vivos e mundo dos mortos. Ao situar a existência de dois mundos, estabelece-se também uma dicotomia existencial, uma pluralidade possível e esse mundo dos mortos, intangível e que acessa a ancestralidade, torna provável uma consciência de que tudo que existe, existe através do outro, de modo que essa dicotomia se transforma em unidade. A alteridade presente nos conceitos de Ubuntu e Ukama se estabelece através de uma relação

indissociável entre o outro e sua ancestralidade e perpassa a temporalidade, estando no presente, no passado e no futuro que se alimentam e se alimentaram da mesma mãe, da mesma raiz ancestral.

Ubuntu e Ukama representam formas de se relacionar que “can provide a profound critique of the neo-liberal capitalismo⁵⁵” (Gruchy; Koopman; Strijbos, 2008, p. 147), tendo em vista que na ética Ubuntu as pessoas se relacionam entre si e, a partir desse relacionamento, guiadas pela solidariedade e coletividade, elas podem atingir sua plenitude potencial humana, já que “we are also related and interrelated with everything that shares this existence whit us⁵⁶” (Gruchy; Koopman; Strijbos, 2008, p. 147). A crítica ao capitalismo se dá por este se fundamentar na individualidade, na competitividade, acumulação de capital, já que é um sistema econômico que visa ao lucro e à acumulação das riquezas baseado na propriedade privada e não na coletividade. Mais uma vez observa-se a essência política nos conceitos de Ubuntu e Ukama.

Gramaticalmente a palavra Ukama está relacionada à ideia de ordenhar, que por sua vez, se relaciona com extrair o leite das tetas do animal. No pensamento africano, no entanto, ordenhar é bem mais que isso: é afeto, pertencimento familiar, seja por consanguinidade ou não. Logo, Ukama não existe sem Ubuntu e vice versa, ambos expressam humanidade e coletividade, solidariedade e empatia, de modo que Ubuntu é a partilha do leite ordenhado:

The most powerful way of concretising *ukama* is through sharing of material possessions. This relationality is further concretised in *ubuntu* because the main presumption in *ubuntu* is that the individual is indelibly embedded in the community, and can only flourish in *ukama* within the community. *Ubuntu* implies the inherent African appreciation de *ukama* ⁵⁷ (Gruchy; Koopman; Strijbos, 2008, p. 147).

De tal modo, Ubuntu se expressa na partilha, no acolhimento e no afeto: “ubuntu is expressed through ukama with other people whereby umuntu exhibits his or her humanness by acknoeleding the presence of others through greetings⁵⁸” (Gruchy; Koopman; Strijbos, 2008, p. 147). Essas saudações (greetings) a que o autor se refere são modos de se relacionar e denotam sentimento de preocupação com outra pessoa, criando um vínculo, uma relação de

⁵⁵ Pode fornecer uma crítica profunda ao capitalismo neoliberal (trad. Livre).

⁵⁶ Nós estamos relacionados e inter-relacionados com tudo o que compartilha essa existência conosco (trad. Livre).

⁵⁷ A maneira mais poderosa de concretizar o ukama é através do compartilhamento de bens materiais. Essa relacionalidade é ainda mais concretizada no ubuntu porque a principal presunção no ubuntu é que o indivíduo está indelevelmente inserido na comunidade e só pode florescer no ukama dentro da comunidade. Ubuntu implica a inerente apreciação africana de ukama (trad. Livre).

⁵⁸ Ubuntu é expresso através do ukama com outras pessoas, pelo qual umuntu exhibe sua humanidade ao reconhecer a presença dos outros através de saudações (trad. Livre).

interdependência, e essa consciência “implies that one cannot be neutral to the needs and interests of others⁵⁹” (Gruchy; Koopman; Strijbos, 2008, p. 147). Tornar-se inteiramente humano significa cuidar de si mesmo, dos outros seres humanos e do mundo biofísico, ou seja, da biocentricidade, na partilha e no afeto.

Em uma tradução simples de dicionários⁶⁰, sem nenhum aprofundamento conceitual, a palavra Ukama é traduzida como relação. E trazendo para a filosofia do Ukama essa relação se estabelece na partilha do leite que alimenta a existência. Ukama, segundo Murove (2009, p. 315 *apud* Kakozi, 2019, p. 11), “significa, em *shona*, relação, parentesco” e deriva do verbo *lama* que, por sua vez, “significa ordenhar uma vaca ou uma cabra. Deriva daí – a ideia de leite materno que sugere uma ‘cercania’ e ‘afeição’. Desse verbo derivou-se o substantivo concreto ‘*hama*’, que quer dizer ‘irmão’ ou ‘irmã’” (Kakozi, 2019, p. 11). De tal modo expressa um parentesco solidário ou afetivo em relação aos vivos, aos mortos e aos não nascidos, sejam humanos ou não humanos.

Para Lesley Le Grange (2015, p. 12) Ukama “é uma articulação da solidariedade anamnésica”, estando ligada as reminiscências ancestrais e, portanto, se estabelecendo como uma práxis a partir da espiritualidade e da religiosidade *shona*. Para ele, a definição do termo “se estende aos laços com todas as pessoas, não apenas com as gerações do presente, mas também com as gerações do passado e do futuro” (Le Grange, 2015, p. 12), portanto, se estende a toda ancestralidade e a uma espiritualidade comum. Além disso, “*ukama* também significa a relação da humanidade com o mundo natural (biofísico) que é promovida através da ancestralidade totêmica” (Le Grange, 2015, p. 13) que atribui alma a todos os elementos da natureza, como animais e plantas. Ukama, portanto, apresenta aqui as suas características biocêntricas e toda sua relação com Ubuntu, com a humanidade. Essa relação pode ser visualizada como em um círculo⁶¹ no qual há um *continuum* movimento, sem início nem fim porque há uma comunhão entre tudo que existe e converge entre si.

Após todas as referências, é possível concluir que Ubuntu existe com Ukama e este se concretiza nele. A relação entre os dois termos é intrínseca e é o que caracteriza a biocentricidade (Kakozi, 2018). Ukama e Ubuntu são um marco identitário do povo africano que relaciona humanos e não humanos através de valores humanitários e afetividade com o

⁵⁹ Implica que não se pode ser neutro em relação às necessidades e interesses dos outros (trad. Livre).

⁶⁰ Dicionário Google online Disponível em:

<https://translate.google.com/?sl=sn&tl=pt&text=ukama%0A&op=translate&hl=pt>

⁶¹ Cf.: Diagrama Arquitetura do Ciclo do Ubuntu – página 134

outro e com a natureza, através do afeto, do biocentrismo e da ancestralidade, em um caráter metafísico que conduz a uma ética que fortalece, cuida, gera e transmite vida:

Ukama, um termo da língua xona (grupo de línguas africanas faladas nas províncias de Manica, Tete e Sofala de Moçambique, na metade norte do Zimbabwe e no leste da Zâmbia), é um conceito que vem do verbo “kama” que, em português, significa ordenhar, tirar o leite de uma vaca ou de uma cabra. Desse verbo saiu um substantivo que é “hama” e que significa uma pessoa que eu considero muito próxima. A ideia é que essa pessoa se alimentou do mesmo leite materno que eu. Há um vínculo afetivo muito forte aí. “Ukama” é a abstração de “kama” ou “hama”, expressando uma relação de irmandade, uma relação afetiva forte. (...) Ukama está conectado com Ubuntu, com a ideia de humanidade e de relação com os outros seres. Ukama traz para Ubuntu essa afetividade que é elevada também a outro patamar, que é a afetividade com a natureza. O “hama” nos liga com nossos ancestrais, que são muito importantes na cosmovisão africana. Nas religiões africanas, os ancestrais são uma figura central. Eles são a ligação entre os vivos, os mortos e os ainda não nascidos, sendo representados por totens não humanos. Pode ser um pássaro, uma árvore, são elementos da natureza. Nós também os consideramos como “hama”, como nossos irmãos que beberam o mesmo leite materno que nós (Kakozi, 2018).

De forma geral, o termo Ukama está ligado a uma relação materna e afetiva ao relacionar ‘pessoas que bebem do mesmo leite’, estando, portanto, conectado à irmandade, palavra esta que se conecta ao termo Ubuntu, que significa humanidade, afinidade com o outro ou com o ser através do outro. O termo Ubuntu, por sua vez, conforme Desmond Tutu (2004), “é a essência de ser uma pessoa. Isso significa que somos pessoas através de outras pessoas. Nós não podemos ser totalmente humanos sozinhos. Somos feitos para interdependência, somos feitos para a família”, de modo que a humanidade não existe sem a partilha e Ubuntu não existe sem Ukama. Tutu (2004) se refere à família no sentido do Ukama, dessa irmandade onde todos e todas bebem do mesmo leite, não necessariamente a família consanguínea. Ele relaciona Ubuntu com interconectividade, fraternidade, compaixão e abertura do espírito para a existência, de modo que o conceito se afirma como uma práxis que se opõe à violência e que tem na coletividade, na ancestralidade e no perdão o único caminho para a justiça e o equilíbrio através da energia vital que conecta a tudo que existe.

Diante do que foi explicado sobre a relação Ubuntu/Ukama, conclui-se que os termos existem coletivamente e possuem uma relação de interdependência entre si, assim como o próprio significado de ambos. A perspectiva Ubuntu-Ukama, portanto, amplifica o sentido de Ser Humano e do modo de relação entre humanos e não-humanos que são permeados pela energia vital que constitui toda existência. Ubuntu precisa do Ukama e Ukama se concretiza no

Ubuntu. Por isso, sempre que me referir ao Ubuntu, estarei, intrinsecamente, me referindo ao Ukama, pois, Ubuntu é uma expressão concreta de Ukama.

A partir de toda explanação nesse primeiro capítulo, no qual buscou-se contextualizar a Filosofia Africana a partir do conceito do Ubuntu e sua relação com a ancestralidade e a espiritualidade, constatou-se que não há como falar das epistemologias africanas sem remeter ao racismo estrutural e seus desdobramentos. Essa percepção evidencia os silenciamentos impostos pelo eurocentrismo na tentativa da construção do Ser como não-Ser, por isso, torna-se evidente a necessidade de um olhar afrocentrado para a desdogmatização e a ruptura com antigos paradigmas constituídos.

Importante compreender que essas fronteiras estabelecidas exige um olhar para o passado, um exercício sankofa⁶², no qual se volta ao passado para pegar o que ficou para trás, e a partir disso, reconstruir a história sem os apagamentos eurocêtricos impostos pelo colonialismo, recontando a história sob o olhar dos oprimidos e oprimidas, daquelas pessoas que sobreviveram a história dos horrores coloniais e re-existiram deixando um legado incomensurável na cultura, na espiritualidade/religiosidade, na filosofia e, sobretudo, um legado de força, esperança e humanidade.

⁶² Ideograma Adinkra representado pelo pássaro africano estilizado com a cabeça olhando para trás, os pés firmes no chão e segurando a semente do futuro em seu bico, mostrando que é importante retornar ao passado para ressignificar o presente e que nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás para reconstruir o futuro. Além disso, significa que sempre podemos retificar nossos erros (NASCIMENTO, 2009).

2 OS IMPACTOS DO COLONIALISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS

O colonialismo é uma ferida aberta deixada pela Europa nos países do continente africano impactados por essa concepção de exploração econômica e dominação política que oprimiu colonizados e gestou o racismo. Para o escritor martinicano Aimé Césaire (1978), na obra “Discurso sobre o colonialismo”, o racismo é a ferramenta operacional do capitalismo; capitalismo este que pariu o colonialismo que gestou o fascismo. Para o autor, que reforça o caráter violento e desumanizante do colonialismo, tudo está interligado. O embuste da colonização sob o pretexto do ato civilizatório é, em verdade, segundo Césaire (1978), puramente mercantilista, tendo se utilizado do manto do “pedantismo cristão” quando o colonizador anuncia o cristianismo como uma ação civilizatória, ao mesmo tempo em que afirma o paganismo como algo próprio de selvagens.

Quando Césaire (1978) se refere ao caráter violento e desumanizante do colonialismo, alude não apenas ao grupo colonizado. Para ele, o colonizador também se embrutece e desperta seus piores e mais desumanos instintos para violar o colonizado, ocorrendo uma desumanização e desfiguramento mútuo. Foi dessa forma que o colonialismo pariu Hitler e os autoritarismos que surgiram ou tentaram surgir. Para o autor, o humanismo formal e a renúncia filosófica estão por trás desse parto por trazer no seu cerne a ética burguesa cuja “mão pesada é mais estreita ao manejo da espada do que do utensílio servil” (Césaire, 1978, p. 19). E foi essa ótica burguesa que engendrou o colonialismo que trouxe consigo o patriarcalismo, o racismo e a misoginia. De tal modo, Césaire (1978, p. 21) afirma que: “ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida”. Para o autor, “colonização = coisificação” (Césaire, 1978, p. 25).

O colonialismo se caracteriza pelas ocupações forçadas em territórios da América e África entre os séculos XIV e XV por países como Portugal, Espanha, Inglaterra e França, e constitui uma das maiores formas de violência imposta ao ser humano, tendo em vista que tais “ocupações” visavam a dominação econômica, política e cultural. Para Mbembe (2020, p. 94), “toda prática colonial possui uma pulsão interna: a embriaguez da força, uma emulação sombria de matar, e se preciso perecer. Para além da busca do lucro, ela sempre se construiu na crista de uma linha intensa: a linha fria da pura força e destruição”.

O Imperialismo, por outro lado, ocorreu entre os séculos XIX e XX em sociedades agrárias e industrializadas, se caracterizando principalmente pela dominação econômica.

Alguns autores se referem ao imperialismo como neocolonialismo. Na obra *Neocolonialismo: último estágio do imperialismo*, publicado em 1965, do ex-presidente de Gana e ativista político Kwame Nkrumah, há clara defesa da tese de que “o neocolonialismo era um novo imperialismo, por ser um imperialismo mais sofisticado, sem alguns dos traços mais relevantes do colonialismo” (Barbosa, 2020, p. 78). A presença do neocolonialismo estava nas “relações de domínio político, cultural, religioso e, quando necessário, de natureza militar” (Barbosa, 2020, p. 78). O movimento pan-africanista foi essencial para a criação de um amplo campo político na defesa da unidade e da integração da África contra o Imperialismo que se impunha, pois, “embora o pan-africanismo não tenha se realizado como ideologia de integração, ele saiu-se bem como ideologia de libertação – o que não foi pouco” (barbosa, 2020, p. 86).

Nesse período de ascensão e domínio Imperialista, países como França, Itália, Bélgica, Inglaterra e Alemanha exploraram e subalternizaram países do continente africano e asiático, e na Conferência de Berlim, ocorrida de novembro de 1884 a fevereiro de 1885 e organizado pelo Chanceler do Império Alemão, o continente Africano foi fatiado por países europeus, além do Império Otomano e dos Estados Unidos. Segundo Mbembe (2020, p. 179), o “objetivo era garantir uma repartição de soberania entre as diferentes potências europeias engajadas na partição do continente”. Essas fronteiras impostas no passado ao continente africano representam até hoje a “expressão das realidades comerciais, religiosas e militares desses períodos, as rivalidades, relações de força e alianças que existiram entre as diferentes potências imperiais, e depois entre elas e os africanos ao longo dos séculos” (Mbembe, 2020, p. 180), deixando óbvio a longevidade do processo colonial e sua influência social e cultural na vida de pessoas e grupos que, anteriormente, tinham essas fronteiras como encruzilhadas, “espaços de encontro, negociações e oportunidades entre europeus e os habitantes locais” (Mbembe, 2020, p. 180). Como é possível perceber, tanto o imperialismo quanto o colonialismo foram nefastos.

O colonialismo, anterior ao imperialismo, promoveu a invisibilização e a morte, não apenas simbólica, “como espectro de terror, política de morte e desencanto que se concretiza na bestialidade, no abuso, na produção incessante de trauma e humilhação” (Simas; Rufino, 2019, p. 12). Faz-se importante compreender que a colonização do outro, sua catequização, sua doutrinação em vários sentidos e possibilidades é uma forma de eliminar o Ser, o que o faz existir, o que o define. Essa é uma forma de eliminar a pluralidade da existência, privilegiando os que definem as regras, que estabelecem de forma violenta um novo padrão de existência:

O Estado-colonial é a forma que compreende os interesses e estabelece as metas a serem vividas, a partir dos olhos daqueles que miram e definem o que

são os *outros*, mas não reconhecem a diversidade como fundamento de vida. Assim, o gerenciamento da mesma se estabelece com o poder da violência, que é utilizada para “determinar” racionalmente as possibilidades do *ser* (Simas; Rufino, 2019, p. 60).

O colonialismo se apoiou na religião cristã e na tal ação civilizatória e racional imposta pelo homem ocidental. Nesse caso me refiro ao homem mesmo, tendo em vista que a mulher não alcançava, nesse período – e hoje ainda em muitos países não alcança – um estatuto ontológico em si mesmo. Aliás, sobre a questão de gênero, Oyewùmí (2021) afirma que, a partir do período colonial, e sob sua ótica, a história foi escrita sob o aspecto androcêntrico. As mulheres quando aparecem na história, é de forma periférica, e muito disso se deve aos constantes apagamentos de gênero com base na ótica ocidental e masculina:

Desde o período colonial, a história iorubá foi reconstituída por meio de um processo de invenção de tradições generificadas. Homens e mulheres foram inventados como categorias sociais, e a história apresentada como dominada por atores masculinos. Os atores femininos estão virtualmente ausentes e, quando são reconhecidos, são reduzidos a exceções (Oyewùmí, 2021, p. 135).

Da mesma forma em que as mulheres não cabiam dentro desse estatuto do guarda-chuva ocidental, os não ocidentais e os não europeus, incluindo os povos pretos, os negros e negras do continente africano, da América e Caribe também não cabiam (Ramose, 2011). Importante elucidar que a hierarquização através de uma categorização e divisão de grupos, operava dentro de um *status* de exclusão e segmentação; uma lógica perversa de uma das faces do iluminismo que posteriormente inspirou o surgimento do positivismo, no qual a ideia de que o conhecimento científico, da forma posta pela Europa, era o único modo de conhecimento verdadeiro. Aliás, em muito isso se assemelha ao cristianismo medieval que também excluía e caçava mulheres que sabiam e aplicavam a vida às epistemologias da natureza, as “bruxas” que ardiavam nas fogueiras da inquisição. Essa questão de generificação, usada em várias instâncias do colonialismo e do cristianismo, fundamentou, sem qualquer objeção ou questionamento, que “as categorias ocidentais eram universais. Assim, à medida que as tradições orais iorubas se tornavam parte da história global, adquiriam as feições das instituições culturais dominantes de seu tempo – tanto ocidentais quanto cristãs” (Oyewùmí, 2021, p. 139-140). Um dos fatores para a generificação certamente se deve a tradução linguística do Iorubá para o inglês – idioma do colonizador – tendo em vista que, enquanto a relação de gênero no inglês é importante para diferenciar homens de mulheres, o “idioma iorubá é isento em relação ao gênero” (Oyewùmí, 2021, p. 63), ou seja, as distorções das traduções linguísticas contribuíram nesse processo colonizador.

Em relação ao termo generificação utilizado por Oyewùmí (2021), é necessário abrir um parêntese para que não restem brechas na sua interpretação: “A ausência de gênero iorubá não deve ser lida como androginia ou ambiguidade de gênero. Não é uma ausência de gênero em termos de presença de atributos masculinos e femininos. Em vez disso, é isenta de gênero porque os atributos humanos não são, em si, generificados” (Oyewùmí, 2021, p. 255).

A hierarquização que surge com a classificação a partir dos discursos colonialistas e posteriormente nos discursos científicos, consistiu numa escala de humanidades que em verdade estava repleta de desumanização e recheada de preconceitos. Estes elementos trouxeram consigo muitas formas de dissimulações e silenciamentos que passaram, “posteriormente, por sucessivas transformações, tais como o racismo científico do século XIX, a invenção do oriental, a atual islamofobia etc.” (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 18).

O colonialismo estabeleceu sua hierarquia das diferenças levando em consideração não apenas a questão de raça, como é possível perceber, mas também a questão de gênero. Segundo Oyewùmí (2021, p. 186), “havia uma hierarquia de quatro, e não duas, categorias. Começando no topo, eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas). As mulheres nativas ocupavam a categoria residual e não especificada do Outro”. De tal modo, é possível afirmar que o colonialismo impôs um Estado patriarcal no qual as mulheres sofreram um duplo processo que amalgamou a inferiorização racial e a subordinação de gênero.

A questão de raça e gênero está posta e entranhada até hoje nas estruturas ocidentalizadas, de modo que, para descolonizar o pensamento é preciso, antes, acessá-lo e admiti-lo da forma na qual se estruturou para, a partir de então, buscar desconstruir e mudar sua estrutura. Essa é mais uma armadilha do ocidente.

A partir dessa categorização e segmentação subordinam-se os povos que não estão dentro do padrão estabelecido e que passam a ser desumanizados: “Criar categorias é, portanto, uma atividade humana fundamental. E, por ser uma forma de ordenar o mundo e moldar a percepção sobre ele, é também um ato de poder” (Filho; Dias, 2018, p. 10). Nesse sentido, categorizar é uma forma de ordenar e um ato de poder, de construir hierarquias e construir práticas de dominação, motivo pelo qual muito foi investido na construção, inclusive acadêmica, das categorias sociais, criando sistemas de hierarquizações:

Nomear, classificar, construir relações entre categorias são todas formas de criação de uma realidade que se propõe absoluta, ainda que precise conviver com as percepções recorrentes. Eis aí o espírito dos projetos imperialistas em África. Os regimes coloniais representaram empreendimentos grandiosos

direcionados a instaurar uma visão de mundo singular, buscando estratégias de imposição de um conjunto de categorias e valores que classificavam as pessoas e as coisas, construindo hierarquias e fornecendo, assim, as bases sobre as quais se sustentavam as práticas de dominação (Filho; Dias, 2018, p. 10).

Dentro desse modo de pensar e agir, a “escravização dos africanos foi tanto uma necessidade lógica quanto um imperativo prático para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador” (Ramose, 2011, p. 8) que moldou uma desfiguração ontológica, criando o paradigma do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser, como bem descreveu Sueli Carneiro (2005). Para ilustrar essa desfiguração, Fanon (2021) assegura que a primeira fase do invasor colonialista, é a desumanização através da dominação e da imposição da autoridade militarizada. Para o autor, a “estrutura colonialista se baseia na necessidade de torturar, estuprar e massacrar” (Fanon, p. 117, 2021), tanto em sentido real quanto simbólico. Nesse sentido, tanto o epistemicídio quanto o etnocídio estão intrinsecamente ligados ao colonialismo, no entanto, ambos são conceitos relativamente novos na academia, por isso, nos textos de Fanon os termos utilizados para explicar essas características da opressão colonial e seus apagamentos são alienação e assimilação:

Tendo assistido à aniquilação de seus sistemas de referência, à destruição de seus esquemas culturais, nada mais resta ao autóctone senão reconhecer, juntamente com o invasor, que “Deus não está ao seu lado”. O opressor, pelo caráter global e assustador de sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver, sobretudo uma avaliação pejorativa de suas formas originais de existência.

Esse acontecimento, em geral chamado de alienação, é naturalmente muito importante. Podemos encontrá-lo nos textos oficiais sob a designação de assimilação (Fanon, 2021, p. 78).

Como é possível observar através dos diversos autores citados até aqui, o colonialismo “operou em duas frentes, matou o corpo físico e, ao mesmo tempo, incutiu aos corpos que não morreram o desvio existencial” (Simas; Rufino, 2018, p. 101). Esse método de dominação e opressão despersonificou as pessoas e o capitalismo até hoje as despersonifica.

Durante o período colonial houve uma grande dinâmica social, muito embora essas interações individuais e coletivas não tivessem objetivos profícuos de construção de um espaço de bem viver, de paz e harmonia, tendo em vista que o investimento colonial era para o benefício político e econômico apenas da Europa e do colonizador europeu. A esse respeito, Wilson Trajano Filho e Juliana Braz Dias (2018, p. 11), explicam:

A realidade com que lidavam os agentes do poder colonial era extremamente plural e com contornos pouco definidos. Em primeiro lugar, as sociedades que

os europeus encontraram em África eram muito diversificadas. Em segundo lugar, a própria categoria “europeu” abarcava uma multiplicidade de atores, entre administradores, missionários, colonos, homens de negócio e militares, com agendas dispares e relações conflituosas – todos eles pertencentes a impérios coloniais muito desiguais entre si. Por fim, estavam todos envolvidos em situações de encontros intersocietários marcados por trânsitos de naturezas diversas. Os contatos e as trocas que os acompanhavam davam origem a uma dinâmica social complexa, produtora de hibridismos, misturas, apropriações e aproximações. Em virtude disso, categorias como “civilizado”, “assimilado”, “moderno” e “tradicional” foram criadas para simplificar, distinguir e hierarquizar. Quanto menos claras as fronteiras, mais a administração colonial investia na reinvenção e imposição de sistemas classificatórios.

Esse período também foi caracterizado por profundas mudanças políticas, econômicas e culturais no interior do continente. A exploração econômica e as teorias científicas racistas oprimiram e estigmatizaram as populações africanas também fora do continente:

Se do ponto de vista político-econômico a colonização apoiava-se na exploração de recursos naturais e na imposição militar, do ponto de vista cultural, a supremacia europeia era justificada em princípios racistas, que colocavam os africanos na escala mais baixa da humanidade. Não é mera coincidência o fato de que o período de colonização tenha correspondido no plano científico e intelectual, ao período das teorias deterministas e racistas nos meios acadêmicos ocidentais (Macedo, 2019, p. 146)

Tais estigmas formataram paradigmas que já vinham sendo cunhados ao longo dos séculos em todo ocidente, o que consolidou um verdadeiro colonialismo científico à época e do qual somos reféns até os dias atuais. Os brancos construíram imagens de “superioridade racial e de um ser intocável” (Macedo, 2019, p. 156), mas diante das guerras promovidas pelos Estados europeus, os negros descobriram as fraquezas, os defeitos e se perceberam como iguais, o que permitiu construir linhas de resistência para a luta anticolonial (Macedo, 2019). Na Europa os movimentos esquerdistas e comunistas hastearam suas bandeiras contra o imperialismo e o colonialismo, muitos estudantes e intelectuais africanos dentro do continente europeu começaram a contestar esses regimes, influenciando outras pessoas dentro e fora da Europa.

O sistema de dominação colonial/imperialista subordinava os africanos a leis, regulamentos e normas impostas pelo colonizador com o argumento de uma pseudo “natural superioridade” europeia e, de tal maneira, o colonialismo poderia assumir “a forma de doutrinas filantrópicas, pragmáticas utilitaristas, racistas ou social-darwinistas” (Ribeiro, 2019, p. 70). Esse sistema perdurou do período escravagista até o período neocolonial. De tal forma pode-se perceber que o continente africano do escravismo ao neocolonialismo, sofreu influências

diversas e influenciou diversos povos, mas sempre sendo oprimida e subalternizada pelo colonizador.

Os traumas gerados por esse nefasto período permanecem até hoje nos diversos continentes colonizados, nos corpos e nas mentes marcadas “pelos traços da diferença, na edificação de um modelo de razão monológica e de um modo de linguagem que não comunica, pois tem a ânsia do silenciamento. O trauma permanece na incessante produção de desigualdade que nutre os privilégios de uma minoria” (Simas; Rufino, 2019, p. 13).

O colonialismo, segundo Grosfoguel e Bernardino-Costa (2016, p. 17) “foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade”, e buscou a subserviência e a alienação cultural dos povos dominados para que estes assim continuassem, no entanto, a “implantação do regime colonial, não ocasiona a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica ressalta que o fim desejado é mais uma agonia constante do que o desaparecimento total da cultura preexistente” (Fanon, 2021, p. 72). Como diz o ditado popular, “o que não mata, fortalece!”, e é nesse sentido que o ambiente de opressão acabou por gerar resistências e insurgências, fortalecendo ancestralmente os oprimidos que, através da força do coletivo, da religiosidade e do Ubuntu, mantiveram suas raízes vivas e através delas, a energia vital pulsando no Xirê do Ubuntu.

2.1 A resistência diante da violência

A resistência é uma constante na vida do oprimido. No período colonial não foi diferente, tendo em vista que “todo sistema colonial era baseado no racismo” (Barbosa, 2020, p. 34), na opressão das populações minorizadas pelo sistema. Foi preciso lutar contra a repressão colonial, principalmente no período em que se difundiu o fascismo de Benito Mussolini na década de 1935, que escancarava ainda mais o racismo eugênico que fora “ideologizado e institucionalizado por toda África” (Barbosa, 2020, p. 34). Na luta contra o sistema opressor, nacionalismo africano encabeçado por intelectuais africanos e afro-americanos foi essencial: “autores, ativistas e artistas da diáspora foram fundamentais na consolidação do movimento pan-africanista e do pensamento africano no período entreguerras” (Barbosa, 2020, p. 34). A violência colonial abrangeu vários aspectos, constituindo-se como um embate de violências múltiplas e cumulativas (Mbembe, 2021), uma encruzilhada de bestialidades em todos os sentidos.

Existem muitas formas de violentar o outro, muitos métodos de opressão, dentre eles a “aniquilação de seus sistemas de referência, à destruição de seus esquemas culturais” (Fanon,

2021, p. 78), das referências espirituais e/ou religiosas foram, talvez, as principais armas utilizadas ao longo do tempo pelo colonizador. O opressor “chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver, sobretudo uma avaliação pejorativa de suas formas originais de existência” (Fanon, 2021, p. 78), um verdadeiro epistemicídio seguido de uma alienação cultural severa com o objetivo de imobilizar toda e qualquer tentativa de levante ou mesmo indisciplina. O projeto colonial foi um modo de imposição de uma necropolítica que funcionou como um “descarrilamento das existências” (Simas; Rufino, 2019, p. 41) que produziu miséria e aprofundou os abismos da desigualdade. Além disso, foi uma tentativa de aniquilar os saberes e a própria linguagem do autóctone para esmaecer suas existências até seu completo sufocamento, transformando-o no não-Ser: “o desbotamento cognitivo, a perda de energia vital e a não potencialização do ser via circulação de axé são efeitos que permanecem ao longo dos séculos e substanciam a agenda de aniquilação dos corpos, saberes e linguagens instituídas pelo sistema colonial” (Simas; Rufino, 2019, p. 41).

Para Simas e Rufino (2019) a linguagem constitui um plano de instauração do racismo que fez parte do projeto colonialista de subalternização, nas palavras dos autores, do carrego colonial⁶³, que pode ser também “lido na interlocução com o que Fanon chamou de colonialismo epistemológico ou complexo do colonizado, a noção em que a vítima interioriza em si a violência e os pressupostos ideológicos do colonizador” (Simas; Rufino, 2019, p. 21). É nesse sentido que os autores denunciam o colonialismo como um projeto de morte no qual “mata-se de muitas formas, principalmente pelo encarceramento de corpos e almas” (Simas; Rufino, 2019, p. 21).

No período neocolonial, um divisor de águas em relação à consciência política dos africanos foi à invasão da Etiópia pelos italianos do exército de Benito Mussolini em 1935. A Etiópia era “o mais antigo Estado formado no interior do continente (...). Era um símbolo positivo, uma espécie de bastião da soberania africana” (Macedo, 2019, p. 157). Em 1939 surge o movimento negritude que foi fundamental para o início da descolonização africana e que constitui

um movimento cultural e literário com fortes implicações ideológicas e políticas. Surgiu entre os descendentes de escravos das Antilhas francesas, de onde atingiu os estudantes das colônias africanas em Paris, tendo como ponto central a recuperação da identidade e da humanidade dos povos africanos (Ribeiro, 2019, p. 85).

⁶³ Os autores se referem a carrego por ser “algo imposto sob a condição de violência; algo que não é necessário e que pode ser despachado” (Simas; Rufino, 2019, p. 22).

No mesmo período surge o Panafricanismo, também fundamental para a descolonização e cuja origem se dá entre os descendentes de africanos escravizados das colônias inglesas do Caribe e Estados Unidos:

Assim como o Negritude, o pan-africanismo nasceu fora da África. Originado entre os descendentes de escravos das colônias inglesas do Caribe e dos Estados Unidos, é um movimento político e social surgido na passagem do século XIX ao XX. Inicialmente voltado para a promoção social e política dos negros na racista América, voltou-se para a defesa da descolonização e do progresso político-social da África (Ribeiro, 2019, p. 86).

O processo neocolonial no continente africano foi constituído de guerras e profunda repressão europeia aos movimentos de libertação de Estados africanos para dar continuidade à dominação e exploração do continente que durou séculos. Em 1960 um número expressivo de países conquistou sua independência do colonialismo inglês e francês, principais exploradores do continente. Esse fato ficou conhecido como Ano Africano:

Em 1960, o Ano Africano, a maioria dos países do continente tornou-se independente da França, da Bélgica e da Grã-Bretanha, dentro da linha “pacífica”, gradual e controlada: Camarões, Congo, Brazzaville (depois República Popular do Congo), Gabão, Tchad, República centro africana, Togo, Costa do Marfim, Daomé (atual Benin), Alto Volta (atual Burkina-Faso), Niger, Senegal, Mali, Madagascar e Mauritânia, que pertenciam à França; Somália e Nigéria, colônias britânicas; e Congo-Leopoldville (depois Zaire e atualmente República Democrática do Congo), colônia belga. Entre 1961 e 1966 foi a vez de Serra Leoa, Gâmbia, Botsuana e Lesoto, pertencentes à Inglaterra, e Ruanda e Burundi à Bélgica (Visentini, 2019, p. 105).

Mesmo diante das revoltas e das lutas da resistência negra, não se pode negar que o colonialismo gerou um complexo de inferioridade que deixou graves consequências no continente africano: “No plano econômico, extraiu riquezas e se aproveitou das fontes de energias e jazidas minerais ali existentes. No plano cultural, inculcou valores negativos, de fundo racista, que era a ideologia defendida pelos colonizadores para justificar a dominação no continente” (Macedo, 2019, p. 172). Não bastassem esses abusos e toda violência incutida nesse processo, havia o plano político “ao ocupar e unificar territórios antes disputados por grupos de diferentes etnias e culturas” (Macedo, 2019, p. 172), gerando disputas, guerras e massacres sem precedentes.

A resistência, no entanto, se fez em diversos campos e de diversas formas, através da arte, da filosofia e da cultura, auxiliando na restauração da identidade negro-africana, inclusive fora da África, resgatando a “personalidade que o colonialismo lhe tirou” (Macedo, 2019, p. 172) e preenchendo as lacunas históricas através da recuperação da memória negra nas lutas e

na existência. Esse resgate e toda luta travada como forma de resistência, evidenciam a força e a capacidade de superação dos obstáculos e abismos imputados pelo colonialismo e trazem o povo negro, na África geográfica e fora dela, como protagonistas de sua própria história.

É necessário lembrar que, mesmo após o “fim” do colonialismo do ponto de vista formal, na prática ele não cessou e a resistência contra as diversas formas de opressão continuou. Isto é, o pós-colonialismo não suspendeu os efeitos nem os desdobramentos do período colonial, pelo contrário, “os conflitos de poder e os regimes de poder-saber continuaram e continuam nas chamadas nações pós-coloniais” (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 15).

Dentro desse processo pós-colonial a alienação se seguiu de outros modos, inclusive, e talvez principalmente, nos planos culturais e educacionais, onde as imposições a uma população vulnerável social e economicamente continuou causando fissuras e estabelecendo a europeização nas escolas, no currículo, na forma de Ser e estar no mundo. É importante destacar, no campo educacional anterior ao pós-colonialismo, que as colônias precisavam de mão de obra para o liberal capitalismo industrial que se instalava, por isso era preciso investir minimamente na educação dessa população, visando, no entanto, apenas a formação de mão de obra e de uma classe operária alienada.

Em todo cenário de libertação do colonialismo e posterior imperialismo, “os novos países africanos procuraram consolidar-se e buscar o desenvolvimento econômico” (Visentini, 2019, p. 122), no entanto, existiam muitas barreiras, dentre elas, as novas fronteiras que eram “artificiais, tanto no que se refere ao mínimo critério de racionalidade geoeconômica como histórico-cultural” (Visentini, 2019, p. 122). Essas novas fronteiras agrupavam diferentes grupos étnico-linguísticos, até mesmo rivais, e na ausência de um idioma que fosse comum a todas as pessoas, “oficializava-se a do ex-colonizador” (Visentini, 2019, p. 122), bem como se hibridavam, se fundiam e assimilavam as suas culturas. Os analfabetos, representados pela grande massa camponesa, no entanto, conservavam seus costumes através da oralidade e da utilização dos dialetos comuns as suas etnias.

No Brasil muitos africanos escravizados partiram, a partir do século XVIII, para retornar e abraçar sua terra natal, em uma diáspora reversa, segundo alguns pesquisadores. Esse período colonial interferiu no período posterior quando as influências, após o século XIX, continuaram se desdobrando no que poderia ser entendido como uma diáspora contemporânea, através dos intercâmbios que conectam a África aos demais países africanos fora do continente. De tal modo, no século XIX “o retorno de ex-escravos para a África, especialmente para o Golfo do Guiné” (Visentini, 2019, p. 189), constituiu uma elite ocidentalizada. Eles levaram consigo um

pouco do que viveram e sentiram aqui e ficaram conhecidos como brasileiros retornados, mesmo sendo de origem africana⁶⁴. Em Ajudá, litoral da atual República do Benin e onde fica a “Porta do Não Retorno”, existe uma “comunidade de descendentes cativos que nasceram ou estiveram no Brasil. São Souzas, Silvas, Santos e Almeidas, que mantêm tradições brasileiras mesmo sem nunca ter pisado no país” (Granato, 2021, p. 58).

Esses fatos evidenciam que o continente africano além de influenciar diversos países através da diáspora, também recebeu influências dos países imperialistas e colonialistas no período escravagista e neocolonialista, sendo essas influências desdobradas e hibridadas, fundidas ou assimiladas em uma reverberação de culturas.

Inicialmente o continente recebeu as influências da Ásia, especificamente dos árabes muçulmanos, seguido de países europeus como Grécia, Roma. No século III chegam os Cristãos europeus, no Século VII chegam os muçulmanos. Entre os séculos XVI e XIX os principais traficantes de pessoas escravizadas são o império colonial português, o império colonial britânico, o império espanhol e o império colonial holandês (neerlandês), além do sul dos Estados Unidos. Estima-se, segundo historiadores, que mais de 12 milhões de africanos foram traficados através do Atlântico. Estes impérios justificavam a escravidão pela moral e pela religião com base na suposta superioridade europeia.

Os abusos coloniais buscaram sempre a submissão e a conversão infracultural dos povos negros, de seus saberes, de suas crenças e de todas as suas formas de existência, operando não apenas no “limite concreto e biológico das existências, mas no limite sensível, na linguagem, aquela que é uma possibilidade de invenção de outra existência” (Simas; Rufino, 2019, p. 54). Essa ação buscou moldar, conformar e, sobretudo, colonizar a existência em todos os seus aspectos, por isso, “ao longo de mais de cinco séculos, catequiza-se, escolariza-se, ensina-se um modelo de existência, conhecimento e realidade fundamentado em uma narrativa totalitária, que dissimula os crimes” (Simas; Rufino, 2019, p. 54).

Mesmo diante da desumanização do grupo oprimido – tática de dominação do colonizador (Fanon, 2021), a ancestralidade e a coletividade do Ubuntu, presente no DNA dos povos africanos, resistiu e se reinventou. Todos estes impérios que exploraram o continente e subalternizaram seus povos deixaram marcas cruéis, nefastas na cultura, na história e na

⁶⁴ Cf.: VILELA, Miguel. **Então Tabom:** comunidade de ex-escravos retornados a Gana mantêm tradições do Brasil do século 19. Revista National Geographic. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/portfolio/2018/08/tabom-comunidade-escravos-gana-africa-brasil-lingua>

sociologia do país, mas também foram afetados pelas crenças, pelos ritmos, pela cultura e pelas epistemologias dos povos negros.

Foram muitas as encruzilhadas onde houve fluxo e refluxo das culturas e muitas as filosofias, que através da oralidade e da religiosidade, resistiram ao tempo e a opressão, se reconstruindo e se moldando às necessidades de cada época, de modo que, no Brasil, por exemplo, a europeização foi acompanhada por sua africanização (Visentino, 2019). Ou seja, nos países de colonização afro-diaspórica, produziu-se uma forte hibridação cultural, mesmo em meio às tentativas sistemáticas de apagamentos pelo projeto colonial. As hibridações, fusões, intersecções ocorridas funcionaram como ressonâncias epistemológicas repercutidas ao longo dos séculos, “amalgamados pelas confluências e inúmeros povos e sabedorias” (Simas; Rufino, 2019, p. 63) e moldadas na resistência afro-diaspórica.

Foram séculos de tentativas de apagamentos, de epistemicídio, no entanto, o colonizador não obteve o êxito desejado. E como o que não mata fortalece, os povos da diáspora se reinventaram, fundaram pequenas Áfricas, fortaleceram-se coletivamente, e dentro da lógica do Ukama, beberam todos do mesmo leite por serem filhos de uma mesma mãe. A ancestralidade do Ubuntu foi determinante para fortalecer o DNA de suas memórias que alimentaram cada novo dia através do canto, da dança, das histórias, da fé. Sobreviveram e passaram adiante, oralmente, seus conhecimentos e suas memórias. Os cantos viraram pontos de encantamento; as danças se tornaram louvações e contaram histórias, a fé os conferiu força para as adversidades cotidianas e seus conhecimentos, suas epistemologias, foram essenciais para se reinventar a cada dia e gerar cada vez mais coesão entre os grupos oriundos de diferentes regiões do continente africano.

A riqueza cultural resultante de todas as confluências é imensa, apesar das tentativas de apagamentos e da exotização da cultura negra e tudo que dela deriva. De tal modo, o tráfico atlântico representou uma era de grandes migrações forçadas, cindindo grupos inteiros e gerando “grandes culturas urbanas contemporâneas” (Mbembe, 2020, p. 87). Certamente foi nessa travessia conturbada e violenta que o sentimento de solidariedade, pertencimento e coletividade clamou por toda a ancestralidade em busca de auxílio, quando as “pessoas, arrancadas da terra, do sangue e do solo, aprendem a imaginar comunidades além dos laços do solo, saem do conforto da repetição e inventam novas formas de mobilização e solidariedade” (Mbembe, 2020, p. 87). O atlântico, portanto, representou na diáspora o epicentro de uma concatenação de mundos, uma encruzilhada que conectou as Américas, o Caribe, a Europa e a

África, resultando em “um intenso tráfego de religiões, línguas, tecnologias e culturas” (Mbembe, 2018, p. 35).

Todo esse processo de escravização gerou uma complexa rede de relações, de trocas, de apoio e fundou uma colcha de retalhos da África fora da África, cujo esteio se dava entre os próprios escravizados, que se alimentavam da esperança de um dia poder voltar para casa. Essa esperança, fundamentada numa forte espiritualidade, foi essencial para a resistência contra a opressão e, a partir dela, a religiosidade africana aflora inesperadamente nos países para os quais foram violentamente transportados:

A presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegâmbia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome dado época a Madagascar. Disso resultou, no Novo Mundo, Uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe das suas terras de origem. Relações “privilegiadas” estabeleceram-se entre certos países das Américas e das Antilhas e determinadas regiões do continente africano (Verger, 2018, p. 08).

As interações resultantes do processo colonial “não apagou o conjunto de costumes e lógicas autóctones anteriores a ele” (Mbembe, 2018, p. 91). A resistência se encarregou de preservá-los. De tal modo, os saberes ancestrais dos povos africanos permanecem vivos nas aldeias, comunidades e subúrbios das mais diversas regiões do continente africano (Barbosa, 2020).

Com os povos afro-diaspóricos não foi diferente, por isso, é possível ainda hoje ver, entre estes, as referências culturais, filosóficas, religiosas e espirituais que fundamentam a existência e as epistemologias de uma África pré-colonial. Elas estão em várias partes do mundo, em várias manifestações culturais, filosóficas e religiosas, nas roupas, na língua, na gastronomia, na religião etc. Claro que essas influências não são uniformes geograficamente, mas denotam, inquestionavelmente, a grande resistência dos povos africanos na África e fora da África, que para além da opressão, se reinventaram, resistiram e resistem diante da necropolítica implantada pelo projeto colonial e fascista da opressão dos povos pretos, dos povos dos terreiros, dos indígenas e de todos e todas que, mesmo diante do projeto de marginalização e exclusão imputado pelo sistema capitalista, insistem em viver coletivamente, em Ser coletivamente, em se ubuntizar, de modo que, na opressão do sistema, ninguém solta a mão de ninguém para resistir e transformar.

2.2 – A insurgência contra o colonialismo, a descolonização e o pós-colonialismo:

Há autores que consideram benéficos os impactos do período colonial e, “na pior das hipóteses, não prejudicial para a África” (Boahen, 2010, p. 920), já que a empresa colonial proporcionou infraestrutura e “considerável riqueza aos povos da África ocidental” (Lloyd, 1972, p. 80-81 *apud* Boahen, 2010, p. 920). Há quem diga que o legado foi tanto positivo, neutro quanto negativo (Boahen, 2010), no entanto, não se pode negar que certamente o colonialismo trouxe muito mais agruras que qualquer alegria que seja para a população em geral, afinal, escravizar pessoas, humilhá-las, separá-las de suas famílias e sua coletividade, roubar sua identidade e dignidade não é algo do qual possa se extrair coisas relevantes e boas.

Os autores a que me referi anteriormente afirmam que as questões estruturais de desenvolvimento foram algo positivo, no entanto, nunca é demais reforçar que o cenário racista estruturalmente engendrado em diversas partes do mundo, especialmente em países da Europa, no Brasil e Estados Unidos, foi gestado pelo colonialismo que abraçou o capitalismo com unhas e dentes, em detrimento da humanidade e da coletividade que nos humaniza. Ademais, em relação às condições estruturais, “a maior parte dos efeitos positivos, não é de origem intencional: trata-se antes de consequências acidentais ou de medidas destinadas a defender os interesses dos colonizadores” (Boahen, 2010, p. 921), pois o que ocorreu, de fato, foi que o colonialismo isolou a África do restante do mundo e a manteve em permanente “estado de sujeição” (Boahen, 2010, p. 928), sendo esse, certamente, “um dos efeitos mais perniciosos do colonialismo no plano político” (Boahen, 2010, p. 928). O fato é que o colonialismo despersonificou pessoas e o capitalismo segue despersonificando-as.

Apesar do desastre colonial, o pós-colonialismo certamente tem muito a dizer sobre a resistência produzida nesse período. Nesse aspecto, é importante compreender que as grandes mudanças sociais geralmente ocorrem de modo multifatorial e no colonialismo não foi diferente. Francisco Romão Oliveira (2008) afirma que, no caso do declínio do colonialismo no continente africano, três foram os principais fatores:

O primeiro, o clima político e intelectual do século XX, que teve expressão política no conceito de autodeterminação dos povos e no crescente respeito pelos direitos do homem, consubstanciado na Carta das Nações Unidas. Essa atmosfera internacional se fundava numa ética e, assim, possibilitou a plena atuação de um segundo fator: a tomada de consciência, pelos africanos, de sua própria força, concretizada numa efetiva ação emancipadora. O terceiro fator foi a substancial alteração do equilíbrio mundial do poder, decorrente do enfraquecimento e da perda de influência das metrópoles coloniais europeias. Após duas desastrosas guerras mundiais, a Europa ocidental já não dispunha

de força militar ou econômica para perpetuar a ocupação (Oliveira, 2008, p. 186).

Aliados a estes fatores, os encontros e os sucessivos congressos e conferências dos intelectuais e militantes negros ocorridos dentro e fora do continente ao longo do século XX, a intensa e concomitante propaganda abordando a questão da opressão e a necessidade da libertação, foram fundamentais para o início da descolonização africana que, em 1960, culminou com a independência de vários países. Mas enquanto uns se libertavam do opressor através da luta política e intelectual, outros países precisaram empunhar armas, como foi o caso da Argélia, Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. Nestes países a guerra pela liberdade e independência custou à vida de milhares de homens, mulheres e crianças (Oliveira, 2008).

A “essência do colonialismo era transformar as sociedades locais em enclaves de exportação de matérias-primas tropicais e minerais, que interessavam às metrópoles” (Barbosa, 2020, p. 126). Para isso era necessário algum nível de investimento em diversas áreas, inclusive na formação de mão de obra para garantir a força de trabalho a ser explorada e esse sistema era “baseado no racismo, na violência e na periferação estrutural das sociedades africanas” (Barbosa, 2020, p. 126-127). Aqui temos um termo novo: periferação, um modo de vida colonialista de exclusão, apagamento e subordinação que funciona através da eugenia urbana, impedindo a população subalternizada de ocupar espaços com dignidade e o mínimo de estrutura, conduzindo-os aos espaços periféricos e sem condições sociais, econômicas e urbanas de existência. Essa periferação aumenta os abismos sociais e gera mais desigualdade através da inferiorização e vulnerabilização das comunidades.

O conceito do Ubuntu que sobreviveu a opressão colonial tem muita relação com a descolonização, tendo em vista que o cerne do seu conceito está relacionado com tudo que se opõe ao capitalismo selvagem imposto pelo imperialismo e pelo colonialismo, inclusive em relação às questões ambientais e coletivas,

por meio de uma filosofia nativa espiritual que está em maior consonância com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas, e isso diz respeito a toda humanidade em toda parte. Visto que o princípio central do ubuntu é o respeito mútuo, ele está em consonância com a epistemologia africana de modo mais geral, que é circular em sua compreensão e, conseqüentemente, está mais em harmonia ecológica com a Terra do que a epistemologia do racionalismo ocidental, que é linear, exploradora e insustentável. Portanto, o ubuntu tem uma contribuição crítica a dar não só para uma filosofia nativa interconectada globalmente, mas como uma abordagem contra-hegemônica a uma cosmovisão globalizante que exalta a riqueza material às custas da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica (Swanson, 2010, p. 12).

E para fechar essa linha de raciocínios que pode auxiliar a construção desse arcabouço teórico, faz-se necessário compreender também que o processo de descolonização representou um interregno guiado pela revolta em um “grande momento de desligação e de bifurcação das linguagens” (Mbembe, 2020, p. 18). Era preciso abandonar e se desvencilhar do opressor, “dar as costas e essa Europa” (Mbembe, 2020, p. 19) que tanto fustigou o continente, e isso só poderia ser feito coletivamente, a partir da própria experiência do colonizado e do seu despertar insurrecionista. Era também necessária uma estrutura que interrompesse os laços de sujeição de um continente exaurido economicamente, mas que poderia se erguer a partir da coletividade social e política. Estes elementos estiveram presentes parcialmente durante o processo de descolonização e foram essenciais para sua ocorrência.

Após a década de 1970 os estudos sobre África dentro e fora do continente foram ampliados, criando-se um “campo africano após as descolonizações” (Barbosa, 2020, p. 147). Um dos fatores relevantes para que isso ocorresse, revelando fatos novos ao próprio ocidente colonialista e àqueles que defendiam a descolonização, foi a Guerra Fria⁶⁵, tendo em vista que, por “questões geopolíticas, havia então uma soma considerável de recursos para pesquisas na área, incluindo incentivo financeiro para que milhares de estudantes africanos tivessem oportunidade de estudar e se formar fora do continente” (Barbosa, 2020, p. 147). Mas as formações acadêmicas ocorriam também no próprio continente e na década de 1980 “cada nova nação africana construiu pelo menos uma universidade de porte com financiamento público” (Barbosa, 2020, 148), pois se acreditava que no pós-colônia a educação seria a mola propulsora para a modernização e o desenvolvimento da nação. Infelizmente nas décadas seguintes a degradação financeira “impôs sérias limitações ao campo acadêmico africano” (Barbosa, 2020, 148). A partir da década de 1990 pesquisadores começam a perceber “um continente mais plural e democrático” (Barbosa, 2020, 152-153), e a queda do *apartheid* em 1994, foi certamente o maior e mais positivo símbolo desse novo período. A grande questão acadêmica que gira em torno dessa formação acadêmica pós-colonial é que a academia não se descolonizou e fundamentava seu currículo dentro de uma base eurocentrista, mas não se pode negar que foi importante e decisivo para a formação de novas mentes.

De forma geral, apesar de o período pós-colonial ser registrado como uma passagem histórica para a libertação colonial, suas raízes ainda não foram completamente arrancadas, pois

⁶⁵ A Guerra Fria constituiu-se como um período de tensão geopolítica entre a União Soviética e os Estados Unidos e seus aliados, tendo iniciado em 1947 e permanecido até a dissolução da União Soviética em 1991. O conflito entre esses dois países polarizou o mundo em dois grandes blocos, sendo um alinhado ao capitalismo e o outro ao comunismo.

a descolonização ainda é colonizada pelos costumes e saberes ocidentais tendo em vista que foi o “pensamento estruturado nas instituições e línguas europeias” (Barbosa, 2020, 173), à exceção da região do *magreb*, alicerçada no islamismo e na cultura árabe. Nesse sentido a “descolonização, além de seus aspectos políticos e econômicos, deve ser igualmente tecnológica, científica e filosófica” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 148), e é nesse aspecto descolonizante que a filosofia africana busca “emancipar os filósofos africanos da mentalidade colonial e propor aos filósofos ocidentais uma maneira diferente de abordar um conceito e de desconstruir problemas filosóficos” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 157) de modo a auxiliar na descolonização do pensar filosófico e acadêmico.

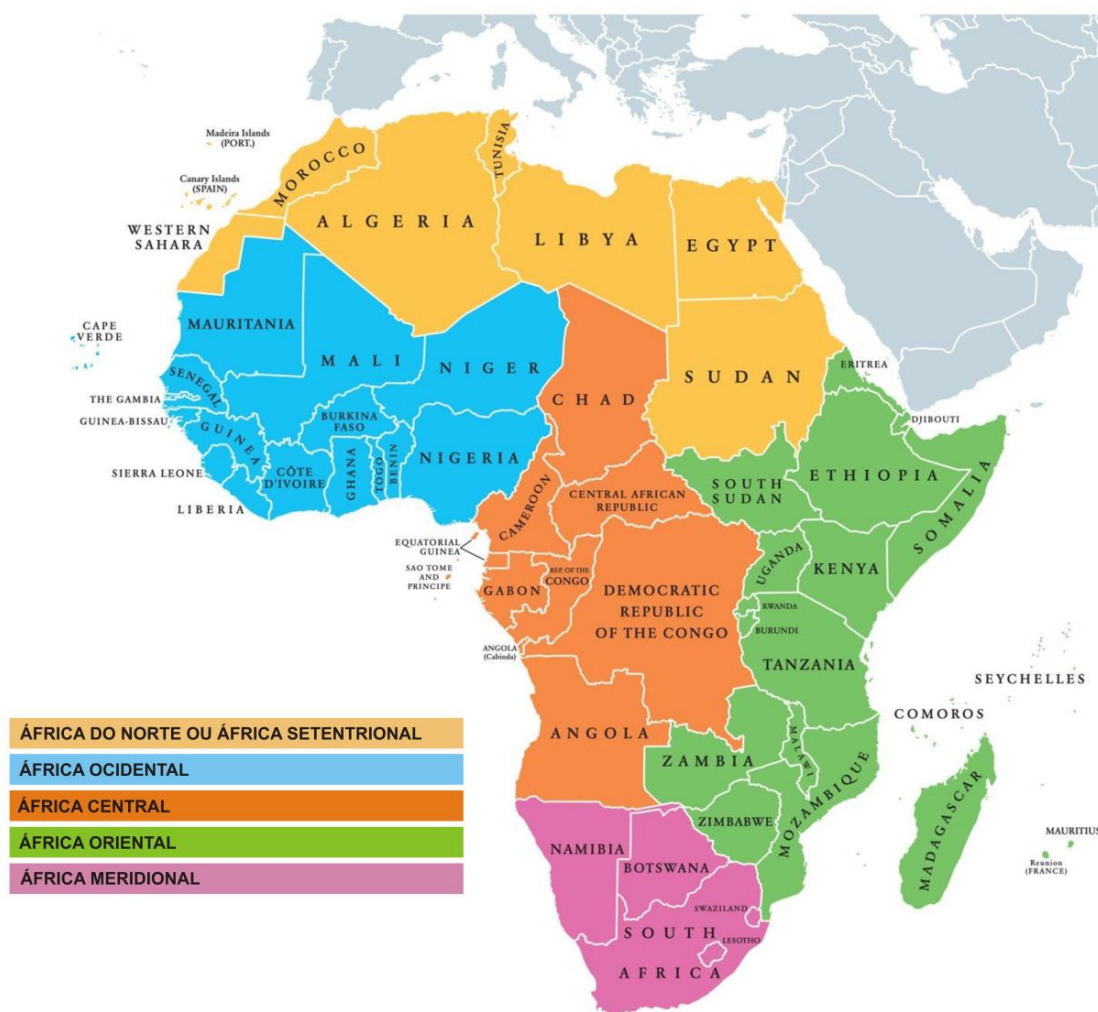
É sempre importante lembrar, para compreender o processo colonial, que a violência contra os colonizados é política, social, física, mental, intelectual e até espiritual. Todas essas dimensões juntas atuam de modo a anular as forças do colonizado, anulando possibilidades de insurgências, anulando sua identidade e sua existência como Ser humano. De tal modo se torna mais fácil controlar e implantar um novo modo de ser no mundo no qual sua existência é, na verdade, uma completa subordinação na qual o Ser passa a categoria de não-Ser. Esse modelo colonial segue, depois de implantado, assombrando a existência descolonizada que foi brutalmente açoitada durante décadas inteiras de assujeitamento e despersonalização.

A comunidade descolonizada foi esquarterada, repartida geograficamente, linguisticamente, política e religiosamente. Não houve nenhum processo externo, nenhum esforço para a reintegração das identidades que sucumbiram com a violência. Uma vez descolonizada, restou para cada grupo, comunidade ou região, reconstruir-se a várias mãos, em vários idiomas e dialetos, e buscar restaurar as fendas, os abismos e as feridas abertas sem nenhum projeto político de reconstrução continental a partir do viés democrático e coletivo (Mbembe, 2020) como pressupõe a filosofia do Ubuntu, que mesmo em meio à opressão, sobreviveu na oralidade e no modo de Ser dos sobreviventes. De tal modo e apesar do processo de descolonização, o continente africano permanece uma terra econômica e socialmente arrasada, mesmo diante de suas riquezas naturais. Para o filósofo Achille Mbembe (2020, p. 26), três fatores decisivos para a perpetuação da pobreza e das desigualdades sociais:

Primeiro, uma certa economia política. Em seguida, um certo imaginário de poder, da cultura e da vida. E por fim, estruturas sociais que tem como uma de suas características salientes a conservação de sua forma aparente e seus disfarces antigos enquanto se transformam profundamente sem parar.

Sem dúvida esses fatores trazidos por Mbembe são fundamentais, no entanto, eu acrescentaria, além do desafio político, o desafio geográfico, tendo em vista a dimensão gigantesca do continente que abriga 54 países divididos em cinco regiões: África do norte ou setentrional, África meridional, África central, África ocidental e África oriental. No norte ainda há a região do Magreb. Regiões geográfica e culturalmente distintas entre si, mas que foram igualmente saqueadas pelo colonialismo e que carecem de um olhar ubuntuizado por parte do mundo, principalmente dos países que saquearam o continente durante séculos.

Figura 4: Mapa Divisão das Regiões do continente africano. Fonte: Adobe Stock⁶⁶



Todo esse cenário é inflado pela ausência de políticas públicas educacionais e sociais, capitaneadas pelo neoliberalismo que se organiza em um nefasto ciclo predatório (Mbembe, 2020) das populações a partir de sua vulnerabilização econômica e social, e nesse processo

⁶⁶ Disponível em: https://stock.adobe.com/br/search?k=%22africa+map%22&asset_id=191324534 – com adaptações da autora.

estão inclusos a negação da identidade, da espiritualidade, da biocentricidade que constituem o Ubuntu que, por sua vez, constitui a re-existência dos povos originários e toda sua epistemologia transmitida oralmente através das gerações.

Apesar de todo esse esforço colonial para dizimar a existência negra-africana através dos processos sistemáticos e predatórios que lhes são próprios, houve e há resistência e com ela se construíram as lutas anticoloniais que permitiram que o pensamento afro-diaspórico reestruturasse sua identidade e reerguesse a estrutura epistêmica do Ubuntu em suas mais diversas formas.

Segundo o Mbembe (2020), o pensamento pós-colonial se desenvolve a partir das lutas anticoloniais e do pensamento crítico sobre a realidade vivenciada pelos colonizados, o que resultou inclusive em publicações que auxiliaram no processo de descolonização das produções intelectuais do continente. Essas lutas anticoloniais são

precedidas e acompanhadas pela reflexão dos colonizados sobre eles mesmos, sobre as contradições resultantes do seu estatuto duplo de “indígenas” e de “sujeitos” dentro do Império; por um exame minucioso das forças que permitem resistir a dominação colonial; por debates em torno das relações entre o que reage os fatores de “classe” e o que parecem ser fatores de “raça” (Mbembe, 2020, p. 77)

Dentro dos processos de lutas e resistência para a descolonização, a cultura popular africana foi importante e necessária. A percepção de mundo e a oralidade fazem parte desse mundo que produziu e produz cotidianamente a resistência, lembrando que a resistência se faz numa luta constante nos países que sofreram a opressão colonial. Segundo Muryatan Barbosa (2020, p. 113), o guineense Amilcar Cabral acreditava que a cultura era um fator revolucionário, de modo que “as culturas populares africanas seriam verdadeiros depositórios de resistência política contra o opressor. E por isso, teriam papel fundamental no processo libertador”, sendo fundamental no processo de reafrikanização da África e denunciando os estragos, os apagamentos e os mais diversos crimes cometidos pelo sistema. O pensamento de Cabral foi importante dentro e fora do continente, influenciando os povos afro-diaspóricos que resistem, re-existem e se reafrikanizam, retornam as suas origens através da cultura e da religião, como é o caso do candomblé que, de alguma forma, fez seu caminho de volta à África.

Um momento importante nesse cenário ocorreu na década de 1980 com a publicação da obra *Orientalismo*, do professor palestino-estadunidense Edward Said. A obra traz importantes contribuições para os estudos e a discussão sobre o pós-colonialismo, contrariando o pensamento marxista da época. Segundo Mbembe (2020), Said afirma que o projeto colonial

não é apenas um projeto militar-econômico, constituindo-se também “por uma infraestrutura discursiva, uma economia simbólica, todo um aparelho de conhecimento onde a violência era tanto epistêmica quanto física” (Mbembe, 2020, p. 78). Apesar da importante discussão trazida por Said e outros intelectuais que formaram, à época de 1980, o Grupo de estudos da Subalternidade do Sul da Ásia, liderado pelo historiador Ranajit Guha, cujo objetivo era “desmantelar a razão colonial e nacionalista na Índia, restituindo aos sujeitos subalternos sua condição de sujeitos plurais e descentrados” (Grosfoguel; Bernardino-Costa, 2016, p. 16), e apesar da longa história colonial e seus desdobramentos que perduram até hoje, os intelectuais desse grupo “não figuraram e não figuram no campo de estudos pós coloniais. Por exemplo, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak – os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós colonial – não fazem nenhuma referência a América latina nos seus estudos” (Grosfoguel; Bernardino-Costa, 2016, p. 16). No entanto, é importante destacar que a obra de Said, especificamente, evidencia como Ocidente inventou o Oriente e produziu as imagens que lhe interessavam, assim como ocorreu com o colonialismo em relação ao continente africano e aos povos negros em diáspora. A imagem distorcida é também uma forma de apagamento da identidade original e de colonização que legitimou as atrocidades do colonialismo e do imperialismo.

Dentre os momentos de maior importância no continente africano, sem dúvida, são o pré-colonialismo, o colonialismo e o pós-colonialismo. O ponto comum que marca a transição entre estes três momentos é a violência praticada pelos países que partilharam o continente e produziram uma série de transformações culturais, sociais, mesmo em meio à resistência dos povos africanos. Esse é um fator que faz da África pós-colonial “um encaixe de formas, signos e linguagens. Essas formas, signos e linguagens são a expressão do trabalho de um mundo que busca existir por si mesmo” (Mbembe, 2020, p. 208).

O pós-colonialismo atingiu um estado de desnutrição sócio-econômica em diversas partes do continente mostrando que a liberdade não foi em si mesma exitosa. Países arrasados, explorados até a última gota de sangue e suor, com intensos abismos sociais e econômicos. Países que reproduzem de forma circular mais pobreza e injustiças através de guerras sustentadas por regimes autoritários e heranças funestas que corroem cada vez mais as estruturas econômicas já combalidas pela exploração. O impacto social nesse cenário é extremamente perverso e abriu espaços para a exploração da fé religiosa que tem no cristianismo colonizador mais um fato contemporâneo a ser expurgado: o neopentecostalismo. A IURD – Igreja Universal do Reino de Deus está presente em 39 dos 54 países da África,

consolidando-se na região subsaariana (Gyato, 2014). Ela se expande facilmente através da teoria da prosperidade, no entanto, seus princípios basilares ferem diretamente os princípios da espiritualidade africana e os princípios do Ubuntu.

Outro impacto pós-colonial relevante se refere às práticas solidárias coletivas, próprias do ubuntu africano, elas “coexistem hoje com relações comerciais muitas vezes brutais” (Mbembe, 2020, p. 2019). Mas, apesar dos estragos e da perversão colonialista e seus desdobramentos no pós-colonialismo que embruteceu relações e tentou apagar as relações próprias de uma coletividade fundamentada na humanidade do Ubuntu e na partilha do Ukama, a luta anticolonialista buscou o que Mbembe (2020) chamou de uma política da escalada da humanidade para a construção de sujeitos humanos responsáveis por si e pelo coletivo, resgatando em cada um o seu Ubuntu, sua ancestralidade, suas subjetividades para a reconstrução na re-existência, pois, “a humanidade do ser humano não está dada. Ela se arranca e se cria no decorrer das lutas” (Mbembe, 2020, p. 246).

2.3 – Firmando um ponto na encruzilhada: Ubuntu e a práxis da cultura de paz

A humanidade que se constrói nas lutas, certamente se encontra nas encruzilhadas. Encruzilhada é um lugar de muitos caminhos abertos. É na “encruza” que vidas e saberes se atravessam. O hibridismo, as confluências e interseções é seu resultado natural e dialético. Uma filosofia plural e dialógica deveria ser o resultado das encruzilhadas, lugar onde as epistemologias se fundem, mas o eurocentrismo criou barreiras e aterrou estradas para que conhecêssemos apenas um caminho; e na falta de outros, entendemos o único como sendo o correto.

A imposição de uma verdade através da negação ou dos apagamentos de outrem é uma forma de subalternização, de dominação, uma velha estratégia colonial que se resume em epistemicídios, etnocídios, em apagamentos. Foi assim com os negros afro-diaspóricos, com os indígenas, com os “de fora” das fronteiras europeias, transformados em “selvagens” pelos pensadores europeus que assim rotularam os diferentes. A classificação hierarquizada se deu através do colonialismo científico que passou ainda pelo iluminismo – que projetou luz em uns e sombras em outros. Esse colonialismo científico foi fundamentado no racismo científico e/ou racismo epistêmico, cuja finalidade foi de “validar a servidão imposta ao negro/negra africano/a” (Machado, 2019, p. 91) para legitimar a sua “inferioridade”. A filosofia ocidental foi utilizada como um dos instrumentos para essa subalternização:

A África desde o iluminismo (Sec. XVIII) fora considerada um local incapaz de produzir pensamentos sistemáticos, assim, estava impossibilitada de filosofar, de criar pensamentos filosóficos. Encontramos concepções que justificam essa falácia em pensadores como Hegel, Kant, Hume, Voltaire. Assim, por séculos, a filosofia fora usada como meio de colonização, justificando as barbáries cometidas em nome da “civilização”, usando seu poder político e epistemológico para inferiorizar outras culturas, aquelas que foram jogadas para a “periferia” do pensamento e consideradas “incapazes de filosofar” e produzir epistemologias (Machado, 2019, p. 88)

Na construção dessa desconstrução epistemológica dos povos oprimidos, restou apenas o caminho estabelecido monologicamente pelos europeus e que se consolida, a partir da Grécia antiga, como única fonte de todos os saberes, conforme afirma Adilbênia Machado (2019, p. 86-87): “O que a história nos conta sobre a filosofia, a ciência e a própria civilização ocidental é que elas surgem abruptamente na Grécia Antiga, negando, assim suas raízes no Egito Antigo, negando suas raízes na África Negra”

A negativa das trocas epistemológicas em relação ao continente africano confirma o apagamento e a destruição das encruzilhadas originárias, as dialógicas ao invés das monológicas. Diante de tal fato, é necessário refazer os caminhos de volta e recuperar as memórias ancestrais. É preciso, em uma palavra, realizar uma *sankofa*. Só através desse retorno é possível abrir os caminhos, limpá-los e permitir que os caminhos cruzados contem sua história, pois, a “máxima da encruzilhada é não definir um único caminho. Dessa maneira, caminho é possibilidade (Simas; Rufino, 2019, p. 69). Numa linguagem afro-brasileira, é preciso um ebó de limpeza profunda para restaurar o Axé que flui nos corpos mutilados pelas demandas da história colonial.

Isso no leva de volta as encruzilhadas outrora apagadas e a partir da qual se construiu estradas de vias únicas, navegadas por memórias plantadas no mar e através dele, de onde saiu a grande encruzilhada do mundo: o atlântico, no qual habitam ancestrais, encantados e encantamentos que alimentaram e alimentam sua própria energia vital, seu Axé, bem como o Axé daqueles que conseguiram sobreviver a grande travessia. O atlântico, apesar das mortes, produz vida, a vida que se transforma na energia que nos alimenta, pois na concepção ancestral do Ubuntu, a morte não é um conceito que se opõe a vida; ela é essencialmente biocêntrica e conecta todas as existências, fazendo valer a máxima do francês Antoine Laurent Lavoisier, de que na natureza tudo se transforma, apesar dos contextos diferentes:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e experiências múltiplas que, lançadas na via do não retorno da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário,

reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e o mundo (Simas; Rufino, 2018, p. 11)

Voltar na encruzilhada é necessário para compreender que a partir desse “novo mundo”, nem tudo é treva. Se não foi possível resistir em terra, ao se cruzar o oceano, foi-se além da resistência reexistindo. Apesar do carregamento colonial, para usar os termos de Simas e Rufino (2018), e do desencanto produzido pelo colonialismo, a “encruzilhada nos ensina que não há somente um caminho; a encruzilhada é um campo de possibilidades” (Simas; Rufino, 2018, p. 118), e o que parece o fim do caminho para uns, foi o recomeço para outros. O sinônimo para esse recomeço é resistência!

O recomeço tem seu início quando se firma um ponto na encruzilhada e esse ponto pode mostrar outros caminhos, outras existências. Firmar um ponto é, dentre outras coisas, iluminar, trazer a luz. Também tem relação com a força espiritual para os trabalhos e com a harmonização dos presentes para que se concentrem no seu desejo. De tal modo, para que a luz se faça nas epistemologias encobertas pelo caminho único que nos foi oferecido, é preciso firmar um ponto. No entanto, é preciso concentração e força para quebrar os grilhões das senzalas, sair das cavernas e libertar as epistemologias colonizadas. Nesse sentido, a descolonização é o descarrego colonial e esse descarrego se faz nas encruzilhadas, pois é nela “que se praticam os ebós epistêmicos” (Simas; Rufino, 2018, p. 23). A encruzilhada é uma convergência na qual caminhos diversos se encontram.

Olhando para o passado, fazendo um movimento *sankofa*, é possível visualizar inúmeras encruzilhadas históricas e epistemológicas das quais se podem extrair valiosas lições de vida para cimentar o futuro. Olhar para o período da diáspora colonialista e todo o processo imposto de apagamentos sistemáticos aos povos africanos, evidencia que o extermínio dos povos negros nos pós-diáspora funcionou e funciona como um método do capitalismo liberal, selvagem e desastroso, maniqueísta, individualista, competitivo e, sobretudo, supremacista. A esse método se pode nominar de necropolítica, conforme dito anteriormente.

Por outro lado, é possível enxergar a face da resiliência do povo negro, a força e o modo de resistência dos povos sacrificados e oprimidos de modo sem precedentes históricos no período colonial. Outra coisa que esse período nos ensina é como se reinventar a partir dessas muitas encruzilhadas sem perder de vista as raízes da ancestralidade que formam a humanidade no coletivo.

Dentro desse arcabouço de terror desenhado no colonialismo e através dele, um conceito sobreviveu e foi fundamental durante os séculos de opressão. Ele pode ser visto com muitos

nomes, mas com um só significado, e permeou a existência e os modos de reinventar-se: Ubuntu. Certamente presente nos quilombos, nos terreiros e no modo de vida do povo negro, manteve no seu significado o sentido real da preservação do coletivo que humaniza a cada um e a todos. Mas para percebê-lo é preciso compreender a ancestralidade, a espiritualidade e a coletividade presentes no cerne do que compõe esse imperativo categórico que ilumina os caminhos e as encruzilhadas, permitindo que não só se sobreviva em meio à opressão, como que se humanize em cada passo do caminho. É preciso Ser-Sendo na partilha, aquilombando-se e transformando realidades e coletivos para fomentar a resistência, e a partir dela, uma cultura de paz que floresça na consciência de que somos uns através dos outros e que ninguém é humano sozinho.

De tal maneira, o Ubuntu segue como uma filosofia viva “praticada na vida das pessoas comuns em uma miríade de contextos em todo o continente, mostrando ‘humanitariedade’, solidariedade, compaixão e uma sabedoria espiritual coletiva que oferece dignidade, respeito e humanidade em sua expressão” (Swanson, 2010, p. 13). Nesse sentido é sempre necessário e importante compreender que nos humanizamos através do coletivo e o que o coletivo busca e precisa é de paz, é de Ubuntu. Mas a paz exige de esforço e trabalho contínuo e sem ela perde-se completamente a humanidade, perde-se o Ubuntu e fomenta-se a guerra e a discórdia. Por isso, que o Ubuntu seja nas encruzilhadas da existência o esteio que conecta e fomenta a humanidade em cada Ser-Sendo, pois é sempre importante lembrar que o leite que alimenta a um, alimenta a todos.

Por todos os motivos até aqui expostos é que a ética do Ubuntu pode auxiliar, dentre outras coisas, a promoção de um diálogo inter-religioso e servir “como um importante incentivo para reavaliar o “ser por meio de outros” em tradições, culturas e religiões não africanas, para reenfatar os imperativos de cuidado e da partilha com os outros” (Louw, 2010, p. 6). A resiliência que reside no acolhimento e na espiritualidade do Ubuntu pode proporcionar, portanto, um poli diálogo entre “culturas e tradições que promova a filosofia intercultural para melhoria da compreensão mútua e da defesa da vida humana” (Ramose, 2010, p. 11). De tal modo, não seria excesso afirmar que o Ubuntu é uma pedagogia da ancestralidade e um modo pedagógico polissêmico que pode ensinar o mundo a viver coletivamente sua pluralidade, sua dinamicidade, de modo empático, solidário e acolhedor.

Diante de tudo que até aqui foi exposto, fica evidente a lógica capitalista e territorial de poder que através do colonialismo provocou alterações e distorções históricas. No entanto as epistemologias, a vida dos povos afro-diaspóricos, em todos os seus aspectos e perspectivas

resistiu aos impactos e a violência colonial através dos elementos que constituem o Ubuntu em sua forma mais essencial.

Toda essa resistência e re-existência só se tornaram vias concretas na história porque a memória ancestral de tempos imemoriais construiu um grande quilombo imaterial que assegurou a identidade e o pertencimento, pavimentado o caminho de reação e preservação das epistemologias em uma perspectiva afrocentrada.

3 A NECESSIDADE DE UMA PERSPECTIVA AFROCENTRADA

A compreensão de uma filosofia africana passa necessariamente pela percepção das aberrações coloniais e de seus apagamentos epistemológicos, bem como pela resistência e reinvenção pós-colonial, além da desconstrução subjetiva do eurocentrismo e compreensão do que vem a ser um pensamento afrocentrado. No entanto, antes de falar sobre afrocentrismo, se faz necessário explicar que existem ainda duas outras perspectivas: a afroperspectiva e perspectiva afroreferenciada. A primeira se assemelha ao afrocentrismo, mas apresenta suas diferenças e pode ser compreendida como sendo “um sentido simples, o conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas” (Noguera, 2011, p. 147). O segundo, a perspectiva afrorreferenciada, constitui um modo de ser e estar no mundo a partir da cultura e das filosofias africanas, segundo Adilbênia Machado (2019). Tanto o afroperspectivismo, o afrocentrismo quanto a afrorreferência se referem a uma visão e um modo de ser e existir a partir da África e suas matrizes.

A existência dos três termos não é conflituosa já que todas partem das mesmas referências: “a proposta epistemológica do lugar” (Asante, 2009, p. 93). No entanto, optei por abordar no texto o termo afrocentrismo, que considero mais pertinente, tendo em vista que o objetivo do pensamento afrocentrado é estudar e demonstrar a produção das civilizações africanas que contribuíram com a humanidade, mas seguem escanteadas “por um Ocidente que se autodeterminou o único dono da ciência” (Finch III; Nascimento, 2009, p. 42) e o único capaz de elaborar o pensamento filosófico. Além dessa importante missão descolonizadora, se faz imprescindível “levantar, estudar e articular as bases teóricas e epistemológicas das expressões atuais da matriz africana de conhecimento, como a filosofia religiosa tradicional” (Finch III; Nascimento, 2009, p. 42), conferindo aos povos africanos e afrodiáspóricos o protagonismo de sua própria história.

O afrocentrismo é um “paradigma que coloca a África no centro de toda análise do discurso” (Pinho, 2004, p. 63). No entanto, essa é certamente uma definição muito reduzida do que vem a ser, de fato, o afrocentrismo. O termo está diretamente relacionado às lutas negras dos anos 1960 e 1970 nos Estados Unidos e no mundo, constituindo-se, principalmente na versão elaborada por Molefi Asante, para a revisão e superação do paradigma eurocêntrico. O conceito cunhado por ele desenvolveu-se academicamente no final do século XX e consiste, sobretudo, em uma atitude de resistência negra na luta contra a dominação colonial eurocentrista e numa visão epistemológica subjacente à resistência pautada na “matriz religiosa

e as tradições ancestrais” (Finch III; Nascimento, 2009, p. 40), sendo, portanto, a ancestralidade e a produção acadêmica dois quesitos basilares para fundamentar as dimensões da afrocentricidade.

Cabe aqui explicar que o eurocentrismo coloca a Europa como sendo a grande referência da cultura mundial de modo etnocêntrico; é, portanto, um centrismo específico, com base no mundo europeu e na sua imposição como modelo universal (Nascimento, 2009). Em relação ao termo afrocentrismo, no entanto, não há uma imposição de modelo universal, mas um deslocamento de perspectiva com a qual se busca compreender e estudar as culturas africanas do ponto de vista de sujeitos ou agentes de sua própria história, sem a objetificação, a subalternização da cultura desses povos.

Da mesma forma que o matriarcado não é oposto ao patriarcado, o afrocentrismo não se opõe ao eurocentrismo, não o invalida, mas oferece outra perspectiva que não seja única e que se estabelece, enquanto uma metodologia e uma perspectiva teórica e prática, sob o guarda-chuva de humanidade, “na medida em que visa a reorientar africanos e suas culturas de uma posição periférica para uma posição centrada, como ressalta Asante (2009), produzindo pesquisa, conhecimento e práticas” (Alves; Jesus; Scholz, 2015, p. 878). Apesar de não ser uma posição antagônica, a perspectiva afrocêntrica “privilegia, em contraponto ao eurocentrismo, o pensamento e todo sistema cultural africano como centralidade histórica e base dos processos de produção de conhecimentos e valorização da ancestralidade para as pessoas africanas do continente e da diáspora” (Reis; Silva; Almeida, 2020, p. 134.)

A consciência afrocêntrica é imprescindível para a retomada do protagonismo dos africanos e africanas, estando eles e elas em diáspora ou não (Asante, 2009). Essa consciência passa por uma questão de reconhecimento, identidade e pertencimento:

Isso sugere ao africano, em continente e em diáspora, reconhecer-se enquanto tal, não como superior ou inferior a quaisquer outros povos, mas o de perceber-se como sujeito cujas matrizes culturais históricas, mesmo sofrendo e resistindo desde antes do século XVI toda forma violenta de suplantação, subalternização e tentativas diversas de apagamento, são os elementos fundantes e constituintes de sua própria história. Implica, portanto, não a negação dos tipos de culturas e crenças diluídos à cultura africana, mas, considerar esta e não aquelas como sendo o radical de sua formação histórica (Reis; Silva; Almeida, 2020, p. 135.).

Maulana Karenga (2009) define a afrocentricidade como uma direção, uma metodologia e uma característica do pensamento e de práticas ancestrais africanas. O autor afroamericano partilha do pensamento de Asante ao compreender a afrocentricidade como uma metodologia

fundamental para os povos africanos e para a cultura, filosofia e memória. Reforçando esse pensamento, Reiland Rabaka (2009) afirma que a afrocentricidade é uma orientação metodológica que advoga a partir de uma perspectiva africana.

Para Bussotti e Nhaueleque (2018, p. 1), o fundamento da afrocentricidade “é a ideia de que o pensamento filosófico e científico surgiu em África, nomeadamente na civilização egípcia, considerada “negra”, de acordo com a lição de Anta Diop”. O fato é que o paradigma afrocentrado talvez nem existisse se a Europa e os EUA não tivessem se apropriado da escrita e da posse da história do mundo, conforme seus próprios interesses, no período iluminista e após este, quando “os estudiosos e intelectuais presumiam rotineiramente quem eram os mais qualificados para determinar a ‘verdadeira’ história dos povos antigos e indígenas que esses próprios povos” (Finch III; Nascimento, 2009, p. 37).

O núcleo central da ideia afrocêntrica é o protagonismo africano e se refere à proposta epistemológica do lugar, tendo em vista que os africanos foram extraídos cultural, psicológica, econômica e historicamente de seu lugar, por isso, “é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora” (Asante, 2009, p. 93). Nessa ótica, a afrocentricidade se revela como sendo “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a própria imagem cultural de acordo com seus próprios interesses humanos” (Asante, 2009, p. 93).

Elisa Larkin Nascimento⁶⁷ (2009 a) afirma que o afrocentrismo, para além da percepção dos africanos como protagonistas e sujeitos de sua própria história, está relacionado a ontologia e a epistemologia que reposiciona os povos africanos na história, de modo a trazer a compreensão de uma percepção da existência a partir de seus próprios referenciais:

Consiste na construção de uma perspectiva teórica não hegemônica radicada na experiência africana – síntese dos sistemas ontológico e epistemológico de diversos povos e culturas – e fundamentado nas civilizações clássicas africanas: a egípcia, a núbica e a cushita. Afrocentricidade é o posicionamento africano em seu próprio centro, com intuito de compreender o mundo por meio de referenciais próprios aos povos africanos (Nascimento, 2008, p. 52 a).

⁶⁷ Cf.: Organizadora da coleção Sankofa: Matrizes africanas da cultura brasileira. A coleção é composta de quatro volumes, dentre eles um intitulado “Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora”, que constitui uma antologia de textos de estudiosos e ativistas da abordagem afrocentrada. Participam do volume: Abdias Nascimento, Ama Mazama, Elisa Larkin Nascimento, Charles S. Finch III, Vânia Bonfim, Maulana Karenga, Molefi K. Asante etc

A autora compreende que, diferentemente do eurocentrismo e tendo em vista que o povo africano e afro-diaspórico do continente sofreu com sistemáticos apagamentos e a negação de sua identidade, o afrocentrismo é um modo de reparar os danos causados pelo colonialismo europeu que obrigou os africanos a buscarem, a escavarem suas origens e raízes a fim de recuperá-las, reafirmá-las e reestabelecê-las sem, no entanto, uma postura universalista, e sem a subjugação de outros povos. Esse modo de firmar e fortalecer os povos africanos numa perspectiva pluralizada e ubuntizada, busca a ancestralidade, a coletividade e a diversidade sem invalidar o modelo europeu. Apesar disso, questiona sua imposição por meio da força e da subalternização.

Para Asante (2009), do modo como foi construída a estrutura do paradigma eurocentrista, os africanos atuam e existem dentro das experiências e conceitos eurocêntricos em virtude da sua hegemonia. Esse modelo perpetua, em várias áreas de estudo, o *status quo* colonial através do direcionamento dos interesses dominantes, retirando dos africanos, em qualquer parte do mundo, o protagonismo sobre sua própria história. Esse é o motivo pelo qual o autor afirma que “ao falar de afrocentricidade como uma redefinição radical, procuramos reorientar os africanos a uma posição centrada” (Asante, 1998 *apud* Asante, 2009, p. 94).

É importante explicar que o presente conceito “emergiu como um processo de conscientização política” (Asante, 2009, p. 93) cujo objetivo era recentralizar para reorientar e criar uma nova realidade em relação à libertação da consciência coletiva. De tal modo, a “ideia de conscientização está no centro da afrocentricidade por ser o que a torna diferente da africanidade. Pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico. *Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência*⁶⁸ *dos povos africanos*” (Asante, 2009, p. 93), posicionando-os dentro e no centro de sua história e sua vida. Nesse sentido é importante entender que “residir na África, por si só, não torna ninguém africano” (Asante, 2009, p. 103), já que Ser africano, no sentido afrocêntrico, é uma identidade cultural e política: “Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na arena da afrocentricidade. Não significa que os outros não sejam africanos, apenas não são afrocêntricos” (Asante, 2009, p. 102).

O modelo de pesquisa acadêmica colonial se estabeleceu a partir do paradigma eurocêntrico, de tal modo, o estudo da África e dos africanos se dava em relação à Europa, não em relação ao próprio continente africano com sua cultura, sua espiritualidade e suas

⁶⁸ “Agência é a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (Asante, 2009, p. 94).

epistemologias. O que se dispunha e dispõe até hoje é o “modelo de pesquisa colonial, aperfeiçoado por franceses e ingleses” (Asante, 2009, p. 101). A perspectiva afrocentrada, de tal modo, foi e é fundamental para as necessárias mudanças estruturais dos paradigmas hegemonicamente estabelecidos pela Europa, que atuou durante séculos através de um processo de conversão intelectual sob o disfarce de uma educação formal, para subjugar e oprimir o povo negro. Essa é uma resposta à supremacia branca (Mazama, 2009).

A perspectiva afrocêntrica se preocupa em “proteger e defender os valores e elementos culturais africanos como parte do projeto humano” (Asante, 2009, p. 97), sem a imposição de conceitos ou interpretações eurocentradas, de modo que o seu pensamento e perspectiva busque “desvelar e corrigir as distorções decorrentes desse léxico convencional da história africana” (Asante, 2009, p. 93) que, ao longo dos séculos, foi cunhado numa visão eurocentrista de subalternização e inferiorização. Todo esse processo de imposição eurocêntrica se caracteriza como “uma das maiores conspirações da história mundial, pois grande número de autores, um após outro, adotou um acordo tácito em dois sentidos” (Asante, 2009, p. 99): primeiro de marginalização de todo conhecimento produzido em África; e segundo, de rebaixamento da cultura e das epistemologias africanas através das publicações dos autores eurocêtricos, “rebaixando a África na escala de valores do cânone” (Asante, 2009, p. 99) que fora elaborado pelos próprios autores europeus.

Para a desconstrução desse processo de infraculturalização e rebaixamento epistemológico, é de suma importância que as metodologias dos trabalhos científicos afrocentrados sejam pautados na agência africana de modo que suas análises reflitam a realidade, pois os métodos eurocêtricos aprisionam o pesquisador em uma “prisão mental construída por métodos falidos” (Asante, 2009, p. 104). Não que estes não possam ser utilizados, mas não podem ser exclusivos, pois, certamente, não atingiriam o cerne da compreensão dos fenômenos.

Um dos baluartes da evolução do pensamento afrocêntrico é o historiador, antropólogo, físico e político senegalês que estudou as origens da raça humana e cultura africana pré-colonial, Cheikh Anta Diop. Apesar de não ser um afrocentrista, é um dos seus principais precursores. Sua tese de doutoramento “Nações negras e cultura” foi um marco nos estudos africanos. O escritor se opunha às “políticas neocoloniais do presidente senegalês Léopold Sédar Senghor” (Finch III; Nascimento, 2009, p. 63) que, dentre muitas frases polêmicas, chegou a escrever que o negro é emoção e a razão é helênica (Barbosa, 2020). Alguns anos antes de sua morte em 1986, Diop, que acreditava que a “personalidade africana seria a estrutura

matriarcal, a expressão dionisiaca da vida, o idealismo religioso, o coletivismo e o otimismo” (Barbosa, 2020, p. 57), publicou um de seus trabalhos mais marcantes: “Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência”. Essa publicação deu início a uma grande mudança no paradigma dos estudos sobre a África e os africanos.

Outro grande nome que marca a evolução do pensamento afrocêntrico é o do congolês Théophile Obenga. Uma de suas obras mais impactantes é “A filosofia africana no período faraônico”. Mas o marco divisório para o pensamento afrocêntrico é a publicação do livro “Afrocentricidade: a teoria de mudança social”, em 1980, por Molefi Asante.

O filósofo Achille Mbembe (2021) considera o afrocentrismo um equívoco cognitivo de percepção, tendo em vista que, segundo ele, essa perspectiva é “uma variante hipoteseada do desejo das pessoas de origem africana de não terem contas a prestar senão a si mesmas” (Mbembe, 2021, p. 307), no entanto, sem o movimento que culminou com esse modo de ver, Ser e pensar o mundo, certamente a atenção jamais teria se voltado para a possibilidade de uma pluralidade histórica a partir dos estudos da história africana e da população africana e afrodiaspórica do modo como se deu. A perspectiva afrocentrista, portanto, impulsionou e impulsiona os estudos e os saberes sobre África a partir de um olhar que não parte do colonizado, conferindo outras perspectivas e reflexões em relação à consciência política, cultural e filosófica da humanidade, em um recorte a partir da história não contada anteriormente. Portanto, considerar como falso ou como ficção um conceito que teve a capacidade de provocar mudanças substanciais e impactar diretamente a realidade do coletivo, é um grande equívoco interpretativo.

Diante de tais fatos, portanto, conclui-se que a necessidade de uma perspectiva afrocentrada para compreender as epistemologias, a cultura e a própria história do continente africano é imprescindível para a concepção da noção de coletividade e da ancestralidade que fundamentam a identidade do povo africano, tendo em vista que a afrocentricidade se relaciona com o lugar que se ocupa e/ou se percebe e que “a cultura e a ancestralidade determinam nossa identidade” (Mazama, 2009, p. 122).

Nossa identidade determina nossa localização, não geograficamente, mas cultural e espiritualmente, “nosso centro, nosso lugar na vida, tanto material quanto espiritual” (Mazama, 2009, p. 122). De tal modo, a afrocentricidade se constitui a partir de um deslocamento do centro, não geograficamente, mas cultural, histórica e epistemologicamente; e se relaciona com Ubuntu, com a ancestralidade que se projeta em nós e que projetamos através uns dos outros.

Diante de tudo que foi exposto, compreendo que o termo a perspectiva afrocentrada, coloca a África no centro de toda análise do discurso, como dito anteriormente, e “concebe os africanos e seus descendentes como sujeitos de sua própria ação” (Alves; Jesus; Scholz, 2015, p. 878), como protagonistas de sua própria história. Destaco que

a noção de afrocentricidade não se trata de um termo essencialista e sim de uma dinâmica de construção do conhecimento que parte da centralidade da pessoa africana nesse processo. Pois, é somente mediante a conscientização africana que é possível se abordar adequadamente a afrocentricidade (Reis; Silva; Almeida, 2020, p. 134).

A consciência afrocentrada “não há sistemas fechados, ou seja, não existe ideias vistas como absolutamente fora dos limites da discussão e do debate; [...] o emprego da afrocentricidade na análise ou na crítica abre caminho para o exame de todos os temas relacionados ao mundo africano (Asante, 2009, p.95). O termo afrocentrismo, portanto, traz consigo uma análise crítica necessária e “uma força evidente de consciência coletiva” (Reis; Silva; Almeida, 2020, p. 134), se relacionando diretamente com a coletividade e a humanidade de Ubuntu. Além disso, diante dos absurdos e da violência colonial, a perspectiva afrocêntrica possibilita a recuperação dos sentidos, da identidade, da memória e da ancestralidade dos povos afro-diaspóricos e seus descendentes como atores principais escrevendo, contando e recontando sua própria história, sob seu olhar e suas cicatrizes, reminiscências que não conseguiram ser apagadas nas travessias e nem nas encruzilhadas da (r)existência.

3.1 A dicotomia cartesiana e a pluralidade africana:

No prefácio da obra *Filosofias Africanas: uma introdução*, Lara Sayão (2020) afirma que a filosofia é branca e europeia. Ela pergunta o que é essa tal filosofia e ela mesma responde: “Um edifício conceitual pensado nas montanhas geladas, em gabinetes escuros? Um saber enciclopédico para poucos eleitos? Um crivo para selecionar as inteligências superiores? Não, tudo isso é traição à filosofia” (Sayão, 2020, p. XI). Sayao afirma que a filosofia é maior que os postulados eurocêntricos e está além desse cientificismo engessado das academias, aproximando-se muito mais do mundo e de tudo que o faz existir: “Somos porque somos juntos. A natureza, os seres espirituais, os outros humanos, somos!” (Sayão, 2020, p. XII), trazendo para o caráter filosófico o sentido de humanidade do Ubuntu, sua coletividade e biocentricidade.

A imposição de uma verdade única, de uma história única, como acontece na filosofia ocidental, nega a identidade cultural, social e filosófica de uma comunidade, de um povo ou

coletivo. Chimamanda Ngozi Adichie (2009, p. 26) afirma que a “história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”. Tal fato é inadmissível nos dias atuais, onde já se percebe que são as próprias pessoas “que constroem a sociedade e que decidem livremente acerca de seu destino” (Latour, 2016, p. 36), no entanto, o povo assolado pela colonização eurocêntrica parece ter negado seu direito de escolha. Todos os dias tem-se que desconstruir estereótipos engessados e durante a vida fazer verdadeiras escavações na história para trazer à tona as verdades não contadas. O colonizador escolheu o destino dos colonizados e tal fato reflete diretamente sobre a população negra expatriada na diáspora africana, tratados como não-humanos, objetificados e vilipendiados em toda sua extensão de humanidade.

Para Kajibanga (2015), nos currículos filosóficos de algumas partes do mundo é mencionada a filosofia oriental ou mesmo filosofia de alguns países do ocidente em um recorte geográfico e cultural que não são questionados, no entanto, o mesmo não ocorre quando se trata de um recorte geográfico e cultural acerca do continente africano para tratar da filosofia africana, tendo em vista que esta não cabe, sequer, no estatuto filosófico eurocêntrico. Essa estratégia ‘geográfica’, se é que se pode chamar assim, suscita “velhos fantasmas e preconceitos” (Kajibanga, 2015, p. 29) mostrando que há muito mais um problema de ordem político-ideológico que filosófico.

Outro fator de ordem político-ideológico a ser observado diz respeito ao modelo de estabelecido no próprio continente africano, formulado para manter o ‘*status quo*’ das elites dominantes com base na própria filosofia eurocêntrica e no modelo geral de educação estabelecido no ocidente europeu. De tal maneira, pode-se afirmar que a educação foi construída num rito de conformação para a exaltação da cultura e dos intelectuais exógenos.

A educação e os sistemas, para Mance (2015, p. 40), “reproduziam uma posição de passividade, colocando as populações negras em condição de espectadores passivos das ações dos outros povos”. Isso mostra o quanto essa questão precisa ser pensada sob vários aspectos e diversos ângulos, principalmente porque esse modelo de subalternização e de uma educação não-libertadora, ainda é uma realidade no continente africano e nos países colonizados. Esse modelo de “educação” tem seu início no período colonial, quando a pretensa missão humanista europeia oprimiu e apagou parte da cultura e da história negra, culminando em um verdadeiro epistemicídio sem precedentes históricos. O objetivo era dominar os espaços, as pessoas, negando-lhe seu caráter humano e personalista, pois a “dominação naturaliza e animaliza o

homem. É um crime contra a humanidade e deve ser considerada como o mal absoluto” (Towa, 2015, p. 58).

Um aparte sobre a resistência a este cenário constrangedor foi o surgimento do ‘movimento negritude’ nos anos 1930, em Paris. Encabeçado por estudantes negros “vindos de territórios franceses da África e do Caribe” (Mance, 2015, p. 42), o coletivo rejeitava o colonialismo Francês e suscitava a consciência da identidade negra:

O termo negritude foi cunhado por Aimé Césaire em 1939 no livro *Caderno de um retorno ao país natal*. Segundo o autor, um dos líderes do movimento, tratava-se de uma “tomada de consciência” da especificidade de ser negro. Todavia, para ele, a consciência dessa especificidade não era um enclausuramento, mas uma abertura para o universal e para a valorização da humanidade (Barbosa, 2020, p. 46).

Para compreender o movimento, é indispensável à leitura de Aimé Césaire, Leopold Senghor e Leon Damas, seus principais precursores. As dificuldades históricas para quebrar a hegemonia eurocêntrica, inclusive no próprio continente africano, mostram o quanto movimentos como o “Negritude” foram importantes, pois, conforme Kajibanga (2015, p. 25), “só em finais da década de 1980 e início da década de 1990 se começou a falar publicamente (e nas cátedras) sobre a filosofia africana”, sendo esse início de abertura fruto das lutas e da resistência negra.

Esse é o caminho de libertação, a trajetória do desapego, chamado por alguns autores de descolonização ou desdogmatização (Kajibanga, 2015), cujo objetivo é desmarginalizar a filosofia africana, questionando e re-situando seu lugar no estatuto epistemológico da Filosofia como um todo.

A Filosofia africana sempre esteve presente no ocidente, nas comunidades negras, nos terreiros de candomblés, no modo de viver e partilhar conhecimentos ancestrais através do conceito de Ubuntu, sobre o qual se assenta e se sustenta a filosofia como um modo de vida que existe desde sempre em comunidades da África (Kakozi, 2018). Para Mance (2015), a filosofia africana necessita ser emancipada para recuperar sua humanidade, sua dignidade. Ela não constitui uma dialética de desenvolvimentos teóricos cuja finalidade seja uma síntese obtida a partir de argumentos; ela é uma filosofia que precisa ser libertada do servilismo das tragédias colonialistas que se construiu a partir da desconstrução e da negação do outro:

Mais que um pensamento diletante ou um jogo de elegantes raciocínios, a reflexão filosófica que caracteriza parte do pensamento africano busca recuperar um sentido verdadeiramente humano, soterrado sob a negação de liberdade, sob a vivência inautêntica dos códigos de cultura dominantes, sob

a tragédia cotidiana da pobreza e da miséria das maiorias excluídas – os condenados da terra. Trata-se de uma filosofia autêntica que afirma, de modo rigoroso e consistente, que nenhum ser humano pode ser usado ou humilhado, transformado em objeto útil, reduzido a uma coisa que se explora e se descarta (Mance, 2015, p. 74).

O que se pode perceber em tudo isso é que o estatuto epistemológico da filosofia eurocêntrica subjugou as epistemologias que não lhe eram adequadas – conforme sua própria ótica. A repressão e a dominação, próprias do colonialismo, coagiram os povos escravizados a aceitar a negação de suas próprias histórias, suas identidades e sua ancestralidade com o objetivo de promover epistemicídios, através dos processos de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais; e etnocídios, através da destruição sistemática dos modos de vida e pensamento das pessoas (Negreiros, 2019), também denominado de genocídio cultural. No entanto, existem muitos elementos envolvendo a memória e a ancestralidade, e esses elementos sobreviveram, formaram e formam a resistência, conseguindo manter viva a memória ancestral e as epistemologias da África diaspórica.

Além dessas questões, há o dilema ontológico da filosofia entre o Ser e o não-Ser, talvez o maior dilema da filosofia eurocêntrica, mas que não pesa no arcabouço da filosofia africana. Ivan Luiz Monteiro (2020, p. 159) traz para reflexão o pensamento do filósofo Renato Noguera ao afirmar que “a tradição filosófica ocidental é incapaz de reconhecer suas influências de fora do continente, defendendo com veemência que o berço da filosofia não é a Grécia”. Segundo ele, não se deve julgar ou emitir um parecer em relação ao tema com uma certidão de nascimento, pois “é perigoso e reducionista para uma boa formação filosófica limitar toda filosofia a poucas tradições” (Noguera, 2015, p. 43).

Essa questão, na verdade, está para além da geografia, da teoria ou da história, esse é um problema político que tem por fundamento a subordinação como projeto de poder e que “pretende calar qualquer filosofia que tenha sotaques diferentes” (Noguera, 2015, p. 43). Há ainda um ponto em relação ao conceito do termo filosofia no contexto ocidental que assume uma postura de julgamento do saber na perspectiva eurocentrista, desconsiderando completamente qualquer perspectiva afrocentrada. Esse fator envolve a política e o racismo científico que é oriundo do estrutural, como explicado anteriormente a partir das reflexões de Silvio Almeida (2020).

Na perspectiva afrocentrada, a filosofia africana é ontológica, ética e metafísica, é ancestral e biocêntrica, trazendo a categoria do Ser interconectado a tudo, o Ser-Sendo através do Axé, da energia vital que movimenta tudo que existe. De tal forma, a filosofia africana está

para além do cartesianismo eurocêntrico. Ela é imanente e transcendente ao mesmo tempo, estando incompreensível na leitura monológica eurocêntrica.

O conceito de Ubuntu, dentro do arcabouço da filosofia africana, expressa “o princípio fundamental de toda a existência de modo inexoravelmente interconectado e interdependente, para o qual nada teria sentido ontológico, epistemológico, ético ou estético se existisse isoladamente” (Flor do Nascimento, 2016, p. 209). É a pluralidade das coisas, da existência e de conceitos que se tocam em encruzilhadas epistemológicas. Não há vias de acesso ao conhecimento sem encruzilhadas! Negar a pluralidade e a diversidade é próprio de uma hegemonia constituída que vira as costas para as diferenças existentes. A dicotomia e a polarização postas pelo ocidente é uma construção. Transcendência pode ser causa e efeito. A filosofia africana, através do Ubuntu e do Ukama, é imanência e transcendência, ademais, é troca, é cultura e atitude, constituindo-se numa ética pedagógica para a coletividade: “não se pode filosofar sem a troca de experiências incrustadas na natureza, na cultura, na vivência” (Machado, 2019, p. 247).

A imanência é um conceito filosófico ontológico. A ontologia é uma parte da metafísica que aborda a natureza, realidade e existência dos entes. De tal forma, entende-se a ontologia como sendo o estudo do Ser que é concebido como tendo uma natureza comum inerente a todos e a cada um dos seres e suas categorias, princípios e essência. Platão foi o primeiro a separar imanência e transcendência através de sua doutrina das ideias, quando ele separou o mundo Inteligível - pertencente às Ideias transcendentais, eternas e imutáveis; do mundo Sensível - pertencente aos fenômenos transitórios, manifestações imanentes das formas transcendentais.

Para entender melhor o conceito da relação entre imanência e transcendência dentro da ontologia e da metafísica, no que se refere à aproximação pretendida entre a imanência e a transcendência na perspectiva africana, é interessante avaliar um pouco sobre a metafísica a partir de alguns autores e períodos da filosofia tradicional do ocidente.

No conceito Spinozista, por exemplo, pode-se perceber “a estrita relação de imanência entre Deus e o universo dos modos, mas também uma relação de transcendência em meio a eles” (Ribeiro, 2012, p. 65). A base para a explicação de Espinoza é divina, se refere à natureza de Deus, tendo em vista que o autor foi muito influenciado pela perspectiva judaica-cristã que atravessou o período medieval, da patrística à escolástica, permanecendo incrustado nesse cenário.

Sem seguir uma linha cronológica de tempo, é interessante pensar também na teoria aristotélica do Primeiro Motor, ou o motor imóvel, utilizada equivocadamente pelos

escolásticos para traduzir dentro dessa teoria o conceito do Deus da tradição judaico-cristão. A imanência e a transcendência também estão presentes nela, cujo motor imóvel não é submetido às leis do movimento, sendo eterno e imutável. Essa é a demonstração racional da existência de um princípio supremo da natureza, mas não um Ser que existe para zelar ou preocupar-se com a existência humana como no cristianismo. Ele existe por si só; o motor é a causa primeira que gera o movimento no cosmos e não há princípio ou causa anterior a ele, pois “deve haver uma natureza qualquer, ou mais de uma, donde as coisas derivem, mas conservando-se ela inalterada” (Aristóteles, 1984, p. 16).

Em relação à Espinoza, racionalista moderno do século XVII, apesar de visto como herege, ele afirmara que Deus é a substância única e nenhuma realidade existe fora Dele, constituindo-se como uma auto produção de Si, portanto, Ele é “o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido” (Ribeiro, 2012, p. 68). Espinoza infere que Deus então se relaciona com a lógica imanente e transcendente, pois, “Deus como ser único e absolutamente infinito em existência ontológica é existência una de múltiplos atributos infinitos em seus gêneros (EIdei.VIexplicatio), todos de idêntica importância” (Ribeiro, 2012, p. 73). Portanto, Deus, para Espinoza, não é o criador do universo, mas é o universo em si, a própria natureza, sendo infinito (único) e eterno. De tal forma, Deus está expresso em tudo o que existe na face da Terra, sendo imanente e transcendente.

Até aqui, imanência e transcendência parecem não ser oposição, mas coexistem. E mais, coexistem de uma forma em que Deus mais está para uma energia vital que tudo move sem se mover, seguindo a linha aristotélica, e tendendo para o que, no ocidente, foi nominado como panteísmo e novamente existe conectado a uma energia vital, já que Espinoza identifica Deus com a natureza e essa natureza só existe porque há uma relação de causa/efeito a partir da substância que a faz existir:

toda coisa existente na natureza só pode consistir se houver uma causa para a sua existência. Essa causa é também novamente determinada por outra causa e, assim, até o infinito (ad infinitum). Essa causalidade (Ursache), a saber, o universo submetido à relação de causa e efeito, é determinada novamente por outra causa, a causa de si mesma, ou seja, pela substância. Apenas esta é em si e por si mesma e, precisamente por isso, a essência não se diferencia, de maneira nenhuma, de sua existência. Disso segue-se que uma tal substância (ou Deus) não existe, precisamente, em nenhum ser particular ou finito (isto é, em nenhuma existência individual ou pessoal), porque ela, como causa sui, como essência infinita, contém necessariamente em si também a sua absoluta existência (Chagas, 2006, p. 83-84)

Em relação à dicotomia cartesiana, esta foi interpretada pelos modernistas como uma separação entre *res-cogitans* (que é a coisa pensante, espírito) e *res-extensa* (coisa extensa, matéria). Para o autor, a substância é a

essência que não necessita de nenhum auxílio, de nenhum outro ser, para existir. A esta substância perfeita, causa de si mesma (*causa sui*), nomeia ele Deus. Fora da substância divina, no entanto, ele concebe ainda duas outras substâncias: a corporal ou extensa (*res-extensa*) e a pensante ou espiritual (*res-cogitans*). Ambas podem ser concebidas sob uma determinação comum, qual seja, que elas precisam da colaboração e do auxílio de Deus (*concursus Dei*) para a sua existência (Chagas, 2006, p. 81).

Essa separação pode ser lida como um equívoco em “looping”. Ao meu ver ela não é propriamente uma dicotomia. Mente e corpo, apesar de compreendidos como substâncias que possuem natureza, realidade e funcionalidade diferentes, separadas, mas que interagem entre si, possuem em si a mesma substância, de tal modo, uma não existe de forma consciente sem a outra e ambas derivam da mesma substância perfeita, têm a mesma essência.

O corpo precisa dos sentidos, da *aisthesis* (sensação/percepção) para formar seu arcabouço conceitual e cognitivo; sem ele a percepção não seria possível, não em sentido humano. A máxima cartesiana “*cogito, ergo sum*” (penso, logo existo), portanto, pode ser lida como uma expressão de unidade, não de dualidade. Uma unidade que nasce na mente que cria tudo o que existe. Há aqui também o sentido metafísico da filosofia cartesiana, onde imanência e transcendência também não se opõem.

O período cartesiano transformou a filosofia do século XVII e foi de suma importância para o iluminismo, sendo imperativo para o movimento dialético dele mesmo que reverberou suas teses plurais, e muitas vezes dissonantes. O período iluminista se caracterizou pela crença comum dos pensadores na necessidade de atingir a luz, a iluminação através da razão e do empirismo, deixando para trás as revelações propagadas pelas autoridades religiosas. Havia diferentes percepções filosófico-políticas, vozes dissonantes que buscavam a luz da sabedoria ao invés da fé cega, o que “glorificou na razão e na ciência ‘a suprema faculdade do homem’” (Cassirer, 1992, p. 14) em busca de um mundo melhor onde a filosofia transbordasse e rompesse as barreiras da ignorância.

Segundo Silvio Almeida (2020, p. 27), o iluminismo produziu uma sombra social, política e histórica ao se tornar o fundamento das grandes revoluções liberais, redundando “em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo”.

Para Yoporeka Somet (2016, p. 80), esse período gerou “um preconceito tão arraigado quanto aberrante”, propagando uma África “sem passado, sem história, sem cultura nem civilização” (Somet, 2016, p. 80). Essa é talvez a sombra projetada mais nefasta e difícil de apagar na história do continente e dos povos afro-diaspóricos.

Na perspectiva dos fatos que permeiam o período das luzes “a atitude crítica e céptica em face da religião” (Cassirer, 1992, p. 189) é o que o caracteriza, assim sendo, o enciclopedismo francês declara guerra à religião e sua pretensa verdade que desvia o homem do desenvolvimento intelectual, sem jamais conseguir balizar a moral nem tão pouco formatar uma ordem política e socialmente justa. Pelas características da própria religiosidade, a fé cega, em verdade, apenas subjuga o homem à servidão sem questionamentos, por isso, é “preciso escolher entre a liberdade e os grilhões, entre a lucidez da consciência e a obscuridade das paixões, entre a ciência e a crença” (Cassirer, 1992, p. 191).

Apesar das críticas dos pensadores à religião e aos dogmas da fé, seria um equívoco avaliar o Século das Luzes como irreligioso ou hostil a toda crença, pois, em verdade, o século XVIII deposita seu maior esforço intelectual num novo ideal de fé, não na sua rejeição, de forma que haja a renovação da religião, tendo em vista que “em toda parte domina é um sentimento profundamente criador, uma confiança absoluta na edificação e renovação do mundo. É essa renovação que se espera e exige agora da própria religião” (Cassirer, 1992, p. 192).

A busca incessante por respostas, a inquietude filosófica própria da ebulição do pensamento iluminista, no entanto, não encontrou respostas, apenas perguntas que seguem em um fluxo tautológico. Para sair do fluxo incessante que sempre recorria, de alguma forma, a fé e a metafísica. Mas para não mergulhar no abismo do irracional só restava um caminho: a solução imanente, “que não force o espírito a ultrapassar seus próprios limites” (Cassirer, 1992, p. 210).

A filosofia iluminista guia-se pelo princípio geral de que o pior obstáculo ao conhecimento não é a ignorância, mas a falsificação dos critérios. O inimigo da ciência não é a dúvida, mas o dogma. O dogma é a ignorância atribuída como uma verdade, portanto, o que se opõe à fé não é a incredulidade, mas a superstição “que afeta as próprias raízes da fé” (Cassirer, 1992, p. 221). Estas características de uma fé dogmática e da superstição, é importante dizer, foram atribuídas aos povos africanos no período colonial para legitimar a tal “civilização dos selvagens”. No entanto, foi o próprio iluminismo e seus pensadores que seguiram numa busca metafísica, ontológica e em uma jornada de fé na busca pela compreensão do que é o Ser no universo e o próprio universo do Ser, e nesse caminho, fé, espiritualidade e religiosidade nunca

se separaram. No entanto, em sua busca, categorizou e classificou pessoas, criando divisionismo, categorizações e subalternizações:

o homem europeu (não fala-se da mulher!) é branco e corpulento, e encontra-se governado pelas leis; o ameríndio americano é vermelho, colérico e ereto, e está governado pelos costumes; o asiático é amarelo, melancólico e rígido, e está governado pelas opiniões; e, por último, o africano é negro, fleumático e frouxo, e governado pela arbitrariedade (Hering, 2010 *apud* Kakozi, 2019, p. 14).

O que se pode perceber é que o fluxo contínuo da filosofia, mesmo em sua perspectiva eurocentrada, buscou soluções metafísicas, seja na ontologia ou na religiosidade, para tentar justificar sua insuficiência epistemológica, cuja dicotomia moderna fecha os olhos para o passado no qual a buscou por elementos que trouxessem uma “luz”. Essa, me parece, é uma argumentação epistemológica seletiva, preconceituosa, divisionista e excludente por parte do ocidente. A academia e os livros reproduzem apenas a parte da história que lhes interessam, negando a pluralidade, e as contribuições do povo negro em relação ao ocidente nos mais diversos aspectos, além de subalternizar o povo negro e suas epistemologias.

Diante de todos esses fatos, é importante compreender que a filosofia africana apresenta um conceito transversal que perpassa a visão da pessoa sobre o mundo, seja uma postura ética individual, uma postura política diante do outro ou uma postura social diante da vida, sendo fundamentada na solidariedade, na coletividade e nos saberes ancestrais como é o caso do termo Ubuntu, que pode ser compreendido, de modo bem generalista, como Ser através do outro (Tutu, 1999). O conceito de Ubuntu chega a tocar a esfera do espiritual, pois o outro é o ‘eu transcendente’, o *locus*⁶⁹ onde o imanente transcende a si mesmo em um caráter de alteridade e humanidade, por isso é também uma reação política que diz respeito a todas as pessoas de uma comunidade. A partir da compreensão da filosofia africana apresentada, portanto, fica evidente que a dicotomia cartesiana estabelecida pelo eurocentrismo não capta a sua complexidade, certamente, por isso, a capturou e a isolou.

Apesar de todos os apagamentos e tentativas de clausura da filosofia africana, onde não há dicotomias, mas dialéticas, ela resistiu e hoje se coloca ao sol exigindo seu espaço de pluralidades e subjetividades. De tal forma, a dialética da qual ela se serve, não se coloca com superioridade, mas com a humildade de quem busca o conhecimento e a relação dialógica e plural observando em todas as direções, inclusive na direção do passado. A filosofia africana, portanto, estabelece a unidade, uma paridade, a partir do momento que compreende que Somos

⁶⁹ do latim: “lugar”, “posição” ou “local”.

através do outro e somos iguais uns aos outros em meio a nossas diferenças. De tal modo, ela é extremamente complexa por envolver elementos que não constam no estatuto filosófico eurocêntrico, como é o caso do biocentrismo, da pluralidade, da coletividade e ancestralidade. Portanto, o pensamento ocidental cartesiano não apresenta, da forma que se encontra estruturado no ocidente moderno e contemporâneo, elementos suficientes e necessários para apreender o sentido complexo do pluriverso filosófico africano e, em seu arcabouço, a filosofia do Ubuntu.

3.2 O Xirê do Ubuntu na Filosofia africana

O complexo pluriverso da filosofia africana não cabe em um guarda chuva apenas, pois são muitas as epistemologias que surgem dentro desse vasto campo de conhecimentos, dentre eles, a filosofia do Ubuntu que pode ser interpretada como um Xirê do Ubuntu que conecta elementos essenciais para a existência da coletividade no presente, no passado e no futuro, em todas as esferas da existência, através da energia vital que nos faz Existir.

Xirê é uma palavra yorubá que significa roda, ou dança, utilizada para evocação dos Orixás (Parés, 2006). Nei Lopes (2011, p. 275) define o xirê como uma “Festa pública dos candomblés, na qual se executam os cânticos invocatórios dos orixás. Por extensão, o termo designa também o conjunto ordenado de toques, cantigas e danças com os quais os orixás são invocados. Vieira da Silva (2010, p. 105) afirma que o xirê é o “momento organizado para que os Orixás desçam à Terra para celebrar a vida com alegria e festividade junto aos seus filhos, é a ocasião em que a festa se desvela publicamente”. Já Rosa Júnior (2018) afirma que é um ritual público que se caracteriza como um fenômeno de trocas para a circulação do Axé sendo um rito circular. De tal modo, pode-se concluir que o xirê é um rito sagrado que envolve toque, canto e dança em formato de círculo para louvar os Orixás e manter a energia vital circulando. Nessa liturgia a ancestralidade, a coletividade, o biocentrismo se fazem presentes. O Ubuntu através de todos esses elementos se relaciona com o xirê, existe no xirê e é o próprio xirê.

Antes de entrar nos conceitos, de iniciar o xirê, é importante realizar o padê⁷⁰ de Exu para começar. Exú “é o guardião do axé do criador” (Rufino; Simas, 2019, p. 51), por isso Exu participa de todas as coisas do mundo, seja na ordem, seja no caos. Nesse sentido é importante explicar que os orixás são divindades presentes nos elementos da natureza e que esta é algo

⁷⁰ Rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana para invocação de todos os orixás ancestrais, por intermédio de Exu. Nos terreiros antigos, quando realizado apenas para invocação dos ancestrais, chamava-se “padê de cuia” (alusão ao recipiente usado na libação). Do iorubá *padê*, “reunião” (Lopes, 2011, p. 523)

essencial para a vida humana tendo em vista que sem ela, “as crianças, as mulheres e os homens não poderão viver. Sem as folhas das matas e as florestas, não existe cura para as doçuras do corpo e as tristezas da alma” (Rufino; Simas, 2019, p. 60).

Malomalo (2018, p. 563) afirma que “Exu, na filosofia nagô, é a entidade em movimento”, aquele que dá ânimo a vida. Para ele, os povos yorubás “perceberam o Ubuntu em termos de Axé presente em todas as entidades e cujos orixás são guardiões e manifestações plenas” (Sodré, 2017, 2005, *apud* Malomalo, 2018, p. 563). Isso quer dizer que a energia vital da existência, o Axé, conecta também a ancestralidade dos Orixás e que são a própria energia interconectada e que nos liga de alguma forma, cabendo a Exu a guarda do Axé que ele mesmo carrega em si e consigo, através do Ubu-Ntu que é a energia em movimento, é o Ser-Sendo. É, segundo o autor, a lógica do Ntu-Axé.

Os rituais do candomblé, dentre eles o Xirê, estão ligados aos conceitos de ancestralidade, biocentrismo e Axé, que por sua vez, se relacionam com o Ubuntu, em uma relação na qual são fundamentais os conceitos de coletividade e de fraternidade. Ubuntu, assim como sua própria essência, existe coletiva e ancestralmente, assim como o Xirê.

O Xirê do Ubuntu possui elementos que são alimentados pelo Axé circulante, como é o caso da ancestralidade, que segundo Adilbênia Machado (2019, p. 246), “é quem dá a base, é quem sustenta, é o sentido da existência, da cosmovisão africana, ela é a forma e o encantamento é o seu conteúdo”. Falar de ancestralidade, portanto, é falar de uma cadeia de conexões e interconexões que, ao longo dos séculos, alimentou e alimenta o DNA da resistência negra dos povos africanos de todo mundo, forjando sua identidade e memória.

Segundo Elízia Ferreira (2016, p. 46), “a ancestralidade em si é uma forma cultural desenvolvida na diáspora. Não nasce como categoria, e sim como experiência e, enquanto tal, implica uma ética, salvaguardada nos corpos, nas formas artísticas e nas diversas manifestações da cultura afro-brasileira”. De tal forma, ela esclarece que nós, no Brasil, “recriamos a cosmovisão africana e a África, que é em tudo mais africana que a África dos dias atuais” (Ferreira, 2016, p. 46), o que torna ainda mais pertinente um estudo através de abordagens históricas e filosóficas para entender essa ressignificação reelaborada a partir da própria existência na diáspora e dos corpos políticos por ela paridos.

Outro elemento presente no Xirê é o biocentrismo. Na relação biocêntrica a afetividade com a natureza faz parte do sentido da existência africana através do Ubuntu. É importante entender, que apesar da diferença entre o antropocentrismo ocidental e o biocentrismo africano, não se pode afirmar que são opostos. Há na verdade um deslocamento do sentido da existência

do ser humano. Kakozi (2018) afirma que o biocentrismo é uma ética contrária ao antropocentrismo, baseada na preocupação com o outro e principalmente no respeito para com os animais não-humanos, de forma a respeitar todos os seres vivos, pois todas as formas de vida são igualmente importantes. Mas o pensamento tradicional africano continua a situar “a pessoa no centro do Universo, com o Criador afastado, distante” (Lopes; Simas, 2020, p. 31), de forma que a “distância do criador pressupõe a centralidade da criatura e da comunidade em que ela se insere” (Lopes; Simas, 2020, p. 31), pois toda criatura existe para servir a sua comunidade. Fazer parte, estar inserido em uma “comunidade estabelece sentido para a vida de cada indivíduo e fundamenta a ideia de tradição como elo” (Lopes; Simas, 2020, p. 32).

No sentido biocêntrico, tudo que existe é para o bem coletivo e tudo possui energia ou força vital, de tal forma, tudo deve ser respeitado e preservado: “A destruição da natureza, nesta concepção, é inconcebível, pois dispersa força e vitalidade” (Lopes; Simas, 2020, p. 32). O homem faz parte da natureza e a natureza existe para auxiliá-lo; ela não de forma inferior ou subalterna.

O filósofo queniano John Samuel Mbiti, citado por Lopes e Simas (2020, p. 34), vê a concepção do mundo como antropocêntrica, “o que significa que tudo é considerado nos termos da relação com *muntu*, o ser humano”, mas essa é uma relação simbiótica, e de tal forma, o centro se divide formando uma conjunção onde nenhuma categoria está acima da outra, pois como diz Kakozi (2018), todas são importantes e interdependentes. Portanto, o biocentrismo que considera as categorias do NTU como raiz, traz para si a responsabilidade de um pluriverso integrado e no qual todas as vidas importam já que toda existência traz em si a energia vital, o Axé que nos alimenta e que nos faz Ser coletivamente. É nessa perspectiva que, para o povo africano,

o valor supremo da existência é a Energia que percorre a rede única que conecta todos os seres do universo. E o bem maior é captar dela o máximo de sua intensidade. Porque ela é instável; e sua diminuição pode representar incapacidade física, doenças, definhamentos para os rebanhos, aridez para os campos (Lopes; Simas, 2020, p. 19)

Essa relação mostra a importância de todos os seres, humanos e não-humanos, para o equilíbrio da vida como um todo. Ela está presente nas tradições afro-diaspóricas, nos terreiros de candomblés, tendo em vista que para o povo de santo⁷¹, estamos todos conectados pelo Axé, pela energia vital de humanos e não-humanos.

⁷¹ Peter Fry (2006, p. XIV), no prefácio do livro “Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos” (LODY, 2006), afirma que o termo ‘povo do santo’ não se refere apenas aos descendentes

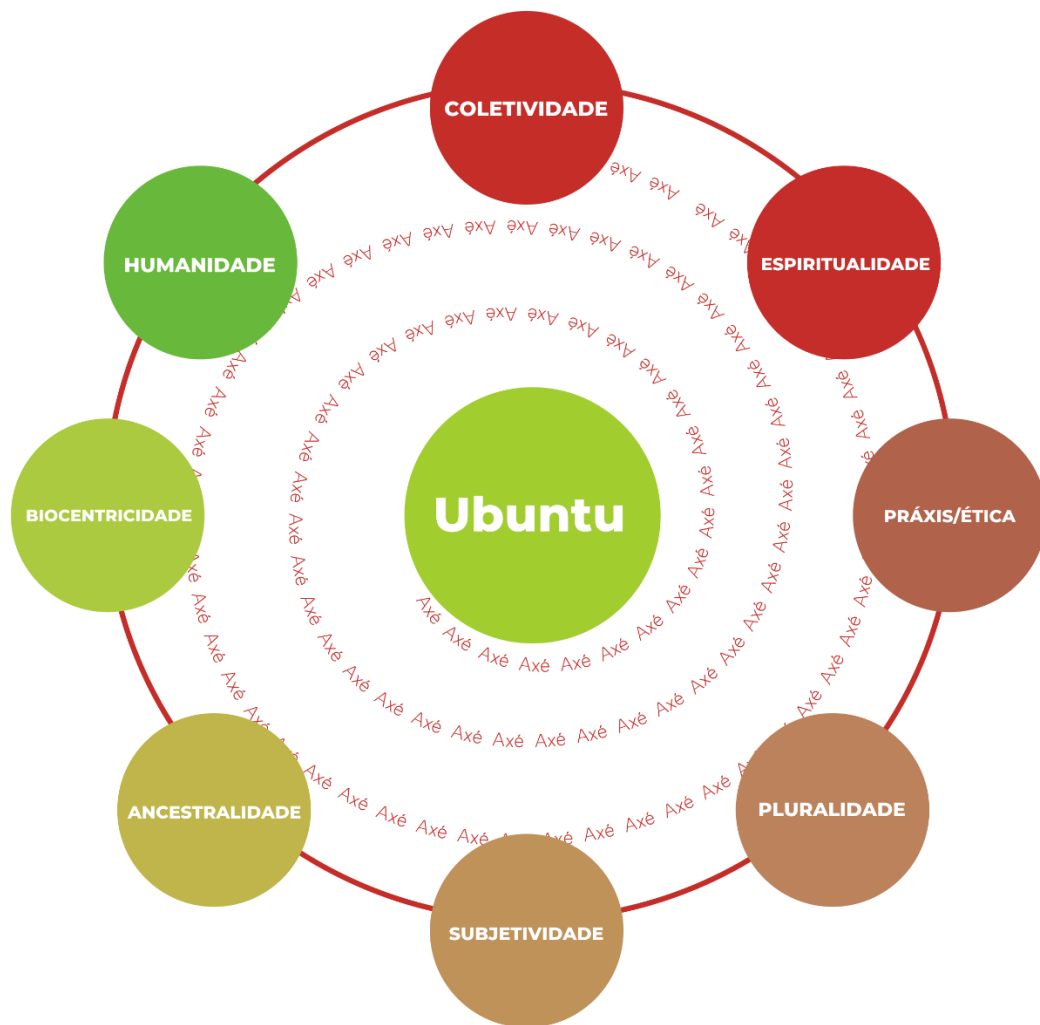
Muitas das epistemologias africanas sobreviveram e estão salvaguardadas através das tradições das casas de candomblé. Alguns adágios foram e são fundamentais para a manutenção dessas epistemologias, dentre eles, o ditado Yorubá “*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*” (sem folha, não há orixá) que traz a natureza para o centro das epistemologias do terreiro, movimentando o Axé de humanos e não-humanos, pois “sem a natureza nada é possível, nem mesmo a nossa existência, já que somos parte dela” (Simas; Rufino, 2019, p. 60).

Não há dicotomia na prática, em tese também não deveria haver. O xirê gira com cada um dos elementos, a energia circula entre eles, a ancestralidade e o biocentrismo são essenciais para a manutenção da gira porque são partes indissociáveis do Ubuntu. O Xirê do Ubuntu se caracteriza pela circularidade da própria existência, onde não há um elemento mais importante que o outro, onde humanos e não humanos se confraternizam coletivamente. Se entendermos isso, entenderemos nossa história e quem somos nós na gira. No entanto, não é possível perceber essas conexões, essas teias tecidas no Axé, se não houver um olhar afrocentrado, livre das dicotomias cartesianas que engessaram o pensamento ocidental.

O Ubuntu permeia as relações coletivas e está presente em diversas partes do continente africano e fora dele através da diáspora. No Brasil, certamente pela grande quantidade de pessoas escravizadas que recebeu, o Ubuntu está presente perceptivelmente nos candomblés, nos quilombos e demais regiões e espaços afro-diaspóricos constituídos, por isso, “falar de ubuntu no Brasil é falar de solidariedade e resistência. Como outros registros antropológicos que expressam o “ubuntu afro-brasileiro”, podemos citar os quilombos, as religiões afro-brasileiras, irmandades negras, movimentos negros, congadas” (Malomalo, 2010, p. 20). A partir de todas essas impressões que me conectaram a África e a minha ancestralidade, elaborei um diagrama que mostra a arquitetura do Ubuntu e torna visível as conexões entre a existência e o Ubuntu dentro do seu Xirê. Características relacionadas à coletividade, ancestralidade, biocentricidade e pluralidade transbordam nesses espaços afro-diaspóricos constituídos. Tal fato não ocorre por acaso já que esse Xirê que envolve vida, natureza e biocentrismo, começou em tempos imemoriais na nação Mãe de todas as Áfricas. Não por acaso, apresento o diagrama “Arquitetura do Ciclo do Ubuntu” com as cores vermelha – vida/sangue; marrom – terra e verde – natureza/vida/biocentrismo.

africanos, ao povo do candomblé, tão pouco se restringe ao povo negro. Ele cita Yvonne Maggie para afirmar que nós somos todos, de alguma forma, filhos do santo tendo em vista que a África está espalhada em meio ao universo cultural e social brasileiro, seja através da religiosidade ou através do vocabulário, dos alimentos, da música etc.

Figura 5: Diagrama Arquitetura do Ubuntu⁷²



Para ilustrar essa questão biocêntrica e ancestral é importante reforçar que a energia vital não se limita apenas aos vivos, tendo em vista que a fonte dessa energia, desse Axé, é um Ser supremo, um Ancestral originário e único que

distribui essa força aos ancestrais e aos antepassados no mundo espiritual e, em seguida, no mundo dos vivos, respectivamente aos reis, chefes de aldeias, de linhagens, anciãos, pais, filhos, ao mundo animal, aos vegetais e minerais. Esses mundos encontram-se inteiramente interligados, de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar um único fio sem gerar movimento em todos os outros (Daibert, 2015, p. 14).

O diagrama acima tenta explicar como o Ubuntu faz girar a existência e é a própria existência, tal qual o motor imóvel que a tudo move sem se mover, do qual já se falou em anteriormente. Nele é possível perceber que o Ubuntu se move coletivamente dentro de uma

⁷² Diagrama elaborado pela autora

corrente de espiritualidade sobre a qual se conecta o Axé, essa energia vital que perpassa todo ciclo do Ubuntu. Essa conexão é fundamentada em uma práxis e uma ética que se movimenta na pluralidade. Na pluralidade estão presentes as subjetividades próprias do que é diverso e coletivo. Nesse coletivo as subjetividades existem de modo ancestral, e a oralidade que transmite os saberes ancestrais é fundamental para que a roda gire. A ancestralidade conecta o imanente e o transcendente, os vivos, os mortos e os não-nascidos, bem como todas as formas de vida. Estas categorias, por sua vez, têm o mesmo grau de importância na existência porque todas, sem exceção, abastecem a nossa existência de humanidade, a humanidade que se movimenta no coletivo e que perpetua a existência do Ubuntu. É assim que todos bebem do mesmo leite e se alimentam da mesma humanidade, da mesma força vital que “move os homens e o universo. Nessa mesma visão, o mundo é concebido como energia e não como matéria, de modo que a noção de força toma o lugar e se confunde com a noção de ser. Todo ser é por definição força, e não uma entidade estática” (Daibert, 2015, p. 14).

De tal modo, o Ubuntu não pode ser considerado apenas um conceito, um signo ou um significado, pois Ubuntu é uma grande engrenagem que move ancestralmente grupos, coletivos inteiros que, dentro de suas particularidades, se abastecem coletivamente do Axé nesse grande Xirê da existência e abastecem o próprio Ubuntu.

Ubuntu, portanto, é um motor que gira em torno de si mesmo produzindo movimento e energia – o Axé - que permite que seus elementos geradores – há aqui uma tautologia tendo em vista que o Ubuntu é também gerado por estes – possam gravitar em torno de si, como uma grande órbita celeste, em um grande Xirê.

3.3 Aquilombando-se: pertencimento e memória Bantu

Um dos principais elementos do Xirê é a ancestralidade que dá sentido a existência afro-diaspórica através da memória e do pertencimento a uma coletividade. Na África ancestral as funções sociais eram reguladas pela coletividade e nela, a natureza e tudo que nela há, como a água e a terra, eram partilhados de forma solidária e consensual. Essa práxis norteava os valores nas comunidades e, independente dos termos utilizados para a definição de cada prática comum, algo tão particular e necessário ao eurocentrismo, esse *ethos* era fundamentado na humanidade, na partilha e na biocentricidade, sendo toda relação vinculada pela energia vital e conectada ao Ubuntu.

A ocidentalização oriunda do colonialismo reproduziu seus valores e costumes no continente, fazendo com que prevalecesse o domínio do urbano sobre o rural, do patriarcado sobre o matriarcado, do capitalismo individualista sobre o coletivismo e o *ethos* socialista da partilha, e ainda, da escrita sobre a oralidade, relegando a algo não tão importante e necessária o caráter oral das transmissões dos saberes ancestrais. Como afirma Barbosa (2020), o homem branco, eurocêntrico se via em uma posição de pretensa superioridade e via no negro a representação da inferioridade, de um não-Ser. Tudo isso poderia ser uma página virada da história, mas não se podem esquecer os crimes cometidos contra a humanidade, contra a natureza e contra a própria existência a partir de uma colonialidade que tentou transformar homens, mulheres e crianças em algo que tinha menos valor que um objeto qualquer. Conhecer o passado quando o europeu tentou extrair a humanidade e colocar a existência destes seres na condição de não-Ser, é algo que permite que, ao olhar para trás, que possamos nos revoltar para recontar a história da opressão cometida de forma bestial dentro do processo de colonização.

Uma das grandes forças de resistência contra o inimigo colonialista, sem dúvida, foram os quilombos. No Brasil eles surgiram provavelmente no século XVIII e serviam de abrigo e proteção aos escravizados que conseguiam fugir da violência do cativo. Funcionavam de forma coletiva, partilhada e neles era possível reviver sua ancestralidade e se “manterem vivos e perpetuarem sua memória, valores, história e cultura” (Souza, 2008, p. 24). Para entender todo esse processo de resistência, no entanto, é preciso ir além do conceito até sua construção histórica desde a origem Bantu do termo:

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire (Munanga, 1996, p. 58).

Os quilombos no Brasil, além de se constituírem como um espaço de resistência e formação de guerreiros, se tornaram um lugar de acolhimento pluralizado, com diferentes influências e contribuições, um espaço transcultural:

O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu, etc. Os ovimbundu contribuíram com a estrutura centralizada de seus campos de iniciação, campos esses que ainda se encontram hoje entre os mbundu e cokwe de Angola central e ocidental (Munanga, 1996, p. 60).

Sobre os diferentes grupos recebidos pelos quilombos, destaca-se, na África central ocidental, a etnia denominada de Imbangala, também conhecida como “jaga”. Os integrantes desse grupo eram, segundo Beatriz Nascimento (2008, p. 75), “caçadores vindo do oeste que, por volta de 1560, começaram a invadir o Reino do Congo. Ingressando na região central africana, os jaga introduzem uma instituição verdadeiramente revolucionária na história das grandes migrações humanas: trata-se exatamente do *kilombo*”.

O quilombo sintetizava a potência organizacional do coletivo em vários níveis, desde o econômico até o espiritual. Além disso, “cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder diante das outras instituições de Angola” (Nascimento, 2008, p. 77).

Os grupos e indivíduos que eram assimilados pelos Imbangalas precisavam passar pelo ritual de iniciação baseado na circuncisão, de tal modo, os jovens eram incorporados ao grupo independentemente de sua linhagem, e assim, conforme ilustra Beatriz Nascimento (2008, p. 77), eles formavam a instituição Kilombo:

seriam *kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade imbangala. O outro significado de *kilombo* estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava jaga. Outro significado, ainda, dizia respeito ao local, casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugitivos era *kilombo*. Da mesma forma, quando alguns imbangala praticavam o comércio negreiro com os portugueses, chamava-se o grupo de *kilombo*.

O termo quilombo, ou Kilombo, como se pode perceber, tinha vários significados, mas todos estavam conectados, de alguma forma, a ideia do próprio coletivo. No Brasil colonial do Século XVII, Palmares, também conhecido como Angola-Janga, emerge como um dos primeiros e mais contundentes quilombos do país. Segundo Beatriz Nascimento (2008, p. 78), o “Palmares é um fenômeno paralelo ao que se está desenrolando em Angola no final do século XVI e início do século XVII”, quando o Angola-Janga, ou Quilombo dos Palmares, se estrutura no Brasil.

O escritor Abdias Nascimento, um dos maiores expoentes da cultura negra no Brasil e no mundo, fundador do Teatro Experimental do Negro (TEN), do Museu da Arte Negra (MAN) e do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO), descreve o Quilombo como a “República dos Palmares”, uma sociedade altamente organizada que chegou a abrigar mais de trinta mil pessoas, entre rebeldes e escravizados foragidos. Um espaço de resistência sem igual cujo último líder foi Zumbi dos Palmares:

Em toda a história dos africanos no Novo Mundo nenhum acontecimento é tão excepcional quanto aquele que se registra no século XVI: a *República dos Palmares*, verdadeiro estado africano constituído no seio das florestas de Alagoas por rebeldes e fugitivos escravos. Desde 1630 até 1967, a chamada “Tróia Negra” resistiu a mais de 27 expedições militares enviadas por Portugal e pelos holandeses, até que finalmente foi destruída pela força mercenária comandada por um bandeirante. Palmares – cuja população, se calcula, chegou à casa das trinta mil pessoas entre homens, mulheres e crianças – possuía uma sociedade organizada com eficaz sistema de produção comunal e de trocas; sua organização defensiva, bem como a liderança política e militar, demonstraram notável capacidade. A longa duração de Palmares testemunha a seu favor e a dos seus líderes, o último deles tendo sido o rei Zumbi; representa a primeira e heroica manifestação de amor à liberdade em terras do Brasil (Nascimento, 2016, p. 72).

Dentro de seu processo histórico, é importante compreender que o Palmares teve como seu primeiro líder, antes de Zumbi, o congolês Ganga Zumba. “Em Angola, o título Ganga Zumba pertencia ao rei imbangala com uma pequena variação: Gaga” (NASCIMENTO, 2008, p. 79), portanto, em Angola o termo era um título do líder daquele grupo. Ainda segundo Beatriz Nascimento (2008, p. 79), o modo como Ganga Zumba utilizava o cabelo era “idêntico ao utilizado por costume, pelo soberano imbangala”. Adornado em tranças com pequenas conchas, a imponente cabeleira era um sinal de autoridade. Além disso, da mesma forma que “o *kilombo* de Angola cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder em relação às outras instituições, Palmares também operava, no Brasil, esse corte transversal e nova centralidade ante o regime colonial” (Nascimento, 2008, p. 79).

A luta contra a escravização no continente africano e no Brasil seguiu um paralelo histórico. Segundo Abdias Nascimento (2016, p. 72), “ao mesmo tempo em que ocorriam no Brasil as lutas palmarinas, lideradas pelos africanos escravizados de origem banta, a intrépida rainha africana N’Zinga⁷³ encabeçava a longa batalha, militar e política, contra os invasores portugueses do seu reino e das terras de Angola”.

Os imbangalas tiveram um papel ambíguo na história de Angola, atuando, ora como mercenários na captura de escravos, ora como guerreiros subordinados a Rainha N’zinga na luta contra a incursão portuguesa. Nesse período N’zinga Mbandi Ngola Kiluanji, conhecida no Brasil como Ginga ou Jinga, aparece como a grande rainha do povo negro de Angola. Na luta contra os portugueses, ela precisou atrair fortes aliados e, dentre eles, aparecem destacadamente os imbangalas, conforme Mariana Bracks Fonseca (2010, p. 392):

⁷³ A rede serviço online de transmissão de vídeo sob-demanda por assinatura ou rede de serviços de *streaming* conhecida a Netflix, lançou em 2023 uma série documental, assim como “Rainha Cleópatra”, denominada “Rainhas Africanas – Nzinga”, retratando a história da poderosa rainha guerreira de Dongo e Matamba, atual Angola.

Nzinga forma uma potente confederação de descontentes com a presença portuguesa, coligando-se com os chefes Ndembus (norte do Ndongo, fronteira com o Congo), os sobas da Quissama e poderosos ao longo do rio Kwanza. A rainha atraiu para seu domínio político sobas já avassalados pelos portugueses e seguia em declarada campanha anti-lusitana, impedindo feias e a circulação das caravanas comerciais. Após o golpe político, Nzinga se alia a bandos Imbangalas, incorporando a estrutura bélica dos Kilombos, assim aumenta maciçamente seu poder de guerra.

Os quilombos, portanto, seja no Brasil ou em Angola, operavam como e com sistemas sociais alternativos que provinham à resistência e a subsistência coletiva, independentemente de linhagens, funcionando como uma “instituição de homens egressos da escravidão colonial ou em perigo de relação com ela” (Nascimento, 2008, p. 80). Um lugar de acolhimento, ancestralidade, espiritualidade, coletividade e resistência, no qual todos bebiam do mesmo leite, fossem homens ou mulheres, como é o caso de Aqualtune, congoleza escravizada no Brasil, avó de Zumbi,⁷⁴ e líder de um dos 11 mocambos do Quilombo dos Palmares.

Além de Palmares, existiram, à época, muitos outros quilombos, dentre os quais é importante mencionar o Quilombo da Jabaquara, no estado de São Paulo, construído em 1882, inspirado pelo advogado abolicionista negro Luiz Gama e outros abolicionistas da época. Luiz Gama faleceu pouco tempo antes sem conseguir ver erguido seu sonho. O referido Quilombo “chegou a abrigar mais de 10 mil cativos nos oito anos que existiu” (Granato, 2021, p. 186), ficando atrás apenas do Quilombo dos Palmares.

Os quilombos modernos hoje podem assumir muitas formas e nomenclaturas diferentes. Tendo sido formados no período colonial “em morros e na periferia dos centros urbanos” (NASCIMENTO, 2008, p. 82), eles deram origem às grandes comunidades negras, periféricas e excluídas das políticas públicas, incluindo políticas de saúde, habitação, segurança e educação; mesmo assim, resistem sob outras configurações. Podem ser identificadas nessas configurações, os grupos coletivos de acolhimento, afeto e reconstrução das identidades afro-diaspóricas que partilham suas vidas e experiências no cultivo da ancestralidade, dos saberes, da espiritualidade e da cultura, como é o caso dos terreiros de candomblés. Esses coletivos são, hoje, espaços, sobretudo, de re-existência a opressão do sistema pós-colonial, capitalista e racista que ainda sobrevive nas entranhas das estruturas de espaços de poder.

⁷⁴ Cf.: Biografias de Mulheres Africanas - Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/aqualtune-seculos-xvi-xvii/> - O site é uma atividade da Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (ILEA-UFRGS) e do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (DEDS-PROEXT-UFRGS), com o apoio do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NEAB-UFRGS).

Diante da exclusão social, econômica e política, cujo propósito nítido é o estabelecimento de uma necropolítica organizada desde o colonialismo, foram às tradições orais presentes nos candomblés, na música, nas manifestações culturais como o coco, o maracatu e a congada, fundamentais para a importante e necessária conexão ancestral do afeto que aquilomba cada um desses coletivos, salvaguardando os saberes, as epistemologias e, sobretudo, as histórias não contadas pelo colonialismo, transformando o quilombo, no final do século XIX, em um “instrumento ideológico contra todas as formas de opressão” (Nascimento, 2008, p. 86). Tal fato faz surgir, nas décadas posteriores, muitas formas de aquilombar-se a partir de representações e iniciativas de grupos diversos, inclusive articulações, associações culturais, movimentos diversos de militância que passaram a publicar textos acadêmicos, jornalísticos, literários etc., como modo de resistir coletiva e ancestralmente. Em todos esses exemplos o “quilombo se impunha como referência básica obrigatória, tal como exemplificado no título de tantos jornais e revistas. O jornal do Teatro Experimental do Negro, por exemplo, chamava-se Quilombo” (Nascimento, 2008, p. 88).

Esse modo de Ser e de aquilombar-se foi fundamental para a resistência e a recuperação da identidade negra que reafirma sua herança africana e reforça sua identidade étnica. Segundo Beatriz Nascimento (2008), o termo quilombo, a partir de então, passa a ser sinônimo, não apenas de resistência, como também de esperança na luta contínua e na transformação política dos espaços sociais comunitários. Como afirma Sueli Carneiro (2017, p. 14), “a liberdade exige uma vigilância persistente” e o constante exercício de participação política para que se implantem políticas de emancipação colonial que ainda persevera nas entranhas das estruturas colonizadas desse país.

Além do aquilombamento, há fatos na memória ancestral banta que devem ser explicados para melhor compreender essa rede de relações construídas a partir da tradição dos povos Bantus, como por exemplo, o fato do povo Bantu se constituir socialmente de modo matrilinear, além da questão da ancestralidade e da coletividade.

O povo de tradição Bantu transitou pela região central, meridional e oriental da África subsaariana desde 3500 a. C. Para eles, “o mundo era um lugar onde encontros com pessoas e povos de origens culturais eram relativamente comuns, as mulheres possuíam alguma autoridade social, a matrilinearidade era norma, o capital humano e as redes sociais eram essenciais e os antepassados tinham importância” (Fourshey, 2019, p. 81), ou seja, para estes povos o mundo era uma grande encruzilhada e nele, a coletividade e a ancestralidade eram fundamentais à humanidade. Cabe destacar, antes de prosseguir, que o processo colonialista

simplificou e reduziu a diversidade dos povos africanos que foram escravizados e trazidos para o Brasil em sudaneses e bantus, no entanto, há uma grande diversidade étnica em relação aos povos africanos, especificamente entre os bantus, tendo em vista que estes se constituíam como um conjunto de povos que, apesar das diferenças étnicas, compartilhavam o mesmo tronco linguístico e, apesar dos

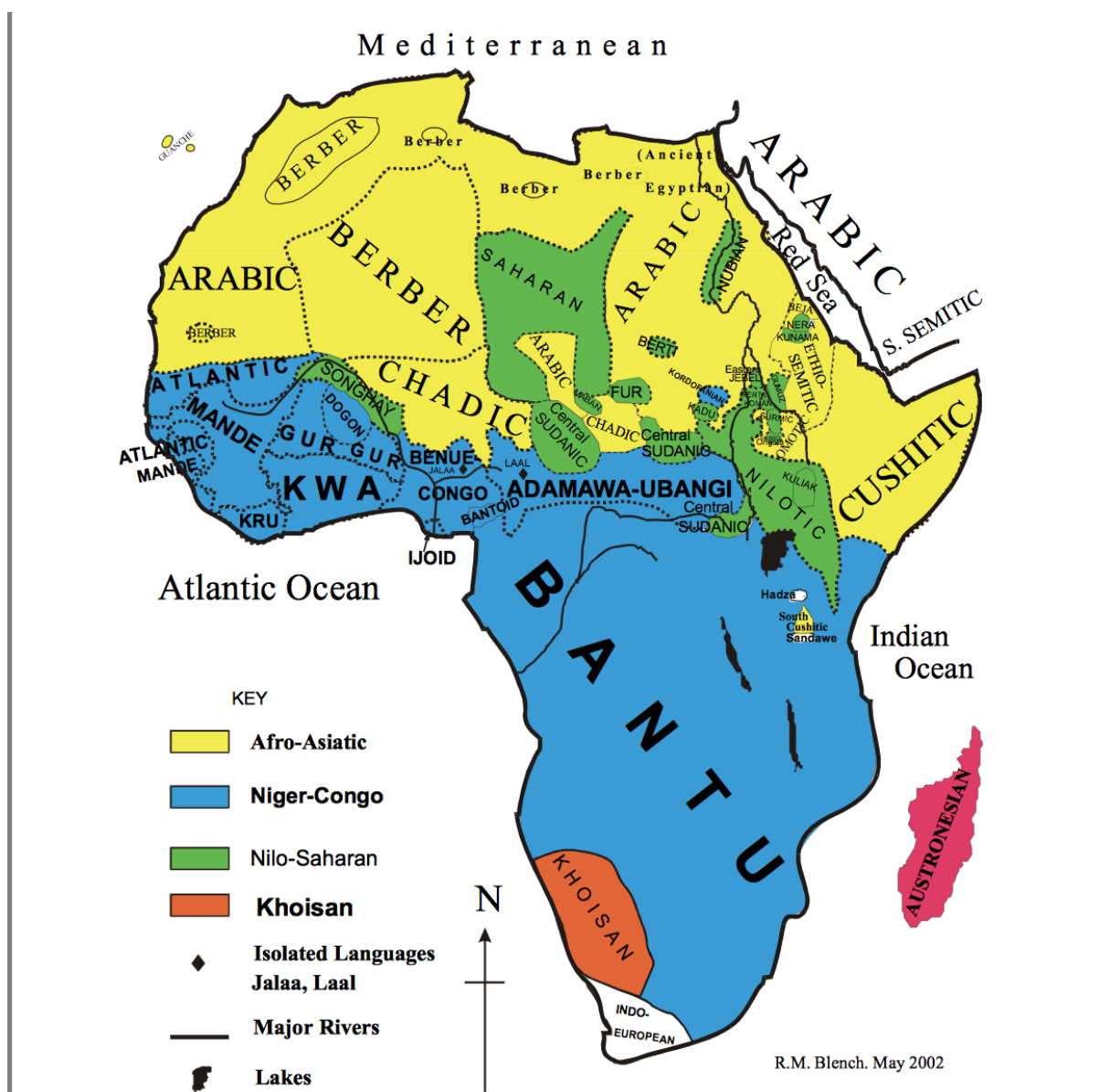
vários grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade cultural, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos bantus, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas (Daibert, 2015, p. 11)

As explicações iniciais sobre os povos Bantus criam a condição necessária para aprofundar um pouco essa história.

Muito antes de se estabelecer na região subsaariana, por volta de 5500 a.C., haviam as comunidades falantes proto-Bantu. Estas, anteriores as atuais comunidades Bantu, fundamentavam sua organização social a partir de suas linhagens, concebendo-as como “uma unidade formada pelos descendentes vivos, mortos e ainda não nascidos” (Fourshey, 2019, p. 89), reforçando a ideia da coletividade e da ancestralidade como fundamentais para o grupo. Além disso, valorizavam a partilha, não só nas bases da comunidade bem como em todo coletivo, a partir da horizontalização do poder em forma de redes que, na prática, conectavam a todos e todas do grupo, criando uma responsabilidade coletiva e reforçando o pertencimento e a identidade a partir de princípios coletivos heterárquicos:

As evidências disponíveis por toda África de língua Bantu revelam que a heterarquia e o pertencimento eram valores sociais fundamentais, nos quais os falantes proto-Bantu se apoiavam para guiar suas escolhas e decisões. A heterarquia é um modelo de poder horizontal e relacional, fundado em redes, ao invés de essencialmente vertical e hierárquico. As pessoas usavam essas redes para se conectarem umas as outras, para apoio e também para criar uma prática de poder difuso que reforçava um senso de pertencimento e de responsabilidade (Fourshey, 2019, p. 90).

Figura 6: Mapa da região de atuação dos Bantus pós-migração. Fonte: Abagond⁷⁵

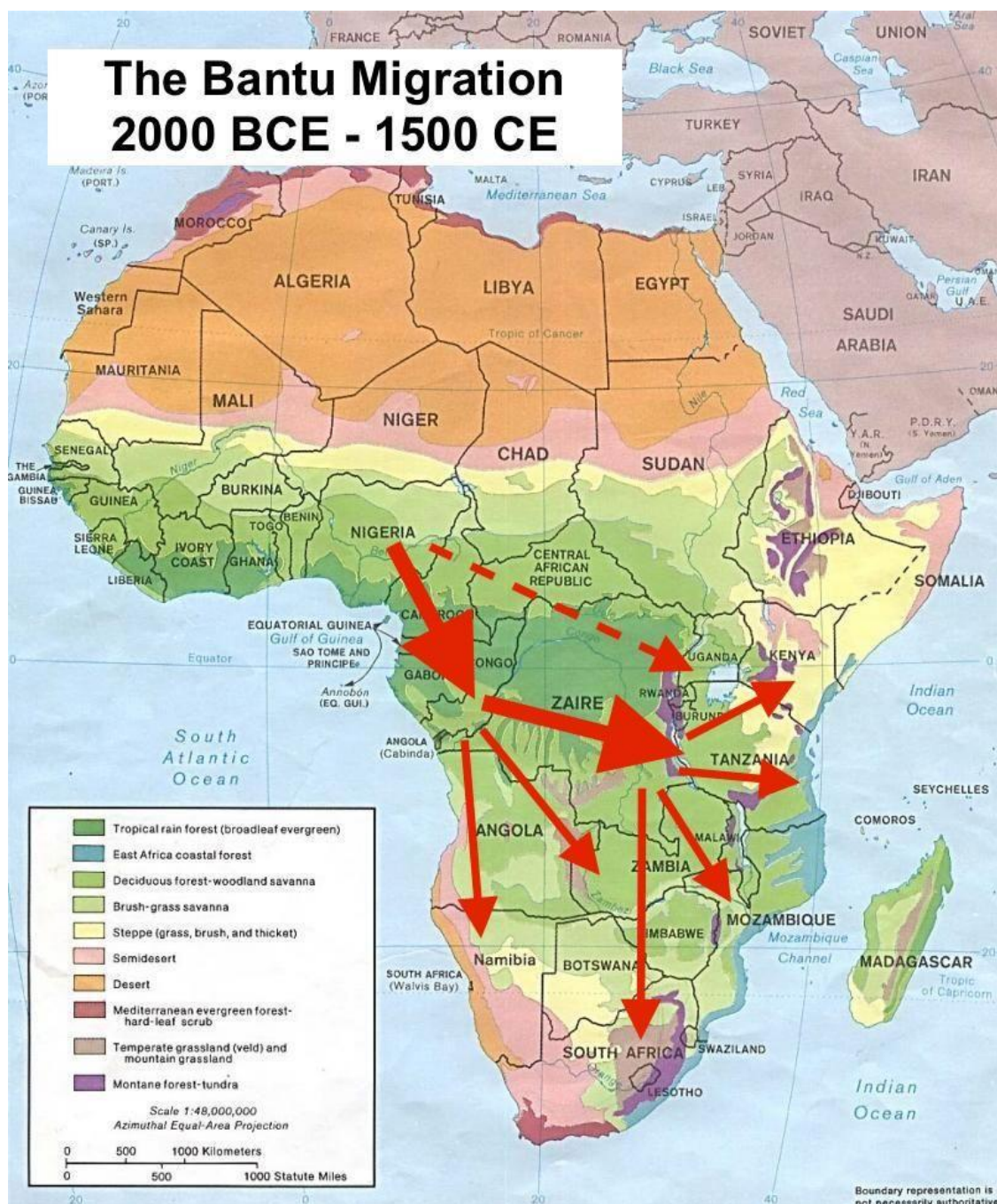


As constantes migrações do povo Bantu, desencadeadas por motivos diversos, sejam econômicos, culturais, religiosos, políticos e naturais, levou naturalmente a interação com outros grupos, e como consequência, inevitavelmente ocorreram mudanças no sistema social Bantu, abrindo espaços para a patrilinearidade em algumas comunidades mesmo antes do islamismo e do cristianismo europeu. As mudanças foram resultado das interações interculturais e das sucessivas incorporações culturais fundamentadas no hibridismo proveniente da própria dinâmica histórico-social. As alterações ocorridas, apesar do impacto político nos grupos migratórios, não anularam a matrilinearidade que estava estruturalmente

⁷⁵ Disponível em: <https://abagond.wordpress.com/2018/02/27/bantu-expansion/>. Acesso em 04 Jul. 2023

permeando as relações maternas e as funções sociais da maternidade, tendo em vista que as mães eram as responsáveis pela comunhão com os ancestrais maternos para trazer ao mundo a nova geração (Fourshey, 2019).

Figura 7: Mapa demonstrando a migração dos povos Bantus. Fonte: worldhistory.org ⁷⁶



⁷⁶ A Migração Bantu na África - Mapa ilustrando a rota geral da migração Bantu que ocorreu em vários estágios do segundo milênio a.C até c. 1500 E.C. Disponibilizado por Mark Cartwright, pesquisador e historiador com mestrado em Filosofia Política. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/image/10445/the-bantu-migration-in-africa/> e em <https://br.pinterest.com/pin/478155685437540173/>.

É importante salientar que essa relação com a ancestralidade a partir das linhagens é de “primordial importância para o pensamento religioso e para a formação da família nas sociedades Bantu” (Fourshey, 2019, p. 93), portanto, ancestralidade se relaciona diretamente com a espiritualidade que moldava conceitos morais e sociais e que, consequentemente, fundamentava as instituições políticas do grupo.

Além da questão da função social materna, as sociedades Bantu, assim como muitas outras sociedades africanas, eram gerontocráticas: “na medida em que os membros da linhagem envelheciam, eles adquiriam status e autoridade cada vez mais elevados” (Fourshey, 2019, p. 131), ou seja, vale o adágio comumente utilizado nos terreiros de candomblé até hoje em dia: antiguidade é posto! Esse fato permitia que os anciãos e anciãs exercessem certa influência e autoridade junto ao coletivo, mas, estes e estas não eram os únicos, pois a organização social e política dos Bantus era heterárquica:

Em diversas comunidades de língua Bantu, tornar-se um ancião concedia maior senioridade, respeito e autoridade. Isso implicava que mulheres e homens mais velhos tinham status superior em relação a mulheres e homens mais jovens. Saber o seu lugar na gerontocracia era uma prioridade para os membros da comunidade (Fourshey, 2019, p. 132).

Outro fator de suma relevância para compreender a tradição Bantu é a hospitalidade, compreendida entre eles como um sinal de conexão entre povos diferentes a partir do cuidado da proteção e da partilha de conhecimentos e alimentos, pois, “alojamento, abrigo, companhia, ideias, conselhos, conversas, proteção, uma atmosfera de inclusão generosa e homenagens aos pioneiros e espíritos ancestrais” (Fourshey, 2019, p. 227), era um modo de acolher e agregar. Nessa ação e na partilha do alimento, no acolhimento em si, se estabeleciam relações, conexões e se fundiam epistemologias, crenças e laços de afetividade, sobretudo se estabelecia o sentido do Ukama - lembrando que Ukama não existe sem Ubuntu - portanto, era no gesto de humanidade a partir do acolhimento hospitaleiro que se estabelecia o Ubuntu. Nesse gesto de fraternidade a partir da hospitalidade havia também o respeito à ancestralidade do acolhido e de suas epistemologias, uma forma de transmitir generosidade e cordialidade aos vivos e toda geração que o antecedeu, inclusive através de oferendas, do alimento e da bebida como forma ritual:

O pertencimento político e social Bantu se fundava em epistemologias que estabeleciam laços entre as gerações. Isso era reforçado pelas filosofias e práticas da hospitalidade. Os altares e templos que honravam os mortos assumiam uma variedade de formas. As observâncias rituais conexas, nesses

locais, não apenas conectavam os vivos com seus ancestrais ou com espíritos territoriais, mas também envolviam atos destinados a transmitir generosidade e cordialidade das gerações vivas para os espíritos. Oferendas de comida e bebida aos espíritos ancestrais e territoriais espalhavam a hospitalidade oferecida aos hóspedes na forma de alimento, cuidado e proteção (Fourshey, 2019, p. 244).

Em relação à ancestralidade e espiritualidade, o povo Bantu dividia o mundo em invisível e visível. O mundo invisível governava o mundo visível e as interações entre eles ocorriam através de rituais. No mundo invisível estava o Ser supremo, aquele que reina sobre o tudo e é considerado por muitos como o Ancestral Original, além dos demais ancestrais. Havia ainda, abaixo da divindade suprema, os espíritos tutelares ou gênios da natureza que “habitavam os lagos, os rios, pedras, ventos, florestas ou objetos materiais. Esses seres, embora não possuíssem forma humana, exerciam grande influência sobre os homens, notadamente sobre as atividades da caça, pesca e agricultura” (Daibert, 2015, p. 12) e sobre todas as energias da natureza como a terra, a água e o ar. Esses espíritos da natureza tinham o mesmo grau de importância de todos os seres vivos na terra, pois possuíam a mesma energia vital circundante, o que traz mais uma vez o caráter biocêntrico da epistemologia Bantu, que engloba os ancestrais, aqueles que costuraram a aliança com os espíritos da natureza já que “receberam do deus criador a energia vital e atuavam como elo entre os homens e essa divindade suprema” (Daibert, 2015, p. 12).

Em relação aos antepassados mortos, caso estes tenham vivido longamente uma vida proba dentro dos preceitos da comunidade, ou seja, tenham tido uma conduta moral ancestral e um legado moral e social importantes, não tendo cometido suicídio, poderiam ser cultuados mais adiante como ancestrais, ascendendo da categoria de antepassados ativos no grupo e protetores do grupo familiar para ancestral cultivado na comunidade, assumindo um caráter divino, sagrado para aquele grupo.

Não poderia deixar de reforçar a questão da ancestralidade e do fato de que “a morte era entendida não como extermínio do ser, mas como diminuição da sua energia vital” (Daibert, 2015, p. 17). O respeito à ancestralidade era uma forma de manter o equilíbrio cósmico entre o mundo dos vivos e o dos mortos, e a “interação entre eles era marcada por uma ânsia de comunhão na qual conviviam sentimentos de admiração, medo e respeito profundo” (Daibert, 2015, p. 16).

Dentro da estrutura colonial que moveu a diáspora africana, os Bantus de Angola foram, no século XVII, os de maior número a serem solapados de sua terra natal e escravizados no Brasil. A escolha dessa região, segundo Granato (2021), se deu devido a menor distância de

outras regiões geográficas, encurtando-se o caminho de navegação e consequentemente, economizando tempo e dinheiro, aumentando os lucros dos mercenários escravagistas. Segundo Granato (2021, p. 56):

Os bantos, etnia dos negros de Angola, foram os primeiros importados em grande escala para a Bahia. Eram dóceis, funcionavam bem segundo a perspectiva do colonizador, sobretudo nos afazeres domésticos, e eram traficados da África em troca de aguardente, tecidos, facas e pólvora. Viraram por um tempo a casa da Bahia. Em 1750, metade da população da capital baiana era composta desses escravos.

Já entre os séculos XVIII e XIX, a maior parte dos escravizados recebidos na Bahia foram oriundos do Benin. Estima-se que “o porto de Salvador tenha recebido mais de 80% de todos os escravos do Golfo do Benin que chegaram ao Brasil nesse período” (Granato, 2021, p. 57).

Muitas das tradições Bantu permaneceram vivas no tempo, inclusive a relação espiritual com a ancestralidade que pode ser visivelmente percebida nos terreiros de candomblés e em outras tradições afro-diaspóricas no Brasil. A questão do acolhimento e da afetividade são outras características que permaneceram vivas, bem como a partilha dos alimentos nas festas públicas dos terreiros. O fator biocentricidade, no qual todas as formas de vida são importantes é percebido na partilha do alimento e no ditado clássico do povo de santo: “sem folha não há orixá”. Conclui-se, portanto, que a tradição, assim como o Axé dos povos afro-diaspóricos, continua permeando a existência dos quilombos modernos; continuam fluindo, séculos depois da diáspora, e muitos séculos depois da expansão migratória dos povos de tradição Bantu tanto na África geográfica quanto nas Áfricas constituídas na diáspora. Nessa perspectiva, o afrocentrismo se constitui como essencial para a recuperação da memória, da existência e do significado do Ubuntu enquanto propósito de humanidade e partilha dentro das comunidades afro-diaspóricas, permeando a energia vital que circula em meio a toda essa ancestralidade e coletividade, proporcionando o aquilombar-se como memória e pertencimento dos descendentes dos antigos Bantus do continente africano.

4. A FILOSOFIA AFRICANA E OS CANDOMBLÉS

A palavra Ubuntu na África contemporânea parece ser não usual ou frequente, de acordo com minhas leituras e os diálogos com algumas pessoas oriundas do continente africano que conheci nas redes sociais e no programa PEC-G⁷⁷ desenvolvido pelo Instituto Federal da Paraíba - IFPB. Certamente o seu desuso ocorre por esta ser uma palavra antiga que tem sido comunicada oralmente através de sucessivas gerações desde tempos imemoriais (Louw, 2010). Além disso, os impactos do colonialismo e seus apagamentos também contribuíram para seu esquecimento dentre as gerações mais recentes. No Brasil, nas casas de candomblés, sua utilização também parece não ser habitual, no entanto, é possível perceber sua existência nas entrelinhas das narrativas contadas e vividas, nas histórias da resistência negra, na constituição de grupos e principalmente na resistência feminina. Ela está na própria existência cultural e social já que atravessa e perpassa o próprio *ethos*, o próprio modo de vida em que foi transmitido através das gerações e fortalecido em momentos de opressão na diáspora.

É interessante, ao abordar o Ubuntu enquanto filosofia africana presente nos terreiros, especificamente no candomblé, observar nesses espaços a presença do matriarcado que possui uma forte relação com os conceitos de Ubuntu e Ukama. O terreiro sendo um espaço de laços familiares espirituais, regido por uma matriarca, está conectado pelo axé das Orixás que representam a ancestralidade da Ukama, da família que se alimenta do leite da mesma mãe e que se conectam através do Ubuntu. Aqui a mãe pode ter vários sentidos: a mãe África, a mãe iyabá, a mãe iyalorixá⁷⁸. Ou seja, por trás da existência há sempre uma Mãe, uma matriarca que passa a todos os filhos e filhas, através do alimento comum, toda sua humanidade.

De tal modo, não é possível falar de Ubuntu e Ukama sem abordar o papel fundamental do feminino, da mulher na constituição das sociedades pré-coloniais, coloniais e até os dias atuais nos quilombos que se formaram nos candomblés do Brasil. Por isso, nesse capítulo abordo o matriarcado e a ancestralidade que lhe é intrínseca e sua contribuição na manutenção da identidade, memória e pertencimento negro.

⁷⁷ Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), desenvolvido pelos Ministérios das Relações Exteriores e da Educação, em parceria com Instituições de Ensino Superior (IEs) públicas - federais e estaduais - e particulares. O referido programa seleciona estrangeiros entre 18 e, preferencialmente, até 23 anos, com ensino médio completo para cursar, de forma gratuita, uma graduação fora de seus países. No ano de 2023 o IFPB recebeu estudantes oriundos da África, Caribe e Ásia. As aulas são realizadas nos Campi João Pessoa e Cabedelo, sendo gerenciado pela ARINTER (Assessoria de Relações Internacionais).

⁷⁸ Denominação que no Brasil se dá à sacerdotisa-chefe de uma comunidade-terreiro. O mesmo que mãe de santo. Do iorubá *íyálorísa* (Lopes, 2011, p. 341)

O termo Ubuntu se refere a uma filosofia que atravessou as gerações e se enraizou, dando os frutos, folhas e flores adubados na história da negação da identidade e da dignidade, na luta e na resistência que atravessou e atravessa gerações. Seu conceito está presente nas famílias afro-diaspóricas formadas sem laços sanguíneos, nas “comunidades religiosas do candomblé que se organizam a partir de uma ideia de pertencimento a um núcleo familiar” (Batista, 2014, p. 39) e constitui uma memória e uma forma de resistência contra a opressão do colonizador e do sistema.

Essa relação entre resistência e cultura negra estabelece os espaços sociais resguardados no guarda-chuva epistemológico do Ubuntu através da coletividade, do acolhimento e do afetamento, presentes nos terreiros de candomblés, nos antigos quilombos e nas favelas - os novos quilombos, onde a invisibilização social por parte das elites dominantes gera ainda mais vulnerabilidade, exclusão, discriminação e marginalização. No entanto, através da ancestralidade presente no DNA social, cultural e germinal de cada uma dessas pessoas, sobrevive o Ubuntu, sobrevive o Ukama. Ambos se alimentam das memórias ancestrais através do sankofa.

Para Malomalo (2014, p. 96), dentre os “registros histórico-antropológicos que expressam o ‘Ubuntu afro-brasileiro’, podemos citar os quilombos, as religiões afro-brasileiras, irmandades negras, movimentos negros, congadas, Moçambique, imprensas negras”. O autor afirma ainda que a “transcendência religiosa ou profana que alimenta as lutas do povo negro”. Essa transcendência expressa no Ubuntu, na espiritualidade ou na religiosidade é o modo pelo qual os africanos e seus descendentes se relacionam e se situam no mundo e com ele: “Espiritualidade ou religiosidade, para os africanos e seus descendentes, é a forma de situar-se no mundo, de relacionar-se com o equilíbrio com as divindades, o meio ambiente e a comunidade dos humanos” (Malomalo, 2014, p. 82).

A mitologia ioruba é um modo de ser, viver e situar-se no planeta, um modo de existir. O mundo é o lugar de transcendência que se completa na conexão com as divindades que dão sentido a tudo e que arquetipicamente moldam formas, gestos e conectividades, conformando não apenas o espiritual no humano, como também o aspecto social, o político e o cultural de homens e mulheres. De tal forma, ela compreende uma práxis, uma filosofia que se conecta com a vida, com a natureza, e, enquanto legado cultural, está polinizada em vários aspectos da vida cotidiana, especialmente na vida da negritude brasileira, na espiritualidade e na religiosidade negra, como é o caso dos candomblés brasileiros:

Nossa religião é um modo de viver integrado em todos os passos de nossos dias. Seu primeiro princípio é manter a harmonia e o fluxo das energias entre o Aiyê e o orum, o visível e o invisível, que juntos compõem a vida no universo. A natureza é o espelho material do orum, portanto nossa missão é cuidar dela em todos os seus aspectos (Moreira, 2008, p. 159).

Compreender a filosofia africana que habita em nós pressupõe que compreendamos a matriz afro-brasileira na nossa cultura, incluindo a religiosidade, a religião dos Orixás e suas diversas conexões com a vida em toda sua pluralidade e diversidade. Elisa Larkin Nascimento afirma que essa matriz africana habita em todos os aspectos da natureza e do universo, se relacionando ainda com a ancestralidade, com a biocentricidade, com o mundo espiritual e o físico para manutenção da harmonia do universo através do fluxo da energia vital:

Essa matriz filosófica africana valoriza sensivelmente o feminino e se fundamenta nos princípios da harmonia cósmica e do constante fluxo e reposição de energias. De acordo com a visão de mundo própria a essa tradição religiosa, as energias cósmicas se resumem numa força vital, o axé. Essa força reside em todos os aspectos da natureza e do universo. A religião afro-brasileira busca o equilíbrio harmônico da distribuição do axé entre os seres humanos vivos, os ancestrais, os não-nascidos, a natureza e os orixás; entre o mundo espiritual, o orum e o mundo terrestre, o Aiyê (Nascimento, 2008, p. 151)

Todas essas relações que formam uma complexa rede epistemológica que se fundamenta em saberes ancestrais. Estes interagem com a vida em todas as suas formas através de representações míticas, de símbolos e folhas que compõem o pluriverso, podendo ser traduzidos teoricamente nas noções do Ubuntu. Na prática esse Ubuntu se realiza nas comunidades, que resistiram e resistem aos ataques do imperialismo e do colonialismo, através da tradição oral, dos contos, dos mitos, do culto aos ancestrais. Sobre a complexidade do Ubuntu, Jean Bosco Kakozi Kashindi afirma:

O conceito de *ubuntu* é considerado como a base da filosofia africana (Ramose, 2002), da ética africana (Murove, 2009), ou globalmente como cosmovisão africana (Tutu, 1999); esse conceito se embasa em uma visão incluyente de humanidade e numa interdependência vital. Nesta visão se incluem não apenas os seres humanos mas também outros seres não humanos (animados e inanimados), dos quais uma comunidade depende para existir ou para viver. Isto permite evocar uma comunidade cósmica interdependente, centrada na vida. Com essa perspectiva nenhuma pessoa pode ser considerada inútil, ou nenhum humano pode ser visto como não humano; todo mundo possui ou deve possuir seu lugar e sua função, visando fortalecer sua própria vida e a vida dos demais, o que acarreta em benefício para toda a sociedade. Esta visão de *ubuntu* se contrapõe a perspectiva da “razão instrumental moderna” que exclui da humanidade os africanos e seus descendentes (Kakozi, 2019, p. 9).

Essa noção do Ubuntu significa que esse é um complexo pluriverso abrangente de sentidos da existência que são interdependentes e trazem consigo a coletividade, a ancestralidade e a biocentricidade. O aspecto ancestral abrange tanto o coletivo quanto o biocêntrico e é a base para o culto aos ancestrais. Essas qualidades presentes no Ubuntu se manifestam ainda hoje nos terreiros e comunidades, pois nesses espaços todos e todas bebem do mesmo leite, cultuam seus ancestrais e respeitam a força vital que habita em cada Ser, humano e não-humano, como em uma grande cadeia da existência cujos elos são imprescindíveis e indispensáveis uns aos outros; onde cada um É e se realiza através da existência do outro:

Para a unanimidade dos povos do grande grupo etnolinguístico banto, todos os seres da natureza, inclusive plantas e animais, são sempre entendidos como forças vivas, em processo, nunca como entidades estáticas. Essas forças vitais, por sua vez, formam uma cadeia, da qual toda pessoa constitui um elo, vivo e passivo – ligado em cima aos elos de sua linhagem ascendente (seus ancestrais) e sustentando abaixo a linhagem de seus descendentes (Maquet, apud Lopes, 1988, p. 123). Essa noção é a base do culto aos ancestrais, que não são simples parentes defuntos, mas antepassados ilustres, cuja passagem pela vida terrena foi marcada por fatos significativos para sua comunidade, expressos ou por sua liderança, inteligência, coragem, fidelidade ao grupo ou por sua simples condição de fundadores, inauguradores de linhagens familiares (Lopes, 2008, p.196).

De tal modo, estamos todos conectados pela energia vital como uma grande teia de conexões ancestrais ascendentes e descendentes. É essa teia que alimenta a vida, a existência e a resistência dos povos negros, cuja base se sustenta na filosofia africana orientada pelo Ubuntu e Ukama, na qual somos uns através dos outros e juntos bebemos do mesmo leite, formando um grande terreiro de confluências africanas. O candomblé bebe do leite da ancestralidade que nos habita enquanto seres imanes que transcendem coletivamente.

4.1 Matriarcado na África pré-colonial e nos candomblés.

Um dos papéis fundamentais que conecta a ancestralidade e a nossa energia vital é, sem dúvida, o feminino, a mulher no sentido de matriarca. Segundo Macedo (2019) a mulher tem um papel social fundamental nas sucessões familiares e estes se davam através do matrilinearismo, o que denota ao papel feminino sua importância nestas sociedades:

Um dos traços distintivos e originais das sociedades africanas antigas foi o papel diferencial das mulheres. A explicação para isso não é de natureza moral, mas sociológica: durante muito tempo prevaleceu na África formas de organização social de tipo matrilinear, em que a sucessão se fazia pela linha familiar materna. Mesmo que não se possa provar com isso que o estatuto

feminino fosse melhor ou pior que o estatuto masculino, o fato é que o papel reservado às mulheres era muito amplo tanto na vida econômica quanto na vida religiosa e mesmo nas formas de governo (Macedo, 2019, p.26).

Os antigos Bantus, há cerca de 5000 anos, já consideravam “a descendência matrilinear, ao invés da patrilinear” (Fourshey, 2019, p. 108). Nesse aspecto, somado a questão da heterarquia e sua rede coletiva horizontal de distribuição de poder, fica evidente que as mulheres Bantu desenvolviam um papel de fundamental importância na comunidade. É importante salientar que ainda hoje “existem centenas de sociedades de língua Bantu consideradas matrilineares” (Fourshey, 2019, p. 109) nas regiões de Angola, passando pelos países da África Central até a África Oriental subsaariana.

Para Cheik Anta Diop (1989) o berço do desenvolvimento do matriarcado foi o continente africano, sendo o patriarcado introduzido no continente através do Islamismo na expansão inicial árabe-islâmica por volta séculos VII e VIII. Diop, citado por Finch III, sustenta em uma das suas muitas teses, que existiram dois berços do desenvolvimento humano na pré-história, sendo um localizado no sul, onde prevalecia o matriarcado e a estreita relação com a natureza, e outro no norte, onde se desenvolveu o patriarcalismo:

No berço sul, onde teve início a civilização, como exemplificam as civilizações negras da África (Egito e Cush), Irã (Elan), Vale do Rio Indo (Harappan) e Suméria mesopotâmica, a agricultura atingiu elevado grau de desenvolvimento. As estruturas clânicas e sociais eram altamente matriarcais, caracterizadas por ênfase na solidariedade familiar, harmonia e cooperação intergrupais, ligação estreita com a natureza e primazia da mulher em todas as esferas da vida. Em contraste, o berço do norte, em função da hostilidade ambiental, apresentou maior lentidão no desenvolvimento da agricultura e da civilização. Surgiram sociedades nômades e pastoris, criando a competição por pastagens e recursos hídricos e promovendo a ênfase nas habilidades masculinas de pastorear, lutar e montar a cavalo. O valor e o papel das mulheres eram decididamente inferiores, e essas culturas se tornaram rigidamente patriarcais. Com a aproximação dos tempos históricos, desenvolveu-se entre esses dois berços uma “zona de confluência” que exibia influências de ambos” (Finch III, 2009, p. 77)

Para Vânia Maria da Silva Bonfim (2009), Diop deixa explícito que houve um período no qual o berço meridional era constitutivamente matricêntrico. Segundo ela, não havia apenas uma liderança feminina, mas, sobretudo, se destacava o coletivismo social cujos valores morais orientavam para um “ideal de paz, justiça e bondade e uma postura otimista que fazem que noções de pecado ou culpa sejam desconhecidos nas instituições religiosas, pois são incompatíveis com os ideais e valores dessa estrutura social” (DIOP, 1989, p. 177 *apud* BONFIM, 2009, p. 230). Estes são indícios óbvios da existência de uma filosofia do Ubuntu

que já permeava a comunidade nesse período matriarcal, cujas mulheres eram certamente orientadas pela partilha do leite que a todos alimenta a existência física e espiritual no sentido do Ukama.

A pesquisadora Nah Dove (1988) sustenta a teoria dos dois berços de Diop, no entanto, ela traz para discussão um terceiro berço, defendendo, portanto, uma teoria dos três berços, já pensado pela pensadora da teologia feminista Merlin Stone. Em sua teoria há uma *meso* região entre o norte e o sul, equivalente a zona de confluência (atual Oriente Médio) citada por Finch III (2009). Essa área foi o resultado de uma fusão cultural e genética cuja orientação religiosa se dividia entre islâmicos, judeus e cristãos, religiões patriarcais que destruíram a deusa do berço sul que era feminina, uma grande matriarca. Essa descrição se encontra em sua no livro *When God was a woman* (quando Deus era mulher), e narra o processo de dominação masculina: o patriarcado se sobrepondo ao matriarcado.

Merlin Stone (2022) afirma que aqueles a quem chama de “os invasores do norte” adentraram a região egípcia pouco antes de 3000 a.C, demovendo as deusas, unificando o baixo e o alto Egito sob o comando de um único rei e afirmando a soberania patriarcal sob a égide de um deus: “A deidade masculina do Egito, que chegou com os invasores, foi retratada como um deus do Sol guiando seu barco” (Stone, 2022, p. 110). Os fatos históricos mencionados por Stone (2022), Nah Dove (1988) e tantos outros pesquisadores e pesquisadoras, denotam o apagamento histórico da mulher, das deusas, do feminino e, por fim, do matriarcado, da linha do tempo, da história e tradição oral e mitológica, criando uma condição de subordinação e mostrando que as “bruxas” queimadas pela igreja medieval estavam presentes bem antes do cristianismo, do patriarcado, como personagens que protagonizaram seu tempo, seus templos e a própria história.

Para Stone (2022), muito antes de Adão e Eva, existiam deidades femininas que foram destruídas e tiveram suas histórias suplantadas ou descartadas para dar lugar ao patriarcado e suas versões. Um projeto político de apagamento das deusas e das matriarcas. Mas os apagamentos não ficaram no passado, eles seguiram (e seguem!) até os tempos atuais. A autora atribui esses apagamentos, em parte, a academia, tendo em vista que muitos historiadores e arqueólogos, influenciados pela própria cultura patriarcal da qual eram contemporâneos, analisaram, leram e interpretaram os fatos e dados sob a ótica do patriarcado.

Para José Rivair Macedo (2019) a sociedade na qual as mulheres desfrutavam de adequada situação social e na qual se destacavam era denominada de matrilinearismo. A perda de espaço se iniciou a partir da “lenta adoção do cristianismo ou do islamismo, cujos valores

culturais reproduzem traços de uma organização social de tipo patrilinear” (Macedo, 2019, p.27). Segundo o autor, o cristianismo adentra ao continente africano por volta do século III e se adaptando as condições locais e as tradições judaicas, demonstrando seu poder de hibridismo e assimilação cultural-religioso. O Islamismo chega ao continente por volta do século VII modificando a estrutura matrilinear que ainda resistia diante do cristianismo.

O processo de islamização ocorrido durante o século VII ocorre a partir do noroeste do continente. O Egito é conquistado pelos islâmicos em 642 d.C. Até então as mulheres ainda tinham um importante papel social, mesmo diante da cristianização. Mas com a islamização, o patriarcado ceifa os espaços femininos chegando inclusive, a executar, nesse período, uma das líderes da resistência no processo de expansão do Islã, a líder Kahina:

Durante o processo de instalação dos muçulmanos, a tribo berbere mais poderosa, aquela que resistiu de armas na mão com maior tenacidade, denominava-se Aurabah e era liderada por uma mulher chamada de Kahina. Na passagem do século VII, a liderança dela era reconhecida por todo Magreb, até sua derrota e execução no ano de 704, que pôs fim à resistência e garantiu a vitória aos muçulmanos (Macedo, 2019, p.48).

A professora Vânia Maria da Silva Bonfim (2009, p. 224) afirma que até “o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era matricêntrica, a saber, matrilineares e matrifocais”, existindo naquele período dinastias femininas e partilha do poder político na comunidade. Um exemplo é o das candances, mulheres guerreiras que detinham o poder do reino de Meroé, ao sul do Egito. Elas chegam a ser citadas no Novo Testamento Bíblico como sendo sua líder a Rainha dos Etíopes. A passagem se encontra no livro Atos dos Apóstolos 8, 26-39.

Os exemplos de matrilinearismo nas sociedades africanas são muitos. Em Gana, por exemplo, há registros de que no século VIII, ao que tudo indica, “a sucessão se fazia não em linha masculina, mas em linha feminina, prevalecendo o costume da matrilinearidade” (Macedo, 2019, p. 53) na sucessão dos reinados. No entanto, com a difusão gradual do islamismo, a “médio e longo prazo, portanto, os costumes muçulmanos alteravam aspectos essenciais da tradição africana” (Macedo, 2019, p. 58).

É importante entender que essa expansão muçulmana iniciada no continente africano no século VII começa na região norte da África, no Egito, avançando gradativamente pelo território africano através das regiões ocidental e central até o mar vermelho, de forma que cem anos depois de iniciado esse período expansionista islâmico,

Todo litoral africano do mediterrâneo (e a Espanha) fazia parte do mundo Islâmico. Gradativamente eles avançaram para o sul, através do Deserto do saara, convertendo os tuaregues. Do século XI ao XII, a parte ocidental e a central do sahel e os litorais do Mar Vermelho e da Somália já haviam sido dominados ou convertidos, enquanto os cidadãos árabes do Oceano Índico, desde o norte até Moçambique, já constituíam baluartes islâmicos (Pereira, 2019, p. 36/37).

Apesar das mudanças estruturais ocorridas ao longo dos séculos, e mesmo diante do início do período de forte inserção europeia no século XIII, quando se intensificaram os contatos Europa/África, muitas comunidades da atual região de Senegal e Golfo de Guiné “mantinham-se ligadas às práticas e aos costumes tradicionais, animistas, até que, em meados do séc. XVIII, o Islã passou a ser imposto como religião oficial pelos almamys (líderes muçulmanos) do baixo Senegal” (Macedo, 2019, p. 72).

Mesmo diante de tantos acontecimentos impactantes na estrutura social e política do continente africano, o matrilinearismo resistiu e atravessou o Atlântico e re-existindo fora das terras africanas. E não foi apenas seu conceito que sobreviveu, mas também sua vivência, sua genética, seu DNA, de modo que a organização matrilinear, presente nas sociedades africanas, se constitui mesmo fora de terras africanas como uma forma de organização social que confere status social, político e espiritual às mulheres em relação a seu papel na comunidade. No entanto, para entender essa forma de estruturação social é imprescindível perceber que o uso de conceitos ocidentais para apreender outra realidade cultural e social é insuficiente ou mesmo negligente, tendo em vista que as interpretações são feitas a partir de uma cosmo percepção já estruturada. A lógica cultural é diferente. É como ler outro idioma que não é completamente traduzível, e no caso do ocidente que tem por base uma visão eurocêntrica, é necessário descolonizar o olhar para então tentar analisar, fazer a leitura e sua interpretação, exatamente por isso é importante a leitura afrocentrada.

A partir de uma leitura afrocentrada é possível compreender, por exemplo, o estudo realizado por Fernanda Chamarelli de Oliveira (2018) a partir da obra de Cheik Anta Diop, no qual a autora traz o conceito de Ubuntu para dentro do conceito de matriarcado, que está relacionado com a matrilinearidade, “se apresentando como um sistema de colaboração e desenvolvimento harmonioso entre os sexos, com certa preponderância da mulher” (Oliveira, 2018, p. 323). Nesse conceito está implícito um status de complementariedade sistêmica de equivalência social e coletividade.

Para contrapor Diop, Fernanda Chamarelli de Oliveira traz um estudo endógeno da nigeriana Ifi Amadiume com uma comunidade do grupo Igbo⁷⁹ no qual o espírito de Ubuntu/Ukama se faz presente através da matricentricidade. Segundo ela, o espírito da maternidade é uma forma de ligação, tendo em vista que todos “se encontram ligados como filhos de uma mesma mãe, representada na entidade feminina denominada Idemili⁸⁰ (Oliveira, 2018, p. 326). A autora afirma ainda que a matricentricidade se estende do mito de origem até a organização econômica de produção, e embora seja preponderante no grupo Igbo, o patriarcado também existe, mas dialoga com o matricentrismo. De tal modo, há uma justaposição de sistemas em uma mesma estrutura social na qual os valores morais são derivados da maternidade compartilhada. Nesse sentido, as mulheres exercem um importante papel que transcende a esfera doméstica, alcançando e se legitimando na esfera política, social e jurídica da comunidade, tendo em vista que a matricentricidade é uma construção cultural cuja ideologia se pauta nos “valores de amor, coletivismo e proteção” (Oliveira, 2018, p. 328).

Outra pesquisadora endógena⁸¹ importante trazida por Fernanda Chamarelli de Oliveira (2018) para dialogar é Oyeronke Oyewumi, nigeriana e professora de Sociologia na Universidade Estadual de Nova York em Stony Brook, onde leciona disciplinas sobre gênero, globalização e teoria feminista. Para Oyewumi, segundo Oliveira, o ocidente categoriza os papéis a partir do sexo biológico, muito embora este não constitua em si mesmo uma base para a hierarquia social, principalmente quando se olha para as sociedades matriarcais: “existe uma lógica cultural no Ocidente que categoriza os papéis sociais de acordo com um determinismo biológico. Os gêneros masculino e feminino são diretamente associados ao sexo biológico e determinam os papéis exercidos por homens e mulheres na sociedade” (Oyewumi, 1997 *apud* Oliveira, 2018, p. 329).

Na sociedade Yorubá pré-colonial, diferente do ocidente, o sexo biológico não era fator determinante para as hierarquias sociais, i.e., a lógica cultural não utilizava o gênero como faz a lógica ocidental, para classificação social, pois não havia a lógica do determinismo biológico. Estas, por sua vez, eram construídas com base na idade cronológica, ou seja, quanto mais velho mais importante social, cultural e politicamente.

⁷⁹ Os ibos ou igbos (em ibo: *Ọ̀dị́ Ịgbò*), são um dos maiores grupos étnicos africanos. Habitam o leste, sul e sudeste da Nigéria, Camarões e Guiné Equatorial e falam a língua ibo. Foi um dos povos mais atingidos pelo comércio transatlântico de escravos. Cf.: <https://www.igboguide.org/>

⁸⁰ Um deusa que figura como principal no panteão de deuses e deusas da comunidade Nnobi, na Nigéria.

⁸¹ Saberes endógenos estão relacionado aos saberes e saberes-fazer do continente africano na contemporaneidade, “constituídos há séculos, mas passíveis de processos de atualização, automodernização e reciclagens próprias e dinâmicas, de acordo com o tempo e o espaço em que se inserem”, segundo Terezinha Taborda Moreira (2016, p. 13).

Uma curiosidade sobre o idioma Yorubá é que “não existe tradução para feminino e masculino, pois existem poucas associações relacionadas à construção social com essas categorias” (Oliveira, 2018, p. 329). Com base nessa informação, a autora assinala que, para Oyewumi, “as categorias de gênero são uma construção social e cultural da sociedade patriarcal que se desenvolve no Ocidente” (Oliveira, 2018, p. 330). Sobre essa questão, a própria Oyewùmí (2021, p. 209), afirma: “Um resultado da cristianização da sociedade iorubá foi a introdução de noções de gênero na esfera religiosa, inclusive no sistema religioso autóctone”, tendo em vista que, na religião Yorubá o Ser Supremo, o Deus ou Deusa, era Olodumarê, que até então não possuía distinção de gênero. Além do ser Supremo, havia os Orixás, “manifestações dos atributos do Ser Supremo e eram considerados seus mensageiros para os humanos” (Oyewùmí, 2021, p. 210), muito embora alguns sejam masculinos e outros femininos, eles e/ou elas não foram “pensados em termos de gênero” (Oyewùmí, 2021, p. 210). Havia ainda a linha da ancestralidade na qual os ancestrais eram venerados de acordo com a linhagem e não por questão de gênero.

É necessário explicitar que na lógica ocidental “o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada” (Oyewumi, 2021, p. 28) e o gênero é parte da lógica do corpo, portanto está na base, no alicerce da construção da lógica ocidental. De tal modo, na sociedade Yorubá, “as relações sociais derivam sua legitimidade dos fatos sociais e não da biologia” (Oyewumi, 2021, p. 42). Tal fato traz à luz a questão do matriarcado e das relações de equidade de gênero com funções definidas socialmente, não por questão de gênero ou corpo biológico, mas por corpo social.

Uma questão importante nesse corpo social é a função de acessar e partilhar os conhecimentos ancestrais. Fernanda Chamarelli de Oliveira (2018) afirma que o papel materno é tão importante e essencial a ponto da “identidade mais importante assumida pelas mulheres nas sociedades africanas era a de ser mãe. Nas famílias africanas o princípio organizador é o consanguíneo e não o conjugal, sendo as relações de sangue que constituem o núcleo familiar. O laço mais importante desses arranjos familiares está dentro do fluxo da família da mãe” (Oliveira, 2018, p. 330). Para ela, a influência da mãe nos sistemas sociais de boa parte do continente se deve a crença dos poderes sagrados da maternidade que tornava a mãe o “centro a partir do qual as relações familiares são delineadas” (Oliveira, 2018, p. 330) e cujo esteio é o amor materno incondicional.

Sobre a relação matriarcado/maternidade africana, a professora e pesquisadora em estudos afro-americanos Nah Dove afirma que o papel materno não se limita as mães tendo em

vista que seu conceito “transcende as relações de gênero e de sangue” (Dove, 1998, p. 8) e que a mulher “é reverenciada em seu papel como mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social” (Dove, 1998, p. 8).

A maternidade na perspectiva africana, segundo Dove (1998), traz consigo a essência de responsabilidades comunitárias que partilham dos cuidados e da criação. Essa percepção de mundo evidencia o caráter materno como sendo essencial para a comunidade, estando acima das questões de gênero.

Outra importante questão intrínseca no conceito da maternidade é a da ancestralidade, tendo em vista que a mãe quem conduz a regeneração espiritual dos antepassados e é quem conduz à vida. Ela conecta as gerações anteriores e posteriores a sua própria existência. Além disso, por ser a mãe também portadora da cultura e centro da organização social, fica explícito que as relações são definidas pela matrilinearidade e não tem relação com papel ou poder masculino.

Ainda segundo Dove (1998), a maternidade é um título que pode ser conferido a um parente ou pessoas próximas, que sejam carinhosas e gentis, tal qual uma matriarca no sentido de maternidade comunitária. Mais uma vez é possível perceber a presença dos sentidos de Ukama e Ubuntu, onde há a partilha e a coletividade para todos que bebem do mesmo leite. Para ela, o matriarcado está relacionado a “um estilo de vida agrária em um clima de abundância e patriarcado às tradições nômades decorrentes de ambientes agressivos” (Dove, 1998, p. 8). A autora afirma ainda que patriarcado e matriarcado não se opõem, sendo formas complementares de partilha.

O matricentrismo na África pré-colonial, segundo Fernanda Chamarelli de Oliveira (2018), teria sua base econômica e social na agricultura. A mulher era a responsável por essa área, enquanto aos homens cabia a caça. As atividades, apesar dessa divisão, eram organizadas de forma coletiva, cabendo às mulheres o papel fundamental e solidário da comunidade, o que facilitava a “percepção positiva da alteridade, pois o outro não era visto como inimigo” (Oliveira, 2018, p. 322). O modelo organizacional que a autora chama de matricêntrico, mostra que a mulher era emancipada da vida doméstica; não era ‘domesticada’, e ocupava um lugar sagrado, de autoridade política, econômica, social, cultural e espiritual, oposto ao patriarcado ocidental de nossos dias. Esse sistema é também chamado de matrilinear, ou matriarcal e nele o sentido de cooperação que orientava as relações.

Fernanda Chamarelli de Oliveira (2018) afirma que, em oposição à África meridional pré-colonial, a região setentrional no norte do continente (Marrocos, Tunísia, Argélia, Líbia, Sudão, Saara ocidental e Egito), devido ao ambiente árido no qual a agricultura não se desenvolvia, o homem passou a depender quase exclusivamente da caça, adotando uma posição individualista e isolada. Nesse contexto a mulher passou a ser um peso na luta pela sobrevivência, assumindo então um papel meramente de procriação, o que levou a um remodelamento na estrutura social para o modelo patriarcal naquela região. O texto da autora reforça o pensamento de Diop em relação aos dois berços do desenvolvimento humano, no qual patriarcado e matriarcado “se constituem ao mesmo tempo, porém em diferentes espaços” (Oliveira, 2018, p. 322).

É importante destacar que o ocidente analisa outros espaços a partir de sua própria ótica e cultura, sendo essa perspectiva insuficiente para traduzir uma realidade na qual se tem uma imagem, mas não a experiência social, cultural, política, religiosa e econômica. Por isso, a concepção eurocêntrica distorce a visão e a interpretação da cultura e do pensamento africano, sendo necessário repensar e ressignificar os sentidos e as cosmo percepções “fora da caixa”, tendo em vista que “as concepções eurocênticas não dão conta da autenticidade do seu significado” (Oliveira, 2018, p. 332).

Fora do paradigma ocidental, Nah Dove (1988) traz a discussão da teoria afrocêntrica a partir de Clenora Hudson-Weems, professora norte-americana da Universidade de Missouri. Com base na teoria de Hudson-Weems, Dove analisa a cultura na perspectiva de um modo de resistência que possibilita uma mudança de paradigma para estabelecer uma nova ordem mundial a partir da experiência de reafricanização.

Em relação Clenora Hudson-Weems é importante destacar a relevância do trabalho desenvolvido pela autora que cunhou, na década de 1980, o conceito de “mulherismo Africana” que abrange de modo interseccional as questões de gênero, raça e classe, dentro de uma atuação coletiva que busque beneficiar toda comunidade negra. O termo Africana, nesse caso, se refere aos Africanos do continente e Africanos na diáspora, estabelecendo uma identidade cultural relacionada à ancestralidade e pertencimento. A autora denominou essa nova terminologia a partir da compreensão de que o termo eurocêntrico “feminismo” era insuficiente para abarcar toda complexidade e distinções das mulheres que participam e participaram ativamente da história, da cultura e dos trajetos epistemológicos da África geográfica e da África em diáspora. Segundo a autora, apesar de muitas mulheres acadêmicas adotarem sem críticas o termo feminismo, “a maioria das mulheres Africana em geral não se identificam com o conceito em

sua totalidade, e, portanto, não se veem como feministas” (Hudson-Weems, 2020, p. 37). Muito dessa não identificação se deve ao fato de que o termo feminismo foi conceituado e assumido por mulheres brancas porque “envolve uma agenda projetada para atender às necessidades e demandas desse grupo em particular. Por essa razão, é bastante plausível que as mulheres brancas se identifiquem com o feminismo e o movimento feminista” (Hudson-Weems, 2020, p. 41). Ademais, a autora afirma que na raiz desse feminismo, quando surge o movimento sufragista nos Estados Unidos, as mulheres do movimento, brancas e pertencentes à elite ou a classe média, utilizaram argumentos racistas e supremacistas de que “o voto das mulheres deveria ser utilizado principalmente para mulheres brancas de classe média, que poderiam ajudar seus maridos a preservar a dignidade da República contra a ameaça de seres biologicamente inferiores” (Hudson-Weems, 2020, p. 41). Ou seja, o termo “feminismo” não apenas não incluía como excluía completamente sob o argumento supremacista da inferioridade racial.

Explicadas essas questões, pode-se voltar à África pré-colonial na qual, segundo Teresa Cunha (2006, p. 5), as mulheres africanas controlavam suas próprias vidas e apresentavam um importante papel social no qual podiam “produzir, trocar, comerciar e distribuir produtos nos mercados locais”.

Para Cheik Anta Diop, autor de “The cultural unity of Black Africa – the domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity” (1989), a diversidade no continente africano tem sua base na organização matriarcal da antiguidade clássica. Para ele, o continente africano “foi um dos berços de desenvolvimento da organização matriarcal, sendo o patriarcado introduzido apenas com a penetração do islamismo no continente” (Diop *apud* Oliveira, p. 318, 2018). O autor defende que o islamismo não penetrou profundamente na base do sistema matriarcal que ainda sobrevive nos esconsos umbrais da sociedade, e no Brasil, especificamente, resiste nas tradições religiosas afrodiaspóricas.

Apesar do uso das terminologias matricentrismo e matrilinearismo, ou mesmo matrifocalidade, Goettner-Abendroth (2004) considera que o termo matriarcado é o mais adequado, já que nele estão inseridas as demais terminologias. Além disso, a autora afirma a necessidade de ressignificar seu conceito, tendo em vista que reivindicar sua ressignificação é uma forma de resgatar o que lhe era original: “means to reclaim the knowledge about cultures that have been created by women” (Goettner-Abendroth, 2004, p. 5)⁸². Para ela o termo

⁸²“significa resgatar o conhecimento sobre as culturas que foram criadas por mulheres” (Tradução livre).

matricentrismo apresenta uma visão reduzida das sociedades e negligencia uma complexa rede de relações sociais, sendo a palavra matriarcado, de forma ressignificada, uma importante e necessária provocação política. Goettner-Abendroth (2004) afirma ainda que os matriarcados são sociedades de parentesco, sociedades igualitárias, com um padrão social político que não permite acúmulo de poder, não havendo dominados ou dominantes, opressores nem oprimidos.

O patriarcado que se instalou com os invasores do norte no continente africano, no entanto, segundo Goettner-Abendroth (2004), não conseguiu destruir antigas e longas tradições matriarcais que sobreviveram – e sobrevivem – através das tradições orais, através dos mitos e seus desdobramentos, mesmo diante dos ataques constantes do colonizador eurocêntrico. Para ela, o matriarcado está associado principalmente às sociedades agrícolas e constituem sociedades de reciprocidade, onde os princípios da igualdade são conscientemente mantidos com base no princípio da mutualidade; padrões sociais – onde há uma base de clã estendido formado sobre o princípio da matrilinearidade:

On the social level, matriarchies are based on a union of extended clan. The people live together in big clans, which are formed according to the principle of matrilinearity, i.e. the kinship is exclusively acknowledged in the female line. The clan's name, and all social positions and political titles are passed on through the mother's line. Such a matri-clan consists at least of three generations of women: the clan-mother, her daughters, her granddaughters, and the directly related men: the brothers of the mother, her sons and grandsons. Generally, the matri-clan lives in one big clan-house, which holds from 10 to more than 100 persons, depending on size and architectural style. The women live permanently there, because daughters and granddaughters never leave the clan-house of their mother, when they marry. This is called matrilocality.

What is most important is the fact, that women have the power of disposition over the goods of the clan, especially the power to control the sources of nourishment: fields and food. This characteristic feature, besides matrilinearity and matrilocality, grants women such a strong position that these societies are "matriarchal" (Goettner-Abendroth, 2004, p. 05)⁸³.

⁸³ No nível social, os matriarcados são baseados em uma união de clã estendido. As pessoas convivem em grandes clãs, que são formados segundo o princípio da matrilinearidade, ou seja, o parentesco é reconhecido exclusivamente na linha feminina. O nome do clã e todas as posições sociais e títulos políticos são transmitidos pela linha materna. Tal matri-clã consiste em pelo menos três gerações de mulheres: a mãe-clã, suas filhas, suas netas e os homens diretamente relacionados: os irmãos da mãe, seus filhos e netos. Geralmente, o matri-clã vive em uma grande casa de clã, que acomoda de 10 a mais de 100 pessoas, dependendo do tamanho e do estilo arquitetônico. As mulheres vivem ali permanentemente, pois filhas e netas nunca saem da casa do clã da mãe, no momento do casamento. Isso é chamado de matrilocidade.

O que é mais importante é o fato de que as mulheres têm o poder de disposição sobre os bens do clã, especialmente o poder de controlar as fontes de alimentação: campos e alimentos. Esse traço característico, além da matrilinearidade e da matrilocidade, confere às mulheres uma posição tão forte que essas sociedades são "matriarcais" (Tradução livre).

No nível cultural as mulheres, no matriarcado, são respeitadas e valorizadas pelo fato de garantirem um ciclo contínuo da vida, tendo em vista que elas possibilitam o renascimento que renova e prolonga a vida do clã, não apenas no sentido biológico, como também no sentido cultural e ancestral. Esse, aliás, é o conceito basilar da visão matriarcal, no qual a terra é a grande mãe que alimenta e concede o renascimento a todos os seres, inclusive aos não-humanos, pois “according to the matriarchal principle of connection between macro-cosm and micro-cosm, they see the same cycle in human life. Human existence is not different from the cycles of nature; it follows the same rules” (Goettner-Abendroth, 2004, p. 7)⁸⁴. Essa característica está diretamente ligada ao conceito de Ubuntu no que se refere a biocentricidade e a ancestralidade, pois tudo que existe tem seu caráter é sagrado. A natureza é venerada, respeitada e o lar é considerado um lugar sagrado onde vivos e ancestrais se encontram. Não há dualismo nem polaridade, por isso não há uma superioridade entre homens e mulheres, tudo é partilhado. Segundo a autora, “on the cultural level, I call matriarchies sacral societies or cultures of the Goddess”⁸⁵, remetendo ao texto de Merlin Stone.

Segundo Oliveira (2018, p. 318), o matriarcado “pressupõe uma transmissão intergeracional de valores e crenças nas sociedades” e essa transmissão pode ser notada de forma muito profunda no conceito de Ubuntu, presente não apenas na base da filosofia africana como também nos terreiros, nos filhos da diáspora, que através dos mitos ressignificados e reinventados, mantiveram viva a figura da matriarca, da iyalorixá mantenedora do terreiro e das iyabás que permitem que todos os filhos bebam do mesmo leite e se mantenham interconectados através delas. Em relação às iyabás, Orixás femininas do panteão Yorubá, estas transferem arquetipicamente seus atributos humanos para os que lhes estão conectados, e assim, se perpetuam no mito e o mito nos filhos de santo⁸⁶.

A relação entre matriarcado e matrifocalidade é intrínseca, tendo em vista que a matrifocalidade traz em si o conceito de matriarcado, que não significa o reverso do patriarcado (Goettner-Abendroth, 2004). Mas, para entender melhor esse conceito, é necessário descolonizar o olhar, despir-se do eurocentrismo para entendê-lo como algo que tem na figura da mãe um esteio cuja sensibilidade auxilia na liderança e na tomada de decisões da

⁸⁴ “De acordo com o princípio matriarcal de conexão entre macro-cosmo e micro-cosmo, eles veem o mesmo ciclo na vida humana. A existência humana não é diferente dos ciclos da natureza; segue as mesmas regras” (Tradução livre).

⁸⁵ “no nível cultural, chamo os matriarcados de sociedades sagradas ou culturas da Deusa” (Tradução livre).

⁸⁶ “No candomblé e na umbanda, designação genérica do iniciado. Outrora, nos terreiros mais ortodoxos, a expressão era usada apenas no feminino (filha de santo), uma vez que a iniciação como iaô era privilégio das mulheres” (Nei Lopes, 2011, p. 284). Yaô (em iorubá: òyàwó) ou iniciado – aquele que se inicia no Santo; sacerdote dos Orixás.

comunidade. Essa força feminina, matriarcal, também está presente dentro dos terreiros das religiões afro-brasileiras através das divindades femininas cultuadas “que trazem diferentes imagens do feminino, reveladas por meio dos mitos de cada orixá” (Sampaio, 2016, p. 60) e refletem o papel fundamental das mulheres nas construções sociais, o que é constatável historicamente (Sampaio, 2016), apesar do patriarcado, predominante no ocidente e que se sobrepõe a qualquer outra possibilidade de centralização do papel feminino no constructo social.

Segundo Dilaine Soares Sampaio (2016, p.45), durante a diáspora africana “a mulher desempenha um papel fundamental na reconstituição dos laços familiares e na (re)construção da identidade negra no período escravocrata brasileiro”. Esse papel tem reflexo direto na forma de constituição dos terreiros de candomblés e na configuração do papel feminino no pluriverso afro-religioso que, mesmo situado em um país eurocêntrico e cuja hegemonia masculina é dominante, do lado de dentro dos terreiros “eram as mulheres que desempenhavam um papel de poder” (Sampaio, 2016, p 46), embaladas provavelmente pela força arquetípica das iyabás como Iansã, Oxum, Iemanjá, Obá, Nanã e Ewá. Esse papel feminino parece bem representar o matriarcado através do exercício desempenhado pela mulher e denota que há uma conexão direta com as origens, não apenas mitológicas, com os conceitos fundadores da filosofia africana, Ubuntu e Ukama. Ademais, essa força matriarcal, segundo Dilaine Soares Sampaio (2016), não existe apenas dentro dos terreiros, ela sempre esteve presente no seio das famílias pobres que se constituíram pós-diáspora, o que provavelmente ocorreu devido à memória histórica presente nas raízes do povo brasileiro. Essas famílias, cuja maioria sempre se constituiu de pessoas negras, traziam na figura materna uma força motriz unificadora, aquela figura que organiza e orienta a vida dos demais. Sampaio (2016) chama atenção, nesse caso, para o conceito de matrifocalidade, que é, segundo ela, um “conceito antropológico que explica a centralidade da mulher no âmbito da família. A mãe é a figura central, estável, de modo que as outras pessoas do grupo doméstico funcionam ao seu redor e as instâncias decisórias ficam centralizadas na mãe” (Sampaio, 2016, p. 46).

É importante frisar que o panteão yorubá se constitui dos mitos de cada Orixá, ressignificados e reinventados ao longo dos séculos, e trazem, como toda mitologia, relevantes contribuições para as construções individuais e coletivas em suas muitas perspectivas de compreensão, pois como afirma Sampaio (2016, p. 61), eles têm um “potencial educativo, transformador, revelador de cosmologias e cosmogonias dos vários povos que habitaram e

habitam esse mundo”, pois mesmo em meio aos arquétipos⁸⁷ sociais criados sob a égide do patriarcado eurocentrista, sobressaem-se as emblemáticas figuras das Iyabás que influenciam as pessoas que afirmam “ter à frente” uma Iyabá, criando uma identidade entre o arquétipo da Orixá e seus “filhos” e “filhas”, tendo estes sido “feitos no santo” ou não. Para entender melhor essa relação Helena Theodoro (2008, p. 92) traz a seguinte afirmação:

Os mitos apresentam sempre um equilíbrio de forças entre os princípios feminino e masculino. Encontra-se neles o reconhecimento das potencialidades e características das mulheres, que podem inclusive submeter os homens. Para cada atributo masculino há um equivalente feminino. Nos mitos, homens e mulheres se equivalem física e psicologicamente, já que participam de qualidades inerentes à “natureza humana”, o que pode ser constatado nas representações da dimensão de luta (ijá) e do mistério (awê).

Apesar do patriarcado, as tradições com características matriarcais sobreviveram nos espaços patriarcais. Talvez as mais marcantes estejam presentes no panteão Yorubá onde se destacam as iyabás, as matriarcas, orixás do gênero feminino que se apresentam, conforme pesquisadores diversos, como guerreiras, independentes, fortes, sensuais, matriarcas por natureza, e sustentam de forma arquetípica, em meio às sociedades patriarcais. O empoderamento feminino que, espelhado nas iyabás, gera comportamento social similar àquele que define a personalidade dos Orixás desse panteão Yorubá. E saindo do plano espiritual para o terreno, do Orum (em yorubá: Orun) para o Ayê (em yorubá: Àiyé ou Ayé), a figura da matriarca é representada pelas yalorixás, “mães de santo”, que buscam forças e se sustentam, muitas vezes, no Orixá regente de sua cabeça⁸⁸.

Segundo Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 97), o “sistema mítico do candomblé procura dar conta do ser humano em sua totalidade e possui uma teogonia que explica a ação dos indivíduos em toda a extensão da experiência. Assim, possibilita que se reconheça o passado e se propicie o futuro”. Essa lógica do sistema mitificado do candomblé possui raízes na filosofia africana do Ubuntu e ainda do Sankofa. A totalidade em questão pode ser pensada como biocentrismo, como humanidade e, portanto, com Ubuntu e Ukama através da extensão de humanidade manifesta através das experiências de partilha, de solidariedade e fraternidade presentes na mitologia Yorubá, que permanece viva nas religiões afro-brasileiras.

⁸⁷ Arquétipos são modelos, imagens gerais que determinam inconscientemente o pensamento enquanto substantivos simbólicos. Esses padrões ou modelos se repetem social e culturalmente, sendo alguns de seus componentes de ordem pessoal e outros são registros compartilhados ancestralmente, o que Jung chama de inconsciente coletivo e que servem como banco de memória acessado de forma inconsciente (JUNG, 1978).

⁸⁸ Também denominado Orixá regente, é aquele que rege, conduz a direção a ser seguida pelo “filho” e lhe concede sabedoria, energia e traços de personalidade (Augras, Correa, 1979)

Outro fator relevante é a perspectiva de vida, o referencial existencial e social que pode oferecer um arcabouço maior para a compreensão de mundo através de um olhar que permita uma leitura descolonizada para a apreensão do matriarcado numa perspectiva afrocentrada, incluindo o pensamento endógeno através das narrativas africanas, ao invés de narrativas sobre africanos e africanas ou sobre a África.

Tanto o matriarcado quanto a ancestralidade possuem uma identidade com Ubuntu e Ukama, que “são uma marca identitária do povo africano subsaariano, e juntos cunham um clima de espiritualidade metafísica que conduz a uma ética que visa fortalecer, cuidar, gerar e transmitir vida” (Negreiros, 2021, p. 135). Todos esses conceitos estão intrinsecamente ligados às religiões afro-brasileiras, particularmente ao candomblé, cuja relação entre os membros do mesmo grupo em um determinado terreiro é de laço familiar, constituindo a família do “povo de santo”. Essa família está ligada pela mitologia Yorubá, pelos Orixás que representam essa ancestralidade da Ukama e se relacionam através do Ubuntu.

No entanto, essa relação entre Ubuntu, matriarcado e ancestralidade, apesar de presente nos terreiros, não me parece ser algo perceptível do ponto de vista êmico. Quem é ‘do santo’ vive essa relação de modo sistêmico e profundo, sem questionar, de forma que essa identidade com o mito e toda sua carga cultural confere sentido à dimensão dos fatos que forjam o cotidiano e, como afirma Campbell (2018), acabam por cumprir sua função de apresentar uma imagem compreensível da existência e impor uma ordem moral e de conformação do indivíduo. Mas não apenas isso, tendo em vista que os “mitos são, em última instância, representações coletivas que contêm uma justificação ou explicação fantástica das interdições físicas, sociais e morais – condições necessárias à perpetuação da organização dessas comunidades” (Carneiro; Cury, 2008, p. 98) e uma das formas de resistência à opressão colonialista e ao racismo.

O matricentrismo, o matrilinearismo e o matriarcado, portanto, são conceitos que se cruzam entre si, embora apresentem pequenas oscilações conceituais. O conceito de matriarcado é certamente o mais complexo por trazer consigo tanto a relação matricêntrica quanto matrilinear (Goettner-Abendroth, 2004). Sendo o matriarcado um conceito relacionado à grande mãe, a grande matriarca que alimenta e concede a existência, ele está associado ao Ubuntu que permeia a existência, a ancestralidade que conecta a todos que bebem do mesmo leite nesse pluriverso biocêntrico, no qual humanos e não-humanos são igualmente importantes. E apesar do patriarcado, do colonialismo e do eurocentrismo, as matriarcas, toda sua ancestralidade e carga epistemológica afro-diaspórica, existem, resistem e re-existem nos

núcleos, nas comunidades e nos terreiros onde o povo negro mantém viva a tradição de uma África que habita em todos e todas nós.

4.2 A filosofia africana que habita nos terreiros

“A cultura e as etnias africanas moldam o sentido de ser afro-brasileiro” (Monteiro, 2020, p. 155). A memória ancestral do contexto da diáspora e do pós-diáspora está presente no dia-a-dia, na cultura, na religião, na história e “foi a memória da África como memória ancestral que deu aos cativos transportados para o Novo Mundo condições para sobreviver ao processo de espoliação a que viram ser submetidos e lhes oferecer alternativas novas de convivência e resistência” (Macedo, 2019, p. 117). A estas pessoas, desumanizadas e humilhadas, privadas da liberdade, “restou-lhes a lembrança de seu modo de vida e a vontade para, em outras terras, e com outros povos, reinventar sua história” (Macedo, 2019, p. 117) e, como disse Amílcar Cabral (*apud* Barbosa, 2020), reafricanizar-se nessas novas pequenas Áfricas. A reafricanização foi uma forma de resistência e re-existência, na qual a solidariedade e a partilha do Axé, no aspecto de sua coletividade, propiciaram o surgimento de novas comunidades, pois esses povos degredados que aqui chegaram, “só entendiam a vida no sentido comunitário. Viver não era simplesmente existir, mas sim interagir com a comunidade, estar em movimento nessa grande cadeia de relações e conexões” (Daibert, 2015, p. 14).

Segundo Fanon (2021, p. 144), “o movimento de libertação econômica e política do século XIX se inseriu num renascimento cultural de múltiplas formas”, uma delas, sem dúvida está relacionada à tomada de consciência e a “redescoberta dos cultos africanos como forma de resistência à opressão ocidental e cristã (ao cristianismo forçado), aceitação do passado escravista, orgulho de pertencer à raça negra” (Fanon, 2021, p. 144). Estes fatores influenciaram a libertação negra no continente africano e fora dele. No Brasil não foi diferente, a resistência social se fez a partir do identitarismo, do reconhecimento de si mesmo e da reconexão com a África negra. As histórias moldaram as estruturas da cultura brasileira, e a tradição religiosa afro-diaspórica, muitas vezes, serviu para manifestar a indignação e a insubordinação:

as manifestações religiosas canalizaram a insatisfação coletiva e se tornaram veículos privilegiados de resistência social. Não dispondo de quadros políticos ou ideológicos para conceitualizar e criticar a colonização, os africanos valeram-se do discurso de cunho religiosos para demonstrar sua inconformidade e materializar formas concretas de contestação (Macedo, 2019, p. 154).

Dentre as tradições religiosas, uma das principais e mais conhecidas é, sem dúvida, o candomblé, cujo alicerce é matriarcal. Ele surge oficialmente no Brasil através das irmãs Iyá

Akalá, Iyá Adetá e Iyá Nassô, três ex-escravas yorubas vindas de Ketu (Silva, 2005). Elas teriam migrado para o Brasil e fundado, em 1830, na Bahia, a Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), tido e havido como o mais antigo templo de culto africano do país ainda em funcionamento e considerado Patrimônio Histórico do Brasil. Segundo o portal do IPHAN⁸⁹, o espaço constitui

um exemplar típico do modelo básico jeje-nagô, sendo o centro de culto religioso negro mais antigo de que se tem notícia da Bahia e do Brasil, considerado com a matriz da nação Nagô. É possível ligar suas origens à Casa Imperial dos Iorubá, representando um monumento onde sobrevive riquíssima tradição de Oiô e de Ketu, testemunho da história de um povo.

O terreiro provavelmente teria funcionado em área urbana inicialmente, de modo camuflado, dadas as perseguições da época aos cultos africanos e tudo que dele derivasse. No entanto, teria se mudado para o Engenho Velho da Federação após a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, quando Iyá Nassô (Francisca da Silva) viajou para a África acompanhando dois filhos deportados, acusados de envolvimento na insurreição. Outras pessoas a acompanharam, dentre elas, Marcelina da Silva, sua filha espiritual. Alguns anos mais tarde, “em 1839, Marcelina voltou à Bahia e retomou a comunidade religiosa fundada por Iyá, promovendo posteriormente sua mudança para o Engenho Velho” (Granato, 2021, p. 151).

Pierre Verger, sobre a concepção do Engenho Velho, afirma que, desde a sua fundação, houve várias mudanças na localidade e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, fixou-se com o nome de Ilê Iya Nassô na Avenida Vasco da Gama, até os dias atuais. Segundo ele, há várias versões sobre sua fundação:

Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de Candomblé chamado Ìyá Omi Àsé Àirá Intilé, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha. As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas, chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essa Assiká no padê do qual falaremos mais tarde, teriam sido as fundadoras do terreiro de Àsé Àirá Intilé. Iyalussô Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu. Iyanassô teria, pelo seu lado, viajado a Kêto, acompanhada por Marcelina da Silva. Não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou filha espiritual, isto é iniciada por ele no culto dos Orixás, ou ainda, se tratava de uma prima sua. As opiniões sobre o assunto são controversas e tornam-se

⁸⁹ Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1636/>

objeto de eruditas discussões, estando, porém todos de acordo em declarar que seu nome de iniciada era Obatossí. Marcelina-Obatossí fez-se acompanhar nessa viagem por sua filha Madalena. Após sete anos de permanência em kêto, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças que Madalena tivera na África, e grávida de uma terceira, Claudiana, que será por sua vez mãe de Maria Bibiana do espírito Santo, Mãe Senhora, Oxum Miua (Verger, 2018, p. 15).

O Casa Branca do Engenho Velho, a partir dessa ponte Brasil/África, passou a fazer “parte de uma rede transatlântica entre as cidades de Lagos, na Nigéria, e Salvador. Seus membros mantiveram contato permanente com a África e ele funcionou como uma espécie de embaixada informal Africana em plena Bahia” (Granato, 2021, p. 152).

A Casa Branca influenciou as gerações posteriores e salvaguardou as tradições culturais dos ataques colonialistas e seus apagamentos através da oralidade, constituindo-se a partir de um retorno às raízes ancestrais até a Nigéria e a vinda dos últimos descendentes do rei de Oyó para a Bahia:

Conta a tradição oral, transmitida por Deoscóredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi, que uma ancestral de Mãe Aninha retornou à Nigéria em navio fretado e resgatou os últimos descendentes do rei de Oyó, cidade sagrada de Xangô, após a derrocada da cidadela. Assim, funda-se no Brasil, na Casa de Iya Nassô, no Engenho Velho, o primeiro culto aos orixás que, embora secreto, tinha a participação do público. Anteriormente, a prática da religião restringia-se ao culto particular ou familiar dos ancestrais, ou então quilombos, nos quais também era praticado secretamente (Nascimento, 2008, p. 86)

O Engenho velho funda, portanto, uma nova tradição, um novo modo de cultuar a ancestralidade e os Orixás, e, de certo modo, refunda os quilombos como espaço de acolhimento espiritual e resistência à opressão, como modo de vida coletivo e partilha, cujas bases espirituais e epistemológicas se fundamentam no conceito do Ubuntu, presente na própria ancestralidade afro-diaspórica, no DNA do povo africano.

De modo geral, as religiões afro-brasileiras, dentre elas o candomblé, “compõem um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros já revestidos da característica da religião universal, que podem ser encontradas em todo Brasil” (Prandi, 2007, p. 8). O candomblé tem formas específicas de cultuar seus deuses que são distinguidas “pelos negros segundo modelos de rito chamados de nação, numa alusão significativa de que os terreiros, além de tentarem reproduzir os padrões africanos de culto, possuíam uma identidade grupal (étnica) como nos reinos da África” (Silva, 2005, p. 65), no qual destacam-se três nações: Ketu, Jeje e Bantu. Todos os candomblés, no entanto, independente da nação, trazem consigo a questão da ancestralidade como esteio, tendo em vista que seu conceito faz parte da própria

filosofia e da unidade cultural africana. Mas é no candomblé Ketu, cuja mitologia é basicamente Yorubá, que encontramos o maior número de adeptos no Brasil⁹⁰.

Desde a diáspora, muitos grupos de diferentes culturas do continente africano se fundiram, se hibridaram, recriando a África brasileira a partir das culturas sudanesas (Yorubás da Nigéria, Geges do Benim /Daomé, Fanti e Axantis de Gana/Costa do Ouro), das islamizadas (Fulas e Hauças), das Bantas (representadas originalmente pelo grupo étnico Congo-Angola, mas que a partir das migrações, se estenderam por praticamente toda área subsaariana). Segundo Abdias Nascimento (2016), o candomblé se instituiu como uma das principais trincheiras da resistência cultural negra no Brasil:

Candomblé é o nome que recebeu a religião dos povos iorubas, trazida da Nigéria para o Brasil. Porém o candomblé inclui variações de outros grupos culturais vindos da África, tais como ewe (gêges) do Benin, Angola-Congo e outros ramos bantos. Culto dos orixás, o candomblé resistiu e conservou intato seu corpo e doutrina, sua cosmogonia e teogonia, o testemunho dos seus mitos vivos e presentes (Nascimento, 2016, p. 125).

Essa trincheira de resistência, especificamente, tem no Brasil a predominância Yourubá, mas entre eles há certo trânsito amalgamado como é o caso do candomblé de origem angolana e congoleza que usam, “por empréstimo, elementos rituais e de organização sacerdotal do culto iorubá. Entretanto, com Bastide⁹¹ observamos que os espíritos bantos ainda continuam preservados” (Nascimento, 2016, p. 134).

Além das questões religiosas, o trânsito entre os povos afro-diaspóricos no Brasil ocorreu em outros aspectos, além dos religiosos, como na música, na dança, na culinária, na filosofia etc. A essência fundamental de todos esses aspectos foi preservada através da oralidade e com a ajuda das religiões afro-brasileiras. Em todos se percebe a presença predominante do conceito africano de coletividade, além da ancestralidade e da espiritualidade que fazem parte do Xirê do Ubuntu.

No que se refere às fusões e hibridismos, é importante compreender que, segundo Macedo (2019), o candomblé e outros cultos de origem afro-brasileira, surgem do processo de ressignificação das religiões tradicionais africanas entre si com o catolicismo, aproximando os Orixás e recriando sua mitologia:

⁹⁰ Cf.: Candomblé Ketu. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/candomble-ketu/>

⁹¹ O autor se refere ao sociólogo e escritor francês Roger Bastide que lecionou por 16 anos na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Escreveu diversos livros, dentre eles “O candomblé da Bahia (rito nagô)” e “As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações”. Informações disponíveis no site da Sociedade Brasileira de Sociologia. Cf.: <https://sbsociologia.com.br/>

No Brasil, a origem dos “terreiros” encontra-se nas formas de convivência criadas nas senzalas, a habitação coletiva dos escravos. Ali seriam juntadas num mesmo espaço divindades e entidades de proveniência diversa na África. Daí as profundas correspondências entre o candomblé brasileiro, a santeria de Cuba e o vodu do Haiti, onde são cultuadas as entidades sagradas designadas orixás, ou voduns. Suas raízes encontram-se entrelaçadas aos cultos realizados nos antigos reinos de Benin e Daomé, através dos quais se projeta no além o culto aos preexistentes, aos ancestrais (Macedo, 2019, p. 118).

Segundo Fonseca (2003, p.01), ao “pronunciar os nomes dos deuses e deusas yorubás, evocamos o seu Axé e aceitamos ser os portadores do seu legado, oferecendo a eles uma via de “re-existência””, portanto, o Axé, que é a energia vital de cada orixá, dá vida ao Axé de cada pessoa que o invoca, em uma relação simbólica de simbiose. O Axé,

a força que assegura a existência dinâmica, o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, é transmissível, sendo conduzido por meios materiais e símbolos. É uma força que só pode ser adquirida por introjeção ou contato, podendo ser transmitida a objetos e seres humanos. O terreiro tem axé plantado, que se expande e se fortifica combinando as qualidades e significações de todos os elementos que o compõem: axé dos orixás; axé dos membros do terreiro; axé dos antepassados e mortos ilustres do terreiro (Theodoro, 2008, p. 66).

Ao evocar o Axé, a energia ou a força vital de um Orixá, evocam-se as forças que compõem a própria natureza, a existência dos vivos, dos mortos e dos não-nascidos, pois que o “axé é a autoridade, o poder e a vida dentro de todas as criaturas” (Nobles, 2009, p. 293) e também fora delas, no mundo e em tudo que o compõe, tendo em vista que os “orixás são forças concentradas da natureza e protagonistas do mundo místico-histórico dos ancestrais” (Nobles, 2009, p. 294).

A expressão “força vital” designa, na tradição africana, “o fenômeno responsável pela vida existente no universo visível e invisível pela sua manutenção. Todos os seres do universo possuem sua própria força vital; e ela é o valor supremo da existência” (Lopes; Simas, 2020, p. 27). Segundo Helena Theodoro (2008), quanto mais antigo o terreiro, mais forte seu Axé, sua energia vital. Esse Axé traz em si a tradição do Ubuntu, tanto por sua ancestralidade quanto por sua ação no coletivo, onde há tanto um grau de irmandade quanto uma expressiva coletividade para que o Axé permaneça forte, unindo os elos de cada membro da casa. De tal modo, os membros da casa obedecem a uma hierarquia natural que deriva, sem dúvida, das tradições africanas e nas quais estão presentes a ancestralidade e o senso de coletividade regido por uma ordem cósmica de onde se origina toda força vital:

Segundo concepções imemoriais africanas, todos os seres, segundo a qualidade de sua Força Vital, integram-se em uma hierarquia. Acima de tudo está o Ser Supremo, Incriado e Preexistente. Ele é a Força por si mesma e a origem de toda a energia vital. Depois, vêm os primeiros ancestrais dos seres humanos, os fundadores dos diferentes clãs, que são os mais próximos intermediários entre os humanos e o Ser Supremo. Após esses fundadores, estão os mortos ilustres de cada grupo, por ordem de primogenitura. Eles são os elos da cadeia que transmite a Força Vital dos primeiros antepassados para os viventes. E estes, por sua vez, estão hierarquizados, de acordo com sua maior ou menor proximidade, em parentesco, com os antepassados, e consequentemente, segundo sua Força Vital (Lopes; Simas, 2020, p. 27-28).

Além da questão do Axé e da ancestralidade, outra característica do Ubuntu que pode ser vista muito claramente dentro da tradição Yorubá dos candomblés: o biocentrismo, outra herança das tradições africanas que vem em seguida das forças humanas constituintes desse pluriverso, em um formato hierárquico das forças cósmicas: “Seguindo-se as forças humanas, vêm as forças animais, vegetais e minerais, também hierarquizadas segundo sua energia” (Lopes; Simas, 2020, p. 28).

Boaes e Oliveira (2011) destacam a relação entre a natureza e a religião mostrando que essa visão de natureza não é antropocêntrica e não se estrutura pelos princípios da razão ocidental. Há no candomblé a certeza de uma natureza viva, sagrada. Nessa percepção, o ser humano é um elemento indissociável desse complexo sistema. A etnografia realizada por Boaes e Oliveira (2011) nas cidades de Recife e João Pessoa, mostra essa indissociabilidade na visão do candomblecista:

Eu nunca duvidei da nossa relação com a natureza, minha mãe já falava: olhe meu filho, observe sempre o que te envolve, preserve a natureza, ela é seu Orixá. E é isso que eu falo também, Orixá é natureza, é planta, é folha, são os rios, é o mar e tudo que tá no meio ambiente. Nossa religião sempre cultuou a natureza, ela precisa desse meio ambiente para existir. Sem poder adorar essa natureza, não poderei ter axé na minha casa (Boaes; Oliveira, 2011, p. 97).

Apesar da beleza em relação aos aspectos da comunhão com a natureza, dos fundamentos da coletividade e do respeito ancestral presentes no candomblé, o preconceito étnico-religioso, o racismo estrutural de um país colonialista que não suporta as diferenças, a misoginia, o individualismo, a dura e pesada mão do patriarcado, um cristianismo fundamentalista e eurocêntrico que hostiliza tudo que não lhe for semelhante, fez com que o povo de santo fosse duramente perseguido no Brasil. Para que a cultura afro-diaspórica não fosse aniquilada, foi necessário superar a catequese jesuítica e a repressão religiosa imposta pelo colonialismo.

Para driblar o sistema opressor, salvaguardar a memória ancestral e sobreviver, aceitou-se a fusão de símbolos e suas combinações com os do sistema. Aos poucos foram introduzidas imagens do catolicismo nos cultos afro-brasileiros, muito embora, ali estivessem presentes as origens negras, de alguma forma. Esse fenômeno denominado de sincretismo “é um processo gerado pela repressão que se abatia sobre o negro e sua cultura no Brasil” (Theodoro, 2008, p. 82).

Helena Theodoro (2008) afirma que a religião afro-brasileira possui um *ethos* próprio que influencia comportamentos sociais, “estimulando a vida cultural e estabelecendo padrões estéticos próprios e formas específicas de comunicação e acesso ao riquíssimo sistema simbólico - pleno de conhecimentos e sabedoria – que vai caracterizar a pedagogia negra iniciática” (Theodoro, 2008, p. 83). Essa pedagogia é fundamentada na oralidade, quando os sobreviventes da travessia do Atlântico plantaram suas sementes para preservar suas epistemologias ancestrais. Em meio ao epistemicídio vivido, estas pessoas superaram a violência da estrutura colonialista e fizeram de suas cicatrizes as memórias coletivas que as alimentaram. É nessa circunstância que o candomblé nasce “como campo possível de resistência e sobrevivência cultural e étnica do negro escravizado, e como possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o processo de escravidão, libertação e marginalização do negro não logrou destruir” (Carneiro; Cury, 2008, p. 102).

A cultura e a fé negra resistiram, o matriarcado sobreviveu através da fé, das religiosidades e seus desdobramentos, o feminino e o feminismo resistiram, mas pensar o feminismo e o feminino nas religiões afro-brasileiras não significa dizer que o Candomblé seja uma tradição religiosa pautada pela perspectiva revolucionária da ausência do patriarcado, afinal, o candomblé se estabeleceu em um país cuja cultura patriarcal e eurocêntrica é hegemônica, e claro que isso influenciou na história e na estruturação do candomblé no Brasil. No entanto, as mulheres negras escravizadas no Brasil trouxeram consigo o espírito de resistência e luta, além da ancestralidade do matriarcado e do Ubuntu em seu DNA, de tal forma, elas deram continuidade ao culto de seus ancestrais africanos, se reinventaram na resistência e reuniram diferentes nações em um mesmo espaço sagrado. Essas mulheres quebraram a ordem vigente de uma sociedade predominantemente patriarcal cristã. Elas seguem fortes e empoderadas, influenciadas pela ancestralidade e pela força das Iyabás.

O conceito de matriarcado, presente na base da filosofia africana a partir do conceito de Ukama, traz no cerne de sua epistemologia a relação materna e afetiva por relacionar ‘pessoas que bebem do mesmo leite’. Essa relação de fraternidade e maternidade reflete

ancestralmente as ligações dentro dos terreiros através das Iyabás e das Iyalorixás. É importante entender que, para o povo de santo, cada pessoa apresenta “uma origem divina, que a liga a uma divindade específica” (Theodoro, 2008, p. 66). Para a autora, o orixá regente de cada um, o pai ou a mãe espiritual, corresponde à natureza de cada pessoa

O candomblé baseado na mitologia Yorubá é composto por orixás, “deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo” (Prandi, 2001, p. 20). Os Yorubás creem que todas as pessoas descendem dos Orixás e herdam destes suas características e personalidade. Sendo os orixás figuras antropomorfizadas, seus atributos são extremamente humanos, portanto, são passionais, controversos, dissimulados, amam e odeiam, atuando como identidades individuais que influenciam o coletivo e que podem interferir no destino de cada pessoa que se sente guiada e/ou protegida por eles. De tal modo, os humanos são “cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (Prandi, 2001, p. 20). Para Carneiro e Cury, (2008, p. 103), “é atribuído a cada orixá uma caracterização de ordem psíquica e comportamental delineando arquétipos humanos”. Eles são comumente associados a guerreiros e guerreiras, e esses seres representam, cada um, forças e/ou elementos da natureza, mas é através da figura feminina que o xirê gira (Bárbara, 2002). Dentre os Orixás, as iyabás podem ser consideradas as grandes matriarcas do panteão.

Em um dos diálogos travados entre Ruth Landes e Edison Carneiro em “A Cidade das Mulheres”, há claramente essa relação do poder feminino das matriarcas e das sacerdotisas quando Edison Carneiro afirma que as mulheres são “as intermediárias dos deuses” (Landes, 2002, p. 76) e que essa função era dada a elas tão somente, pois “nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue” (Landes, 2002, p. 77). A mulher, portanto, tinha um poder e uma permissão que o homem não tinha, muito embora a frase insinue a forte existência de um machismo típico de um país que vive sobre a hegemonia do patriarcado.

No candomblé Ketu, por exemplo, as mulheres desempenham importantes e fundamentais papéis, dentre eles, os de iyalorixás, as conhecidas mães de santo, principal função na sua hierarquia, apesar de hoje em dia ter se propagado a figura do babalorixá ou pai

de santo. Além da iyalorixás, há funções como Iyalaxé⁹², Iyakekerê⁹³, Ojubonã⁹⁴, Iyabassê⁹⁵ e Oloyá⁹⁶ (Beniste, 1997). Há ainda uma divisão social e de gênero na distribuição dos trabalhos, mas não há um trabalho mais importante que o outro. Também não há generalização, cada um tem suas especificidades, e todo aquele ou aquela que adere ao culto inicia como Abiã⁹⁷ até que seja “feito no santo” e passe a ocupar o lugar de Iyawô⁹⁸.

Para Bárbara (2002), o lugar que as mulheres ocupam nos terreiros é certamente resultado do processo afro-diaspórico que se construiu com base na origem da cultura africana, e é exatamente nesse cenário que os conceitos de matriarcado e Ubuntu se cruzam, permitindo que as pessoas, nesse processo desumano, fossem alimentadas com o mesmo leite, o leite materno que nasce dos seios de uma África Mãe presente na memória ancestral de cada filho seu e que vê nos Orixás a força da resistência e a fé em dias melhores.

Dentre os Orixás do panteão Yorubá, as iyabás são, na perspectiva do patriarcado, as transgressoras, as que apresentam dupla resistência, tanto por serem negras quanto por serem mulheres, e é por isso que elas são símbolo de poder para quem acredita na regência de seu ‘ori’ – cabeça. As principais orixás cultuadas no Brasil são: Iansã, Oxum, Iemanjá, Obá, Nanã e Ewá. Cada um com suas qualidades, todas antropomorfizadas pelo mito e, diferentemente da mulher submissa e coadjuvante que se vê no cristianismo, nos candomblés as iyabás são guerreiras, poderosas e donas de si:

As iyabas, orixás femininas, desempenham papel central na cosmologia afro-brasileira. Iemanjá, mãe de todas as águas, é o princípio gerador dos seres da natureza, do reino humano e do reino espiritual. Oxum, deusa do amor e da água doce, simboliza a fertilidade, a procriação e o princípio da criatividade. Iansã, deusa do raio, significa o poder feminino na luta pela vida e pela justiça.

⁹²Mãe do Axé, a que distribui o Axé (Beniste, 1997). Segundo Lody (2006, p. 84), “na cabeça do iaô está a pena vermelha – ecodidé -, lembrança do sangue menstrual de Oxum – o primeiro orixá a fazer um iaô, também lembrada como a primeira mãe-de-santo”

⁹³ Ou Iya Kekere - Mãe-pequena. Segundo Beniste (1997), Iyakekerê / Babakekerê: Mãe-pequena / Pai-pequeno do Axé ou da comunidade. Sempre pronta(o) a ajudar e ensinar a todos os iniciados.

⁹⁴ É a mãe criadeira (Beniste, 1997)

⁹⁵ Ou Iyabasê, ou Iabassê. Cargo responsável pela cozinha do Orixá, “Responsável no preparo dos alimentos sagrados” (Beniste, 1997, p. 230). Ou ainda “A encarregada de preparar as oferendas”, segundo Cossard (2011, p. 105). “Na hierarquia dos candomblés, título da sacerdotisa encarregada do preparo dos alimentos rituais. Do iorubá iyáàgbasê, “senhora da cozinha” (Lopes, 2011, p. 340).

⁹⁶ Cargo feminino das filhas de Oyá. Despacha os Ebós das obrigações, na falta de Ològun (Beniste, 1997)

⁹⁷ “Indivíduo em estágio de pré-iniciação no culto dos orixás. Do iorubá abéyò, “seguidor”, “adepto”” (Lopes, 2011, p. 24).

⁹⁸ Ou Iaô. “No candomblé, título adquirido pela iniciada após o sündidé, quando ultrapassa a condição de abiã. Do iorubá iyàwó, “esposa mais jovem”, “recém-casada”” (Lopes, 2011, p. 341). Atualmente o termo é utilizado para os iniciados no Candomblé, e embora possa ter surgido com significado feminino, hoje serve para designar o ou a neófito/a no culto aos orixás, o iniciante, aquela que acabou de fazer a feitura, conforme coloca Prandi: “esposa jovem; filha ou filho de santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá” (Prandi, 2001, p.305).

Nanã simboliza a fecundidade. Obá, a pureza das cascatas internas das matas. Euá, a essência pura da água cristalina. (Nascimento, 2008, p. 152)

Outro aspecto da tradição africana e seu legado filosófico, cultural e religioso no Brasil, se relaciona com a representação do pluriverso enquanto conjunto de forças em constante movimento, e nessa compreensão, o mundo e todos os seres partilham da mesma energia vital. Essa energia vital, “é aquela que faz crescer as folhas quando chegam as chuvas; que faz crescer as crias dos animais e dos humanos” (Lopes; Simas, 2020, p. 18). Essa é uma perspectiva que traz um caráter biocêntrico e comunitário, ressaltando o poder do respeito a todas as formas de vida e o valor de cada ser no coletivo, inclusive dos não-humanos, tendo em vista que, segundo a “boa herança africana, o indivíduo se situa no mundo não se afirmando contra o ‘outro’ e contra aquilo que supostamente não lhe diz respeito, mas se percebendo como uma parte da Natureza, força ativa que estabeleceu e conservou a ordem natural de tudo que existe” (Lopes; Simas, 2020, p. 18).

Essa percepção da existência e dos muitos modos de existir é também partilhada no Candomblé - a religião das folhas. Sem há folhas não existe candomblé e nem umbanda (Cunha Júnior, 2010), pois ambos se fundamentam no “respeito à natureza e as suas forças ou energias” que fazem parte de toda ancestralidade. Há um ditado Yorubá muito conhecido nos terreiros e relacionado à mitologia ao Orixá Ossain: “*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*” (sem folha, não há orixá). Esse aforismo traz a natureza para o centro das epistemologias do terreiro através de uma concepção biocêntrica da existência, tendo em vista que há uma força vital que reside em cada Ser vivo, seja humano ou não-humano, “que reside em cada um e na coletividade; em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais; na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor” (Lopes; Simas, 2020, p. 29). Tudo que existe é movido por essa energia vital que também move tudo.

A relação feita por Lopes e Simas (2020) mostra claramente a influência e a presença do Ubuntu através do biocentrismo e da ancestralidade. Essa presença é perceptível no culto aos ancestrais Bantu e nas religiões afro-ameríndias brasileiras, como é o caso da umbanda e seus encantados. No candomblé essa presença também é perceptível no axexê, ritual fúnebre dos iniciados. O ritual, também chamado de última obrigação, simboliza a ininterrupta renovação da vida marcada pela ancestralidade entre vivos, mortos e não-nascidos.

Gizêlda Melo Nascimento (2008, p. 62) consegue visualizar, além desses conceitos, a matrilinearidade através da “trama de mulheres que garantem uma linhagem” na resistência das negras, nos candomblés e nas favelas brasileiras, que ela se refere como sendo uma versão

atualizada das senzalas. Para a autora, essas mulheres, cuja grande maioria é de mães “solo”, tendo criado seus filhos e filhas sozinhas ou com pais ausentes, perpetuam a relação entre as gerações de modo matrilinear. Esse vínculo se dá através das avós, tias, irmãs, madrinhas ou mesmo vizinhas que se faziam e se fazem presentes para auxiliar a prole daquelas que, muitas vezes, estará presente nas cozinhas alheias para dar de comer aos que estão em casa. A expressão “cozinhas alheias” aparece no texto como uma metáfora de sua condição ao longo do curso da história das mulheres brasileiras: “mulheres desprovidas, desertas, deserdadas” (Nascimento, 2008, p. 62), que ancestralmente alimentaram com o mesmo leite gerações inteiras, sendo, no entanto, invisibilizadas e subalternizadas pelo sistema racista e machista do patriarcado eurocentrista.

As mulheres negras, oprimidas pelo sistema colonial e pós-colonial, alimentadas pela memória e pela ancestralidade precisaram se reinventar para sobreviver, se esquivando dos estigmas, se apegando as forças da espiritualidade que movimentam sua energia vital e que as fizeram resistir coletivamente através dos séculos de opressão. Elas trabalhavam e trabalham de forma ostensiva, muitas vezes sem a dignidade necessária e prevista na Constituição Brasileira e em direitos conexos e, “ao contrário das mulheres brancas, nem sempre tiveram o “privilégio” de serem exclusivamente donas de casa” (Hudson-Weems, 2020, p. 81). Mesmo diante de tudo isso, elas preservam suas identidades afro-diaspóricas, sua ancestralidade e, com isso, garantiram e garantem a ancestralidade do Ubuntu na solidariedade, na coletividade, no acolhimento e na partilha. Essa memória ancestral, presente nos terreiros, na tradição dos velhos quilombos e novos quilombos do Brasil, sustentam epistemologias de tempos imemoriais, tempos nos quais os povos Bantus, através da oralidade, preservaram suas raízes através da religiosidade, dos cânticos, das histórias, dos ditados populares, das palmas, dos tambores e das danças que convergem

para a manutenção e fortalecimento da cadeia de interações. Por meio desses elementos, os homens e suas comunidades entravam em sintonia com os seres espirituais. Em todas essas práticas religiosas, a palavra possuía um sentido sagrado e sacralizador por ser entendida como veículo de transmissão e expansão da força vital (Daibert, 2015, p. 16).

Todo esse Axé que atravessou o atlântico e séculos de histórias, que nos atravessa por meio do Ubuntu das iyabás, das matriarcas, das loas e dos tambores ancestrais, existe e resiste entre vivos, mortos e não-nascidos, entre humanos e não-humanos, nos encontros e desencontros, enganos e desenganos das encruzilhadas da existência que movimentam o

Ubuntu em nós até os dias atuais. Portanto, a Filosofia Africana do Ubuntu movimentou séculos de resistência negra ante o colonialismo e todas as suas formas de violência, fortalecendo a ancestralidade através da oralidade nos terreiros de candomblés, suas matriarcas e iyabás. Por conseguinte, essa filosofia alimentou a espiritualidade que movimenta o Axé que permeia o Xirê do Ubuntu, produzindo movimento e energia, vida, resistência e esperança no grande terreiro da existência do qual nos alimentamos do leite da mesma Mãe. Essa Mãe, a África ancestral, que nos conecta através do alimento comum e que confere identidade, memória e pertencimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das leituras sobre o tema Filosofia Africana fui levada até o Ubuntu e, por conseguinte, ao Ukama. A compreensão da existência desses conceitos me mostrou os sentidos polissêmicos do existir através da pluralidade, da coletividade e da ancestralidade. O Ubuntu me atravessou de uma forma inefável e me mostrou que eu sou com o mundo, e a partir dessa cosmopercepção, comecei a me desconstruir na medida em que me reconstruía com todas as subjetividades que me constituíam e me constituem.

No meio desse processo, uma pandemia! A pandemia da Covid 19 revelou que, além das mortes e do medo, era forte o negacionismo científico, a desumanidade de gestores e de profissionais da saúde e outras áreas da ciência. Por outro lado, o engajamento de outras pessoas de diversas áreas, como é o caso dos profissionais da saúde que se dedicaram a tentar a todo custo salvar vidas, mesmo perdendo as suas muitas vezes, mostrou que a solidariedade, a coletividade e o respeito à vida equilibram as energias cósmicas da existência humana. Muitos cientistas se dedicaram a encontrar uma vacina; e depois disso, enfermeiros e outros profissionais da saúde buscaram vacinar em regime de plantão e de mutirão, revelando um outro lado: o do Ubuntu que existe em nós através da solidariedade, do afeto, do respeito e do bem coletivo acima de tudo.

Esse longo período foi de altos e baixos. Não foi fácil atravessá-lo, mas, de certa forma, o Ubuntu me salvou. Me debrucei sobre as leituras, a escrita, os conceitos, os sentidos e os meus próprios sentidos de Ser com o outro e isso foi o que abasteceu minha energia vital, meu axé, quando muitas vezes eu chorei de pavor, de medo. O Ubuntu ressignificou minha existência e em cada encontro pós-pandemia, em cada abraço, fortaleci minha existência com a partilha, o afeto, a alegria e a emoção. Percebi que eu só existo Com e através de outras existências, afinal, ninguém é humano sozinho.

A filosofia africana do Ubuntu me salvou e pode ajudar o mundo a salvar-se de si mesmo. Ela oferece importantes contribuições para a existência em relação à compreensão de uma ontologia que traz consigo a energia vital de um complexo no qual estamos inseridos e fazemos parte. Esse complexo é matriarcal e ancestral, pois alimenta a todos os seres humanos e não-humanos, vivos, mortos e não-nascidos, alimentando a si mesmo como o motor da própria existência. É coletivo e interdependente, funcionando como uma práxis que guia os valores compartilhados na comunidade, por isso, é também uma ética. Ao associar os não-humanos, esta filosofia se mostra biocêntrica, denotando que todos os Seres têm o mesmo valor e

importância. Nesse sentido, ela abraça diferentes categorias, o que mostra sua pluralidade e sua subjetividade dentro do coletivo.

Por todas essas características muito peculiares, a filosofia africana expõe a insuficiência cartesiana para traduzir o Ser no mundo, asseverando que somos parte de um todo que é a própria complexidade da interdependência coletiva, biocêntrica, subjetiva e ancestral que somos todos nós. Todos esses elementos existem e fazem parte do cotidiano de milhares de pessoas nas comunidades afro-diaspóricas que vivem esta filosofia enquanto práxis, enquanto uma epistemologia viva. Negar ou deslegitimar essa epistemologia só denota o quanto as fronteiras eurocêntricas limitam o conhecimento e as subjetividades humanas que não consegue compreender ou mesmo traduzir.

Os principais termos fundadores da filosofia africana, segundo Kakozi (2018), são Ubuntu e Ukama. No entanto, os dois termos são interligados, assim como o próprio conceito de Ubu-Ntu, da mesma forma que a humanidade não existe sem a partilha, portanto, Ubuntu não existe sem Ukama. Sendo assim, como dito anteriormente, ao me referir ao Ubuntu, intrinsecamente me refiro ao Ukama.

O termo Ubuntu, em seu caráter filosófico, é muito mais que ser através do outro, pois significa consciência de alteridade, de coletividade e de uma humanidade que se expande e se realiza em amplitude cósmica e atemporal. Ele conecta passado, presente e futuro em uma linha ancestral entre os vivos, os mortos e os não-nascidos, através de uma práxis, um *ethos* comunitário que se relaciona por meio da energia vital, biocêntrica e que estabelece a inclusão, a diversidade, a pluralidade, a solidariedade, a empatia e o respeito entre tudo que existe. Mas o Ubuntu não se resume a isto! A solidariedade coletiva é a sua marca fundamental e está em todo “pano de fundo” das lutas da resistência e das revoluções do povo africano e afro-diaspórico, com diferentes nomes e em lugares diferentes, mas sob o mesmo conceito que permeia toda existência africana através dos séculos de história, dando sentidos subjetivos e coroando a subjetividade humana enquanto um grande organismo vivo e repleto de significados e de significâncias.

Para ilustrar melhor o Ubuntu e o ciclo que alimenta seu funcionamento e que faz existir tudo que flui através da energia vital e a partir dela, é importante compreender, antes, que o Ubuntu é parte da própria encruzilhada que é a filosofia africana. Uma encruzilhada que acolhe e ressignifica a existência a partir de suas próprias perspectivas, i.e., a perspectiva afrocêntrica, plural, profunda e múltipla na qual a comunidade se insere e transforma pensamento em ação (Kodjo-Grandvaux, 2021), fazendo dos conceitos, muitas vezes abstratos, uma condição

prática, uma práxis cujo objetivo é a manutenção do equilíbrio cósmico e da paz, diferentemente dos aspectos muito mais teóricos apregoados pela filosofia ocidental.

O estatuto da filosofia ocidental separou razão e emoção: *res-cogitans* e *res-extensa*. A grosso modo, separou o espírito - substância pensante, imperfeita e finita, da matéria - substância que não pensa, extensa, imperfeita e também finita. Essa aparente divisão proposta pelo filósofo Descartes, encontrou, no ocidente moderno, o amparo para seguir de forma dicotômica, segmentando e dividindo categorias que, em alguns casos, poderiam ter perspectivas diferentes. No entanto, o ser humano é tão complexo em suas estruturas quanto o planeta no qual ele vive e com a qual se conecta, tendo em vista que a terra é um organismo vivo, uma teia complexa de inervações, artérias e veias por onde correm a seiva da vida, a energia vital que a alimenta e a mantém viva. Um não existe sem o outro, pois há uma interdependência conectando tudo que vive e isso é Ubuntu! Essa cadeia de elementos existentes respira diferentes sensações e sentimentos no planeta em sintonia simbiótica com o Axé que nos move e existe de forma biocêntrica. Todos, nascidos e não-nascidos, humanos e não-humanos, partilham da existência e são igualmente importantes na perspectiva africana. Neles residem a dialética da existência e seu diálogo é uma dança embalada pelos mais complexos e recônditos sons e silêncios dos tambores que embalam os sentimentos humanos. Essa relação biocêntrica necessita que a pessoa se perceba no mundo e perceba o mundo. Essa ação é parte de um enredo necessário para a compreensão da vida.

Vivemos entre humanos e não-humanos e todos os elementos têm seu próprio imperativo categórico. É nesse interstício que deveria o Ubuntu ser a bússola da humanidade para que a harmonia prevalecesse em nossas subjetividades plurais. Nisso a filosofia africana tem muito a nos ensinar. E essa filosofia, embora tenha sofrido tantos apagamentos, tantas tentativas de epistemicídio, resiste nas nossas raízes, na afrocentricidade que sobrevive nos terreiros de umbanda e jurema, nos candomblés, nas relações de respeito com a terra em sua complexa *physis*⁹⁹. Nós somos através dela, isso é Ubuntu!

Nesse contexto, é oportuno que exercitemos nosso Ubuntu e pensemos de forma macro seus conceitos, bem como os nossos, para ressignificar o que tradicionalmente foi negado ou lido de forma superficial e que tomou corpo através de análises rasas ou mesmo carregadas de preconceito, sendo repetidamente interpretado e repercutido ao longo dos séculos. Ao se tomar

⁹⁹ Do grego: Φύσις ou natureza. Termo utilizado com frequência entre os pré-socráticos, os chamados filósofos da natureza, aqueles que certamente alimentaram seus conhecimentos a partir das epistemologias africanas, como é o caso de Heráclito de Éfeso (435-475 a.C) e Pitágoras de Samos (580-500 a.C)

esse caminho, é possível conferir à filosofia africana seu ‘*status*’ negado durante séculos, permitindo ao mesmo tempo que se repense e reconfigure o pensamento ocidental, aparando arestas, fechando frestas e fendas abertas pelo colonialismo opressor que furtou de nações inteiras a sua dignidade de pensar-se a si mesmo com todas as peculiaridades e pertencimentos, substituindo-lhe as estruturas sociais, políticas, religiosas e mesmo espirituais, bem como as estruturas do pensamento filosófico, por aquilo que lhes era pertinente.

O colonizador tentou apagar a identidade negra para facilitar a colonização, pois quando não se sabe quem é e nem de onde veio, pode-se estar em qualquer lugar e se apegar a qualquer sentimento que for imputado para que a pessoa não seja ela mesma. Identidade gera pertencimento e pertencimento gera a preservação do coletivo.

Urge a necessidade de recontar-se essa história, contestando pensamentos que maculam a história da humanidade, com a consciência de que o eurocentrismo colonizador impôs valores dogmáticos e asfixiantes sobre outras possibilidades de pensamento filosófico que lhe fosse diferente. Essa prática de invalidar a consciência sobre algo ou sobre si mesmo através do “isolamento e da ocultação da história, da cultura, dos costumes e por fim da identidade do povo é fragilizar sua existência, e é dessa forma que se instalam as oligarquias, que se escraviza e oprime o povo, silenciando suas dores e mesmo sua existência enquanto ser no mundo” (Negreiros; Lopes, 2019, p. 365). Lembrando, aliás, que esse é o legado colonial, uma ferida aberta deixada pelo eurocentrismo nos países africanos impactados por essa concepção de exploração econômica e dominação política, se constituindo como um “evento que alcançou os domínios mais insólitos das práticas cotidianas, os mais recônditos cantos da vida social” (Trajano Filho; Dias, 2018, p. 9).

Para recontar a história, é importante compreender as questões relacionadas aos sistemas religiosos enquanto fenômeno humano que permeia nossa existência social e coletiva, e interferem estruturalmente na sociedade, sustentando seus dogmas e se perpetuando social e historicamente em campos da experiência e dos sentidos ou em campos de identidade e poder. O conceito de religião é muito complexo e todas as religiões desempenham papéis importantes no mecanismo social, sendo parte da arquitetura de diferentes culturas que se fundiram, se resignificaram ou mesmo se reinventaram, assim como aconteceu com os mitos (Campbell, 2018). Estando presente em diversas civilizações, estruturando-as conforme os interesses sócio-políticos, os mitos, presentes nas religiões e integrando muitas vezes o campo do sagrado, influenciam a sociedade e a práxis social. Essa operação ocorre do individual para o coletivo e

do coletivo para o individual, operando em fluxo constante de afetamento mútuo, gerando a arquitetura que estrutura o tecido social.

A mitologia Yorubá especificamente, que é a base fundamental de grande parte dos Candomblés, também passou por adequações e ressignificações ao longo dos séculos e constitui uma forma de resistência e enfrentamento ao patriarcado eurocêntrico, tendo em vista que nele se encontram conceitos basilares da filosofia, da cultura e da religiosidade oriunda da sangrenta diáspora africana que tentou negar o lugar de direito a todas as pessoas que fizeram e ainda fazem parte desse processo de opressão.

Nesse espaço de resistência e enfrentamento ao colonialismo, foi preciso aquilombar-se para resistir e manter viva a mitologia Yorubá e suas epistemologias, e coube à mulher afro-diaspórica, dentro do contexto social dos terreiros e nas constituições familiares, sustentar-se como a grande matriarca que mantém viva a sua memória ancestral através dos candomblés, dos seus mitos e, principalmente de suas deusas femininas, as Iyabás. O matriarcado sobreviveu ao patriarcado através das tradições orais, através dos mitos e da ancestralidade dos candomblés: “O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida” (Simas; Rufino, 2018, p. 13).

De tal forma, há um cordão umbilical que nunca foi cortado entre a África e seus descendentes e é ele que fornece o alimento do Ubuntu e do Ukama, o leite da mãe Terra – a África, que existe em cada filha e filho seu. Esse alimento, servido no candomblé através dos Orixás, fortalece o povo de terreiro com o seu Axé, de modo que essa relação intrínseca entre a personalidade que recebe o alimento e seu Orixá regente sustenta e influencia o comportamento do crente que se imbuí de características ancestrais relacionadas à descrição da personalidade mitológica.

A relação entre o mito e as divindades do candomblé se torna ainda mais peculiar no caso das iyabás que empodera as mulheres e lhes confere poder, tanto as matriarcas nos terreiros, quanto as mulheres fora deles que veem nos orixás uma forma de fortalecer-se a si mesmo para enfrentar o dia-a-dia frente ao sistema patriarcal. Essa imagem arquetípica, ao conferir suas características e atributos às “filhas e filhos de santo”, confere também a força da ancestralidade vinculada a ela, bem como todo seu Axé.

Por todos os aspectos apresentados, é evidente que a filosofia africana do Ubuntu, com toda sua complexidade, tem muito a ensinar sobre nós mesmos e nossas subjetividades, pois, fundamentada na ancestralidade e na espiritualidade, ela conecta tudo e todos, gerando uma interdependência em tudo que existe, relacionando o passado, presente e futuro em uma grande

rede de partilhas, afetos e pertencimentos que nos humanizam em uma práxis coletiva. Portanto, é de suma importância o seu reconhecimento para preencher a lacuna eurocêntrica que a excluiu e ainda a exclui, pois, preencher essa lacuna é parte da longa jornada filosófica que se propõe a reparar os danos e os erros do passado, e a partir disso, construir uma sociedade plural, diversa e inclusiva.

A filosofia africana nos diz o tempo todo que ela está entre nós, na cultura, na música, nos terreiros e nas experiências obtidas na práxis desses espaços que “evidenciam a potência dos saberes de mundo que se assentam sob as perspectivas de corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo” (Simas; Rufino, 2018, p. 46). Ela nos diz que todos somos, e somos uns através dos outros. Somos filhos da mesma mãe, bebendo do mesmo leite. Somos e estamos conectados, integrados. A África habita em nós. E tendo a filosofia africana uma abrangência política, ética, social e espiritual, ela constitui uma práxis que nos diz que a coletividade deve abranger todos os espaços, inclusive o metafísico, pensando a existência de forma plural e coletiva, pois nós não somos sujeitos isolados, existimos coletivamente, então pensar metafisicamente o Ser é pensá-lo em todos os aspectos da sua existência. É pensar o Ser no mundo, mas não apenas isso: é pensar no mundo, para o mundo e com o mundo, conectando outros seres, outras existências. É pensar para além do indivíduo e em todas as suas possibilidades e sua totalidade.

Essa perspectiva holística da filosofia africana evidencia a necessidade de se repensar, ressituar e avançar na construção ou na reforma de paradigmas engessados há séculos, atualizando-os dentro da dinâmica histórica, política, geográfica, social, espiritual e acadêmica, a partir da percepção que somos parte de um macrocosmo interconectado e que devemos estar abertos às várias manifestações, aspectos e possibilidades filosóficas da existência do Ser de forma solidária e coletiva.

Com as informações postas e relacionadas até aqui, é impossível não trazer uma reflexão sobre todas as referências consultadas em relação à escrita e ao pensamento africano fora da África geográfica. É interessante perceber que a escrita a partir de escritores, filósofos ou não, que transitam pela África, parecem encontrar-se em tempos históricos diferentes. Minha percepção a partir da leitura de autores brasileiros encontra-se muito mais na África pré-colonial e colonial, sendo mais voltadas para uma espiritualidade que constituiu na diáspora as religiões e as tradições culturais afro-diaspóricas. Essa compreensão, no entanto, eu não tive ao ler obras clássicas sobre a filosofia africana a partir de autores africanos, como Mbembe, Appiah e Fanon, por exemplo. É evidente que há exceções, como é o caso de Oyèrónké Oyěwùmí, mas

numa visão geral do que foi lido e percebido até aqui, parece que no Brasil ainda se busca uma África perdida ou fragmentada, a África pré-colonial, aquela com suas tradições mais arraigadas, suas matriarcas, suas rainhas e suas guerreiras.

Essa percepção do Brasil e seus autores/autoras, me faz pensar que a África-Brasil se africaniza cada vez mais como uma forma de resistência e re-existência, um suspiro aliviado nas memórias ancestrais de tempos imemoriais. Muitos voltam à África não apenas através dos mitos e culturas que resistem nas tradições afro-brasileiras; voltar fisicamente é recuperar ainda mais essa ancestralidade, é levar o Brasil-África para a própria África, pois hoje o Brasil é legatário “daqueles que se reconstruíram a partir de seus cacos” (Simas; Rufino, 2018, p. 13) e suas epistemologias fundamentais. Esse é também um modo de fazer circular o Axé que movimenta o Ubuntu em nós que fomos alimentados - e ainda somos! - pelas mesmas tetas da Mãe África, uma sobrevivente.

No aspecto da sobrevivência, não se pode deixar de falar da perversidade do colonialismo que ceifou muitas vidas e histórias, mas os corpos negros, corpos políticos e templos de uma fé inabalável em uma espiritualidade que atravessou o atlântico e permanece durante gerações inteiras, foram e são bandeiras da resistência plantadas no solo do Brasil.

Nessa travessia o atlântico foi o sepulcro de muitas vidas, mas quem conseguiu colocar os pés em terra, no novo mundo, garantiu o cultivo da ancestralidade inscrita na memória e na história desses sobreviventes. E é através da existência nesse movimento ancestral e circular de tempos imemoriais que a vida se torna encantada e cantada, nos pontos, nas loas, nos atabaques que fazem fluir toda ancestralidade que nos habita nas encruzilhadas da vida, afinal, as “encruzilhadas são lugares de encantamentos para todos os povos” (Simas; Rufino, 2018, p. 17). Essas “encruzas” se constituem enquanto campo de possibilidades a partir de caminhos e naturezas diversas, compondo uma pluralidade onde as diversidades existem. Portanto, é na encruzilhada que a humanidade se encontra e/ou desencontra, onde o Ubuntu pode se realizar com todas as suas características, de modo interdependente e interconectado, pois na encruzilhada a “gira” gira e transforma o indivíduo no sujeito a partir das experiências e epistemologias afro-diaspóricas.

Essas encruzilhadas, desde o pré-colonialismo até os dias atuais, são fortalecidas no Axé e no Ubuntu. O Ubuntu que não existe sem Ukama! Que traz em si os elementos da subjetividade humana capazes de transformar a sociedade competitiva e individualista em um lugar de partilha, afeto e coletividade, onde a pluralidade existe como elemento agregador de soma, não de divisão! O resultado dessa equação simples, mas cheia de significados, é que

somos alimentados pela mesma energia vital do pluriverso, bebemos do mesmo leite e, por isso, todas as formas de existir são importantes e necessárias para a manutenção do equilíbrio cósmico que flui de cada vida e através dela.

A síntese do Ubuntu na perspectiva filosófica é a construção coletiva do humano que habita em cada um de nós! Em uma sociedade cada vez mais individualista e violenta, na qual se preza o “eu” em detrimento do “nós”, a compreensão do Ubuntu, enquanto uma filosofia que abrange uma espiritualidade, uma ética ancestral que se estabelece coletivamente é não apenas importante, é necessária!

Aplicar e viver os princípios do Ubuntu, e consequentemente do Ukama, é um modo de ativar nossa alteridade para a prática de um *ethos* das subjetividades coletivas que possibilitam a cultura de paz a partir da partilha e da empatia que vertem nossa humanidade. O Ubuntu ativa nossa cosmopercepção para compreendermos que “somos com”, “somos em” e “somos através uns dos outros”, pois, ninguém é humano sozinho. Ou seja, Ubuntu é um modo de atualização da humanidade que nos habita; é a humanidade no gerúndio, portanto, o conceito de Ubuntu é dinâmico, fraterno e solidário.

Outro aspecto importante em relação aos princípios do Ubuntu é a dimensão filosófica do biocentrismo, na qual a natureza, a terra e tudo que nela há, existe dentro de uma relação cosmológica interdependente. Essa relação estabelece que o Ubuntu é, sobretudo, uma filosofia da ancestralidade, imanente e ao mesmo tempo transcendente, transitando nas subjetividades e conectando passado, presente e futuro. Ele existe em um espaço-tempo no qual a espiritualidade encontra seu fundamento para costurar uma ética coletiva através de uma rede de acolhimento, afeto, fraternidade e partilha. A relação biocentrismo-ancestralidade se conecta na extensão entre todas as formas de existência que fluem no pluriverso e vinculam, através da energia vital, tudo que existe, seja no passado, presente ou futuro.

É importante compreender que a ancestralidade conecta os estatutos temporais e sua concepção é pedagógica. Enquanto uma pedagogia da ancestralidade que conecta o passado ao presente e ao futuro, permitindo uma linha do tempo flutuante entre os vivos, mortos e não-nascidos, sejam humanos ou não-humanos. Nesse aspecto ela pode ajudar na compreensão do mundo e sua pluralidade, pois a pedagogia da ancestralidade consiste em uma referência essencial para a libertação das amarras do opressor. Ela mostra o lugar de onde se veio e aponta para onde se quer chegar. Sem ela perde-se o rumo, a direção, e uma pessoa desorientada é mais fácil de ser cooptada ou mesmo sequestrada para interesses alheios a ela. A pedagogia da

ancestralidade presente no Ubuntu, portanto, é um convite para o reconhecimento da identidade e das subjetividades que orientam a existência.

A contextualização da Filosofia Africana e da compreensão dos conceitos do Ubuntu, relacionados à ancestralidade e a espiritualidade, permitiu-nos problematizar o racismo estrutural e perceber os seus desdobramentos sociais, demonstrando como a lógica capitalista e territorial de poder, através do colonialismo, tentou distorcer a história da escravidão e da diáspora africana. Diante de tal fato, fica evidente a necessidade de uma memória em uma perspectiva afrocentrada que possibilite a identidade e o pertencimento a partir da ancestralidade do Ubuntu, presente nos Candomblés, especialmente através do matriarcado, da ancestralidade e do biocentrismo, conceitos e modos de existir sobreviventes da diáspora.

Esse caminho traçado e alcançado a partir dos objetivos específicos demonstra que há uma grande lacuna na história dentro dessa perspectiva, tendo em vista que a tese a qual busquei defender, de que a filosofia, na perspectiva africana do Ubuntu é fundamental para a construção de uma nova subjetividade possível, conectando tudo que existe e estando a tudo conectado, não apenas se sustenta como se apresenta como uma saída para as dicotomias e disputas individuais oriundas do sistema capitalista, pois ela sobreviveu às tentativas de apagamentos coloniais e se constitui, hoje, como algo fundamental para a transformação e a construção de uma sociedade plural, coletiva, diversa e humana.

Para finalizar, volto a pergunta feita na introdução: o que a Filosofia Africana tem a dizer sobre nós mesmos e sobre nossas subjetividades e por que o eurocentrismo silencia ou nega sua existência? Ora, a Filosofia africana é complexa, plural e um dos seus conceitos fundamentais é o Ubuntu, que movimenta toda a energia vital do pluriverso e mantém o equilíbrio cósmico, sendo uma práxis que existe no coletivo, que se conecta a espiritualidade e a ancestralidade de tudo que existe, e por essa conexão, que forma uma grande teia, pode transformar fronteiras em espaços de diálogo, de acolhimento, afeto e pluralidades. Portanto, Ubuntu é uma forma pedagógica de refundar as subjetividades e remoldar a existência social coletiva, e se constitui como um grande ensinamento para o mundo contemporâneo, estando presente, embora muitas vezes não explicitamente, nos novos quilombos contemporâneos, principalmente nas religiões de matriz africana, como é o caso do candomblé.

Há ainda uma longa travessia epistemológica para a descolonização e a desdogmatização do sistema engendrado pelo colonialismo eurocêntrico, mas os caminhos que se cruzam evidenciam que é preciso Ubuntizar a existência para transformar a sociedade e cultivar a humanidade em nós e através de nós, estabelecendo, nessa encruzilhada na qual se

chega e de onde se parte, uma cultura de paz que permita a conexão de nossas existências ancestrais, e equilibrando a energia vital que flui no coletivo e ressignificando velhos paradigmas para dar lugar a pluralidade da existência da qual somos parte.

Para finalizar, sugiro aos pesquisadores futuros que busquem, não apenas teorizar sobre o conceito de Ubuntu, mas aplicá-lo cotidianamente, aprofundando a relação entre os quilombos modernos e a ancestralidade de uma África que nos habita, difundindo o DNA ancestral que estreita os laços entre o passado, o presente e o futuro, e que é essencial para a transformação social, política e cultural. Esse é o primeiro passo de uma longa caminhada.

Acredito que todos os conceitos trabalhados até aqui, toda a história levantada, em cada palavra carregada de poder ancestral, que só o Ubuntu pode fazer a gira girar e, de tal modo, somente ao nos Ubuntizarmos, enquanto verbo conjugado e a partir de uma cosmopercepção que impulsiona nossa descolonização, nivelaremos socialmente e coletivamente a coexistência e restauraremos o equilíbrio da energia vital que existe em tudo que vive, inclusive na categoria da ancestralidade que abriga os vivos, os mortos e os não-nascidos, os humanos e não-humanos. Esse espaço de convivência, de convergência coletiva e comunitária, excluirá as disputas individuais e egoístas, transformando-se socialmente em um lugar de partilha e humanidade a partir das subjetividades de cada Ser.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

ALMEIDA, Rogério de. **O mundo, os homens e suas obras**: filosofia trágica e pedagogia da escolha. 2015. Tese (Livre docência) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

ALMEIDA, Sílvia Luiz de. **Racismo Estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro, editora Jandaíra, 2020

ALVES, M. C.; JESUS, J. P.; SCHOLZ, D. **Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva**: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. Revista Saúde Debate. Rio de Janeiro, V. 39, N. 106, p. 869-880, JUL 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/p9xtSXnTRfNXn4c8nFsRbpb/abstract/?lang=pt#>. Acesso em 07 Jul. 2023.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro I e II. São Paulo: Abril Cultural S/A, Col. Os Pensadores, 1984.

ASANTE, Mofefi Kete. Uma obra na tradição de Maat. Site Filosofia Pop, publicado em 29 de jan. de 2021 por Marcos Carvalho Lopes. Disponível em <https://filosofiapop.com.br/texto/tcholonadur-008-molefi-kete-asante/>. Acesso em 23 dez 2021

ASANTE, Mofefi Kete. Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade? Revista de Humanidades e Letras. Vol. 1. Nº. 1, 2014. Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/asante - origem filosofia africana.pdf>. Acesso em 19 mar 2022.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**: Nota sobre uma posição disciplinar. NASCIMENTO, Eliza Larkin (org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p 93-110.

AUGRAS, Monique; CORREA, Angela Maria. **O objeto do desejo. A identificação do dono da cabeça no camdomblé**. Revista Arq. bras. Psic., Rio de Janeiro. 31 (1): 37-52, jan./mar. 1979. Disponível em <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abp/article/view/18014/16764>. Acesso em 06 Jun 2023.

BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana**: breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 2020.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das Aiabás**: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo – USP, 2002. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/publico/1rosamaria.pdf>. Acesso em 06 Jun 2023.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu: Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Espírito Santo. Vitória, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br> . Acesso 13 set 2022

BASQUES, Messias. **Prática cria 'monocultura' do conhecimento e marginaliza outros saberes**. UOL – Ecoa uol por um mundo melhor. Entrevista Giacomo Vincenzo. Maio/ 2022. Disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2022/05/03/pratica-cria-monocultura-do-conhecimento-e-marginaliza-outros-saberes.htm>. Acesso em 04 Julho 2023.

BENISTE, José. Òrun Àiyé: **O Encontro dos Dois Mundos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BOAES, A. G.; OLIVEIRA, R. S. **Religiões Afro-Brasileiras e ética ecológica: ensaiando aproximações**. Dossiê Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 3, n. 9, p. 1-29, 2011. DOI: Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30368>. Acesso em 05 Jan 2022.

BOAHEN, Albert Adu (editor). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880 – 1935**. 2 ed. Rev. Brasília: UNESCO, 2010.

BONFIM, Vânia Maria da Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira. IN.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BUSSOTTI, Luca; NHAUELEQUE, Laura António. **A invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre afrocentristas e seus críticos**. História (São Paulo) v.37, e2018005, ISSN 1980-4369. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2018005>. 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/j/his/a/6nrx4VZpQnyZr6Whptt8V7P/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 04 jun 2022.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: Mitologia Criativa**, Vol. 4. 2ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CARNEIRO, Sueli. **Sobrevivente, testemunha, porta-voz**. Revista Cult. Entrevista Bianca Santana. Nº 223, ano 20, Maio 2017.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. **O candomblé**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**; trad.: Álvaro Cabral - 3ª ed - Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992, p. 189-245

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Feuerbach e Espinosa: deus e natureza, dualismo ou unidade?** Revista Trans/Form/Ação, 2006; p.79–93. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732006000200007>. Acesso em 02 Jun 2023.

CORNELL, Drucilla. **As relações entre o “eu” e o “outro”: o ubuntu como prática ética da singularidade.** Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Por Moisés Sbardelotto. Trad. Luís Marcos Sander. Ed. 353. São Leopoldo, 06 Dez. 2010. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicoes-antiores>. Acesso em 26 abril 2023.

COX, Maria Inês Pagliarini. **A noção de etnocídio: para pensar a questão do silenciamento das línguas indígenas no Brasil.** Polifonia, Cuiabá, Edufimt, v. 12, n. 12(1), p. 65-81, 2006. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/1080>. Acesso em: 08 jun. 2023.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô: o mistério dos Orixás.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Ntu.** Revista Espaço Acadêmico. n 108. 2010. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/9385/5601>. Acesso em 18 set. 2018

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Ntu: Introdução ao Pensamento Filosófico Bantu.** Revista Educação em Debate· Fortaleza. v. 1, n 59, ano 32 – 2010. p. 25-40. Disponível em http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf. Acesso em 18 set. 2018

CUNHA, Teresa. **As Mulheres Africanas no âmago do seu Continente:** para além da subjugação e da raiva. IX Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais – Luanda de 28 a 30 de Novembro de 2006. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/89050/1/As%20mulheres%20africanas%20no%20C3%A2mag0%20do%20seu%20continente.pdf>. Acesso em 16 Fev. 2021.

SILVA, Fabricio Pereira da. **Ubuntu como filosofia moral?** Revista Veritas, 66(1). Porto Alegre: 2021. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/39919>. Acesso em 31 out 2022.

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial.** Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 28, n. 55, p. 7–25, jan. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/hgxBJQTRjZLHVHcF7Jpf4bw/?lang=pt#>. Acesso em 25 abril 2023.

DIOP. Cheik Anta. **The cultural unity of Black Africa – the domains of patriarchy and matriarchy in classical antiquity.** Westbourn: Karnak house, 1989.

DOVE, Nah. **Mulherismo Africana: Uma teoria Afrocêntrica .** Jornal de Estudos Negros, Vol.28, no5, Maio de 1998. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso em: 15 de maio de 2020

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana:** textos políticos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021

FERREIRA, Elizia. **Pensamento Afro-brasileiro:** uma filosofia que resiste em nossas formas culturais de matriz africana. Revista Cult n° 204 - Dossiê Filosofia da Ancestralidade. São Paulo: Editora Bregantini, 2016.

FERREIRA, S. L. **Racismo e Sociedade.** Revista Baiana De Enfermagem 29, (3), 191–189. 2015. <https://doi.org/10.18471/rbe.v29i3.14420>. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/enfermagem/issue/view/1151>. Acesso em 20 mai 2022.

FINCH III, Charles S. **Cheik Anta Diop confirmado.** In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. P. 71 a 90.

FINCH III, Charles S; NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abordagem afrocentrada, história e evolução.** In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. P. 37 a 69.

FILHO, W. T.; DIAS, J. B. **O colonialismo em África e seus legados:** classificação e poder no ordenamento da vida social. Anuário Antropológico, [S. l.], v. 40, n. 2, p. 9–22, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6551>. Acesso em: 25 abr. 2023.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas:** caminhos desde uma ontologia *ubuntu*. Prometheus - Journal of Philosophy, 9(21), 2016. Disponível em <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v9i21.5698> . Acesso em Out 2022

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. **Tecendo mundos entre uma educação antirracista e filosofias afro-diaspóricas da educação.** In.: KOHAN, Walter Omar; LOPES, Sammy William; MARTINS, Fabiana Fernandes Ribeiro (orgs.). O ato de educar em uma língua ainda por ser escrita – 1 ed – Rio de Janeiro: NEFI, 2016

FONSECA, Denise Pini Rosalem da. **Filhas do desejo de Eva:** herdeiras da sorte de Obá. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003. Disponível em <https://docplayer.com.br/21360403-Filhas-do-desejo-de-eva-herdeiras-da-sorte-de-oba-denise-pini-rosalem-da-fonseca-puc-rio.html>. Acesso em 12 Jan. 2021.

FONSECA, Mariana Bracks. **Rainha Nzinga mbandi, imbangalas e portugueses:** as guerras nos quilombos de Angola no século XVII. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308175950_ARQUIVO_anpuhtexto.pdf. Acesso em 18 Mai 2023.

FOURSHEY, Catherine Cymone *et al.* **África Bantu:** de 3500 a. C. até o presente. Trad. Beatriz Silveira C. Nogueira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019 – Coleção África e os Africanos.

FREIRE MACHADO, A.; DE OLIVEIRA, E. D. **Filosofia africano-brasileira:** ancestralidade, encantamento e educação afrorreferenciada. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 43(126), 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.15332/25005375.xxxx>. Acesso em 14 Ago. 2023

GELEDÉS. **Candomblé Ketu**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/candomble-ketu/>. Acesso em 29 nov 2022

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. **Matriarchal Society: Definition and Theory**. Published in *The Gift, A Feminist Analysis*. Athanor book, Meltemi editore, Roma 2004. Disponível em http://wunrn.com/wp-content/uploads/013106_matriachial_society.pdf. Acesso em 12 Jan. 2021.

GOMES, Roberto. **Crítica da Razão tupiniquim**. 11 ed. São Paulo: FTD, 1994.

GONZALES, Lélia. **Mulher Negra**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

GROSGOUEL, R.; BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Decolonialidade e perspectiva negra**. *Revista Sociedade e Estado*, Vol. 31, nº 1 – Janeiro/abril 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>. Acesso 08 nov. 2022.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>. Acesso em: 4 jul. 2023.

GRUCHY, Steve de; KOOPMAN, Nico; STRIJOS, S. **From Our Side: Emerging Perspectives on Development and Ethics**. South Africa: Rozemberg Publishers, 2008.

GRANATO, Fernando. **Bahia de todos os negros: as rebeliões escravas do século XIX**. Rio de Janeiro: História Real, 2021.

GYATO, Bowane Adrien. **Igreja Universal do Reino de Deus na África subsaariana: implantação, expansão e transnacionalização**, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2014. Disponível em: http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/340?locale=pt_BR. Acesso 27 Jan 2023

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África*. Brasília: Unesco, p. 167-212, 2010.

HAMMINGA, Bert. **Epistemologia do ponto de vista africano**. Trad. para uso didático de HAMMINGA, Bert. *Epistemology from the African Point of View*. In: HAMMINGA, Bert (ed.). *Knowledge Cultures. Comparative Western and African Epistemology*. Amsterdam: Rodopy, 2005, p. 57-84, por Khalil César Santarém da Silva e Amanda Balbino Pereira.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: Recuperando a nós mesmos**. Trad. Wanessa A. S. P. Yano. 1ª ed. São Paulo: Editora Ananse, 2020.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A. Canada: Batoche Books, 2001.

HOUNTONDJI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos**. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80 |

2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/699>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.699>. Acesso em 12 Fev. 2022.

JAHN, Janheinz. **Muntu: las cultura de la negritud**. Trad. Daniel Romero. Madrid, 1970. P.113-122. Disponível em: <https://url.gratis/gW9YCF> . Acesso em 02 Abr. 2022.

JAMES, George G. M. Legado roubado: A filosofia grega é a filosofia egípcia roubada. Trad. Wanessa A. S. P. Yano. São Paulo: Editora Ananse, 2022.

JESUS, Raquel Araújo de. **Por uma disciplina de relações internacionais pós-abissal**. In.: MARQUES *et al.* A (re)estrutura da ordem internacional: um novo mundo em emergência e de emergências (Dossiê SimpoRI 2021). Cadernos Cedec nº 132 nº 01. São Paulo: CEDEC, 1983. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/ppgeei/wp-content/uploads/2022/06/A-Integracao-Sino-russa-Estrategias-Compartilhadas-Desafios-Comuns.pdf>. Acesso em 22 Ago 2023.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos sobre psicologia analítica**. V. VII .Petrópolis: Vozes, 1978.

KAJIBANGA, Victor. **Notas sobre a “problemática” da filosofia africana**. In: SERRA, Carlos. O que é filosofia africana? Cadernos de ciências sociais. Lisboa: Escolar Editora, 2015. cap.1, p.11-38.

KAKOZI, Jean Bosco. **Filosofia africana: a luta pela razão e uma cosmovisão para proteger todas as formas de vida**. 2018. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/filosofia-africana-a-luta-pela-razao-e-uma-cosmovisao-para-proteger-todas-as-formas-de-vida/>. Acesso em 02 jan. 2019.

KANT, Immanuel. **Observations sur le sentiment du beau et du sublime**. In Oeuvres philosophiques. Paris: Gallimard/NRF,1980, vol I, p.458

KARENGA, Maulana. A função e o futuro dos estudos Africana: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. IN.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

KAKOZI, K, Jean Bosco. **Ubuntu como crítica descolonial aos Direitos Humanos: uma visão cruzada contra o racismo**. Ensaios Filosóficos, v. 19, 2019. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo19/02_KAKOZI_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIX.pdf. Acesso em out. 2022

KAKOZI, K, Jean Bosco. **Ubuntu como crítica descolonial aos direitos humanos: uma visão cruzada contra o racismo**. Ensaios filosóficos, Vol. XIX, 2019. Trad. Rogério Seixas. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/filosofia-africana-a-luta-pela-razao-e-uma-cosmovisao-para-proteger-todas-as-formas-de-vida/>. Acesso em 08 Mai. 2022.

KAWAHALA, Edelu. **A encruzilhada tem muitos caminhos... teoria descolonial e epistemologia de Exu na canção de Marinho da Vila**. UFSC, 2014. (Tese de doutorado em literatura). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/132394>. Acesso em: 05 Jan 2023

KODJO-GRANDVAUX, Severine. **Filosofias africanas**. Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie, 2021.

LANDS, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

LE GRANGE, Lesley. **Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia**. Tradução para uso didático de LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy. Journal of Human Ecology, 49(3), 2015, p. 301-308., por Leonardo da Silva Barbosa. Disponível em: <http://docplayer.com.br/73578789-U-buntu-botho-como-uma-ecofilosofia-e-ecosofia.html>. Acesso em: 01 de jun. 2022

FRY, Peter. **Prefácio**. In.: LODY, Raul. O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LOPES, Nei. **Bantos, Índios, ancestralidade e meio ambiente**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana**. 4 ed – São Paulo. Selo Negro, 2011.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias africanas**: uma introdução. 2 ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2020

LOUW, Dirk J. **Ser por meio dos outros**: o ubuntu como cuidado e partilha. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Por Moisés Sbardelotto. Trad. Luís Marcos Sander. Ed. 353. São Leopoldo, 06 Dez. 2010. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicoes-anteriores>. Acesso em 26 abril 2023.

LOUW, Dirk J. **Ubuntu**: an african assessment of the religious other. 1998. Disponível em: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Afri/AfriLouw.htm>. Acesso em 11 jan. 2019.

MACEDO, José Rivair. História da África. 1 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana**: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades. Fortaleza: Impreço, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. **ODUS**: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. Voluntas – Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 10, p. 03- 25, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39952>. Acesso em Ago 2022.

MALOMALO, Bas'Illele. **Epistemologia do ntutu**: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e “x” africana. In: Souza, Elio Ferreira de *et al* (Org.). Cultura e história afrodescendente. Teresina: FUESPI, 2018, p. 561-574.

MALOMALO, Bas'Illele. **Filosofia africana do NTU e a defesa de direitos biocósmicos**. Problemata: R. Intern. Fil. V. 10. n. 2 (2019), p. 76-92ISSN 2236-

8612doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49144>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144/28609>. Acesso em 11 Abr. 2023

MALOMALO, Bas'ilele. **“Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Por Moisés Sbardelotto. Trad. Luís Marcos Sander. Ed. 353. São Leopoldo, 06 Dez. 2010. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicoes-anteriores>. Acesso em 26 abril 2023.

MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do ubuntu**: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: Editora CRV, 2014

MANCE, Euclides André. **Filosofia Africana** – Autenticidade e libertação. In: SERRA, Carlos. O que é filosofia africana? Cadernos de ciências sociais. Lisboa: Escolar Editora, 2015. cap.2, p.39-76.

MAQUET, Jacques Jérôme Pierre. **Africanity**: The cultural unity of black Africa. Oxford University Press, 1972. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/19301944.2009.10781366> <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19301944.2009.10781366>

MAZAMA, Ama. **A afrocentricidade como um novo paradigma**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. 2018. 5^a Reimpressão. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MONTEIRO, Ivan Luiz. **Introdução ao pensamento filosófico africano**. Curitiba: Editora Intersaberes, 2020 (Série Estudos De Filosofia)

MOREIRA, Aderbal. **Natureza, morada dos orixás**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

MOREIRA, Terezinha Taborda. **Escrita literária moçambicana e Saberes endógenos**. Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF, Vol. 8, nº 17, 2º sem., dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29905>. Acesso em set. 2022

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco; KOENIG, Harold G. **Religiousness and mental health**: a review. Rev. Bras. Psiquiatr. 2006; 28(3):242-50.

Disponível em:

https://www.academia.edu/235488/Religiousness_and_mental_health_a_review. Acesso em 08/10/2020

MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, São Paulo. 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em 03 Jun 2023.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Lições das vozes silenciadas**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significado e intenções. IN.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008 a.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. IN.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Cultura em Movimento: Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2008 a.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. **Grandes Mães, reais senhoras**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

NEGREIROS, Regina C. A. T. **Ubuntu: considerações acerca de uma filosofia africana em contraposição a tradicional filosofia ocidental**. Problemata: Revista Internacional de Filosofia, V. 10. n. 2, p. 111, 2019. Disponível em <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/47738/28613>>. Acesso em 10 Dez. 2019.

NEGREIROS, Regina. C. A. T. **A mitologia iorubá: matriarcado e ancestralidade na fenomenologia dos candomblés do Brasil**. In.: *Religião, Política E Sociedade*. SUZUKI, Júlio César; VILLAMIL, Nayive Castellanos; ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de. [Org.]. PROLAM/USP. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/9786587621654> Disponível em: www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/680. Acesso em 12 agosto. 2023.

NEGREIROS, Regina Coeli Araújo Trindade; FERREIRA, Shirley da Silva Ferreira. **Antigos paradigmas e novas possibilidades: perspectivas plurais integrativas da espiritualidade e saúde a partir das PICs e da noção africana do ubuntu**. REVER - Revista de Estudos da Religião • São Paulo • v. 20 • n. 2 • mai/ago 2020. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i2a6>. P. 78-88

NEGREIROS, Regina; LOPES, Carolina Trindade. **Diversidade étnica e religiosa no Brasil: desafios para uma cultura de paz**. IN.: BAGGIO, Vilmar (org). *DNA da Educação V. 2 ed.* Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2019.

NOBLES, Wade W. Sakhu sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. IN.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. **Os gregos não inventaram a filosofia**. Dossiê Filosofia da ancestralidade. Revista CULT, Ano 18, n. 204, Agosto de 2015; p. 40-44.

NOGUERA, Renato. **Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista**. Revista ABPN – v. 3, n. 6, nov. 2011 – fev. 2012. Disponível em: Acesso em:

OLIVEIRA, E. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, D. S. DE. **Filosofia da Religião e Ciência da Religião: breves incursões em diálogo com Schleiermacher**. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 14, n. 44, p. 1565-1588, 29 dez. 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/311977431_Filosofia_da_Religio_e_Ciencia_da_Religio_breves_incursoes_em_dialogo_com_Schleiermacher. Acesso em 15 Jan. 2021

OLIVEIRA, E. D. de. (2012). **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana De Filosofia E Educação (RESAFE), (18), 28–47. <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4456>. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456>. Acesso em 19 set 2022

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. **O matriarcado e o Lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos**. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4424>. Acesso em 15 Jan. 2021

OLIVEIRA, Francisco Romão de. **África ontem e hoje: uma perspectiva angolana**. IN.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). A matriz africana no mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008 a.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Pedagogia da Ancestralidade**. Sesc São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/pedagogia-da-ancestralidade/>. Acesso em 10 Ago. 2023

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora Unicamp, 2006

PARK, Peter K. J. **Africa, Asia, and the history of philosophy: racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830**. SUNY series, Philosophy and Race. New York Press, Albany, NY: Sunypress, 2013.

PEREIRA, Analucia Danielevicz. **África Pré-colonial: ambiente, povos e culturas**. In.: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira; PEREIRA, Analucia Danielevicz. *História da África e dos africanos*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

PEREIRA-DA-SILVA, Fabricio. **Comparando conceitos da periferia global: por uma tipologia dos sentidos de ubuntu e de bem viver**. Izquierdas (Santiago), Santiago, v. 51, 18, 2022. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492022000100218&lng=es&nrm=iso. Acesso em 29 Mai 2023. Epub 08-Feb-2023. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492022000100218>.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. Editora Annablume: São Paulo, 2004.

PIMENTA, Renata Waleska de Souza *et al.* **A Pedagogia da Ancestralidade no ensino de linguagem a partir da educação das relações étnico-raciais**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (21): 159-172, setembro a dezembro de 2022. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/issue/view/703>. Acesso em 10 Ago. 2023

PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Ed. Martin Claret, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões Afro-brasileiras**. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, págs. 7-30. ISSN 151-8085. Disponível em: [https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/O que voc%C3%AA%20precisa saber sobre as religioes afro-brasileiras 0.pdf](https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/O%20que%20precisa%20saber%20sobre%20as%20religioes%20afro-brasileiras%200.pdf). Acesso em 29 nov 2022.

RABAKA, R. Teoria crítica africana. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.129-146.

RAMOSE, Magobe B. **A importância vital do “Nós”**. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Por Moisés Sbardelotto. Trad. Luís Marcos Sander. Ed. 353. São Leopoldo, 06 Dez. 2010. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicoes-anteriores>. Acesso em 26 abril 2023.

RAMOSE, Magobe B. **Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. *Ensaaios filosóficos*, Vol. IV, Outubro 2011. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2786719&forceview=1>. Acesso em Out. 2022

RAMOSE, Mogobe B. **A ética do ubuntu**. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. *The ethics of ubuntu*. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

RAMOSE, Mogobe. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999. Trad. Para uso didático Arnaldo Vasconcelos. *A filosofia Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia*.

Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em Out. 2022

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 640 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: filosofia antiga, v. 1. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REIS, Maria Conceição; SILVA, Joel Severino; ALMEIDA, Gabriel Swahili Sales. **Afrocentricidade e pensamento decolonial**: perspectivas epistemológicas para pesquisas sobre relações étnico-raciais. Revista Teias, Rio de Janeiro, v. 21, n. 62, p. 131-143, jul. 2020. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-03052020000500131&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 01 ago. 2023. Epub 09-Fev-2022. <https://doi.org/10.12957/teias.%y.49419>.

RIBEIRO, Leonardo. **Imanência e transcendência?**: o problema das relações lógicas entre deus e o universo em Espinoza. Universidade Católica de Petrópolis; Synesis, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 63-88, ago/dez. 2012. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>. DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-6754_4-2_5. Acesso em 09 dez 2021.

RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira. **Da conquista europeia à descolonização**. In.: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira; PEREIRA, Analucia Danielevicz. História da África e dos africanos. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

ROSA JÚNIOR, Juracy de Arimatéia. **Xirê** : troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé. 2018. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2018.

ROSA, Ellen Aparecida de Araújo. **Rekhet** – A Filosofia antes da Grécia: Colonialidade, Exercícios Espirituais e o Pensamento Filosófico Africano na Antiguidade. 2017. Dissertação (Mestrado em filosofia). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Morula editorial, 2019

SAYÃO, Lara. Introdução. In.: LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias africanas**: uma introdução. 2 ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2020

SAMPAIO, Dilaine Soares. **As lideranças femininas no universo afro-brasileiro**. In: SANTOS, Patrícia Teixeira (org.). África & Brasil: religiosidade e ritos. Curitiba: Positivo, 2016.

SAMPAIO, D. S. **Ciências da Religião e Teologia como área autônoma**: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s). HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 17, n. 53, p. 890, 31 ago. 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20337>. Acesso em 06 Jun 2023.

SANTOS, Rodrigo dos. **Notas a respeito do simbolismo de Exu na produção de uma filosofia do trágico no Brasil**. Dossiê Filosofia da ancestralidade. Revista CULT, Ano 18, n. 204, Agosto de 2015; p. 40-44.

SENGHOR, Leopold Sédar. **Liberté I**. Négritude et humanisme. Paris: Seuil, 1964.

SENGHOR, Leopold Sédar. **Négritude et civilisation de l'Universel**. Paris: Seuil, 1977

SERRA, Carlos. **O que é filosofia africana?** Cadernos de ciências sociais. Lisboa: Escolar Editora, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Morula, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. 1 ed. Rio de Janeiro: Morula, 2018.

SOUZA, Barbara Oliveira. **Aquilombar-Se: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação Antropologia Social UNB. 2008. https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2130/1/2008_BarbaraOliveiraSouza.pdf

SOMET, Yoporeka. **A África e a filosofia**. Revista Sísifo – v. 1, nº 4, Novembro. 2016. Disponível em: www.revistasisifo.com. Acesso em 11 jan. 2019.

SOUTO, Stéfane Silva de Souza. **Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea**. Revista Metamorfose, vol. 4, nº 4, jun de 2020. S. Souto 133-144. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/metamorfose/article/view/34426>. Acesso em 02 Ago. 2023.

STONE, Merlin. **Quando Deus era mulher**. Trad. Ângela Lobo de Andrade. São Paulo: Goya, 2022.

SWANSON, Dalene. **Ubuntu, uma “alternativa ecopolítica” à globalização econômica neoliberal**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Por Moisés Sbardelotto. Trad. Luís Marcos Sander. Ed. 353. São Leopoldo, 06 Dez. 2010. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicoes-antiores>. Acesso em 26 abril 2023.

TAVARES. Ildásio. **Xangô**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2010

THEODORO, Helena. **Mulher negra, cultura e identidade**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

THEODORO, Helena. **Religiões afro-brasileiras**. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa Vol. 3. São Paulo: Selo Negro, 2008

TIBURI, Márcia. **Crítica da Razão Negra: marcação e contramarcação**. Revista CULT, Ano 20, n. 223, Agosto de 2017; p. 11.

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

TRAJANO FILHO, Wilson; DIAS, Juliana Braz. **O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social**. Anuário Antropológico [Online], v.40 n.2, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/1371>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1371>. Acesso em: 09 junho 2023.

TUTU, Desmond. **Il n'y a pas d'avenir sans pardon**. Paris: Albin Michel, 1999.

TUTU, Desmond. **Receita de Desmond Tutu para a paz** – Disponível em <https://www.beliefnet.com/Inspiration/2004/04/Desmond-Tutus-Recipe-For-Peace.aspx?p=2>. Acesso em 14 jan. 2019

VASCONCELOS, Francisco Antônio de. **Filosofia Ubuntu**. LOGEION: Filosofia da Informação. Rio de Janeiro. V. 3; n. 2. Mar./ago. 2017. DOI: 10.21728/logcion.2017v3n2.p100-112. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/3841>. Acesso em: 11 nov. 2022.

VERGER, P. F. **Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubás**. In: Moura, C. E. M. (Org.). Saída de Iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás. Pierre Verger. Salvador: Fundação Pierre Verger, Axis Mundi, 2002. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/pierre-verger_-_nocao_de_pessoa_e_linhagem_familiar_entre_os_iorubas.pdf. Acesso 10 em set. 2022

VERGER, Pierre. **Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Editora Fundação Pierre Verger: Salvador, 2018,

VIEIRA DA SILVA, M. A. Xirê – **A festa do candomblé e a formação dos “entre-lugares”**. Habitus, Goiânia, v. 8, n. 1/2, p. 99-117, jan. / dez. 2010.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As independências, o neocolonialismo e a Guerra Fria**. In.: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira; PEREIRA, Analucia Danielevicz. História da África e dos africanos. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As relações Brasil-África: da indiferença à cooperação**. In.: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira; PEREIRA, Analucia Danielevicz. História da África e dos africanos. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **Da marginalização ao “renascimento africano”**. In.: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira; PEREIRA, Analucia Danielevicz. História da África e dos africanos. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dário Teixeira; PEREIRA, Analucia Danielevicz. **História da África e dos africanos**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia**. In: História geral da África, I: metodologia e pré-história da África. (org) Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010

ZIMMER, Zachary; ROJO, Florencia; OFSTEDAL, Mary Beth; CHIU, Chi-Tsun; SAITO, Yasuhiko; JAGGER, Carol. **Religiosity and health**: A global comparative study. (2018). Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352827318300752>. Acesso em 11 out. 2019.