

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**CURSO DE HISTÓRIA**

**LUÍS AUGUSTO FERREIRA SARAIVA**

**“A SANKOFA INTERROGA CLIO”**: Filosofia Africana no estudo da História

**SÃO LUÍS**

**2015**

**LUÍS AUGUSTO FERREIRA SARAIVA**

**“A SANKOFA INTERROGA CLIO”**: Filosofia Africana no estudo da História

Monografia apresentada ao curso de História da  
Universidade Federal do Maranhão para obtenção  
do grau de Licenciatura em História.

**Orientador:** Prof. Dr. Marcus Baccega

**SÃO LUÍS**

**2016**

Saraiva, Luís Augusto Ferreira.

A Sankofa interroga Clio: filosofia africana no estudo da História / Luís  
Augusto Ferreira Saraiva. — São Luís, 2015.

62 f.

Orientador: Marcus Baccega.

Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de  
História, 2015.

1. História da filosofia ocidental. 2. Filosofia africana. 3. Teoria da História.

I. Título.

CDU 94:101(6)

**LUÍS AUGUSTO FERREIRA SARAIVA**

**“A SANKOFA INTERROGA CLIO”**: Filosofia Africana no estudo da História

Monografia apresentado curso de História da  
Universidade Federal do Maranhão para obtenção  
do grau de Licenciatura em História.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

---

**Prof. Dr. Marcus Baccega**  
**(Orientador)**

---

**1ª Examinador**

---

**2ª Examinador**



## AGRADECIMENTOS

Quem dera eu ser *o Menino Grapiúna* de Jorge Amado para que minha literatura se aproximasse das memórias da infância, entretanto uma semelhança há entre a ficção e a realidade quando vêm à tona as imagens da velha casa de taipa da minha avó onde morava.

Aos meus Ancestrais que por cá estiveram e por cá estão. Ao meu Vodun de devoção Averequeti e ao meu Cabloco João da Mata.

À minha família, Waldinete Genilde Ferreira Saraiva (minha mãe), José Ribamar Moraes Saraiva (meu pai) e Elci Gomes de castro (minha avó), Walberth Apolonio Ferreira (meu avô)

Aos meus velhos amigos que compartilham sempre as mesmas velhas e novas angústias. Saul Milú, hoje pai de uma menina linda; a Maria Luiza. Thiago David, em que unidos fomos pela música. Romário Basílio, que hoje vive além-mar pelas bandas de Lisboa.

Aos amigos do grupo pesquisa e extensão Grupo Casemiro Coco, Cristian Ericeira, (Pretin), Bruno Oliveira, (lapadeiro), Carlos Eduardo, Rogério Vaz, Abel Lopes; Allyson (C.B/ B.C).

Ao prof<sup>ª</sup>Dr<sup>ª</sup>Tácido Borralho, pelo amor, amizade e pela sensibilidade estética de ensinar o Bumba Boi e os elementos da Cultura Popular maranhense.

À amiga Nila Michele (faísca), capoeirista regional, e Historiadora,

Aos amigos dos grupos de Teatro existentes na ilha.

Às rodas de capoeira, do Catarina Mina e pelo ensino dos toques de Tambor.

Ao meu orientador Marcus Baccega, pela amizade que vem se construindo.

À Cissa, pela confiança no caminho dos estudos africanos.

À Wanderson flor, que me possibilitou o encontro com os diversos textos que se encontram neste trabalho.

Ao bar do Irmão, na feirinha da Praia Grande, local onde a cerveja ainda é mais barata.

Aos amigos da Licenciatura em História, Renato Orleans, João Otávio Malheiros.

Aos especiais professores (as) do curso de História, Prof. Flávio Soares, Prof.<sup>a</sup> Marize Helena Campos, Prof<sup>a</sup> Maria da Glória Guimarães Côrrea, Prof. Manoel Barros, Prof. Josenildo. Prof. Antonia Mota.

Aos amigos de combate oriundo do NPOR, onde sempre a saudade se mantém presente.

E a todos dos quais tenho a oportunidade de dividir bons momentos. E poder compartilhar de boas relações. *Graci a tutti lei!*

*Ibarabô*

*Bojubá, ialaroiê*

*Eu mandei kogi, kogi, abô, abô, bojubá*

*Ele parainã*

*Falará joquê orionama*

*Najoquê, najoquê, onã, aboquerê*

*Fala ajauntó, painã*

*Idé panindé*

(Doutrina de Exu – Casa Fanthi Ashanthi)



## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar as investigações sobre o estudo de Filosofia Africana e Filosofia Afro-Brasileira na potencialidade de compreender outros espaços de produção do conhecimento filosófico, estabelecendo assim um diálogo interativo com a tradição teórica ocidental sobre a História. Tal pesquisa se debruça nos debates existentes sobre a Lei 10.639/2003 que torna obrigatório o ensino de História Africana e Afro-Brasileira nos diferentes níveis de educação, assim no que se refere à Filosofia a seguinte abordagem se constitui em uma desapropriação do Ocidente enquanto titular exclusivo do conhecimento. A intenção é a defesa da existência da Filosofia Africana e da construtividade legítima do pensamento de pessoas negras, este discurso se concentra na formação de um currículo descolonizado e na construtividade de uma educação anti-epistêmica.

**Palavras-chave:** África. Filosofia. Afrodescendência. Teoria da História.

## RÉSUMÉ

Cette étude vise à analyser la recherche sur l'étude de la philosophie africaine et la philosophie africaine-brésilienne la capacité de comprendre les autres domaines de la connaissance philosophique de production, en'établissant ainsi un dialogue interactif avec l'éducation de base. Cette recherche se concentre sur les débats actuels à propos de la loi 10.639 / 2003 rendant obligatoire l'enseignement de l'histoire africaine et afro- brésilienne à différents niveaux de l'éducation, et à l'égard de l' enseignement de la philosophie de l'approche suivante constitue un détournement de l'Occident comme un titulaire de la pratique exclusive de la connaissance. L'intention est de défendre l'existence de la philosophie africaine et constructif légitime de la pensée du peuple noir ; ce discours se concentre sur la formation d'un curriculum décolonisé et l'avènement d'une éducation de anti- épistémique.

**Mots-Clés:** Afrique. Philosophie. Afrodescendant. Théorie de l'Histoire.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2. A CORUJA: (RE) DISCUTINDO SOBRE A LEGITIMIDADE ÚNICA DO STATUS OCIDENTAL DA FILOSOFIA</b> .....	18
2.1 Egito e a Filosofia.....	24
2.2 Libertação do pensamento.....	26
<b>3. A SANKOFA: FILOSOFIA AFRICANA E SEUS FILÓSOFOS</b> .....	30
3.1 Etnofilosofia entre críticos e defensores.....	31
3.2 Ética Ubuntu.....	34
3.3 Filosofia da Ancestralidade.....	35
<b>4. A GALINHA DE ANGOLA: FILOSOFIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA EM UM NOVO PARADIGMA PARA A HISTÓRIA</b> .....	40
4.1 Capoeira e a Filosofia Afro-brasileira.....	42
4.2 Exu e perspectiva <i>Bara</i> no estudo da História.....	45
4.3 Exu nas asas da Sankofa e a interrogação de Clio.....	46
<b>5. CONCLUSÃO</b> .....	48
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	50





## 1 INTRODUÇÃO

Ao longo da minha experiência acadêmica o interesse pela Filosofia voltou a reascender durante o segundo período do curso de Licenciatura em História na UFMA, ao decorrer das aulas de Teoria da História com o Prof. Dr. Lyndon Araújo. Foi neste momento que senti a necessidade de me aprofundar sobre os conceitos da Filosofia da História; dessa forma motivado pela angústia, a alternativa foi a escolha de uma segunda graduação, o curso de Licenciatura em Filosofia, que me possibilitasse a aquisição de novos conhecimentos. A partir de então, fiquei extremamente à vontade para discutir temas relevantes sobre a minha própria existência, de tal modo que o contato com o NEÁFRICA (Núcleo de Estudos sobre África e o sul global), a minha carreira como ator por quase dez anos, as rodas de Capoeira Angola, e a participação em grupos da cultura popular local abriram espaço para um pensamento diferenciado o qual academicamente não se costumava ver em meio ao universo eurocêntrico da Filosofia. Ainda, a disciplina de História da educação afro-brasileira ministrado pela Prof<sup>a</sup> Esp. Nila Michele Bastos Santos, e a participação em eventos como o IV Ciclo de Estudos ocorrido na PUC Goiás, o III Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação realizado pela Faculdade de Educação da UFBA e o Encontro Comemorativo dos 30 anos do NEAB/UFMA / IV Encontro Nacional do CONNEABs /II Jornada Internacional de Ciências Sociais que aconteceu em São Luís, todos ocorridos no corrente ano e tratando sobre o debate da Filosofia Africana e Afro-brasileira nos currículos escolares, possibilitou a construção de um novo olhar sobre a Filosofia e, por extensão, a Teoria da História que repensasse o modo de conceber a identidade e estivesse entrelaçada a uma dinâmica de movimento que fosse oriundo da experiência. Também o encontro com o filósofo Enrique Dussel e com o historiador congolês Jacques De Pelchien foi a certeza da continuidade deste trabalho. Em meio a tantas encruzilhadas, tive a oportunidade de fazer amizades com pesquisadores que estão envolvidos com a Filosofia Africana e Afro-brasileira entre eles estão: o Prof. Dr. Wanderson do Nascimento, professor da UnB que tem sua linha de pesquisa atrelada a Bioética e descolonização dos currículos escolares; o Prof. Dr. Eduardo Oliveira, professor da UFBA, que foi o pioneiro no Brasil a dar relevância à discussão da Filosofia Africana, desenvolvendo a partir de então o conceito de Ancestralidade e extraindo da Capoeira Angola uma *práxis* filosófica, sendo ele autor dos livros *A Ancestralidade na Encruzilhada* (2007) e *A Cosmovisão Africana no Brasil* (1972); e o Prof. Dr. Renato Nogueira, professor da UFRJ, autor do livro *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639* (2015), que

investiga sobre a influência de antigos filósofos egípcios na cultura grega. A partir destes contatos, professores e também estudantes de graduação e de pós-graduação é que vem se formando uma rede de intelectuais brasileiros preocupados com uma Filosofia e uma História que, por sua vez, não se separa da vida e busca dentro de si novos objetos de estudo. Outro ponto de destaque para a relevância deste trabalho é que durante a pesquisa não fora encontrada nenhuma outra monografia de Filosofia ou de Teoria da História que tratasse sobre o tema em questão nas Universidades (UFMA/UEMA) e Faculdades (IESMA) maranhenses que tenham o curso de História ou Filosofia como graduação. Mesmo assim, ainda parece alheio às nossas leituras quando nos deparamos com o tema Filosofia Africana; entretanto, fora do Brasil e das nossas prateleiras de livrarias, e nas Universidades da África e da Europa, o tema já é bastante recorrente. Tal fato nos leva a compreender que mesmo se tratando de Filosofia, e História saberes que não se restringe a tabus, ainda há objeções devido ao lugar de privilégio que a Filosofia exerce sobre a humanidade.

De tal modo, a presente pesquisa busca refletir acerca do projeto intelectual de uma natureza filosófica essencialmente africana e suas possibilidades de desdobramento no campo da Teoria da História. Por sua vez, concebendo a Filosofia como arte de fabricação de mundos e sistemas; e para cada sistema a proeminência de um problema. A Filosofia Africana encontra-se neste espaço a produção de intelectuais africanos e afrodescendentes como Hountondji, Towa, Wiredu, Mudimbe, Eugenio Ondó, Emmanuel Eze, Fanon, Kizerbo, Ramose e entre outros que tomam para si o discurso de uma prática filosófica reflexiva pautada na dimensão do conhecimento filosófico africano. O estudo de Filosofia Africana parte da lógica de uma criticidade ao cânone da História da Filosofia Ocidental que privilegia a obtenção do conhecimento racional somente aos europeus, e da investigação de filósofos africanos e de origem africana que pensam a África a partir do seu processo cultural, diaspórico e intelectual. Ainda, tal estudo se depara com barreiras epistemológicas que circundam o campo lingüístico, quando nos deparamos com as poucas obras traduzidas para o português, e com o racismo epistêmico, que neste sentido compreende somente a África como um local improdutivo de saber.

Ao se tratar de Filosofia Africana tornou-se necessária a compreensão das tradições culturais da África e das práticas universalizantes que são marcas da História do continente. Este debate sintetiza que tipo de atividade intelectual pode ser chamada de Filosofia? Tendo em vista que a utilização de conceitos, normas e a sistematização da *episteme* provem de uma tradição eurocêntrica e por sua vez estruturada em um racismo anti-africano que menosprezou os saberes diversos de África, decorrentes da instauração da moral

cristã em culturas africanas com o objetivo de subjugar valores tradicionais, como “filosofia primitiva”, consequência direta da colonização do século XIX.

A Filosofia pode-se compreender como uma atividade reflexiva que busca o entendimento racional do homem sobre si e sobre o mundo; de tal modo, podemos perceber que não existe uma prática oficial universal que seja detentora de toda verdade que acompanha o conhecimento, logo é notório que cada cultura possua um modo próprio de lidar com os problemas que a circundam e proponha soluções que não necessariamente precisam ser as mesmas tomadas por outras culturas. A justificativa de uma filosofia propriamente africana, escrita por autores africanos ou não, ganha espaço ao assumir uma postura que questiona as verdades já postas pela Filosofia Ocidental. Local onde se percebe que “Toda conquista significa a afirmação violenta da identidade própria que se considera superior à alheia”. (SÁNCHEZ,1992. p.332.). Este conceito elaborado por Sánchez sintetiza a ação da superioridade do mundo europeu sobre o universo africano durante o longo período de exploração no século XIX.

A Filosofia Africana busca pensar a alteridade – perspectiva fundamental para a História - tratando os próximos que contribuem para a formação da comunidade como humanos. Assim, esta pesquisa visa a argumentar sobre a construção de um paradigma afro-referente para pensar a Filosofia, a História e o ensino de ambas juntamente com a inserção da produção filosófica e historiográfica africana na História Ocidental contribuindo, para um pensamento itinerante que dialoga com a ancestralidade e com a cosmovisão africana na sociedade brasileira. Por meio da investigação filosófica, buscaremos desapropriar a exclusividade da Europa como fonte única do conhecimento, a fim de colocar a História e a Filosofia em questionamento objetivando assim uma descolonização do currículo escolar das disciplinas de História e Filosofia da educação básica<sup>1</sup>.

Este trabalho, aqui apresentado, levanta argumentos que identificam a possibilidade de uma Filosofia que investiga os conceitos epistemológicos de um espaço geopolítico não abordado pela lógica da *ethos* da Filosofia Universal. Por seguinte, empreende-se na obtenção de produções filosóficas que tratem do tema da Filosofia africana e

---

<sup>1</sup> Dentro do contexto educacional, em 2003 foi criada a Lei 10.639 que insere no currículo escolar a História da Cultura Afro-brasileira e Africana, obrigatória todas as modalidades de ensino e em níveis de educação, essa lei abriu espaço para o grande número de discussões e pesquisas que tratam sobre a educação das relações Étnico-Raciais, logo o ensino História e Filosofia insere-se neste debate com o intuito de refletir acerca de uma educação anti-epistêmica vinculando a escola à comunidade, à experiência religiosa e ao corpo, redirecionando um pensamento diferenciado em sala de aula; este pensamento educacional se projeta em um *devir* pluridimensional que transcende o conhecimento filosófico enquadrado em um racismo epistêmico.



o seu diálogo com a Teoria da História e um estudo que investigue o conceito de Filosofia africana e suas linhas de pensamento. Para isso, analisando o referente tema da Filosofia africana e sua contribuição para uma descolonização do currículo escolar se faz novamente necessária a divisão deste trabalho em três momentos, que foram nomeados como CORUJA, SANKOFA e GALINHA DE ANGOLA; a escolha desses termos é devida à representação figurativa dos símbolos que definem os saberes. A coruja como símbolo da Filosofia Ocidental já conhecida, símbolo da sabedoria. A Sankofa, que representa a sabedoria antiga de povos africanos e a Galinha de Angola, símbolo contemporâneo que reflete o pensamento afro-brasileiro.

Desse modo, no primeiro capítulo, intitulado A CORUJA: (re) discutindo sobre a legitimidade única do status ocidental da Filosofia, discutimos a problematização do privilégio da produção da Filosofia Europeia em detrimento de outras produções de conhecimento formulado por culturas espalhadas pelo mundo, neste caso a África, buscando outros conceitos filosóficos que possam ser inseridos no contexto histórico da Filosofia. Evidentemente, podemos encontrar outras formas de filosofar, outros meios de atingir a reflexão, nenhum conceito por si só é universal, ou detentor de privilégios. Nesta discussão, a Filosofia Africana abre espaço para um diálogo mais profundo, ou seja, uma multiperspectiva que pensa o mundo não somente com a razão, mas neste caso também com o corpo. Tal pensamento assegura a cultura como um processo de se pensar e multidirecionado para a prática do *ente*, isso gera na História e na Filosofia uma dinâmica ainda pouco entendida pela tradição ocidental. O filósofo, neste caso, fala do seu lugar, e da sua experiência, ou melhor; da sua ancestralidade.

No Segundo capítulo, A SANKOFA: Filosofia africana e seus filósofos. Investigamos sobre a produção filosófica de filósofos africanos e não africanos que defendem a existência de uma Filosofia africana, na possibilidade de construção de um pensamento racional que leve em consideração os saberes de África, não se projetando em criar um novo centrismo, esquecendo o legado da Filosofia já conhecida, mas sim construir um local próprio de pensar. A justificativa dessa produção de conhecimento visa a resgatar os saberes que foram silenciados em meio ao processo transatlântico de africanos para o Novo Mundo em que obstruiu sabermos quais as verdadeiras contribuições da África para a humanidade.

O terceiro capítulo, A GALINHA DE ANGOLA: Filosofia africana e afro-brasileira em um novo paradigma para a História, visa estabelecer um diálogo pautado em argumentos anti-epistêmicos mantendo relações com a educação das relações étnico-raciais, sendo que o papel do ensino História e Filosofia na educação de África é a oportunidade de

ressignificar o currículo e as formas de obtenção do conhecimento. Esta vantagem projeta um pensamento crítico, característica do historiador e filósofo, que se aproxima da realidade e das estruturas do pensamento filosófico. Confirma-se então, a estrutura de novos paradigmas que atingem os parâmetros curriculares e sobre as potencialidades de uma educação anti-epistêmica e anti-racista.

## 2 A CORUJA: (RE) DISCUTINDO SOBRE A LEGITIMIDADE ÚNICA DO STATUS OCIDENTAL DA FILOSOFIA.

*“O que pode lhe oferecer Atena?  
Diz ela: ‘Se me escolheres,  
terás a vitória nos combates na guerra  
e a sabedoria que todos te invejarão’.”*  
VERNANT

A característica principal do filósofo é o questionamento; indagar-se com o mundo e a forma como ele se apresenta é a atividade da qual inteiramente se ocupa o espírito filosófico. Este aparato indentifica que a Filosofia é o meio em que as coisas se tornam discutíveis e problematizadas, assim ao nos depararmos com o estudo da Filosofia africana entramos em outro questionamento que se vê indispensável no que se refere ao debate da origem da própria Filosofia. Discutir sobre sua gênese e seu local de produção ainda é um tabu ou até mesmo pode ser entendida como um ultraje para aqueles que defendem o berço grego da Filosofia. Ora, se as artes de modo geral, as religiões, a linguagem e as diversas formas culturais da humanidade existentes no mundo não advogam para si um único local de produção, porque então teria a Filosofia um único território de nacionalidade? O que se pretende aqui não é a defesa da origem da Filosofia africana em contraposição à Filosofia grega, mas sim entender que mesmo que o termo Filosofia seja composto por prefixo e sufixo gregos, a atividade a qual a Filosofia se proprõem é um atributo que pertence a toda cultura, neste caso a África.

Para isso, tal pesquisa não visa questionar sobre a origem da Filosofia, como já dito anteriormente, e sim propor a inserção de filósofos africanos dentro da História da Filosofia, tal como propõe Noguera:

Eu advogo que o eurocentrismo e a colonialidade são elementos-chave para o entendimento da ideia de que a filosofia é uma “versão” do pensamento humano exclusivamente europeia. A defesa da noção de que os europeus e o seu projeto civilizatório seriam necessariamente superiores ao de outros povos, numa escala hierárquica que, invariavelmente, localiza a África e a sua diáspora na parte mais baixa dessa “escala, está presente nos textos de muitos filósofos europeus. (NOGUERA, 2014. p. 30.)

Este argumento feito por Noguera apresenta definições importantes em defesa de uma Filosofia que esteja preocupada em entender a participação e inserção de filósofos africanos na tradição do pensamento ocidental e como tais filósofos entendem a África atual.

Desta forma, o privilégio da possibilidade única de reflexão, e de compreensão de um mundo racional, pertencente somente aos europeus, transforma a África em um continente alheio ao pensamento e interpreta os saberes africanos apenas como uma “cultura popular tradicional”. Tal pensamento atinge também as bases da Filosofia Moderna quanto ao surgimento do Iluminismo, em que as luzes esvaziavam a humanidade dos africanos.

Por sua vez, nesta crítica que se propõe ao ideal da modernidade se coloca o filósofo Agossou no intuito de defender a compreensão do espírito africano não compreendido por Hegel.

Então expostas de forma muito breve, claro, as razões para a escolha; razões que mostram os bastante, acreditamos, que nossas interrogações atuais, estão longe de levar a solução segundo Hegel, no entanto, são realmente parte de sua problemática. Agora temos de esclarecer para tanto a ordem das questões. (N.T)<sup>2</sup>

Segundo Agossou, a problemática estabelecida por Hegel na condição de um Espírito universalizante, não preenche as concepções do mundo africano e do *Ser* africano; tal condição de espírito segue-se distante do projeto cultural e social contido em África. Assim, o modo próprio da filosofia africana se concentra em uma reflexão filosófica que suporta todo um conjunto de análise de sistemas tradicionais e contemporâneos, tomando a forma de crenças e valores, concebendo a vida e seu significado de modo comum, sendo passado de geração em geração.

Ainda, para Deleuze e Guattari podemos entender a Filosofia como:

A exclusividade da criação de conceitos assegura à filosofia uma função, mas não lhe dá nenhuma proeminência, nenhum privilégio, pois há outras maneiras de pensar e de criar, outros modos de idealização que não têm de passar por conceitos, como o pensamento científico. (DELEUZE et GUATTARI, 1992. p. 15.)

Aqui é evidente a lógica de que podemos encontrar outras formas de filosofar, outros meios de atingir a reflexão, nenhum conceito por si só é universal, ou detentor de privilégios; nesta discussão a Filosofia Africana abre espaço para um diálogo mais profundo, ou seja, uma multiperspectiva que pensa o mundo não somente com a razão, mas neste caso também com o corpo. O pensamento de Deleuze e Guattari assegura a cultura como um processo de se pensar multidirecionado para a prática do ente; isso gera na Filosofia uma dinâmica ainda pouco entendida pela tradição ocidental. O filósofo, no caso africano, fala do seu lugar, e da sua experiência, ou melhor, da sua ancestralidade. Se para Deleuze e Guattari a

---

<sup>2</sup> Voilà exposées, très brièvement certes, les raisons d'un choix; raisons qui montrent assez, pensons-nous que nos interrogations actuelles, loin d'aboutir aux solutions préconisées par Hegel, font cependant réellement partie de sa problématique. Il nous faut maintenant préciser pour cela l'ordre des questions. (AGOSSOU. 2005.p. 30.)

categoria de conceito é o pressuposto crucial da Filosofia, podemos então inferir que a África e a Filosofia produzida neste continente também detêm seus próprios conceitos de compreensão de mundo, de universo e de sociedade, como cita Omoregbe:

Tomemos como exemplo o conceito akan de ser humano [...] Segundo os akan, o ser humano se compõem de cinco elementos; 1) *nipadu* (um corpo); 2) *okra* (uma alma, o espírito que guia); 3) *sunsun* (aquela parte do homem que representa seu caráter); 4) *ntoro* (a parte do homem que procede do pai e que constitui a base da feição herdada), e 5) *moyga* (la aparência do homem uma vez que esteja morto e se converte em fantasma; algo que a mãe transmite e determina a identidade do clã de cada um)<sup>3</sup>. (N.T)

Tal exemplo demonstra o produto de uma reflexão complexa e profunda acerca do ser humano, e isto representa um conceito particular estabelecido pelo povo Akan, esta comunidade africana que, a partir do seu conceito de ser humano, estabelece valores morais para a organização estrutural de sua sociedade. Aqui é a evidência de um pensamento que busca compreender o indivíduo em sua totalidade e apresenta em sua singularidade elementos da ancestralidade. Este conceito difere dos conceitos já conhecidos na Filosofia ocidental e apresenta diferentes modos de pensar as relações humanas, que se articulam com o plano material e imaterial. Esta concepção do povo Akan está relacionada a uma conjuntura de valores que estão atrelados à família e à comunidade; é impossível pensar que para o povo Akan o indivíduo possa existir sem estabelecer relações entre sua esfera física e espiritual, tal concepção metafísica de pessoa humana difere da concepção encontrada no Ocidente. Para reforçar esta afirmação tomemos a explicação do filósofo africano Gyekye sobre os três primeiros componentes da ideia de ser humano encontrados na filosofia akan.

O primeiro, que compõe a estrutura do conceito de pessoa, que, segundo Gyekye foi estabelecido pela comunidade akan é o *Okra*.

[...] é o que constitui a intimidade mais escondida do eu, a essência da pessoa considerada individual. O *okra* é a vida do indivíduo, razão pela qual se menciona habitualmente [...] ou seja, a alma vivente, uma aparente tautologia que, não obstante, é significativa. A expressão está pensada para persistir em que o *okra* é igual a vida. O *okra* é a encarnação e portador do destino do indivíduo ( El sino: nkrabea). (N.T)<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Tomemos como ejemplo el concepto akan del ser humano [...]. Segun los akan, el ser humanos se compone en cinco elementos: 1) *nipadu* (um cuerpo); 2) *okra* (un alma, el espíritu que guia); 3) *sunsun* (aquella parte de un hombre que representa su carácter); 4) *ntoro* (la parte de un hombre que procede del padre y que constituy ela base de los rasgos hereditarios), y 5) *moyga* (la aparición del hombre una vez que ha muerto y se convierte em fantasma; algo que la madre transmite y que determina la identidad de clan de cada uno). (OMOREGBE, 2002.p.25)

<sup>4</sup> [...] es lo que constituy el a intimidad más recôndita Del yo, La esencia de la persona considerada individualmente. El *okra* es la vida del individuo, razón por lacual se menciona habitualmente [...], es decir, el alma vivente, una aparente tautologia que, no obstante, es significativa. La expresión está pensada para hacer

Por seguinte apresentemos a concepção de *Sunsum* que:

O *sunsum* (o espírito) é outro dos elementos constitutivos da pessoa. Habitualmente se em traduzido como ‘espírito’. Já sabemos que *sunsum* se empregar genericamente para referir-se a todo o imperceptível, seres místicos, e forças da ontologia akan, y resumindo para referir-se ao principio vital da pessoa. (N.T)<sup>5</sup>

E em seguida o *Honam*:

Ao compreender que o *sunsum* e o *okra* compõem uma unidade espiritual, poderá afirmar-se que a filosofia akan mantém uma concepção de duas entidades e substâncias, uma espiritual (imaterial: o *okra*) e a outra material (o *honam*).<sup>6</sup> (N.T)

Assim, ao analisarmos os trechos acima do filósofo Gyeke, entendemos que a relação estabelecida entre as três principais partes que compõe o ser humano na concepção akan é uma perspectiva conceitual filosófica em que esta comunidade desenvolve ao longo do tempo, construção que se desenvolveu antes mesmo da colonização e da neocolonização pelas quais África passou. O ser humano, na concepção akan, é uma dualidade que integraliza a pessoa à natureza, o indivíduo está em constante conexão física, espiritual e moral com a sua sociedade e codificando em seu núcleo o exercício de humanidade.

Entretanto, o objetivo deste texto não se concentra em demonstrar o conceito de pessoa na comunidade akan, mas utilizá-lo como uma comprovação da complexidade que a África possui. Tal concepção demonstra as características do pensamento africano antes mesmo da colonização e que se mantém presente após o Imperialismo. A partir desta breve análise do povo akan podemos concluir que outras comunidades étnicas como os Bantos, os Fulas, Yorubás, e os Zulus também possuem sistemas ontológicos diferenciados. Isto nos ajuda a criticar concepção Hegeliana sobre a própria África, quando o filósofo alemão, ao escrever sobre África, diz que:

---

hincapié em que el *okra* es igual a la vida. El *okra* es la encarnación y el portador del destino del individuo (el sino: *nkrabea*). (GYEKE, 2002.p.119.)

<sup>5</sup> El *sunsum* (el espíritu) es outro de los elementos constituídos de la persona. Habitualmente se ha vertido como “espírito”. Sabemos ya que *sunsum* se emplea genericamente para aludir a todo lo imperceptible, seres místicos y fuerzas de la ontología akan, y em concreto para referirse al principio vital de la persona. (GYEKE, 2002. p.119.)

<sup>6</sup> Al comprender que el *sunsum* y el *okra* conformam una unidad espiritual, pudiera afirmarse que la filosofía akan mantinene una concepción de la persona dualista, no tripartita: una persona se compone de los entidades o substâncias, una espiritual (imaterial: el *okra*) y la outra material (*elhonam*). (GYEKE, 2002. p.128.)<sup>6</sup>

O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. (HEGEL, 1999, p. 83-84)

O pensamento de Hegel exclui o africano, da África Subsaariana, da História Universal alegando que os negros eram incapazes de possuir um espírito de compreensão absoluta, isso significaria que o africano se aproximava do selvagem e do incivilizado, ligados a brutalidade e a barbárie; ainda a única ação de que seria capaz está atrelada a este espírito natural, seria a servidão a outro espírito que fosse superior ao dos africanos, neste caso aos europeus. Tal pensamento do filósofo alemão justificava a escravidão e retirava o caráter humano dos povos africanos pertencentes à região abaixo do Saara, pois para Hegel, ao dividir a África em três partes, o filósofo a estabeleceria a parte do norte da África do qual estaria o Egito como uma África europeia por estar está ligada ao Mediterrâneo, espaço em os europeus sempre estiveram interessados.

Esta concepção de uma África improdutiva e da presença de povos selvagens, por sua vez sem construções de pensamentos sistemáticos, permanecem presente ao logo dos séculos. As justificativas filosóficas do século XIX do Ocidente estiveram ligadas ao racismo e principalmente à sustentação da Europa como o centro do mundo, por meio do imperialismo, com a presença de novos mercados consumidores, aos olhos dos europeus, explorando um território de “*não-humanos*”, neste caso a África. A exploração do continente africano, neste período, acompanhou as exigências do avanço do Capitalismo, que se assentava como hegemonia europeia sobre o mundo, logo o domínio de novos mercados circunscrevia a justificativa de uma mão-de-obra barata e por sua vez de caráter rentável que pudesse favorecer o crescimento econômico europeu, ao possuir colônias na África. Essa atitude, que procurava meios de se explorarem as novas terras, buscou argumentos que diminuíssem a qualquer ponto a categoria de humanos dos africanos em favor de um estado de objeto dos mesmos. Não obstante, a ideia da exploração juntou em si argumentos teológicos, políticos e econômicos que estiveram entrelaçados na composição de uma lógica escravista sobre os povos negros africanos, ao ver que o tráfico e a escravidão, forma de trabalho compulsório, são evidenciadas pela exploração do homem pelo homem, pela limitação da liberdade, e na anulação da ação política, abrindo o cenário da desigualdade, e

inferioridade que apresenta em sua estrutura elementos da violência, do abuso da dupla condição (sujeito/objeto) em que o que os povos negros africanos se inseriam.

É um fato indiscutível que a servidão colonial europeia determinou a conversão de homens e mulheres em escravos. Entretanto, para compreendê-la melhor, é necessário ter em conta dois processos essenciais. Primeiro, que diante das necessidades de natureza política, religiosa e econômica, se produziu a construção da diferença entre europeus e outros grupos humanos. Segundo, e relacionado com o primeiro, foram definidos os elementos que promoveram a classificação de uns e outros e sua conseqüente classificação em um quadro hierárquico. (FILHO, 2004.p.138)

Os outros grupos de humanos, além Europa, foram tratados como desprovidos de capacidade intelectual, ao ponto que até mesmo a moral cristã através do mito de Cam<sup>7</sup> em que o europeu encontrou a justificativa na própria Bíblia para a escravização dos povos africanos. Assim, tal justificativa alimentaria o imaginário europeu durante o longo período de tráfico de homens e mulheres africanas, sendo a África, além de tratada como um habitat de seres incivilizados, também o local de uma maldição temporal em que a servidão, de negros aos brancos, era advogada pelo próprio Deus como uma espécie de maldição hereditária em que os filhos de Cam seriam eternos servos na Terra.

Na realidade, tais clichês e estereótipos definiram o enquadramento dos negros no mundo ocidental e modelaram a atitude dos europeus com respeito àqueles povos no período subsequente, da expansão ultramarina. Com certeza, os representantes das monarquias, marinheiros e aventureiros, e os missionários cristãos, carregavam consigo parte dessas imagens, juízos e preconceitos. Embora não devam ser considerados aspectos determinantes no processo de conquista, certamente desempenharam o seu papel nas concepções etnocêntricas, amplamente utilizadas em defesa da dominação dos povos extra-europeus. (MACEDO, 2001.p.11)

Este imaginário social estabeleceria as fronteiras da diferença entre brancos e negros como apresentado por Macedo, a inserção do negro no mundo moderno se dá pela contingência do racismo, juntamente com a negação de seu caráter humano que possui o africano. Dessa forma, o aparato intelectual dos grupos étnicos africanos foi abruptamente silenciado e renegado pela História Universal, abrindo espaço para o eurocentrismo à luz da dominação e da exploração. Entretanto, mesmo com a situação pela qual os negros africanos passavam no período da colonização, suas cosmovisões não deixaram de estarem evidentes, os entendimentos de mundo atravessaram o Atlântico através da memória, os saberes

---

<sup>7</sup> Filho de Noé. Amaldiçoado por ter visto a nudez de seu pai, estaria destinado à eterna servidão, sendo assim o servo dos servos, e a sofrer toda sua descendência. Gên. 9: 25: “[...] Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos”.



aprendidos e difundidos em África permaneceram presentes e obtiveram outros espaços. Logo, a filosofia africana possui em seu cerne o caráter da permanência, sendo que mesmo com a experiência da escravidão o espírito filosófico se manteve presente na construção de diálogos orais entre África e o Novo Mundo.

## **2.1 Egito e a Filosofia**

As discussões em torno da origem e surgimento da Filosofia são uma constante ao longo de sua História. Entretanto, a tradição a qual conhecemos tomou para si o registro de seu nascimento na Grécia, como é apresentado em nossos manuais de Filosofia. Sendo assim, os gregos foram considerados os únicos que se libertaram do mito para o alcance da contemplação, levando a humanidade a ter seu ponto de referência civilizatório entre os gregos clássicos.

Essa máxima gerou a exclusão de povos antigos que, direta e indiretamente, também contribuíram para a construção do pensamento, contudo tais contribuições foram excluídas e até mesmo apresentadas de formas incoerentes e memorizadas em detrimento da cultura helênica como exemplo a ser seguido, isto tornou, a partir de uma visão eurocêntrica, intencionalmente improdutivas de conhecimento outras culturas do mundo.

Tornar problemático a Grécia como o local de nascimento da Filosofia não é o objetivo principal deste texto, entretanto se faz necessário para a compreensão de outros lugares de produção do saber, e também é deslocar a exclusividade de surgimento do conhecimento. “[...] se aceitamos que a filosofia tem ponto de partida particular, a Grécia, qual é a justificativa para recusar outros pontos de partida igualmente particulares? ” (NOGUERA, 2014.p. 58 e 59). A pergunta de Noguera procura entender que o pensamento não possui um local definitivo de surgimento, sua potencialidade é inerente ao homem, fazendo parte de sua cultura, seja europeu, ameríndio ou africano. Conceber o pensamento como uma propriedade humana é constituir uma universalidade das ações particulares do próprio pensar. Ao princípio em que há poucas produções que discutem a exclusividade da filosofia entres os gregos, observemos a partir da proposta pelo filósofo Noguera, a figura do Egito como também um ponto de partida, tendo em vista que até mesmo Hegel concebia o povo egípcio “[...] como modelo de uma condição moralmente regulamentada pelos antigos, na forma de um ideal de sociedade [...] (HEGEL,1999.p. 173).

Pois, segundo Henry Odlela o mundo grego esteve ligado ao mundo egípcio no que tange ao aprendizado:

Não obstante, a especulação filosófica moderna tem criado uma tendência em omitir a verdade ao considerar muitos dos aspectos relativos à fundação da filosofia. O qual é particularmente representativo do idealismo hegeliano, que tende a subestimar a civilização africana. Hegel afirmava basicamente que África estava fora da história porque não havia alcançado a consciência “alemã”. De fato, como a maioria dos filósofos modernos e contemporâneos do Ocidente, Hegel havia tentado de um modo consciente subscrever o argumento de origem europeia ou asiática de todas as características culturais destacadas encontradas em África, o que passava por cima do fato de que até os gregos antigos consideravam com frequência que África era a fonte dos fundamentos do conhecimento filosófico. (N.T)<sup>8</sup>

A crítica de Odele aponta fatos importantes sobre as bases da filosofia moderna, que em sua corrente filosófica, excluiu a África da história da Filosofia, entretanto um ponto interessante a se observar é que Hegel deslocou o Egito do continente africano por considerar o norte da África como uma “África europeia”. Este argumento de um Egito fora da África permaneceu por séculos como verdadeiro, contudo as pesquisas feitas por Cheikh Anta Diop, Du Bois, e Kamabaya apontam argumentos diferenciados acerca do Egito e do berço da humanidade. Para estes pesquisadores, diferentemente de Hegel e da Filosofia moderna, o Egito é uma parte integrante do continente africano não apenas em seu aspecto geográfico, mas inteiramente em seu aspecto cultural. E até mesmo em sua origem:

O Egito faraônico teve a sua origem na Núbia – a monarquia mais antiga da humanidade. Portanto, os homens que fundaram a Primeira Civilização Organizada do Mundo – o Egito faraônico – que teve lugar no delta do rio Nilo foram pretos provenientes da Núbia. (KAMABAYA, 2011.p. 46)

Este argumento define os egípcios como um povo integralmente negro, suas contribuições atravessam as áreas da matemática, da “economia” e da filosofia. Ora, se tomarmos conhecimento de uma descendência negra do povo egípcio novamente, abre-se o espaço para uma crítica a Hegel: “o negro representa, como já dito, o homem natural, selvagem e indomável.”(HEGEL,1999, p. 83). Nota-se aqui a ideologia de desumanização dos povos negros como seres incapazes de grandes feitos, e sua exclusão da história universal.

---

<sup>8</sup> Sin embargo, la especulación filosófica moderna ha creado una tendencia a omitir la verdad al considerar muchos de los aspectos relativos a la fundación de la filosofía. Lo cual particularmente representativo del idealismo hegeliano, que tiende a subestimar la civilización africana. Hegel afirma básicamente que África estaba fuera de la historia porque no había alcanzado la conciencia “alemana”. De hecho, como la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos de Occidente, Hegel había intentado de un modo consciente suscribir el argumento del origen europeo o asiático de todas las características culturales destacables halladas en África, lo cual pasaba por alto hecho de que hasta los propios griegos antiguos consideraban con frecuencia que África era la fuente de los fundamentos del conocimiento filosófico. (ODELA, 2002.p.98)

Ao identificarmos o Egito como um povo africano produtor de conhecimento, percebemos a contribuição da África para a humanidade e principalmente ao pensamento filosófico, tendo sido tão excluída por uma política epistêmica racista. Esta contribuição é evidente até mesmo nos antigos gregos:

O conceito de Sumo-Bem – o Bem mais alto e as virtudes cardeais que fazem dos humanos deuses (conceitos usados por Aristóteles, Sócrates, e Platão); 2). O currículo do sistema dos mistérios do Egito, isto é, as sete artes liberais, as ciências dos 42 livros de Hermes; as ciências do Monumento (arquitetura das Pirâmides e outras e construções); as Ciências Secretas (a geometria e os símbolos 3) a prova da existência de Deus usada por Aristóteles, isto é, o fim do Universo e Deus como Movedor não movível; o conceito da Alma, imortalidade e salvação; o conceito dos elementos-chave da natureza – ar, fogo, água, e terra; o princípio dos opostos na estrutura e funcionamento do universo (dialética); o conceito da criação como um produto do número (inteligência criativa) e logos; o conceito do átomo como base de construção de todo universo (proveniente do deus Atum, cujo nome e atributos são os mesmos reconhecidos ao átomo). (KAMABAYA, 2011.p. 58)

Isto demonstra não somente a contribuição isolada do povo egípcio para o pensamento filosófico ocidental, mas evidencia o papel sócio-intelectual que o continente africano possui. Este fato nos assegura que há outro espaço de produção humana do conhecimento e que possui potencialidades próprias. O Egito é o exemplo de que a África, - não a África concebida por Hegel - também desenvolveu sua cosmovisão e atribuiu conceitos pautados em experiências conjuntas, emergindo um pensamento além do centrismo europeu.

## **2.2 Libertação do pensamento**

Pensar uma filosofia africana é investigar outros lugares do próprio pensar, além disso, é a tentativa de descolonizar o pensamento e entender que a região ao Sul do globo também possui suas epistemologias, é também buscar outras formas de saber que estejam fora do sistema europeu de mundo. Ao perceber este sistema, observa-se que a colonização esteve atrelada a dois traços conceituais; a religião, e ao trato do conceito de humanidade civilizatória. Esta marca do sistema colonizador contribuiu não apenas para o aspecto opressor que sofriam os “*não-europeus*”, mas controlou o *ethos* dos colonizados infundido-lhes ideias de superioridade e inferioridade com a normativa de que esses povos além do continente europeu não estariam presentes no projeto de humanidade.

Assim, a projeto teórico que vem se construindo atualmente é desfazer o efeito colonizador do conhecimento. Para tal, surge o filósofo argentino Enrique Dussel, que questiona o etnocentrismo europeu.

Na Modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve *libertar-se a filosofia*). O mundo ou a eticidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, muçumano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) – pretende se apresentar como o “mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não ser. (DUSSEL, 2002.p. 67)

Dussel levanta o argumento de que a Filosofia permaneceu atrelada ao sistema geopolítico que dividira o mundo entre “centro” e “periferia”, que não obstante a categoria de “centro” seria a construtividade de um modo operante da Europa durante a modernidade em que os outros povos do “mundo descoberto (periferia)” seriam pormenores desprovidos de qualquer forma de saber. Este caráter centrista regula a Filosofia como um produto unicamente europeu, entretanto a própria ação filosófica consiste em tratar o conhecimento enquanto um problema epistemológico, logo seu papel se configura na elaboração de argumentos que buscam atingir verdades construídas em sua historicidade.

Assim, para liberta-se desse projeto colonizador que perpassou pela Filosofia, Dussel advoga por outros lugares que estejam fora do sistema filosófico já conhecido.

É por isso que o estudo do pensamento (tradição e filosofia) [...] na África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia *simplesmente* (que seria europeia), mas se trata de uma história que *resgata* justamente o *contradiscurso* não hegemônico, dominado, silenciado e até excluído, o da alteridade [...]. As novas histórias das filosofias terão uma nova visão mundial da filosofia e aprofundarão aspectos agora não suspeitados [...] (DUSSEL, 2002.p. 72).

Nesta perspectiva procura-se apresentar ao mundo a maneira de conceber outras filosofias que foram silenciadas, onde investigando-se problemas-situações existentes, por sua vez humanas, que se configuram em um modelo ordenado de pensar. Seu caráter epistemológico não é uma crítica somente à Filosofia já conhecida, é por deveras o entendimento das configurações políticas que se formaram no continente africano. Tais configurações possuem suas bases históricas no projeto de colonização, este evento da história mundial colocou a Europa como o centro do conhecimento científico e *‘humanizador’*; adiante, o mundo africano foi excluído deste projeto por justificativas teológicas e econômicas que configuravam a ideologia moderna. A presente discussão sente seus argumentos reforçados ao apresentar o pensamento de Boaventura Santos:

O meu argumento é que esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. O pensamento moderno continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade são postos em causa por práticas desumanas. As colónias representavam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. (SANTOS, 2010.p.39).

A posição de Santos é visível ao ponto em que até hoje se nota os reflexos da antiga ação colonial sobre o conhecimento. Os laços geográficos se confundem com as divisões invisíveis de produção de saber, em um mundo, mesmo sendo uma esfera que matematicamente não possui centro ou lados, é configurado com formas separatistas de epistemologias que, para serem tidas como fontes de verdade, precisam passar pelo julgamento da filosofia ocidental. As filosofias produzidas fora do sistema conhecido são para Santos o projeto de descolonização e, assim como apresenta Dussel, são evidências de uma libertação do conhecimento. Tais filósofos, que estabelecem reflexões complexas sobre a modernidade, estão preocupados em difundir outros meios de saberes, que por sua vez também se localizam dentro desta visão centrada de mundo, ao nosso caso, nos interessa a partir dessa libertação do pensamento, nos apropriar das epistemologias contidas no continente africano que foram, como ditos anteriormente, silenciadas, ora, tal ação nos leva a compreender que os filósofos africanos contemporâneos também estabelecem suas críticas ao projeto de humanidade criado na Modernidade pelos europeus como cita Quijano.

[...] no eurocentrismo foi-se afirmando a mitológica ideia de que a Europa era preexistente a esse padrão de poder, que já era antes um centro mundial de capitalismo que colonizou o resto do mundo, elaborando por sua conta, a partir do seio da modernidade e da racionalidade. E que nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. (QUIJANO, 2010.p.263).

Conceber a Filosofia africana produzida dentro e fora de África é compartilhar de uma ética humanitária que compreende a humanidade não centrada e não excludente, e, além disto, é advogar por uma África detentora de saberes. Libertar o pensamento das amarras coloniais é cooperar por uma Filosofia não epistemicista em que o saberes são epistemologicamente capazes de atingir a verdade científica. Não obstante, é ressignificar a própria ação da filosofia como uma arte do pensamento, um pensamento operante caracterizado pelos variados universos que compõem o saber racional em que “pensar se faz

antes na relação entre território e a terra” (DELEUZE, 1992.p.103), um espaço de aprimoramento de sentidos contido na lógica da potencialidade humana, que desconstrua a dualidade de mundo difundida na modernidade, tal como propõe Nunes ao se referir a Santos.

A proposta de Santos assenta numa afirmação positiva da diversidade de saberes existentes no mundo. A caracterização dos diferentes saberes e modos de conceber e a definição da sua validação passa, nesta concepção, por um caminho de qualquer forma de soberania epistémica. [...] significa, ao mesmo tempo uma descontinuidade radical com o projeto moderno da epistemologia e uma reconstrução da reflexão sobre os saberes [...] num quadro ainda condicionado pela ciência moderna como referência para a crítica de todos os saberes. (NUNES, 2010.p.263)

Romper com a ideia moderna de um pensamento universal onde se sustentam as categorias de “centro” e “periferia” não se constitui em uma trajetória simples, nem tão pouco de fácil aceite para as estruturas do sistema-mundo já postos pela Filosofia Ocidental. Entretanto, a defesa da inserção das filosofias produzidas em espaços que se deslocam do “centro” apresenta uma configuração peculiar em que os diversos saberes encontrados nas fronteiras do pensamento Ocidental demonstram em si respostas para as inquietudes humanas, onde a ação do pensamento aos poucos vai retomando sua autonomia. Ao passo que as produções de conhecimento espalhadas pelo sistema planetário e divergentes em suas diversas correntes de saberes, observa-se que as epistemologias do sul dentre as quais também pertencem a filosofia africana, merecem o seu lugar de aceitação perante o pensamento ocidental.

### 3 A SANKOFA: FILOSOFIA AFRICANA E SEUS FILÓSOFOS

*“Nunca é tarde para voltar,  
e apanhar o que ficou para atrás.”*  
NASCIMENTO

Se para o Ocidente a Coruja representa o símbolo da Filosofia, para a África a Sankofa<sup>9</sup>, pássaro negro, é a representação do saber filosófico africano. A preocupação da Filosofia africana não se concentra em entender a essência e sim o movimento, este último está atrelado à capacidade de ressignificar o tempo, e a buscar na ancestralidade as respostas de inquietações que se colocam presentes, a referente compreensão de mundo, cosmovisão, norteia homens e mulheres africanos em sua potencialidade de pensamento. A filosofia africana é um posicionamento político que legitima o espaço social do pensamento de pessoas negras, possibilitando a formação de um saber que abrange a concepção de humanidade interconectada ao mundo.

Seria necessário falar de “filosofias africanas” ao invés de “Filosofia Africana”, pois, como tal sabemos, o tão vasto continente africano não é o território de apenas um único povo em específico e sim um espaço que abriga diversas culturas em suas mais variadas complexidades, que de tal modo cada cultura tem a sua própria e particular cosmovisão. O que significa que nenhuma delas divide o mesmo modo de pensar. A conseqüente conjectura de uma abordagem ainda maior dos diversos saberes está contida no aparato histórico que configura a África em seus aspectos pré-colonial e pós-colonial. Entretanto, o que nos interessa aqui é decodificar alguns elementos a distintas filosofias africanas, não obstante recorreremos aos seus elementos históricos e sociais para o entendimento das ações vigentes no continente. Portanto, ao se tratar de Filosofia africana não podemos separar mitos e imaginários, religião e política, e outros aspectos sociais que se comportam como alicerces fundamentais da Filosofia Antiga e Contemporânea em África, pois é exatamente neste universo de sentidos que se concentram os princípios da tradição, ao momento em que são transmitidos pela oralidade, sendo através deste meio que o ensinamento da *práxis* filosófica é transmitido, essa evidência atravessa o campo imagético/racional do *ser africano* no intuito de

---

<sup>9</sup>O ideograma *Sankofa* remete à missão e ao momento de recuperar a dignidade humana desses povos. Espalhados pelo mundo, africanos e seus descendentes se reconhecem herdeiros de uma civilização e que engendrou a escrita, a astronomia, a matemática, a engenharia, a medicina, a filosofia, e o teatro. [...] o princípio *Sankofa* significa conhecer o passado para melhorar o presente e construir o futuro. (NASCIMENTO et GÁ, 2009.p.23).

atingir o conhecimento, sendo que, a partir da palavra narrada, a sabedoria se mantém presente dialogando com as distâncias e proximidades temporais entre o ancestral e o descendente. É neste *devir* entre o ancestral e o descendente, entre o tempo passado e o tempo presente, tempo este não heterogêneo, entre a natureza e a técnica, que as Filosofias de África constituem uma unidade pluralista de pensamentos que não desassocia o homem e a natureza. Fazem parte de um único plano que visa à continuidade da comunidade. Esta característica gera o caráter de movimento que são as Filosofias africanas. O indivíduo, ao surgir no mundo, compreendido entre existência travada entre a natalidade e mortalidade, assume a condição de pessoa e ao mesmo tempo de natureza. “A pessoa é tanto o resultado de forças divinizadas e como naturais” (OLIVEIRA, 2003.p.53). O seu caráter moral será composto pelo posicionamento, dos homens, diante da comunidade que o gerou, juntamente com as ordenações festivas, fúnebres e entre outras que lhe possibilitaram a reflexão filosófica de si para com o mundo e do mundo para consigo. O fruto desta ação faz entender que em meio aos vários universos do espaço africano há potencialidade de existência humana.

Para esclarecer essas relações, a produção filosófica africana procura entender a ancestralidade, como dito anteriormente, este aspecto em que se projeta o comportamento filosófico africano, onde não se encerra em um único ponto, mas a ancestralidade é aqui uma categoria filosófica da permanência do indivíduo.

### **3.1 Etnofilosofia entre críticos e defensores**

A ação de entender as Filosofias africanas como etnofilosofias surge com o padre belga Placide Temples que “procurou caracterizar os traços essenciais do pensamento dos povos de língua bantu da África central e do Sul” (APPIAH, 1997.p.138). Em contrapartida, o debate sobre essa “sabedoria popular” passa a ser criticado quando intelectuais africanos, como Towa e Wiredu, tomam para si o discurso de uma prática filosófica reflexiva pautada na dimensão dos conhecimentos filosóficos africanos.

Sobre a ação desenvolvida pelo padre belga Placide Temples problematiza Mudimbe;

Com sua *Bantu Philosophy*, Temples não rejeita totalmente esta ideologia do domínio natural, não obstante o receio dos seus críticos. Ele propõe sobretudo meios mais eficazes para o seu objetivo declarado, a tarefa de civilizar e evangelizar o povo Bantu. Como um padre fiel aos ideias de sua missão, ele oferece um novo programa para o desenvolvimento social e espiritual dos povos indígenas; ou seja, formas para a civilização que estará em harmonia com os modos de pensar e de ser



Bantu. Temples estava convencido de que sua *Bantu Philosophy*, e sobretudo a sua ontologia, seria a melhor ferramenta que os brancos podiam usar para encontrar os africanos e compreendê-los. (MUDIMBE, 2013.p.174.)

O conceito do padre belga tem por objetivo entender os povos de origem bantu a partir de suas formas particulares de compreensão de mundo e inserir em suas comunidades o valor da essência cristã, isto no que se refere não apenas a uma catequização pela fé, mas aos princípios éticos que sustentam a sociedade ocidental. A missão desempenhada por Temples acompanha o caráter ideológico da colonização africana, e não somente a colonização entendida como a obturação de territórios, mas a obtenção e diminuição das forças do pensamento contido em África. Esta foi a primeira tentativa de compreender o pensamento filosófico africano, percebendo-se que Padre Placide Temples faz parte do projeto colonizador e por sua vez a formação teológica e filosófica é arraigada de concepções diminuidoras sobre os povos africanos.

Reforçando o argumento acima, o filósofo ganense Appiah suscita as falhas da ideia uma etnofilosofia africana no lugar de uma filosofia africana própria com seus próprios campos de atuação e métodos de investigação.

Entretanto, não podemos caracterizar a filosofia simplesmente como o discurso que aplica a nossas crenças populares as técnicas da lógica e da razão. Não apenas porque outros – na física, na sociologia, e na teoria literária - também formulam esses argumentos, mas porque a filosofia acadêmica passou a ser definida por um cânone de temas, assim como por seu método argumentativo. Se entendemos por “filosofia” a tradição que pertence a Platão e Aristóteles, Descartes e Hume, Kant e Hegel, é fatal que pelos menos os seguintes conceitos sejam considerados centrais nesse cânone: beleza, belo, causa, ação, conhecimento, Deus, deuses, direito entendimento, erro, ilusão, justiça, mal, mente, pessoa, razão, realidade, sentido, verdade e vida.

Ora, sem duvida, nem todas as culturas têm exatamente esses conceitos. Mas é provável que todas tenham conceitos que mostrem uma semelhança familiar com eles. (APPIAH, 1997. p. 129.)

Ao passo que a etnofilosofia possui sua base na ciência moderna, no que corresponde ao desenvolvimento das etnociências, o discurso atrelado ao estudo de “povos primitivos” feito pela Antropologia do século XIX e a compreensão de categorias filosóficas dos povos africanos possibilitou o que hoje podemos chamar de conjunto de pensamento filosófico africano. É evidente que nas disposições feitas pelos primeiros etnofilósofos, estes europeus, estava implícita a intenção da apropriação do saber filosófico africano, por isso as críticas e defesas da etnofilosofia são recorrentes dentro das academias africanas. Tal debate divide opiniões e formula novos conceitos que vão se agrupando em linhas de pensamento, fazendo da filosofia africana uma prática profissional, ao ponto de sua inscrição na história do

pensamento. Consequentemente, as defesas d etnofilosofia e as críticas da mesma se comportam de forma fundamental para a atribuição do papel social da filosofia africana. “O que esteve sempre em causa é [...] a busca da liberdade e o reconhecimento do sujeito africano como actor social e da sua própria história; ou seja, esteve sempre em jogo a legitimidade do filósofo em ser quem elabora o discurso [...] de sua identidade [...] (CASTIANO, 2000.p.38).

Este espaço de discussão apresenta uma dupla condição da etnofilosofia no que tange ao seu compromisso ético. A Filosofia, para que exista, pressupõe a existência de um diálogo em que seus participantes se comportem como emissores e receptores de ideias comum ou singulares, diferentes e distantes, até que seus argumentos gerenciem outros argumentos. Entretanto, os que criticam a etnofilosofia atentam para o fato de que o “*ser africano*” foi tratado como um objeto de estudo e não como um sujeito operante na pesquisa sobre o pensamento, esta síntese teria sido criada apenas pelo método da observação, ao compreender o comportamento africano, observação que implicitamente visava ao domínio sobre o saber de África para mais explorará-lo.

Criticadas ou adoradas o que é certo é que [...] a etnofilosofia e, mais recente, as diversas etnociências objectivaram e continuam a objectivar *aquilo* que os seus praticantes pensaram e pensam que esses “povos” ou “culturas” são e sabem. Ou seja, objectivam a subjectividade dos sábios e outros especialistas que encontram e entrevistam nas colectividades e culturas tradicionais. (CASTIANO, 2000.p.49)

O que Castiano aponta é para o fato de que a etnofilosofia silenciou a subjetividade dos sujeitos, esta ação não contribuiu para o entendimento da filosofia africana, ao contrário, foi a filosofia ocidental que, se utilizando dos seus métodos, investigou à luz de sua própria *episteme* o carácter ontológico dos “povos”. A razão para esta atitude estava alicerçada em fundamentações racistas, no que se pode chamar de epistemícidio, que confiscava a intelectualidade africana reduzindo-a apenas como uma entidade de conceitos alheios a uma comunidade civilizada. Não acreditar que os africanos produzissem sistemas teóricos de conhecimento, e ciências produzidas, era a maneira de manter o continente unicamente como um objeto.

No entanto, o que aguça nossos sentidos é perceber a defesa dos filósofos quanto à etnofilosofia. Esta defesa argumenta que, utilizando-se dos métodos da filosofia ocidental, pode-se investigar os povos africanos e mergulhar em suas ontologias. Tal medida, que foi exercida por Temples, influenciou a produção filosófica de muitos intelectuais africanos dentro de universidades. “Os filósofos dos departamentos de filosofia africanos herdaram, portanto, as duas tradições ocidentais em guerra [...] (APPIAH, 1997.p.133). Segundo

Appiah, essa influência configura a filosofia africana contemporânea como uma atividade unicamente acadêmica que se divide em duas linhas de pesquisa estritamente investigativas. A primeira é o que Appiah denomina de filósofos analíticos, os que unem a filosofia ocidental aos conceitos da filosofia africana, esta síntese elabora o mundo conceitual africano sintetizando conceitos locais atrelado aos conceitos elaborados por filósofos encontrados na tradição ocidental. O segundo ponto, a classificação de filósofos tradicionais que rejeitam as influências da filosofia ocidental e, por sua vez, defendem a existência de uma filosofia africana que não esteja atrelada aos conceitos eurocêntricos de filosofia.

Este debate entre tradicionais e analíticos, no que tange à etnofilosofia e às críticas que ela recebe, tem de algum modo colocado a filosofia africana em evidência, advogando assim o surgimento de novas reflexões sobre o papel social do filósofo africano e as sociedades africanas. Nota-se, então, a formulação de um ambiente filosófico particular, como Valdés observa: “A reivindicação da humanidade em torno da capacidade intelectual, da qualidade cultural” [...] (VALDÉS, 2008.p. 31). Sendo analítico ou tradicional, como classifica Appiah, o intuito de defesa da filosofia produzida em África é a reivindicação, que esclarece Valdés, do espaço sócio-político o qual a filosofia africana produz.

### **3.2 Ética Ubuntu**

A ética Ubuntu se concentra em uma correlação de relações de pessoas consigo e com outras dentro de uma mesma comunidade. O conhecimento sobre a ética Ubuntu possibilita ao indivíduo experimentar suas faculdades humanas, não de maneira individual, mas em grau comunitário, projetando o indivíduo em um espaço de compreensão social.

Esta forma específica de pensamento se originou em meio aos povos de língua bantu na região da África subsaariana que “compartilham a noção de que a comunidade possui três dimensões: os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nascem. A ética deve levar em consideração as três dimensões” (NOGUERA, 2011.p.148). O Ubuntu apresenta o meio pelo qual a vida humana se projeta em acréscimo a outras vidas. Neste ponto não apenas as pessoas humanas compõem a humanidade, e sim tudo aquilo que interfere na movimentação das coisas, refletindo em uma humanidade interligada, um modo de ser veiculado ao movimento. Isso leva a entender que a vida terrena não depende exclusivamente dos que estão presentes, e sim é um aprendizado teórico com os que por cá estiveram e na preparação deste mundo para os que ainda vão nascer, fundando uma noção de pessoa que difere do pensamento de formas binárias, tal pensamento não separa o indivíduo e

a comunidade. “A metafísica da filosofia *ubuntu* discorda, no essencial, do dogma contemporâneo da competição.” (RAMOSE, 2010. p.210). A força vital do *ubuntu* se concentra em uma comunidade humana que em esferas dinâmicas nutre relações de interligação de espaço que comportam também conflitos e desacordos, assim cada pessoa existe em seu caráter de sociabilidade.

A proposta de tematizar uma ética [...] através do *ubuntu* como modo de existir tem o intuito de produzir um futuro dentro do presente. Em outros termos, podemos viver de um modo mais solidário, aprendendo mais com os que se foram, dando aos que virão a devida importância e, sobretudo, vivendo a vida de um modo compartilhado, recuperando as férteis possibilidades que diversos povos africanos deixaram como legado e continuam reivindicando continuamente através dos mais diversos modos de existir e re-existir. Com efeito, *ubuntu* como modo de existir é uma re-existência [...] configura vida humana trocando experiências, solicitando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros. (NOGUERA, 2011.p.149)

A proposta *ubuntu* configura-se no fato de que ninguém nasce sozinho, tendo em vista que cada indivíduo, ao nascer, já encontra uma comunidade operante; este fato não exclui a existência de conflitos entre pessoas, entretanto a construtividade dos laços é operante, pois existe uma continuidade universalizante de pessoas. A ética *ubuntu* está para além da vida comunitária, seu predicado constitui-se em um entendimento de mundo que concerne, para si, o alcance de preservação da vida humana em que “a filosofia *ubuntu*-africana aparece com um horizonte teórico que dá certa consistência na justificação ontológica, epistemológica e ética para a subjectivação” (CASTIANO, 2010.p.147). Segundo Castiano, a filosofia *ubuntu* é o caráter de transformação da presença do africano enquanto sujeito, este diálogo define o pensamento africano enquanto uma categoria existencial.

### **3.3 Filosofia da Ancestralidade**

Como apresentado, a filosofia africana compreende sistemas de pensamentos que se confundem com a história de suas etnias, seu diálogo com o tempo é a característica evidente de sua epistemologia, e de sua ontologia. Assim, a ancestralidade se configura como uma categoria fenomenológica em que sua atividade compreende o entendimento das ações presentes. De tal modo, a Ancestralidade não se prende ao tempo, mas está atrelada ao indivíduo humano. Segundo Oliveira:

Os griots não trabalham com o tempo linear dos ocidentais, tampouco consideram a noção de final da história tão repetida entre os europeus – que disseminam essa

teoria para todo o mundo colonizado. Os griots inserem-se dentro de uma dinâmica própria de tempo africano, procurando aprender o significado de cada acontecimento para a pessoa ou a população nele envolvido. Essa concepção de tempo é dinâmica e funciona como uma esteira que se move [...] no sentido inverso atribuídos pelos ocidentais. (OLIVEIRA, 2003.p.48)

Oliveira relembra-nos a figura do Diéli (Griôt) dentro da sociedade africana, mais especificamente na sociedade mandinga, e sua perspectiva de tempo, que é o elemento marcante em que a narrativa ancestral compreende as ordenações de comportamento daqueles que compartilham da reatualização do tempo: este indício de não linearidade temporal africana promove o dinamismo do universo. O que virá pode já ter acontecido. Essa cosmovisão desenvolvida pelas filosofias africanas, e de algum modo atrelado a religião africana norteiam a vida pessoal de cada africano. Assim, percebe-se que a Filosofia africana possui categorias temporais que pensam a alteridade, isto representa uma forma particular de se comunicar com o mundo, estabelecida pelos Griots que ao narrarem feitos de Reis antigos, Orixás e Voduns, promovem a continuidade do tempo sagrado, onde estes tomam conta da natureza, da água, dos ventos, das plantas e das doenças.

A tarefa da filosofia é produzir mundos. Ela já reconheceu o mundo encantado e já o desencantou. A Ancestralidade, na perspectiva da experiência africana, é uma filosofia que, como todas as outras, produz mundos para muito além de produzir conceitos. Um mundo encantado, pois então, visto que a ética é a melhor maneira de encantamento". (OLIVEIRA, 2012 p.43)

A Ancestralidade é o pressuposto da cosmovisão africana, que estabelece um estado de *devir* entre o sagrado e o real, entre o indivíduo existente e o seu antepassado. Este jogo de mundos compreende entendimentos complexos sobre a existência, o agir está condicionado pelos elementos naturais de um tempo passado que, em contrapartida, assume a condição de um tempo presente. O *ser africano* presencia um constante *devir* de ações; não obstante cada ação também assumir um estágio de escalas para as futuras ações, este imperativo moral esclarece que a própria filosofia africana acompanha a ação de perceber e de pensar sobre a atividade individual no mundo, assim como esclarece Omoregbe;

A filosofia é fundamentalmente uma atividade reflexiva. Filosofar é refletir sobre a experiência humana em busca de respostas, diferentes perguntas fundamentais. [...] A experiência humana é a fonte da atividade reflexiva conhecida como filosofia. Esta experiência poderá ser do homem sobre si mesmo (subjetividade) e deste com o mundo que o rodeia (objetividade).<sup>10</sup> (N.T)

---

<sup>10</sup> La filosofía es fundamentalmente una actividad reflexiva. Filosofar es reflexionar sobre la experiencia humana en busca de respuestas, varias preguntas fundamentales.[...] La experiencia humana es la fuente de la actividad

Tais respostas se encontram em um tempo muitas vezes não presente, que está atrelado sempre à experiência do “agora”. A atividade de conhecer a si mesmo é identificada no *ser africano* como um entendimento de sua ancestralidade, só assim é possível entender o que o coloca no tempo presente. Tal transtemporalidade de existência promove um local de respeito ao ancestral. Saber de seu ancestral é saber de sua identidade. Logo, seu comportamento reedita o sagrado no intuito de oferecer entendimentos de mundo pouco familiares, sobretudo no que tange às atitudes e comportamentos coletivos sob o aspecto da religiosidade, e da moral, além de propor uma reflexão sobre a existência em seu caráter de variabilidade no espaço e no tempo. Os elementos que constituem a ancestralidade resultam em uma filosofia distante do ritual religioso original, mas com proximidades religiosas em fortes traços de suas matrizes culturais fundamentais, onde são representações de uma cosmologia filosófico-imagética própria.

Deste ponto, podemos compreender os aspectos morais dos Yorubás:

Uma coisa é afirmar que existem influências religiosas no enfoque que as pessoas adotam da conduta moral; e algo muito distinto é, sustentar que a religião deve ser o fundamento da sua moral. Decidir que a religião é o fundamento da moral é dizer que sem ela as pessoas não poderiam comportar-se de uma maneira moralmente responsável [...] Na cosmovisão yorubá se espera que toda pessoa que mostre hospitalidade e generosidade na medida em que, em algumas ocasiões podemos necessitar da hospitalidade dos demais e, se a temos negado às vezes não podemos esperar nada. (N.T)<sup>11</sup>

Embora se perceba a influência religiosa na vida do africano yorubá, nota-se sempre o distanciamento entre a moral religiosa e a moral social, sua generosidade e sua hospitalidade são oriundas de seu perfil religioso que transmitido oralmente, preenche a memória do indivíduo, sua conduta passa a ser a mesma em todos os espaços em que o mesmo estiver. A ação moral exercitada por qualquer indivíduo yorubá para com outro yorubá sintetiza uma singularidade de pensamentos em que cada conduta moral passa a ser comunitária. O indivíduo passa a agir não em função do outro indivíduo, mas entendendo que o outro faz parte de sua ação, logo, a influência religiosa da moral acompanha a tradição do

---

reflexiva conhecida como filosofia. Esta experiencia pudiera ser la del hombre sobre sí mismo (subjetividad) o la de éste con el mundo que lo rodea (objetividad). (OMOREGBE, 2002.p.19)

<sup>11</sup> Una cosa es afirmar que hay influencias religiosas en el enfoque que las personas adoptan de la conducta moral; y algo muy distinto es sostener que la religión *debe* ser el fundamento de su moral es decir que sin ella las personas no podrían comportarse de una manera moralmente responsable. [...] En la cosmovisión yoruba se espera que toda persona que muestre hospitalidade y generosidade en la medida en que algunas ocasiones podemos necessitar la hospitalidade de los demás y si la hemos negado a veces no podemos esperar la nadie.” (GBADEGESIN, 2002.p. 50-51)

povo que a compartilha. A ação moral para com o outro indivíduo tem sua origem não no momento presente, mas, como demarca da filosofia da ancestralidade, ela começa no tempo anterior, no tempo dos ancestrais. Em respeito aos ancestrais “*no estimulan comportaminetos inmorales*”<sup>12</sup>(GBADEGESIN, 2002.p.55), pois mesmo quando não estão sob a vista dos demais a presença ancestral é sempre visível em atitudes particulares. As conformidades do pensamento yorubá apresentam concepções de pessoa humana que não se distanciam da natureza.

A complexidade teórica envolvendo uma proposição para a ancestralidade negro-africana exige que esta seja tomada como enunciado provisório, constituindo-se possivelmente em campo eficiente para futuras explorações na tentativa de verificar procedências reais, ultrapassando seu atual alcance”. (LEITE, 2008.p.379)

O que Leite discute é que a ancestralidade negro-africana do mundo yorubá abrange complexidades que estão para além do entendimento ocidental de mundo, este reflexo é notório na construtividade do que diz respeito às religiões afro-brasileiras, assunto que trataremos no capítulo seguinte. Entender a ancestralidade como uma categoria filosófica, e não apenas religiosa, é o embasamento teórico-prático da Filosofia Africana. O espaço em que habitamos já fora em algum momento habitado por outros, e será habitado por futuros indivíduos; os indivíduos do tempo futuro devem sua existência aos ancestrais. A cosmovisão yorubá possibilita a relação de tempo/espaço contínuo em que o tempo não vivido passa a ser vivido ao ponto em que se divide em ações morais, essa divisão novamente pode ser chamada de força vital, que está presente no primeiro indivíduo do universo ao último, todos que abrigam a comunidade yorubá são responsáveis pela manutenção da espécie humana, dos animais, e dos vegetais. O indivíduo não nasce sozinho, tampouco vive ou morre sozinho, ele faz parte de um todo e o todo faz parte de si, não havendo espaço para o individualismo.

A experiência do indivíduo yorubá compreende uma síntese de artefatos que compõem o *cosmos* que o originou. Este estado imanente assegura a igualdade entre os próximos, entre os homens, entre as mulheres, entre as crianças e entre os anciãos, passando a compor um saber autônomo adquirido na continuidade da vida.

Aprender a Filosofia pela ótica yorubá, não se fecha em apenas decodificar um saber africano ancestral, mas representa um caráter político na inscrição da filosofia africana dentro da história universal do pensamento.

---

<sup>12</sup>“não estimulam comportamentos imorais” (N.T)

A filosofia da ancestralidade está baseada no princípio da ancestralidade, da diversidade, da integração e da tradição. A ancestralidade responde pela própria lógica que articula o conjunto de categorias e conceitos que revelam a ética imante dos africanos. A diversidade, enquanto princípio, respeita a diversidade étnica, cultural e política dessas comunidades, valorizando as singularidades que emergem de cada território africano. (OLIVEIRA, 2003.p.163)

Este conceito preenche o espaço ainda não estudado pela filosofia ocidental, é o entendimento que sucinta o aprendizado de novas formas de atingir a contemplação filosófica, para a aceitação das diversidades em um mundo marcado pelas faces do Capitalismo. A filosofia africana é, ainda, mais do que um resgate ao pensamento negro e as lutas de escravidão pelas quais passou o continente, “un autre monde est possible, non pas seulement parcequ’il est nécessaire, mais aussi parcequ’il a déjà été réalisé par nos ancêtres en Afrique”<sup>13</sup> (SOMET, 2011.p.155). A filosofia africana com seu princípio ancestral serve como crítica ao Capitalismo, ao passo que não promove o individualismo hedonista que se encontra no atual sistema de mercado. As epistemologias africanas transformam o indivíduo em um sujeito agente, que advoga pela existência do outro e compartilha uma ética libertária humanista, em que a política de uma filosofia africana luta pela construção de um novo mundo que anteriormente já fora vivido por nossos ancestrais.

---

<sup>13</sup>um outro mundo é possível, não somente por que ele é necessário, mas também por que ele já foi realizado por nosso ancestrais na África. (N.T)



#### 4 A GALINHA DE ANGOLA: FILOSOFIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA EM UM NOVO PARADIGMA PARA A HISTÓRIA

*“A galinha-d’angola é o animal que retrata bem o espírito da filosofia, pois cisca de um lado para o outro procurando sementes, comidas, “ideias”*  
NOGUERA

A herança de África para com o Brasil é resultante do processo de diáspora em que inúmeras etnias africanas que viviam de modo complexo, e que detinham relações particulares com o sagrado, e com a natureza, possuíam organizações políticas e estruturas sociais diversificadas, foram tragadas pela escravidão. A população da África antes era acostumada a relacionar-se entre si com suas diferentes línguas, religiões que se conheciam entre si como: uolofs, mandingas, sonraais, mosis, haússas, e peuls (MATTOSO, 2003, p. 22). Agora, homens e mulheres africanos, seriam destinados a viverem do outro lado do Atlântico subjugados pelo trabalho compulsório. O legado africano pode ser identificado na manifestação cultural brasileira, no universo lingüístico em que consiste a nossa língua, e até mesmo na própria conjectura corpórea. De tal modo a diáspora abriu espaço para o racismo e fortificou as relações entre cor e classe, fazendo emergir a desigualdade socialmente construída em tons de caráter africano.

Ao se tratar de ensino e aprendizagem<sup>14</sup> em torno da educação básica de nosso país a discussão sobre a História de africanos e afro-brasileiros nos currículos escolares<sup>15</sup> se dá pelo viés político através da lei 10.639/03 que tornou obrigatório nas escolas brasileiras. Tal lei abriu espaço para o ensino de uma África diferenciada, não romantizada e não atrasada como demonstrava os livros didáticos de História das décadas anteriores ou até mesmo uma

---

<sup>14</sup> Muitas são as possibilidades de implementar a importante lei de Diretrizes básicas da educação – 10.639/2003, em nossa sala de aula, valorizando a influência linguística do continente africano em nossa própria língua, apresentando as diferentes paisagens nesse abrangente continente, possibilitando aos alunos um olhar menos homogêneo do continente africano, como tantas vezes é apresentado equivocadamente para nós, valorizando em nossas aulas, os princípios da cosmovisão africana, como valorizando o uso do corpo, da dança, e dos elementos da natureza, da culinária, da oralidade e a estética, todos os meios de fortalecimento da nossa identidade afrodescendente (PETIT, 2015.p.195-196)

<sup>15</sup> Assim, podemos referir a Machado quando afirma que:

Educação em África é inversão dos paradigmas, é pensar uma educação desde o repertório cultural, pensar processos dinâmicos, inclusivos além de criativos, entender o conhecimento como sabedoria atrelada ao cotidiano, à família, à comunidade. A educação africana e afrodescendente desenvolvem uma pedagogia em diálogo com a origem, que está atrelada na experiência. Educar com/em África é ressignificar o olhar. (MACHADO, 2012. p. 18.)

história afro-brasileira que não se concentra apenas no caráter escravista pelo qual passou o negro africano. A proposta da lei é reescrever a história do negro no Brasil e compreender que as relações entre África e o nosso país configura-se em um espaço bipolar não separado geograficamente pelo Atlântico, e sim unido culturalmente por uma lógica social do mesmo Oceano propondo um entendimento diferenciado acerca da educação em África, pensando a realidade e descolonizando a maneira de ver a nossa própria identidade. A compreensão do estudo sobre África seria o espaço não somente de conhecer uma história do passado, pois como apresenta Marc Bloch [...] “A história é a ciência do passado.” É [no meu modo de ver] falar errado. [Pois, em primeiro lugar,] a própria ideia de que o passado enquanto tal possa ser objeto da ciência é absurda. (BLOCH, 2001.p.52). O argumento apresentado pelo historiador enfatiza que é necessário transformar o presente vivido em reflexão histórica, em que o tempo é a parte integrante do objeto de estudo da História equacionando a ação dos homens no tempo. Isto aproxima o estudo da História da cultura africana e afro-diaspórica, esse arcabouço teórico se compreende no que se refere aos estudos das relações étnicas raciais que atrelam a África à oralidade, a vivência e a corporeidade. Pois como apresenta Ondó;

Na África contemporânea a essência da Filosofia se vincula evidentemente com a organização dos diferentes sistemas educativos e a investigação filosófica tem sido e segue sendo, não obstante, uma tarefa empreendida por Professores universitários, como ocorre em outros continentes. Com o propósito de confrontar ideias ou de apresentar proposições concretas sobre a filosofia continental [...].<sup>16</sup> (N.T)

Assim, a construção de um novo paradigma para o estudo da História em diálogo com a lei 10.639/03 compreenderia uma nova forma de pensar a teoria da História por meio da Filosofia – apresentado por Ondó - através dos elementos constituintes da cultura afro-brasileira dialogando com a capoeira, com o candomblé, com o samba, o jongo, as congadas, o tambor de mina, reencontrando no mito/narrativa (yorubá, jeje, e nagô) outras cosmogonias sobre a origem, reencontrando outros perfis estéticos em uma nova perspectiva conceitual estabelecendo encontros possíveis com as vozes do pensamento africano, levando em consideração que a produção nacional sobre o pensamento africano e afro-brasileiro.

---

<sup>16</sup> En el África contemporánea, la enseñanza de la filosofía se vincula evidentemente a la organización de los distintos sistemas educativos y la investigación filosófica ha sido y sigue siendo todavía una tarea emprendida por Profesores universitarios, como ocurre en otros continentes. Com el propósito de confrontar ideas o de presentar aportaciones concretas a la reflexión sobre la filosofía continental [...]. (ONDÓ, 2001. p.289)

## 4.1 Capoeira e a Filosofia Afro-brasileira

Segundo Nogueira<sup>17</sup>, a Filosofia Afro-brasileira<sup>18</sup> é um mergulho nas práticas que compõe a nossa cultura.

[...] as bases estão no rico universo cultural afro-brasileiro, isto é, no modo como as práticas e os pensamentos africanos se reterritorializaram, e se modificaram, negociaram conflitos, construções de identidades, etc., no Brasil [...] a filosofia afro-brasileira pode ser um grande exercício crítico. Por exemplo, a escola – enquanto instituição formal – parece pressupor uma hierarquia entre razão e a emoção, uma cisão entre a *cabeça* e o *corpo*, alguma coisa que vários filósofos ocidentais, tal como fez Nietzsche, têm criticado: um esquecimento do corpo. (NOGUERA, 2014.p.93-94)

. O exercício filosófico proposto pelo filósofo brasileiro é através das manifestações de origem negra do Brasil, extrair cosmovisões que identifiquem o pensamento filosófico africano que fora transmitido oralmente em meio a diáspora. No que se refere à Filosofia, a tradição filosófica durante muito tempo excluiu o corpo da efetividade do pensamento, sendo tratado como uma ideia imperfeita ou como um fruto do puro pecado. Entretanto alguns filósofos ocidentais como Espinoza reforçam suas críticas sobre esta separação dual que se pode identificar dentro da filosofia ocidental.

A ética de Espinosa, portanto, vai no sentido da expansão de potência através de modos de existência imanentes, que não se referem a valores transcendentais de bem e mal, mas acompanham as relações e encontros entre os corpos, traçando um caminho em direção à liberdade. Esta nada mais é do que a possibilidade de compor relações com o ambiente, isto é, acrescentar mais realidade à própria vida, fazer com que os encontros possam somar experiências ao invés de subtrair nossa potência de agir e conhecer o mundo e a nós mesmos ( MAXWELL. 2007.p.16)

A experimentação através do corpo é uma proposta da filosofia afro-brasileira, em que os elementos de corporeidade, memória, ludicidade, ancestralidade são existentes devido a participação de outros corpos. Ora, não há jogo ou dança sem que haja a participação conjunta dos sujeitos. Se, para a experiência afro-brasileira, as manifestações do corpo nos

---

<sup>17</sup> O pensamento de Nogueira esclarece uma crítica a Escola que aborta a prática corpórea em apenas um detrimento dos conteúdos decorativos. Essa cisão entre o corpo e mente, entre a razão e sentimentos segrega espaços de aprendizagem, a separação entre esses elementos caminha distante do que realmente significa a experiência cultural afro-brasileira. Sem nem uma experiência para além da sala de aula, em que a experiência do corpo é excluída da aprendizagem.

<sup>18</sup> A filosofia afro-brasileira vai de encontro com a concepção de uma educação estática, desta forma o ensino de filosofia nas salas de aula de educação básica ganha novas ferramentas para a atração dos alunos. Entender a Filosofia como uma ação prática da vida e presente no cotidiano é uma forma de relacionar experiências, e compreender as diferenças.

fazem refletir sobre a história do negro no Brasil, o elemento da musicalidade nas rodas de capoeira, de tambor de crioula, refletem em seus refrões a experiência negra no Brasil. Ora, se a tradição grega em narrar os grandes feitos helênicos através de cânticos, que registrou Homero na *Ilíada*, os cânticos africanos encontrados nas manifestações brasileiras, cantados em português, em yourubá ou jejê/ nagô também narram aos grandes feitos dos povos africanos, tal como suas experiências com o sagrado, as resistências políticas e suas reflexões. O que nos faz compreender que o símbolo da roda, presente em todas as manifestações afro-brasileiras, é a figura de uma não hierarquização da identidade negra. É na roda que todos podem ser observados, são todos participantes da ação e contemplação do corpo e da mente.

Ainda, o corpo que reflete a experiência ancestral não é um local de aprisionamento da alma. “A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processos de uma perene transformação”. (MARTINS, 2006.p.79). Novamente a ancestralidade está presente no corpo, e é transmitida pela oralidade, logo se pode entender que a categoria *ancestral* é o fio condutor entre o corpo e memória.

O intuito de conceber uma Teoria da História filosofante e pautada nas experiências do corpo é formular uma crítica a concepção cartesiana de dualidade em que corpo e mente são dois extremos da natureza humana. Isto na medida que Descartes concebe o corpo como um aprisionamento do pensamento e que as experiências corpóreas podem ludibriar a razão. Para tal, recorre-se à crítica de Grosz ao se tratar do dualismo existente na filosofia de Descartes.

Descartes instituiu um dualismo que três séculos de pensamento filosófico têm tentado superar ou reconciliar. Dualismo é a suposição de que há duas substâncias distintas, mutuamente exclusivas e mutuamente exaustivas, a mente e o corpo, cada uma das quais habita seu próprio domínio autocontido. Tomadas em conjunto, as duas tem características incompatíveis. O maior problema enfrentado pelo dualismo e por todas aquelas posições cujo objetivo é superar o dualismo, tem sido explicar as interações dessas duas substâncias aparentemente não miscíveis, já que, a partir da experiência e da vida cotidiana parece haver uma manifesta conexão entre ambas no comportamento ordenado pela vontade e nas reações psíquicas de resposta. (GROSZ, 2000.p.54)

É aqui que a filosofia afro-brasileira se comporta como elemento de conexão entre corpo e mente sendo que o pensamento comporta em si uma potencialidade filosófica onde os gestos, o meio social, e as relações comunitárias transmitem interconexões com os valores civilizatórios afro-brasileiros. Nesta busca se concentra a capoeira, que, para além de um esporte, se comporta como uma evidência da cosmovisão africana no Brasil, ao passo que em seus fundamentos está presente a ancestralidade africana como ponto de partida. A capoeira

enquanto prática filosófica traz o corpo como um objeto de estudo que contribui para construção de um pensamento dinâmico, incentivando a reflexão sobre a própria identidade; “[...] a capoeira teve no processo de construção da identidade e da resistência negra no Brasil” (MUNANGA et GOMES, 2006.p.154) uma importância social de luta da presença negra dentro da sociedade brasileira.

Para além do pensamento racional, a capoeira está atrelada ao sentimento e sensibilidade, ao respeito e à tradição, em sua essência percebe-se uma atitude moral de cada capoeira. “É o surgimento da arma do corpo. Entretanto, o poder dos senhores, dos feitores e capitães do mato para defender a qualquer custo o direito à sobrevivência”. (MUNANGA et GOMES, 2006.p.155). Dos elementos que compõem a capoeira identificamos, um sistema que agrupa linguagens diferentes e semelhantes entre si, estes traços são marcas de uma espécie de pensamento que por sua vez projeta a capoeira como um acesso à cosmovisão africana no Brasil, e constitui-se como princípio básico do pensamento afro-brasileiro em que se unem musicalidade, ritmo, ancestralidade e corpo. Esta constatação nos leva à reflexão, ao entendermos a filosofia africana e afro-brasileira como uma filosofia do movimento; a capoeira possui o movimento circular do universo em si, tal circularidade representa a concepção de uma visão holística de mundo em que o capoeirista possui a partir do momento em que se presenciam os valores ancestrais do corpo. A capoeira se comporta como uma dança sacramental, sendo que “uma Pedagogia do sagrado cerimonializa cada ato e movimento. Na sua realização, essa cerimonialização da dança integra diversas linguagens estéticas: dramaticidade, vestimenta, acessórios, canto ou som simbólico”. (PETIT, 2015.p.81). O que Petit ressalta é que, para os povos africanos e afrodescendentes, a dança é muito mais do que uma atividade de divertimento, nela estão contidos valores de ordem sagrada em que seus participantes se comunicam com seus ancestrais e se relacionam em comunidade. A capoeira possui um valor ético de respeito mútuo entre seus participantes, entre mestre, contramestre, e aprendiz. É no jogo, na roda, onde há a música, que tais valores se evidenciam. Para que o jogo de capoeira exista, se faz necessário o respeito do limite entre os corpos, sendo que a energia e força vital são extraídas do chão, local onde simbolicamente os ancestrais se encontram, como se presencia na capoeira angola, nesta prática de movimento, dentro da roda de capoeira, percebe-se o cotidiano evidente na dramaticidade dos jogadores, sendo que, para levantar-se, é preciso saber cair.

Na filosofia afro-brasileira, a partir da capoeira, não há separação entre corpo e mente, o pensamento necessariamente tem que estar junto ao corpo, e aos sentidos, é a invenção de novas formas de atingir a construtividade de novos valores éticos racionais.

## 4.2 Exu e perspectiva *Bara* no estudo da História

A filosofia africana, tal como a filosofia afro-brasileira, parte de um estado *transcendente* para o estado *imante*. A figura de Exu<sup>19</sup>, orixá de origem yorubá, representa uma apropriação de irreversibilidade do tempo, e de todos os atos feitos pelos seres humanos. A perspectiva de Exu contribui para afirmação de uma filosofia alternativa. Exu, ou o comunicador, ou o *Bara* (rei do corpo), seria a ferramenta que liga o corpo cotidiano aos orixás. Este artifício é o entendimento de uma nova estética dentro da filosofia e da história, estabelecendo um movimento entre gestualidade e *habitus*, propondo um processo de novo entendimento do tempo histórico. Tal como Exu, viaja e interliga os Orixás ao Olorum<sup>20</sup>, a perspectiva *Bara* interliga o historiador em seus inúmeros espaços, pois é através do corpo que experimentamos o mundo.

Exu, nesta ideia, inicia o princípio investigativo da filosofia em extrair do mito explicações para o entendimento racional do mundo. O que se pretende não é, em hipótese alguma reduzir Exu ao Dionísio de Nietzsche e sim como esclarece Soares;

Como o Dionísio grego, o africano Exu também se apodera dos homens com força de vontade de potência, vontade de renovação que faz o homem voltar-se para o convívio consigo mesmo e com a natureza, gerando, assim, a libertação do escravo e proclamando a harmonia, divinizando o homem, levando-o a ter atitudes de um deus que antes este só via em sonhos e agora está livre para vê-lo na vida real, devido ao estado de torpor, de embriaguez que transforma o homem no próprio devir que é a vida como sinônimo de liberdade, pois, todo o “para sempre” é muita prisão, e o eterno é muito tempo. (SOARES, 2008.p.89)

O estudo da História a partir de uma cosmovisão africana embebecida pela ótica yorubá de movimento cíclico que é representado por Exu revela a potencialidade de dinâmica que se apresenta o tempo histórico. Seu processo teórico revela novas formas de entendimento da complexidade da História, A cosmovisão africana envolve toda a cultura tratando seus participantes enquanto iguais, o que também não exclui o conflito, assim se comporta os estudo da história na perspectiva *Bara*.

---

<sup>19</sup> Um dos mais importantes Orixás do panteon africano é Exu, e escrever sobre ele não é uma tarefa fácil, primeiro, devido à própria natureza deste Orixá, [...] tem diversas maneiras de se apresentar, e, sendo assim, posso desde já afirmar tratar-se de uma entidade polilógica e polifônica. A natureza polilógica de Exu é que, em essência, existe o orixá Exu e, na prática, são vários exus para cada orixá, que contam com a colaboração destes das mais diversas maneiras e nos tipos de trabalhos, desde simples mensageiros, guardiões da porta, até as mais complexas obrigações, como as de escolher ervas e conduzir processos adivinatórios. (SOARES, 2008. p. 84)

<sup>20</sup> Para a cosmovisão Yorubá é o espaço infinito em que se encontram todos os orixás.

#### 4.3 Exu nas asas da Sankofa e a interrogação de Clio:

Dos temas em que a História aborda o mais intrigante, é sem dúvidas a temporalidade compreendida em atividades humanas sobre o próprio tempo, muito embora se perceba a presença do fio de finitude da existência humana, o historiador se apresenta como um revisor do tempo passado e ao mesmo modo como um investigador da memória. Sobre essa complexidade do tempo histórico que se depara o historiador, Reis levanta a seguinte problemática:

Entretanto, é preciso controlar de alguma forma essa descida humana no tempo, é necessário acompanhar essa passagem dos homens. Como? *Essa é a problemática do tempo histórico: o acompanhamento dos homens em suas mudanças, e sua descrição de análise.* (REIS, 2006 p.181)

O que Reis aponta é sobre a tarefa em que o historiador possui de analisar as ações humanas no tempo, mesmo percebendo que ocorra uma correlação entre o humano e o tempo, assim Reis novamente percebe a problemática do passado no estudo da história.

O passado não é uma questão do nada; ao contrario, é uma passagem ao ser: o passado é a consolidação do ser no tempo, é duração realizada. Ele não é o que não é mais, mas o que foi e ainda é. Ele penetra em nossa criatividade presente e determina o futuro. Entretanto, embora seja “duração realizada”, o passado não existe em si. Ele se confunde com a reconstrução que se faz dele. Existe no presente como memória, reconstrução. O ser do passado é a sua “representação”, que está situada no presente. (REIS, 2006. p.182)

Se para Bloch, como anteriormente apresentamos o conceito de História não se prende apenas no estudo do passado, ela é a emblemática ação dos homens no tempo, este tempo - tempo histórico - que fundamenta uma função ética na História. Reis reconsidera que o passado é apenas um caminho de passagem em que passa o ser do qual o mesmo não possui uma existência própria, sua representação estaria a cabo da memória, que revitalizada é no presente. Entretanto, surge-nos uma pergunta sobre a temporalidade e o fazer histórico. O que estaria entre a natureza (humano) e consciência (memória)? Ora, a proposta em segue este texto sugere a filosofia africana como um novo ponto de partida para a problematização do estudo da história, posto que em África a concepção de tempo, percebe que o passado é essencialmente para a compreensão do presente e “o sentido do passado como continuidade coletiva de experiência mantém-se surpreendentemente importante, [...] a busca de ancestrais [...]”. ( HOBBSAWN, 1998. p.32). O que Hobsbawn apresenta sobre o papel do historiador em compreender o sentido de passado, serve para o entendimento da África enquanto uma

cultura<sup>21</sup> que presencia o tempo passado no momento em que relembra seus ancestrais. De tal modo apresenta-se a figura do Orixá Exu sendo capaz de inverter a ampulheta do tempo posto que:

Exu é uma espécie de diplomata entre os homens e os Orixás e, enquanto princípio ativo é aquele que escolhe o caminho que cada um deve seguir na vida. Esta escolha de caminhos e essa comunicação levam-me a atribuir a exu a formação de uma identidade cultural afrodesdecente, uma vez que é de natureza deste orixá escolher caminhos, podendo aqui parafrasear Heráclito e dizer que ao escolher e passar por um caminho nunca mais serei o mesmo. Mudo eu e muda o caminho, uma vez que ambos influenciam e são influenciados um pelo outro, “ser sendo” no processo do encontro. Tanto eu e o caminho como o caminho muda a minha vida, assim a identidade ancestral é algo sempre em construção, vai mudando, nação sendo nunca mais a mesma (SOARES, 2008. p. 93)

Assim, Exu além de ser o comunicador, e de interligar o os mundos dos homens e dos orixás, toma-se então por metáfora a figura do orixá exu como uma inversor entre o humano e a história, por seu aspecto humano Exu atravessa a linha de finitude da existência humana abrindo espaço para um novo paradigma que se proponha ao estudo da história. Por ser o comunicador, há em Exu o dom da narrativa. Abrindo os caminhos para o fazer histórico. A interrogação que se faz e se o modo a qual já concebemos o estudo da História será a única responsável para responder os problemas históricos em que o historiador se coloca? Não. O que se pretende não é sobrepor a figura de Exu como uma metáfora a Clio, musa guardiã da História e sim apresentar o orixá Exu como resposta ao questionamento de Reis sobre o acompanhamento dos homens no tempo, pois:

Entre os orixás, Exu é o que mais representa o ser humano entendeu? Porque a gente também tem um lado bom e um lado ruim, todos nós, a gente tem um pouco de vaidade, a gente tem um pouco de astúcia, a gente tem um pouco de indecência, o ser humano e exu têm um pouquinho de cada coisa, então de todos os orixás quem mais se parece com o ser humano é Exu. (SOARES, 2008. p.125)

O depoimento de uma mão de santo Cátia Virginia de Melo e Souza recolhido por Soares em sua tese, a partir de uma nova problemática para o estudo da historia, talvez responda a questão de reis exposta anteriormente. Se há uma descida humana no tempo, há humano em Exu, assim como há Exu no humano. O tempo-histórico, este que se compreende de maneira mutável estaria agora sobre os olhares da filosofia africana como um tempo que apresenta os ancestrais em sua ligação com o presente.

---

<sup>21</sup> No sentido mais extenso, todas as sociedades possuem mitos de criação e desenvolvimento que implicam sucesso temporal: as primeiras coisas eram assim, depois mudaram assim. Inversamente, uma concepção providencial do universo também implica algum tipo de sucessão de eventos, pois [...] é um tipo de história. (HOBSBAWN, 1998. p. 34)



## 5. CONCLUSÃO

A humanidade está para a Filosofia tal como a Filosofia está para a humanidade, essa máxima representa que a atividade racional que gera o pensamento não se distancia do cotidiano e de nossas práticas comuns, o que significa dizer que não seria necessário falar de ética, estética, moral, caso não houvesse um grupo de indivíduos que compartilhassem da mesma comunidade. É nesta ideia de vida em conjunto que a Filosofia tem o papel da aproximação de ideias e ao mesmo tempo de equalização dos conflitos conceituais.

As discussões que se apresentam sobre o tema da Filosofia Africana e afro-brasileira são inúmeras, mas é importante ressaltar que há de fato uma Filosofia produzida pelos povos negros com todos seus métodos particulares e desenvolvimentos de sistemas únicos que não precisam ser assinalados pela Filosofia Ocidental. Abrir o espaço de debate para as produções filosóficas encontradas fora da História oficial da Filosofia é o pressuposto para compreender novos meios que buscam a alternativa da descolonização do conhecimento. A Filosofia Africana e afro-brasileira, que encontra na Ancestralidade o conceito de entender o homem a partir de sua relação com a natureza, estruturando-se no estado de devir entre o *olorun* (o infinito, o intangível) e o *Ayê* (o finito, o tangível), do qual repousa dentro da experiência negra da cultura brasileira. Os referentes elementos visíveis nas relações afro-brasileiras formulam conceitos filosóficos que geram a cosmovisão africana a partir da construção de uma filosofia afrodescendente e anti-racista.

O estudo de Filosofia africana e Afro-brasileira ainda é raro no cenário acadêmico de nosso país, e perpassa por preconceitos de caráter epistêmico, deste modo, a investigação de novas epistemologias reproduz uma luta contra o racismo. Em seu diálogo com a Educação, a Lei 10.639/03 vem sendo a aporte de novas pesquisas e de tal modo, que traz à tona o debate sobre o racismo no cotidiano escolar, e ressalta as práticas da experiência negra no Brasil como a capoeira que possuem em sua origem as filosofias dos povos da diáspora. A diáspora trouxe Exu, o comunicador, envolvido em uma perspectiva de uma filosofia dinâmica que foge dos paramentos estáticos, o filósofo e o historiador comportam-se a partir deste momento enquanto provocadores, que possibilitam a curiosidade de novos saberes.

A Filosofia negra concentra em si a ideia da cidadania e não divisão de homens e mulheres pela cor, não prega a submissão do outro pelo outro, há na sua arché o respeito aos ancestrais, e na divisão da energia vital igualitária, concebe a morte não como finitude e sim como retorno a terra. Desta forma, o papel do Historiador em seu ofício como proposto é a investigação o pensamento negro e afrodescendente, ao ponto que a essa investigação é um

processo contínuo, não apenas do olhar cultural, mas sim da capacidade filosófica que o povo negro possui.

A luta à qual as pesquisas de Filosofia Africana e afro-brasileira se destinam propugnam não por um novo centrismo unilateral que renegue as filosofias existentes e sim escrever uma nova página no sistema teórico da História, levando a pensar criticamente sobre as consequências da colonização, e do racismo, refletindo ainda sobre a condição humana de se aproximar do conhecimento. Logo, ao ponto que se propõe uma nova ética ubuntu dos povos bantos, passamos a conhecer novas formas de entendimento dos estudos históricos e historiográficos pelo viés do pensamento filosófico.

O negro no Brasil passou pela experiência da escravidão foi liberto em uma sociedade em que a cor determinava quem era cativo. Assim, a filosofia africana buscar discutir a liberdade da construção de novos conceitos para a História Tal filosofia é a reaproximação com nossos ancestrais e visa um entendimento de História em que corpo não se separa da natureza este é por sua vez um elemento de caráter teórico, construindo novos debates sobre o estudo da história.

## REFERÊNCIAS

- AGOSSOU, Mèdèwalé-Kodjo-Jacob. **Hegel et la philosophie africaine**. Paris. Karthala, 2005.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da História, ou, o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro. Zahar, 2001.
- CASTIANO, José P. **Referências de Filosofia africana. Em busca da intersubjetivação**. Maputo. Ndjira, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DEVÉS – Valdés, Eduardo. **O pensamento africano sul-saariano: Conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático**. CLACSO. Rio de Janeiro, 2008.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis. Vozes, 2012.
- FILHO, Benedito Souza. **Os herdeiros de Cam: Invenção da inferioridade do escravo africano**. São Luís Ciências Humanas em Revista/Universidade Federal do Maranhão, 2004.
- GBADEGESIN, Segun. Filosofía Yoruba: individualidad, comunidade y el orden moral. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 13. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.
- GROSZ, Elizabeth. **Corpos reconfigurados**. Capítulo 1 de Elizabeth Grosz. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp.3-24. (Tradução: Cecília Holtermann. Revisão: Adriana Piscitelli) Cadernos Pagu p.45-86. 2000. Disponível em: [www.bibliotecadigital.unicamp.br](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br). Acessado em 16 de Dezembro de 2015.
- GYEKYE, Kwame. La relación del òkra (alma) y el honam (cuerpo): una concepción Akan. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol.10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1999.

HOBBSAWN, Eric J. **Sobre a História**. Companhia das Letras, 1998.

KAMABAYA, Moisés. **A contribuição da África para o progresso da Humanidade**. Luanda. Editora Mayamba, 2011.

LEITE, FÁBIO Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo. Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2008.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e currículo: aproximações**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Numero 18: maio-out/2012, p.4-27. Disponível em:[http://www.academia.edu/12232051/Filosofia\\_Africana\\_e\\_Curr%C3%ADculo\\_Aproxima%C3%A7%C3%B5es](http://www.academia.edu/12232051/Filosofia_Africana_e_Curr%C3%ADculo_Aproxima%C3%A7%C3%B5es). Acessado em 17 de junho de 2015.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth (org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAXWELL. **Espinoza e a afetividade humana**. PUC-RIO- CERTIFICAÇÃO DIGITAL Nº 1012188/CA. Disponível em: [www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20706/20706\\_3](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20706/20706_3).

MUDIMBE, V.Y. **A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições pedagogo, 2013.

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

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. **Adinkra: Sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro, Pallas, 2009.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro. Pallas, 2014.

\_\_\_\_\_, Renato. **Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista**. Revista da ABPN.V.3 p. 147-150. 2011. Disponível em: [www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/207/155](http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/207/155). Acessado em 23 de março de 2015.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epostemologia. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, 2010.p.261-290.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza. LCR, 2003.

\_\_\_\_\_, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

ODELA, Henry. Los fundamentos africanos de la filosofía griega. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.

OMOREGBE, Joseph. Filosofía africana: ayer y hoy. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. **Síntesis sistemática de la filosofía africana**. Barcelona. Ediciones arena, 2000.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral. Contribuições do legado Africano para a implementação da Lei nº 10.639/03**. Fortaleza, EdUECE, 2015.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, 2010. p. 84-130.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e ubuntu. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, 2010. p. 175-220.

REIS, José Carlos. **História e Teoria: historicismo, modernidade, tempo-realidade e verdade**. Rio de Janeiro, FGV, 2006

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

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Filosofia e circunstâncias**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2002.

SOMET, Yoporeka. **L’afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique**. KHEPERA, 2005.

