

**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE COMO FILOSOFIA AFRICANA:
EDUCAÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA**

Eduardo David de Oliveira*

RESUMO: Neste artigo apresenta-se o entrelaçamento da Filosofia da Ancestralidade com a educação comprometida com a cultura afro-brasileira. Resultado dinâmico de múltiplas influências teóricas como a filosofia africana, a filosofia latino-americana, o afrocentrismo, a filosofia intercultural, e a filosofia da diferença, a Filosofia da Ancestralidade visa dialogar filosoficamente com a educação das relações étnico-raciais no Brasil.

Palavras-chave: Filosofia da Ancestralidade; Educação das relações étnico-raciais; filosofia africana; cultura afro-brasileira; interculturalidade.

RESUMEN: En este artículo se presenta el entrecruzamiento de la ancestralidad con la educación comprometida con la filosofía africana, la filosofía Latinoamericana, el afrocentrismo, la filosofía intercultural y la filosofía de la diferencia. La filosofía de la ancestralidad proyecta dialogar filosóficamente con la educación de las relaciones étnico raciales en el Brasil.

Palabras claves: filosofía de la ancestralidad, educación de las relaciones étnico raciales, filosofía africana, cultura afro-brasileira, interculturalidad.

Filosofia e Ancestralidade

A Filosofia da Ancestralidade está na encruzilhada do pensamento contemporâneo. No âmbito dos estudos pós-coloniais ela dialoga com o pensamento negro-africano (antropologia, filosofia e literatura), com a filosofia latino-americana da libertação e com o pensamento social negro no Brasil. É influenciada também pela filosofia intercultural (do grupo: Corredor das Ideias - Conesul), pensamento afrocêntrico norte-americano e pela filosofia da diferença francesa. Reivindica essa “ancestralidade” teórica para compreender e intervir no campo da educação, especialmente na educação das relações étnico-raciais brasileiras em conexão com o pensamento complexo e o paradigma da

* Professor Adjunto da FAGED-UFBA; Professor Permanente do Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento – Salvador. afrodeda@gmail.com

multirreferencialidade. Temos muitas experiências e produções teórico-acadêmicas no campo da pedagogia multirracial e étnica, mas parca produção no campo da filosofia em diálogo com essas experiências. Este artigo apresenta de maneira sucinta e modesta um pequeno programa reflexivo para contribuir com o preenchimento dessa lacuna na educação brasileira (e latino-americana).

Ancestralidade e Interculturalidade

Para driblar a dupla armadilha do universalismo dogmático e do relativismo exacerbado, parto da filosofia latino-americana, especialmente em relação ao contato entre os africanos e seus descendentes na sociedade brasileira e os desdobramentos na produção de uma filosofia intercultural como subsídio para compreender a educação das relações étnico-raciais no Brasil, particularmente, e na América Latina, em geral, pois aqui as experiências diaspóricas de África, em contato/conflito com as experiências indígenas e europeias, ganharam outros contornos e geraram novos problemas. A polaridade *continuidade-ruptura* sintetiza muito bem essa problemática que atravessa os séculos, desafiando o pensamento na América Latina, a não negar a permanência da cultura africana entre os latino-americanos e, concomitantemente, a não manter a ideologia ingênua de que a cultura africana tenha deitado suas raízes na América de maneira atávica. Diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação.

Efetuada o recorte da década de 60 para a filosofia latino-americana, quando se pode afirmar a primeira fase da elaboração de uma *filosofia da libertação*; recorrendo-se a década de 40 quando, na África, surgem as primeiras publicações de uma filosofia que se denomina *africana*; e do início do século XX, quando o pensamento social brasileiro se debruça sobre os temas étnico-raciais, busco uma reflexão e método que dê conta dos problemas brasileiros que, a meu ver, dão margem para a elaboração de uma *filosofia afro-brasileira*, demarcando assim nosso mapa conceitual. Conceitualmente, as discussões privilegiam os

debates dentro do recorte de época e os atualiza para o contexto contemporâneo, onde os conflitos ganham outras dimensões. Os temas da Ética, da Política e da Epistemologia são privilegiados e abordados de acordo com uma perspectiva geopolítica e geocultural que resultarão, em síntese, na perspectiva da Ancestralidade. Em solo brasileiro, a *Filosofia da Ancestralidade* reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos – especialmente a tríade: nagô, jêje e banto-, como *leitmotiv* do filosofar. No entanto, seu contexto é latino-americano. Tem no *mito*, no *rito* e no *corpo* seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico. A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. Passa da categoria nativa, como a tratava Nina Rodrigues e sua escola, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana re-criada no Brasil.

Mundo Contemporâneo

Desde a promulgação da Lei Federal 10.639/03 intensificaram-se as publicações de material didático e paradidático sobre a História da África e dos africanos e seus descendentes no Brasil. Pode-se dizer que passamos de uma fase generalista para uma fase de especialização sem que, contudo, tenhamos tido uma adequada transição e, também, sem a oportunidade de desenvolver uma visão de conjunto, ou um corpo de publicações científicas e, portanto, específicas o suficiente para se formular teorias sobre a cultura africana dos dois lados do Atlântico.

Via de regra, protagoniza no cenário da produção científica os velhos paradigmas que dão ênfase às estruturas e minimizam as singularidades, ou se atentam para as singularidades em prejuízo das estruturas. Estamos reféns, ou de uma visão de conjunto que se atém mais aos modelos formais, ou de uma visão de movimento que se ocupa dos acontecimentos sem que estes estejam relacionados às suas estruturas. Estruturalismo de um lado, culturalismo de outro. Macro-teoria e micro-teoria de parte a parte.

Vale lembrar, entretanto, que, na maioria dos casos, essas abordagens são alienígenas à própria perspectiva africana e afrodescendente. São matrizes teóricas produzidas nos continentes que “colonizaram” a África e o Brasil e que, não obstante, prolongam sua atitude colonialista ao manter intactas as estruturas de dominação vigentes desde o século XV de nossa era. Deixemos claro: estamos, nesse momento, a falar de modelos culturais que não fizeram a crítica necessária para alterar as referências que ordenam o terreno das representações de poder, tanto no campo econômico, social, político ou cultural. Neste artigo, interessa-nos, especialmente, o campo da produção intelectual que, ao mesmo tempo, reproduz e produz as condições responsáveis pela perpetuação desse monólito devastador da diversidade. Aqui há uma postura de diálogo com o programa afrocentrista, cuja definição do criador desse movimento intelectual afirma que

a Idéia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural de acordo com seus próprios interesses humanos* (ASANTE, 2009, p. 39).

Em termos gerais, pode-se afirmar que, mesmo a crítica da Pós-modernidade dirigida à Modernidade, demolindo os velhos sistemas de pensamento e produção, deixou praticamente intocáveis as estruturas de dominação racista e sexista que se erigiram na Modernidade. Com efeito, nem as

ciências e nem a filosofia empreenderam uma crítica radical das taxionomias sociais e dos sistemas de representação nela empreendidos. A crítica às classes sociais, de base marxista, por exemplo, não problematizaram questões de gênero e raça no interior do conflito de classes; a teoria da história de Hegel, fundamentada na liberdade, não abordou o escravo a não ser como uma metáfora do espírito, como uma alegoria do espírito absoluto da história, reforçando inclusive os pré-conceitos relacionados aos povos africanos e reiterando o senso-comum que afirmava que a África era um continente sem história, uma vez que era um continente sem movimento. No seu curso sobre a *Filosofia da História*, em 1830, declarou Hegel:

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

Kant, o epígono da filosofia iluminista, antecipou o argumento hegeliano dizendo que a América, na mesma medida que a África para Hegel, era um continente sem cultura e, portanto, não produtor de conhecimento (KANT, 1982). A era do Iluminismo e seus sistemas pretensiosos foram devidamente desconstruídos; seus projetos racionalistas foram desmantelados; suas consequências nefastas para o meio-ambiente e para a organização social denunciados. No entanto, não se prestou atenção aos aspectos tidos como absolutamente secundários e suas concepções sobre o Outro, não como entidade conceitual, mas como realidade ética. Destaca-se o fato de que os fundamentos teóricos dos autores da modernidade, de Descartes a Hegel, foram sistematicamente analisados e criticados, às vezes, de maneira irônica e outras, de maneira mordaz. O desconstrucionismo de Jacques Derrida (1991) é um exemplo da crítica bem-humorada e devastadora empreendida contra os clássicos da filosofia. Ludwig Wittgenstein (1982), por sua vez, jogou um enorme tijolo na vitraça da filosofia, quebrando-a em mil pedacinhos. De maneira mais elegante,

mas não menos radical, Emanuel Lévinas (1980) empreendeu sua crítica à filosofia moderna, denunciando seu apego ao Mesmo e sua absoluta negligência com relação ao Outro. Paul Ricoeur (1967; 1980), por sua vez, na esteira daqueles que, como Barthes (1971; 1970), privilegiaram o texto, souberam realizar uma hermenêutica dos textos clássicos e apontar novos horizontes para a produção intelectual na contemporaneidade. Esses autores, no entanto, com exceção de Lévinas e Derrida, que chegaram a enfrentar a questão do feminino, não se debruçaram sobre a questão de raça e deixaram essa lacuna – ou, diríamos, uma ferida – em aberto.

Vale lembrar que toda a indústria da Modernidade foi pensada em torno de relações de raça e tal empreendimento foi justificado pela ciência moderna. Assim, os grandes avanços tecnológico-científicos e filosóficos da Modernidade, de um modo ou de outro, beneficiaram-se da exploração dos africanos na África ou na Diáspora. O modelo científico, por exemplo, naturalizou a “superioridade ariana” sobre a “inferioridade africana” dando a essa taxonomia um status de científica. Ao “biologizar” o social, naturalizou os papéis de inferior para os negros e de superior para os brancos¹. Ao mesmo tempo, os sistemas filosóficos e políticos desenvolviam-se na Europa, justificando a superioridade europeia sobre o resto do mundo, transformando em metafísica o que era apenas um dado histórico, isto é, construído socialmente. Vale lembrar que Malebranche (1980) e Locke (1978), entre tantos, justificavam a escravidão em benefício do desenvolvimento da Europa². O capitalismo, então nascente, foi um empreendimento mantido pelo trabalho escravo-africano e justificado tanto pela ciência (racismo biológico) quanto pela filosofia da época (evolucionismo). Mesmo as filosofias mais críticas deixaram intocáveis os muros da escravidão. Isso não mudou na Pós-modernidade, como atesta a filósofa Gislene Aparecida dos Santos (2002) ao abordar *o percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*.

¹ Sobre isto, vide os trabalhos de: Munanga (1999) e Schwarcz (1993).

² Vale lembrar que os autores do Iluminismo, via de regra, alimentaram a perspectiva do a-historicismo da África e da América, bem como a naturalização da inferioridade de gênero e de raça. Sobre esses aspectos, vide: Lindoso (1983); Millassoux (1995); Dussel (2000).

Como já argumentado, a contemporaneidade chegou com sua acidez característica, não deixando pedra sobre pedra dos velhos sistemas clássicos. Mesmo entre os críticos do etnocentrismo europeu, como os autores pós-colonialistas, as questões de raça e gênero, especialmente de raça, em nosso caso, não aceleraram suas críticas aos fundamentos do racismo no mundo³. Não é que a crítica ao racismo não tenha sido feita e nem que a denúncia de estruturas conceituais que eternizam a discriminação do negro não fosse objetivada. Aponta-se que a própria forma de produzir sobre o racismo foi, de certo modo, racista. Não necessariamente seu conteúdo, mas sim sua forma⁴.

Vamos, de início, a um fato coloquial. A maioria dos autores pós-colonialistas são norte-americanos, ou, ainda, europeus; são homens (mais) e mulheres (menos) dos continentes subjugados que tiveram sua formação intelectual nos países do Norte. Ou seja, falam ainda no formato do colonizador. Esse fato, no entanto, é facilmente descartado se ele permanecer no seu determinismo geográfico. Porém, tal dado somado ao fato de a forma dos escritos pós-colonialistas ainda serem, em grande medida, o modelo colonizador, é um pouco mais preocupante e difícil de ser refutado. O conceito de representação, identidade, sujeito, subjetividade, objetividade, apesar de serem largamente analisados e ressemantizados, quando não descartados, ainda preservam sua forma cultural helênico-cristã. O que entendemos por forma cultural não é, obviamente, o conteúdo de um discurso ou narrativa, tampouco suas regras de sintaxe ou de semântica. Forma cultural, aqui, diz respeito ao escopo cultural presente em qualquer narrativa e espaço passível de lhe dar as condições de produção de seu sentido territorializado. É o contexto investido de sentido. Sentido produzido na tradição do lugar e que, como já foi largamente demonstrado, de

³ O Pós-colonialismo centrou-se praticamente em três grandes vertentes: a antropologia, a literatura e a história. A filosofia praticamente ausentou-se dessa perspectiva, não se interrogando sobre os fundamentos do racismo, deixando que a antropologia discutisse como ele funciona e que a literatura, juntamente com a história, buscasse pelos múltiplos significados de sua existência, ora num plano horizontal, ora no vertical. Uma perspectiva de conjunto talvez não caiba nos tempos de pós-modernidade, se é que Lyotard (2002) e Harvey (2002) estão certos.

⁴ Eduardo D. de Oliveira trata desse tema de maior envergadura conceitual no livro *Filosofia da Ancestralidade*, Oliveira (2007). E, adiante, este artigo discute e fundamenta-se nas considerações de tal obra.

modo peculiar, por autores como Foucault (1996) e Geertz (1989), muda de acordo com o tempo e o espaço. É um sentido que resulta em processos múltiplos de significação. Significações frutos de tensões entre interpretações várias, interessadas em disputas pelo real. Real, por sua vez, resultado desses fluxos de informação e poder que alteram os padrões econômicos e políticos de uma dada comunidade, ou mesmo de uma sociedade inteira. A Forma Cultural, no entanto, não é uma estrutura, apenas. Ela é a possibilidade da própria estrutura. Assim, ela é mais abstrata; é uma espécie de ontologia heterogênea. Mais ainda: é uma epistemologia contemporânea que está para a ética, assim como a metafísica clássica estava para a moral. É uma epistemologia que, no terreno da produção intelectual, é já uma ética porque comporta uma atitude frente ao mundo (DUSSEL, 1986; LÉVINAS, 1980); antes, comporta a possibilidade de atitudes frente ao mundo que o intelectual – pesquisador, professor, cientista, filósofo – tem o dever ético de conhecer, produzir ou confrontar, a depender do contexto no qual se vê inserido. Não se trata, portanto, da crítica conceitual a conceitos consagrados pela tradição do pensamento ocidental. Trata-se de combater, isso sim, a condição mesma de produzir tais conceitos, sua produção elevada a esse grau de abstração para que, efetivamente, a crítica não se reduza ao aspecto conceitual, mas reincida sobre a atitude que o produziu. É a interface texto e contexto. Trata-se de considerar a “lógica” própria do Outro, sem reduzir o Outro à fórmula do Mesmo. Não basta ouvir sua voz e respeitar seu discurso. É preciso estar aquém, isto é, considerar as próprias condições do discurso a ser efetivado. Fazê-lo, entretanto, apresenta-se como uma dificuldade extrema.

Como se livrar da estrutura linguística que em muitos aspectos define nosso jeito de pensar para muito além do pensado? No mundo dito globalizado, com a hegemonia da técnica, com a mundialização da política (HABERMAS, 1984), com a globalização da economia, com a planetarização da cultura (ORTIZ, 2004), como identificar quem é o Outro? No mundo híbrido que criamos como não sermos mestiços (CANCLINE, 2003)? Dado o perigo da retórica da pureza, como não cair na armadilha do autêntico (DOUGLAS, 1966)? Vislumbrar uma Forma Cultural não seria um tipo tardio e, talvez, refinado de ressuscitar a metafísica?

Aí está a questão: não basta ressignificar o que seria a Metafísica, como fez Deleuze (2006) e Deleuze e Guattari (1980), a Epistemologia, como fizeram Bachelard (1982), Serres (2001) e Latour (1994) ou a Ética, como fez Lévinas (1982) e Derrida (1991). Não basta, sequer, identificar o rosto do Outro como a mulher, o negro, o operário, o órfão, a viúva, o faminto, ou o pobre, como fez Enrique Dussel na Filosofia da Libertação (1980). Além de um conteúdo revolucionário é preciso aprender a reconhecer formas culturais distintas da forma cultural que revolucionou os discursos. A estética, aqui, interpretará um papel fundamental, mas voltaremos a este tema adiante. Por hora, a tarefa é vislumbrar o que o reconhecimento da Forma Cultural Africana pode contribuir para uma crítica devastadora da tradição ocidental de pensamento e, na outra face, construir/reconhecer experiências éticas da maior importância para o mundo contemporâneo.

Epistemologia do Racismo

Carlos Moore (2007, 2008) chamou de epistemologia do racismo o modelo de mais de cinco mil anos que estruturou as sociedades no mundo conhecido, demonstrando como o modo de relacionamento entre os indivíduos e os povos fora francamente racista. O racismo, então, não é meramente uma prática discriminatória de um indivíduo ou grupo sobre outros. Isso é apenas sua consequência. O racismo é, por assim dizer, um regime de signos que sobrecodifica todos os outros signos de seu sistema e remete a uma atitude contra o negro e a negra, ainda que a justificativa possa parecer “plausível”, “ética” ou “científica”⁵. Coisa que sabemos há muito tempo: o discurso não é o mundo - ele o produz, o mascara, o critica, o destrói, o modifica, mas não se identifica com ele. Há um mundo, apesar de não termos dele uma apreensão verdadeira. Se temos múltiplas interpretações, se os sentidos se proliferam, se não é possível ambicionar uma

⁵ Carlos Moore foi assistente do famoso egiptólogo, considerado um sábio africano, Cheik Anta Diop, base conceitual do movimento afrocêntrico de Molefi Kete Asante. No livro *Racismo e Sociedade*, Moore argumenta que o racismo é uma epistemologia construída há mais de 5 mil anos atrás, constituindo-se um dos modos fundamentais da organização social das sociedades antigas. Sobre a pertinência desse argumento e seus desdobramentos, vide Oliveira (2011).

única verdade, se os sistemas totalitários explodiram, isso não quer dizer que o mundo explodiu com eles. Quer apenas dizer que o mundo não se comporta conforme suas predições. As regras do universo, então, não são as regras dos cientistas.

Diante da pretensão dos Homens, a Natureza revelou-se hostil e revelou a pobreza das abordagens humanas sobre o não-humano. Se é certo que somos natureza, também é certo que criamos artifícios que a negam. A diversidade na natureza é muito maior do que fomos capazes de detectar. Nossas elaboradas teorias são demasiado simples para compreender a complexidade do mundo: mundo ambiental, mundo social e mundo psíquico. Fracassamos na aventura treloucada de controlar a natureza. Fracassos rotundos no planejamento social e econômico; na moralização da política; na higienização da mente. Fracassos multiplicados nos fundamentalismos que negam ao Outro o direito de ser quem são. Fracassos fulgurantes de modelos políticos e teorias científicas. Fracasso do pensamento. Fracasso da civilização. Ainda assim, o mundo resiste. Ele consiste em ser uma negativa da negativa que tentamos lhe impor. Também é destruído pelo que soubemos produzir. O mundo não é mais o mesmo e não é o que pensávamos que fosse. Uma teoria da complexidade ajuda a entender a teia do universo em que estamos, mas não ajuda a confrontar o problema do racismo como epistemologia fundamental. A teoria da multirreferencialidade (ARDOINO, 1995) contribui na compreensão da interdependência dos modelos, na necessidade de superação e criação de outros modelos cognitivos, mas, também ela apenas indica as armas para combater as consequências do racismo, mas não o seu combate propriamente dito. Dizer que a teoria da complexidade, os pós-estruturalistas e os transversalistas não enfrentam frontalmente a epistemologia do racismo, não quer dizer que não contribuam para a superação desse fenômeno de forma cultural enalacrada em nossas tradições de pensamento. O que afirmamos é que não são, ou não foram utilizados de maneira a cumprir essa empreita – o que nos predispomos a realizar, modestamente e fragmentariamente, juntamente aos pensadores afrocêntricos, da filosofia africana e da filosofia da libertação latino-americana.

Cosmovisão Africana no Brasil⁶

À epistemologia do racismo é preciso opor a cosmovisão africana que no Brasil soubemos recriar a partir de nosso próprio contexto diaspórico, inclusive alterando significativamente a própria Forma Cultural negro africana⁷. A África por nós criada é em tudo mais africana que a África que perdura no continente negróide dos dias atuais. Optamos por essa escolha como ponto de partida: somos africanos ao nosso modo, o que nos regala uma singularidade única – pleonasma mais que legítimo no jogo cultural que pretendemos empreender. De nossa cultura material à nossa riqueza simbólica, nós, afrodescendentes, reintroduzimos a África perdida no solo brasileiro, seja através de uma recriação idílica, epistêmica, política, artística e até mesmo econômica. Mantivemos suas línguas não mais faladas no território de origem. Não são línguas arcaicas para tornarem-se línguas míticas. Assim, elas, ao contrário das línguas arcaicas, não deixaram de se atualizar. Pelo contrário, elas atualizaram-se no seu próprio *hall* linguístico interno, quando atualizaram o português falado no Brasil, abrindo para uma polifonia de sentidos que inverte a lógica da língua dominante. Palavras como mandinga, maloqueiro, calunga, ginga testemunham a favor dessa teoria⁸. O mundo não se reduz ao texto, mas o texto se reduz ao mundo – daí a necessidade de bem compreender as formas culturais que, de um modo muito preciso, delineia as experiências humanas nesse mundo. Nos jogos de corpo preservamos nossos sistemas de pensamento; na arte do povo, mantivemos nossos segredos e os publicizamos; na estética negra fabricamos nossa potência filosófica e científica, ao mesmo tempo, com tensão, mas sem conflito entre elas⁹. Em nossas religiões desenvolvemos nossa medicina, nossa economia, nossas línguas e nossa política mui singular de relações com o Outro-Natureza, o Outro-Outro, o Outro-Si-mesmo¹⁰. Invertemos a lógica do sagrado e do profano. Profanamos o sentido da

⁶ Remete-se ao título da obra de Eduardo David de Oliveira, *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2006.

⁷ Sobre a forma cultural africana, vide: Luz (1995).

⁸ Sobre a questão linguística no Brasil, vide Lopes (1988).

⁹ Sobre a importância do corpo e da estética, vide o quarto capítulo de Oliveira (2007).

¹⁰ Sobre a religião africana e afro-brasileira, destacamos os trabalhos de Sodré (1988), Luz (1995) e Bastide (1989; 1973).

religião hegemônica e profanamos nossa própria religião. Transformamos em festa os episódios da tragédia¹¹. Rimos da miséria e da violência. Reverenciamos nossos pactos com o contexto. Desdenhamos de estruturas estáticas. Enlouquecemos na diversidade que criamos e perdemos-nos nos labirintos que soubemos produzir, mas não soubemos resolver. Produzimos nossa própria África e nossa subjetividade nos regatos de fluxo e refluxo que não param de nos atravessar¹². Explodimos com o conceito de raça e, ao mesmo tempo, reificamo-lo com força ancestral! Saímos das políticas generalistas e generalizamos as políticas afirmativas, num contrassenso que nos caracteriza. *Jamais fomos modernos*, mas tampouco medievais, contemporâneos... Somos extemporâneos sem sermos nietzscheanos. Somos africanos dentro de nosso próprio tempo residindo e conflitando com o tempo do Outro, que somos nós mesmos. Não nos confundimos, mas não deixamos de ser mestiços. Somos Africanos, mas de um jeito possível apenas no Brasil.

Encantamento: a construção do mundo

À Forma Cultural Africana recriada no Brasil chamamos, principalmente nos trabalhos de Oliveira, Ancestralidade¹³. Esse foi o regime singular que os africanos souberam produzir tanto na Diáspora quanto na África. Regime abrangente capaz de englobar todas as experiências de africanos e afrodescendentes e, ao mesmo tempo, singularizar cada experiência com seu sentido específico, forjado no calor do acontecimento. Aqui, Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos. Para além do conceito da

¹¹ Vide Reis (1991).

¹² Sobre a África idílica, vide Braga (1992).

¹³ Aqui apresentamos sumariamente a discussão de Oliveira (2007; 2007a).

ancestralidade, ela tornou-se uma categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro. Assim, ela é uma *categoria de relação*, “pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato” (OLIVEIRA, 2007, p.257). Aí está o fundamento sociológico da ancestralidade. Seu desdobramento dá-se como uma *categoria de ligação*, pois a “maneira pela qual os parceiros de uma relação interagem dá-se via ancestralidade. Nesse sentido, a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, lingüísticas etc.” (Idem). O fundamento dessa sociabilidade é a ética, daí a ancestralidade ser também uma *categoria de inclusão* “por que ela, por definição, é receptadora. Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação. A inclusão é um espaço difuso onde se aloja a diversidade” (Idem). Inclusão está ancorada na experiência negro-africana em solo brasileiro, que mantém e atualiza sua forma cultural seja na capoeira angola, no Candomblé tradicional, na economia solidária das favelas, etc.

Alojada no útero da ancestralidade está a cosmovisão africana, isto é, sua epistemologia própria que, por ser absolutamente singular e absolutamente contemporânea, partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade. Fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. Experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência. A cosmovisão africana é, então, a epistemologia dessa ontologia que é a ancestralidade. De uma epistemologia marcadamente antirracista para uma ontologia da diversidade. De uma epistemologia da inclusão para uma ontologia da heterogeneidade. De uma forma cultural abrangente para um regime de signos específico. De uma semiótica abrangente para uma forma cultural de organizar experiências singulares. Entre o molar e o molecular, que se intercambiam o tempo todo, nossa ontologia correlaciona-se com sua epistemologia correspondente (DELEUZE;GUATTARI, 1980).

Temos, então, uma ontologia e sua epistemologia correspondente¹⁴. Mas o problema fundamental ainda é uma ética, já que colocamos a questão da Forma Cultural no campo das atitudes fundamentais. A atitude fundamental da Modernidade e, em grande medida, também da Pós-modernidade foi o desencantamento¹⁵. Ficamos alheios ao mundo que criamos. Racionalizou-se o sagrado e mitificou-se a tecnologia. O fetiche do Capital ocupou o lugar do mistério. O virtual materializou-se. O real implodiu diante da transcendência do mal. A história ruiu. A crise tornou-se permanente. O artifício venceu a natureza. A moral ganhou seu contorno cínico e a ética reduziu-se a códigos de conduta profissional. Reduccionismo por toda parte em nome de globalizações em todos os lugares. Ironia de inversão que massifica modelos em nome da quebra de paradigmas. Retórica sobrepondo-se ao conhecimento. Imagem no altar da política. Aparência como discurso metafísico: nada além do simulacro. Com sentidos demais o mundo ficou sem sentido. Caminhos demasiados levaram ao caminho único. Desencantamento desenfreado. Jaula de possibilidades. Pobreza ao extremo. Miséria. Expropriação de continentes inteiros. Populações flutuantes nas fronteiras da morte: os refugiados. Prisioneiros de guerra habitando seus próprios territórios: Afeganistão, Ruanda... Refugiados todos de um mundo sem rumo que vive na trilha do capital especulativo. Corporações versus corpo! Pensamento versus vida. Implosão!

O mundo da experiência não é unívoco, entretanto, e esse seria o maior dos erros: interpretar o mundo como se único ele fosse (DELEUZE; GUATTARI, 2004). Apontamos que há uma unidade do mundo, mas apenas como coexistência. No mais, o mundo é diversidade plena. Absoluta. Se é possível falar em unidade, doravante, é apenas em unidade compreendida no sentido da diversidade. A Ancestralidade, por exemplo, é o conceito de unidade por excelência da forma cultural africana e, por isso mesmo, seu tecido é o da diversidade (OLIVEIRA, 2007a). Um termo não se reduz ao outro e sequer se harmonizam. Eles são

¹⁴ Para uma análise epistemologia com base na cultura africana ver o capítulo intitulado *Semiótica do Encantamento*, in Oliveira (2007).

¹⁵ O *desencantamento do mundo* é uma expressão cunhada por Max Weber (1979) referindo-se aos efeitos da racionalidade que, hiperdimensionada, acabou por desencantar o mundo.

correlatos gerando uma tensão permanente que é a fonte da criatividade (e pode ser também o motivo da guerra). É vibração que desenha a superfície e a profundidade, sem que saibamos exatamente o que seja uma e outra, e quem desenha uma e outra. Sabemos, apenas, que se desenha e que a agulha, neste caso, é maior que a tesoura¹⁶. O mundo é um só enquanto coexistência, mas a interpretação dele é variada. Não temos mil mundos. E não temos um mundo único. Isso seria recair no mesmo erro. Cada cultura produz o seu mundo juntamente ao mundo das outras culturas. Até ontem podíamos pensar cada mundo em seu lugar, o que era uma perspectiva curiosa, ainda que ingênua. Hoje em dia, ao contrário, é nos dado a tarefa de pensar não apenas as fronteiras dos mundos, mas suas encruzilhadas¹⁷, isto é, não no limite deles, mas onde eles se encontram e se misturam. (Não podemos, isto sim, pensar o mundo de maneira unívoca, pois seria trair a experiência tanto das estruturas quanto das singularidades). A Ancestralidade é capaz de adentrar nesse terreno, pois dele é fruto. Desde a ancestralidade desbordamos, então, não uma teoria do conhecimento, nem uma política, nem uma estética das artes, nem uma religião, nem uma moral, mas uma ética.

A razão ocidental - pragmática, instrumentalista, calculista, árida, numa palavra, desencantada - matou o mistério e desencantou seu mundo. A religião transformou-se em ideologia, quando muito, ou em fraude, com frequência. A ciência entrou no buraco-negro da especialidade e abdicou do seu sonho de dar sentido ao mundo. A política caiu em si em seu devaneio idealista e irrompeu o mundo da realidade como um mal necessário, não como uma promessa de salvação. A academia, salvo linhas-de-fuga que lhe atravessam, acomodou-se na estrutura medieval que lhe dá contorno, substituindo a batina escura pelo avental branco. A economia já não é uma ciência social aplicada, mas uma comunidade privada de especuladores. A filosofia tornou-se um ventríloquo que repete sua tradição à exaustão, fatigando quem consome, entorpecendo quem produz. Mas

¹⁶ Referência a um dos mitos de Ifá, da tradição nagô, que narra a origem do mundo. No mito referido, a tesoura, presunçosa, assiste a ascensão da agulha, outrora desprezada.

¹⁷ Para além das *fronteiras* utilizamos largamente da metáfora da *encruzilhada*, retirada das práticas religiosas negro-africanas no Brasil, para descrever o mundo contemporâneo, como in Oliveira (2007).

além desse mundo desencantado, há outros que co-habitam o tempo-espço da realidade que mantiveram seu movimento, sua gíngua, seu compasso. Produzidos pelo encantamento, encantamento produzem¹⁸.

O encantamento não é um estado emocional, de natureza artística que nos arrebatava os sentidos e nos impõe sua maravilha. Não é da ordem do sublime¹⁹, à qual não podemos resistir, muito menos da ordem religiosa, à qual devemos obedecer. O encantamento é uma experiência de ancestralidade que nos mobiliza para a conquista, manutenção e ampliação da liberdade de todos e de cada um. Assim, é uma ética. Uma atitude que faz sentido se confrontada com o legado dos antepassados. Confrontamento que faz sentido se atualizado na contemporaneidade. Estamos para além do conceito de tradição e longe do conceito de folclore. A ancestralidade é uma forma cultural em si mesma ética porque o contorno de seu desenho é uma circularidade que não admite o excluído. Seu conteúdo, especialmente quando atualizados em contextos particulares, pode até resultar em ações que ferem a ética, pois sempre é possível manipular para qualquer dos pólos axiomáticos; mas, seu formato, é essencialmente ético, visto que é o conceito mais integrativo que a cultura africana soube produzir em seu itinerário no universo. Multi-verso, diria, uma vez que sua trajetória é composta de mil versos superpostos, opostos, complementares e, até mesmo, de paradoxos. Uma ética, então, que não rejeita a complexidade do mundo.

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.

Um feitiço, contra-argumentaria uns; um fetiche, argumentaria criticamente outros. O encantamento supera a experiência artística do arrebatamento quando, pela beleza ou pelo estranhamento, somos arrastados ao mundo das sensações,

¹⁸ Sobre o conceito de encantamento na área da educação, vide: Gentili; Alencar (2001) e Mo Sung (2006).

¹⁹ Alusão à famosa tese kantiana da estética como a sensação do sublime.

ainda que abstratas e racionais, sem termos como nos defender, visto que arrebatados estamos. No auge do sentimento estético não há crítica, mas entrega. Acontece algo semelhante com a experiência religiosa, daí arte e religião desde tempos imemoriais andarem face-a-face. A política, deixando de ser um jogo social baseado em racionalidades idealizadas, passou a ser, também ela, um sentimento de pertença a um dos fragmentos sociais que chamamos partido, e, claro, sobrevive em diversas conotações diferenciadas que não apenas a dos partidos políticos. O que “encanta” na política, atualmente, é a lógica do privilégio, isto é, do interesse privado vencendo o interesse público. A moral que governa é uma moral utilitarista e conservadora. Uma moral antiética em termos de ancestralidade africana. Se assim for, o encantamento é um feitiço ao contrário, que nos retira da ilusão do arrebatamento para nos devolver a responsabilidade do que somos e de compreender que o critério da ética é o Outro (conforme Lévinas, 1980). De outro lado, ele nos livra do fetiche do capital, pois não se entrega ao mundo artificialmente “encantado” do consumo. A ética da ancestralidade é comunitarista e compreende perfeitamente que a comunidade não é uma abstração conceitual, nem utópica, mas uma realidade da maior importância para o exercício da vida plena e da cidadania (SOMÉ, 2003). De volta o discurso idealista? Não! Parte-se da África inventada no Brasil que é o lugar daqueles que sobreviveram por um motivo simples: não se deixaram converter em indivíduos, e mantiveram-se comunidades (OLIVEIRA, 2007). Não fosse isso, teríamos desaparecido, enquanto experiência de resistência, permanência e consistência da face da Terra! O encantamento advindo da experiência africana dá-se quando temos olhos para ver as estruturas. Nesse caso é uma experiência completamente não-emocional. É uma experiência cognitiva radical, que passa pelo nível da identificação do objeto, pela crítica, pela crise, pela abstração, pela produção do conceito e, finalmente, pelo discernimento da estrutura. É uma visão de conjunto. Um olhar de longe, mas estando dentro. Uma visão que, no entanto, não se contrapõe ao olhar de perto. Olhar que, dessa vez, enxerga singularidades e se encanta com o movimento. Duplo encantamento então: pelas estruturas e pelas singularidades. Encantamento único, posto que é uma experiência só, a ancestralidade africana religou estruturas

e singularidades de modo que, fundidas, sua diferença está apenas no regime que lhes guia e não na ontologia que lhes dá suporte. Experiência cognitiva por excelência que, muito embora encontre na razão sua aliada primorosa, tem no afeto sua razão de ser. Uma razão completamente eivada de afetos. Assim, como em Spinoza (1979), o conceito de alegria é uma experiência no mundo e não sobre o mundo, assim como a natureza é uma experiência mundana e não mental. Não há cisão entre afeto e razão. Uma está tomada pela outra de maneira irreversível. A beleza do pensamento só é beleza se em consonância com a beleza do mundo - que não pode ser percebida senão pela razão encantada.

O Outro, excluído ou não, é o critério da ação ética, pois nele reside o elemento ontológico que nos vincula ao mundo e não que nos subtrai dele. O Outro é o Mundo! Esse é o fundamento ontológico de uma epistemologia antirracista que tem na ancestralidade africana sua forma cultural privilegiada. Esse também é o fundamento de uma educação antirracista alicerçada na cultura de matriz africana recriada no Brasil e na América Latina, base de nosso programa filosófico educativo. Esta a proposta da Filosofia da Ancestralidade em diálogo fecundo e criativo com a educação das relações étnico-raciais, baseada na experiência africana ressemantizada no Brasil e, desde o Brasil diaspórico negro conectar-se com o mundo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

ALENCAR, Chico; GENTILI, Pablo. **Educar na Esperança em tempos de Desencanto**. Petrópolis: Vozes, 2001.

ARDOINO, Jacques. **Multiréferentielle: Le directeur et l'intelligence de l'organisation: repères et notes de lecture**. Paris: ANDESI, 1995.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade : notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. SP: Selo Negro, 2009.

BACHELARD, Gaston. **Textos Escolhidos**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1982.

BARTHES, Roland. **O Grau Zero da Escritura**. SP: Cultrix, 1971.

- _____. **Crítica e Verdade**. SP: Perspectiva, 1970.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. SP: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- _____. **Estudos Afro-brasileiros**. SP: Perspectiva, 1973.
- BRAGA, Julio. **Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de Babá Egun**. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.
- CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. SP: Edusp, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. RJ: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Minuit, 1980.
- _____. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvin, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.
- DOUGLAS, Mary. **Purity and Danger**. London: Royal Press, 1966.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. SP: Loyola, 1977.
- _____. **Método para uma Filosofia da Libertação**. SP: Loyola, 1986.
- _____. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. SP: Martins Fontes, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. RJ: LTC, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. RJ: Tempo Brasileiro, 1984.
- HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. SP: Loyola, 2002.
- KANT, Immanuel. **Textos escolhidos**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1982.
- KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África**. SP: Ática-Unesco, 1980.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. RJ: Ed. 34, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- _____. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982.
- LINDOSO, Dirceu. **A Diferença Selvagem**. RJ: Civilização Brasileira, 1983.
- LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. RJ: José Olympio, 2002.
- LOCKE, John. **Textos Escolhidos**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1978.
- LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. RJ: Forense Universitária, 1988.
- LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.
- MALEBRANCHE, Nicolas. **Textos Escolhidos**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1980.

- MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. RJ: Zahar, 1995.
- MOORE, Carlos. **A África que Incomoda**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.
- _____. **Racismo e Sociedade**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.
- MO SUNG, Jung. **Educar para Reencantar a Vida**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2006.
- _____. **A ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007a.
- _____. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.
- _____. **Epistemologia do Racismo**. In: Anais do IV Colóquio Saberes e Práticas. Salvador: EdUFBA, 2011.
- ORTIZ, Renato. **Mundialización y Cultura**. Buenos Aires: Andrés Bello, 2004.
- REIS, João José. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. SP: Companhia das Letras, 1991.
- RICOEUR, Paul. **Da Interpretação**. SP: Record, 1967.
- _____. **A Metáfora Viva**. SP: Record, 1980.
- SANTOS, Gislene A. **A Invenção do “Ser Negro”**: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. SP: Educ/Fapesp; RJ: Pallas, 2002.
- SERRES, Michel. **Os Cinco Sentidos**. Filosofia dos corpos misturados 1. RJ: Bertrand Brasil, 2001.
- SCHWARCZ, LÍlian Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. SP: Companhia das Letras, 1993.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. SP: Odysseus Editora, 2003.
- SPINOZA, Baruch. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1979.
- WEBER, Max. **Textos Filosóficos**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Coleção os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1982.

Recebido em 17/04/2012
Aprovado em 22/05/2012