



Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes

**Continuidades culturais na África e na
diáspora negra, a partir da análise das
filosofias *Maat* e *Ubuntu***

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
pós-graduação em Literatura, cultura e
contemporaneidade do Departamento de Letras
da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Alexandre Montaury Baptista
Coutinho

Rio de Janeiro
Abril de 2018



VERA TATIANA DOS REIS MONTEIRO GOMES

**Continuidades culturais na África e na diáspora negra,
a partir da análise das filosofias Maat e Ubuntu**

Defesa de Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Alexandre Montaury Baptista Coutinho

Orientador

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Eneida Leal Cunha

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Frederico Oliveira Coelho

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Renato Nogueira dos Santos Junior

UFRRJ

Prof. Nazir Ahmed Can

UFRJ

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de abril de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes

Graduou-se em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2005. Estagiou nos escritórios Firmo, Sabino & Lessa Advogados e Fragoso Advogados. Atua como advogada autônoma nas áreas cível e de órfãos e sucessões. Sua pesquisa de doutorado está vinculada ao Projeto Comunidade e imunidade: o campo cultural, a ficção e a política nos espaços da língua portuguesa, dentro da linha de pesquisa Literatura, cultura e política em espaços lusófonos, tendo como enfoque o estudo da literatura comparada nesses espaços, abordando formas de afirmação de identidade racial no continente africano e na diáspora negra.

Ficha Catalográfica

Gomes, Vera Tatiana dos Reis Monteiro

Continuidades culturais na África e na diáspora negra, a partir da análise das filosofias Maat e Ubuntu / Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes ; orientador: Alexandre Montauray Baptista Coutinho. – 2018.

278 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2018.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Racismo. 3. Identidades culturais. 4. Autodeterminação. 5. Maat. 6. Ubuntu. I. Coutinho, Alexandre Montauray Baptista. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD:800

Ao meu pai Henrique Monteiro Gomes (*in memoriam*)
e à minha mãe Laurinda Reis, meu amor sem medidas.

Agradecimentos

À Puc-Rio, responsável pela minha formação acadêmica.

Ao CNPq, pelos auxílios concedidos, sem os quais o trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao Rafael, companheiro incansável de jornada.

Ao meu orientador, Alexandre Montaury Baptista Coutinho, por compartilhar comigo um pouco do seu saber.

Aos meus amigos Fernando Santos de Jesus e Nelson Lopes Santiago, que acompanharam esta pesquisa desde o seu nascimento, debatendo ideias e me ajudando a levantar questões cruciais.

Ao IPEAFRO, que me auxiliou a nortear a pesquisa, através de sugestões bibliográficas.

Resumo

Gomes, Vera Tatiana dos Reis Monteiro; Montaury Baptista Coutinho, Alexandre. **Continuidades culturais na África e na diáspora negra, a partir da análise das filosofias Maat e Ubuntu**. Rio de Janeiro, 2018, 278 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese teve como objetivo investigar a possibilidade de identificação de aspectos culturais comuns no continente africano como um todo, bem como de algumas continuidades culturais na diáspora negra, a despeito das reelaborações, conexões e deformações que tenham sofrido ao longo do tempo e do espaço. Para tanto, partiu da verificação da existência de duas zonas de maior afinidade linguística no continente africano. De um lado, a da grande família níger-congo, dentro da qual o grupo *bantu* é um sub-grupo, situando-se expressivamente na área meridional ou subsaariana. De outro, o grupo dos povos de línguas afro-asiáticas, que teriam migrado e se espalhado de leste a oeste, a partir da Bacia do Nilo até a região do Rio Senegal, revelando parentesco cultural entre as línguas egípcia antiga e línguas da África Ocidental. Com essa divisão inicial do continente em duas grandes áreas de afinidade linguística e partindo do pressuposto de que a classificação das línguas fornece uma base para que sejam feitas análises sobre a história cultural dos grupos, foi possível identificar duas maneiras principais de compreender a sociedade, correspondendo a filosofia *Maat* à área setentrional e a filosofia *Ubuntu* à meridional. A tese se concentrou, portanto, no estudo dessas duas filosofias, *Maat* e *Ubuntu*, a fim de identificar correspondências entre elas, e no intuito de verificar convergências culturais, tanto na área meridional, como na área setentrional da África. Também buscou analisar alguns exemplos de continuidades culturais na diáspora negra, para compreender se é possível aumentar o sentimento de solidariedade entre africanos e afrodescendentes da diáspora com base em tais continuidades, discutindo, ainda, alguns direcionamentos possíveis para a luta antirracista.

Palavras-chave

Maat; *Ubuntu*; identidades culturais; racismo; autodeterminação.

Résumé

Gomes, Vera Tatiana dos Reis Monteiro; Montauray Baptista Coutinho, Alexandre (Directeur de Recherche). **Poursuites culturelles en Afrique et dans la diaspora noire, ou départ de l'analyse des philosophies Maat e Ubuntu.** Rio de Janeiro, 2018, 278 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La thèse s'approche du but en recherche de la possibilité d'identifier les aspects culturels communs dans le continent africain, en général, et aussi quelques successivités culturelles dans la diaspora noire, malgré les reconstructions, connexions et déformités qu'elles ont pu avoir souffert le long du temps et de l'espace. Pour autant, la recherche est partie de la vérification de l'existence de deux zones de plus grande affinité linguistique dans le continent africain. D'un côté, la grande famille Niger Congo, dans laquelle le groupe bantu est un sous groupe, que se situent particulièrement dans l'orbite méridional ou sous-saharien. D'autre côté, le groupe des peuples de langues afro-asiatiques, qui auraient migré et s'étendu de l'est à l'ouest à partir du Nilo jusqu'à la région de la rivière du Sénégal et ont montré qui avaient parenté culturel parmi les langues égyptiennes anciennes et les langues de l'Afrique occidentale. Avec cette division du continent en deux grandes parties d'affinité linguistique et en partant de l'hypothèse que la classification de langues fourni une base pour que les analyses soient faites sur l'histoire culturelle des groupes, étant possible d'identifier deux façons principales pour comprendre la société que correspondent à la philosophie *Maat* sur le côté septentrional et la philosophie *Ubuntu* du côté méridional. La thèse s'est focalisé, ainsi, dans l'étude de ces deux philosophies, *Maat e Ubuntu*, afin d'identifier l'équivalence parmi elles, prévoir, et vérifier convergences culturelles, tantôt du côté méridional come du côté septentrional de l'Afrique. La thèse a cherché aussi quelques exemples de poursuite culturelle dans la diaspora noire, pour comprendre si c'est possible d'augmenter le sentiment de solidarité parmi les africains et les afro-descendants de la diaspora basé dans cetttes poursuites, parlant encore, de quelques directionnements probables pour la lute antiraciste.

Mots – clés

Maat, Ubuntu; identités culturelles; racisme; autodétermination.

Sumário

Introdução	11
1. Pan-africanismo e afrocentricidade	30
1.1 O pensamento afrocentrado	43
2. Sobre a possibilidade de se pensar a partir de uma unidade cultural	56
2.1 Justificativa filosófica	56
2.2 Algumas tensões entre intelectuais negro em torno do combate ao racismo no século XXI	69
2.2.1 A teria dos dois grandes berços civilizatórios de Diop	75
2.2.2 Um alerta para não abandonar completamente a teoria dos berços diante das perspectivas para o fim do racismo no século XXI	85
3. A possibilidade de se pensar em termos de uma filosofia africana	108
3.1 Propósito do estudo das filosofias <i>Maat</i> e <i>Ubuntu</i>	112
4. Filosofia <i>Ubuntu</i>	115
4.1 A diferença valorativa entre os cinco sentidos e o poder do <i>Nommo</i> para os <i>bantu</i>	152
5. Filosofia <i>Maat</i>	169
6. A ética <i>Maat</i> , o sentido de harmonia e as correspondências com a filosofia <i>Ubuntu</i>	182
7. A evolução da filosofia <i>Maat</i> a partir dos principais textos do Egito antigo	199

8. Outras correspondências culturais	233
8.1 Correspondências entre <i>Maat</i> e o pensamento filosófico na África negra setentrional	233
8.2 Correspondências culturais na diáspora negra	239
9. Conclusão	246
10. Referências bibliográficas	273

Introdução

Diante da ênfase que as questões sobre as formas de construção ou representação da identidade ganharam na modernidade e da importância que os debates relacionados a tais questões vêm alcançando em âmbito acadêmico, a pesquisa tem como objetivo investigar a possibilidade de identificação de aspectos culturais comuns no continente africano como um todo, bem como de algumas continuidades culturais na diáspora negra, a fim de compreender se há embasamento para se pensar a identidade negra, a partir da noção de um certo pertencimento cultural comum.

Muitos estudos nesse sentido têm sido empreendidos em diversas áreas do conhecimento, como em linguística, etnologia, história e filosofia, tendo como principal foco impulsionar a solidariedade entre negros africanos e afrodescendentes, que assim se percebem e são percebidos na diáspora, fortalecendo e ampliando o sentimento de grupo e, conseqüentemente, aumentando os debates intelectuais e políticos em torno das estratégias de autodeterminação.

Duas tendências na literatura especializada em estudar a realidade africana foram identificadas ao longo do presente estudo. Essas duas tendências também são identificadas expressamente por Kabengele Munanga. De acordo com o autor, a primeira está baseada nas diferenças e enxerga o continente africano como um mundo diverso culturalmente. Já a segunda, ultrapassa, na visão do autor, a primeira, por entender que as semelhanças culturais existentes apresentam “uma unidade, uma constelação, ou seja, uma configuração de caracteres que confere ao continente africano uma fisionomia própria” (*ib.id.*, p. 65).

Munanga faz parte da segunda tendência, afirmando que apesar de existir dentro da África “um milhar de grupos étnicos” e de culturas diferentes, há uma unidade, tendo em vista a história das migrações internas e as semelhanças ecológicas, que conferiu às etnias, em sua maioria, proximidade geográfica e contatos históricos, “a tal ponto que a diversidade quase chocante esconde semelhanças importantes” (*ib.id.*, p. 64).

Tendo em vista as muitas acusações que esse tipo de abordagem vem sofrendo, já que os intelectuais que optam por estudar semelhanças culturais são chamados de essencialistas ou de fundamentalistas, por supostamente buscarem

uma pureza biológica e imaginária ou, ainda, por confundirem raça com geografia - conforme será largamente analisado ao longo do trabalho -, cabe esclarecer que esse sentimento de grupo ou de identidade negra não se baseia em critérios de geografia, tampouco de raça no sentido biológico, até porque biologicamente esse critério é inexistente. O sentimento de grupo se funda na tomada de consciência das experiências históricas, culturais e psicológicas similares, por aqueles que pretendem resistir à aniquilação cultural, política e econômica do colonialismo.

A importância de ampliar esse sentimento de solidariedade está no fato de que ele faz parte, de acordo com Kabengele Munanga, da própria definição de Aimé Césaire sobre a negritude¹, funcionando como “o sentimento que nos liga secretamente a todos os irmãos negros do mundo², que nos leva a ajudá-los, a preservar uma identidade comum” (MUNANGA, 2012, p. 58).

Essa pesquisa pretende, portanto, verificar a viabilidade de esse sentimento de solidariedade poder se ancorar, de fato, em uma noção de pertencimento cultural comum, através da investigação de quais seriam tais aspectos culturais que, em meio às reelaborações sofridas ao longo do tempo e do espaço, demonstram semelhanças culturais entre os africanos do continente como um todo e também, em alguns exemplos, entre afrodescendentes na diáspora. Nesse esteio, a pesquisa se direcionou no sentido de tentar identificar elementos histórico-culturais comuns que embasem a afirmação de uma personalidade cultural coletiva e que afastem a ideia de que essa hipótese seria uma elaboração fantasiosa de pertencimento.

Conforme explica Kabengele Munanga, o fator histórico é fundamental para a construção de um sentimento de grupo ou de uma personalidade coletiva, pois “constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua

¹ Quanto ao conceito de negritude, explica Munanga, que é a consciência de pertencer à raça negra (Munanga, 2012, p. 58), ou ainda, uma “reação racial negra a uma agressão racial branca” (*ib.id.*, p. 15). Importa esclarecer que o autor adverte para o fato de que o conceito de raça é biologicamente inoperante, mas política e sociologicamente muito significativo, por funcionar “como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multirraciais contemporâneas observáveis” (*ib.id.*, p. 15).

² Quanto à expressão “todos os irmãos negros do mundo”, Munanga esclarece que a palavra “negro” se refere a negros e negróides, abrangendo os drávidas da Índia, os papuas da nova Guiné e os australianos autóctones. No entanto, continua: “os contornos geográficos da negritude como movimento historicamente datado são os da África negra e os das regiões ocupadas pelos negros de origem africana” (*ib.id.*, p. 58). Dessa forma, ao falarmos em negritude e no sentimento de solidariedade que deve unir os irmãos negros do mundo, estamos nos referindo aos povos negros da África e aos afrodescendentes na diáspora.

coletividade” (MUNANGA, 2012, p. 12). O autor fala também na importância da continuidade histórico-cultural para dar coesão à consciência histórica, através de um fio condutor que liga o povo ao seu passado mais longínquo. Segundo ele:

O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral mais longínquo. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança mais certa e mais sólida para o povo (*ib.id.*, p. 12).

Assim, apesar de estarmos conscientes das críticas que esse tipo de pesquisa vem sofrendo, inclusive por parte de intelectuais africanos, insistimos no enfoque nas semelhanças e na tentativa de identificação de aspectos comuns, que indiscutivelmente tenham sofrido variações constantes ao longo do tempo, da história e do contato com outras culturas, mas que possivelmente mantiveram um “fio condutor”, como coloca Munanga, um “elo vital” ou uma “duração”, para utilizar expressões de Henri Bergson, em *A Evolução Criadora*, trabalho que será estudado nesta pesquisa.

Inauguramos, portanto, a presente pesquisa com quatro perguntas centrais: em meio à vasta diversidade cultural do continente africano, é possível identificar alguns aspectos culturais comuns que atravessem o continente como um todo, particularmente na “África negra”³, conferindo algum sentido de pertencimento cultural comum para a maioria dos negros africanos? Se sim, quais são esses aspectos? A terceira e a quarta perguntas estão relacionadas à diáspora negra e podem ser formuladas da seguinte forma: é possível identificar continuidades culturais de origem africana na diáspora negra? Se sim, como se manifestam?

Para responder a essas perguntas, a pesquisa parte do pressuposto de que é possível atribuir aos modos de vida desses povos um caráter de “filosofia”, discussão que será desenvolvida no capítulo terceiro, com base, principalmente, no livro: *A ideia de uma filosofia negro-africana*, de Marcien Towa⁴.

No capítulo quarto será analisada a filosofia dos povos bantu, *Ubuntu*. Já no capítulo quinto será analisada a filosofia *Maat*⁵ e no capítulo sexto serão

³ Utilizamos a expressão “África negra” apenas no intuito de especificar que o objetivo desse trabalho é investigar a existência de um denominador comum na cultura dos povos negros do continente africano. Trata-se, portanto, de um recorte e não de uma expressão que confunda raça com geografia, nem que exclua a existência de africanos de pele branca no continente.

⁴ TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

⁵ Termo proposto por Maulana Karenga, no início dos anos 80, para designar a reconstrução hermenêutica da “filosofia” egípcia, apesar do autor ressaltar as suas limitações, enquanto homem moderno, para tal tarefa (KARENGA, 2012, p. 26). Por Maat, Karenga entende o modo de vida

investigadas possíveis correspondências entre ambas. Como no capítulo sexto serão citados trechos de textos do Egito antigo para embasar os estudos sobre *Maat*, será reservado um único capítulo para explicar melhor a origem e o sentido desses textos, situando-os historicamente, o que será feito no capítulo sete.

O que impulsionou e motivou essa pesquisa sobre aspectos culturais comuns foi a verificação da existência, através de estudos linguísticos, de duas zonas de maior afinidade linguística no continente africano: a da grande família níger-congo, dentro da qual o grupo bantu é um sub-grupo⁶ (GREENBERG, 1982 *In* KI-ZERBO, vol. 1, p. 319) e a das línguas afro-asiáticas, conforme será explicado em seguida.

A denominação *Banto*⁷ foi dada, em 1960, por W.H. Bleck, a um grupo de duas mil línguas que comparou (LOPES, 1988, p. 85). Inicialmente, a denominação era apenas linguística, mas foi estendida, pelo uso, “a praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente que apresentam características comuns e um modo de vida determinado por atividades afins” (*ib.id.*, p. 86).

(verdade, justiça, direito), desde a antiga dinastia até as últimas, incluindo as conquistas gregas e romanas (*ib.id.*, p. 23). Em outras palavras, *Maat* seria os princípios da ética, da moral e da religião do Antigo Egito, com base nos textos centrais das antigas dinastias, quais sejam: *Declarations of Innocence of the Book of Coming Forth By Day*, *Declarations of Virtues*, *Sebait* (The Instructions), e o *Book of Khunapu* (*ib.id.*, p. 25). No que concerne à crítica feita ao trabalho de Karenga referente às diferenças largas existentes entre os textos mais recentes e os mais antigos, o autor defende que apesar da mudança drástica no Período Amarna (período do reinado de Amenofis IV, que mudou seu nome para Akenatão, em 1353-1336 a.C., modificando a religião politeísta egípcia, em que o deus sol - Áton – passou a ser adorado prioritariamente em relação aos outros deuses, sendo, entretanto, o panteão egípcio anterior ao criado por Akenatão restaurado por seus sucessores), *Maat* manteve sua significância ética e o seu padrão básico, em meio aos reajustes que foi sofrendo. Para o autor, trata-se de uma questão de assumir a unidade em meio à diversidade. (*ib.id.*, p. 23). Karenga critica os autores que colocam o peso nas mudanças como se elas fossem um aspecto essencial. Propõe não desprezar as mudanças que o conceito sofreu ao longo do tempo, mas deseja focar na permanência ao invés de focar na fluidez. Coloca seu foco de pesquisa nos aspectos estáveis, rearranjados obviamente, privilegiando a continuidade (*ib.id.*, p. 24).

⁶ Mais especificamente, para Greenberg, o grupo bantu, geneticamente, é um sub-grupo do benue-congo, ele mesmo um ramo da grande família níger-congo (GREENBERG *in* KI-ZERBO, 1982, p. 319).

⁷ De acordo com Nei Lopes, ao comparar essas duas mil línguas, Bleck concluiu que a palavra *muNTU* existia em quase todas elas com o mesmo significado: (indivíduo, pessoa, gente) e que em todas elas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si através de prefixos. Logo, *baNTU* é o plural de *muNTU*, já que nas línguas bantas os nomes são sempre antecidos por prefixos, que distinguem, por exemplo, o indivíduo (*Mu, Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, N, Ka, Muxi, Mukua*, etc), o grupo étnico a que ele pertence (*Ba, Wa, Ua, Ova, A. Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, Baxi, Bena, Acua* etc.), a terra que ele ocupa ou de onde é originário (*Bu, U, Le* etc.) e a língua que ele fala (*Ki, Tchi, Chi, Shi, Sise, U, A, Li, Di, Lu* etc.) Assim, por exemplo, um indivíduo *Nkongo* (Congo), pretende ao povo *Bakongo* e fala o idioma *Kicongo* (LOPES, 1988, p. 85-86).

Interessa notar que os povos *Bantu* ocupam uma extensão considerável do continente africano, que praticamente poderia ser dividido em duas grandes áreas, como será visto adiante no mapa: a meridional (ao sul do Equador), em que estariam os povos níger-congo, e a setentrional, ou afro-asiática, em que os povos de língua afro-asiática teriam se espalhado através de migrações de leste a oeste, o que será explicado com base nos estudos de Cheikh Anta Diop e Joseph Ki-Zerbo. Em relação a cada uma dessas duas grandes áreas, poderíamos pensar em uma filosofia ou, como diz Nei Lopes, em um “modo de vida determinado por atividades afins.”

É possível considerar, então, duas filosofias: a *Ubuntu* – para quase todos os povos negros ao sul do equador - e a *Maat*, partindo do Egito para oeste, na parte setentrional. Através delas, serão verificados os pontos de coincidência entre os modos de vida e de sociabilidade nas duas grandes regiões, a fim de identificar a existência de características culturais afins no continente como um todo.

Para tanto, serão utilizados os principais livros: *Muntu, african culture and the western world*, de Janheinz Jahn⁸; *Bantu Philosophy*, de Placide Tempels⁹; *Les Peuples Bantu: Migrations, expansion et identité culturelle*, de Théophile Obenga¹⁰, *Les Bantus: langues, peuples et civilisations*, também de Obenga¹¹; *Ubuntu*, de Mogobe Ramose¹²; e *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: a Study in Classical African Ethics*, de Maulana Karenga¹³.

Embora existam controvérsias em torno da classificação de Greenberg sobre o grupo *bantu* estar dentro de um ramo da grande família do níger-congo, uma vez que Greenberg se propôs a fazer uma classificação genética, a crítica reconhece as “inúmeras semelhanças” entre o tronco linguístico *bantu* e outras línguas do níger-congo, mas as atribui às influências *bantu* sobre um grupo de línguas fundamentalmente diferentes (GREENBERG In KI-ZERBO). Tais influências seriam, portanto, resultado de contatos recentes ou antigos, ou seja, de

⁸ JAHN, Janheinz. *Muntu, African Culture and the Western World*. New York: Grove Press, 1961.

⁹ TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Orlando: HBC Publishing, s/d.

¹⁰ OBENGA, Théophile. *Les Peuples Bantu: Migrations, expansion et identité culturelle*. Tome I. Paris: Harmattan, 1985.

¹¹ OBENGA, Théophile. *Les Bantus: langues, peuples et civilisations*. Paris: Présence Africaine, 2000.

¹² RAMOSE, Mogobe. *A filosofia Ubuntu e Ubuntu como filosofia*. Trad. Para uso didático Arnaldo Vasconcellos. Harare: Mond Books, 199, p. 49-66.

¹³ KARENGA, Maulana. *MAAT, The Moral Ideal in Ancient Egypt: a study in classical african ethics*. New York, London: Routledge, 2012.

empréstimos, como se verifica nas críticas feitas, por exemplo, pelos linguistas A. Tucker e A. Brian (TUCKER; BRIAN *apud* DIAGNE, *In* KI-ZERBO, 1982, vol. 1, p. 257), bem como por Guthrie (GUTHRIE *apud* GREENBERG *In* KI-ZERBO, 1982, vol. 1, p. 319).

O caráter interdisciplinar desta pesquisa não permitirá o aprofundamento de argumentos ligados especificamente ao campo linguístico. Nesta etapa de desenvolvimento, consideramos improdutivo centrar a discussão na classificação genética do grupo *bantu* no interior da grande família do níger-congo, ou se esta pertença é válida ou não. Ente momento, interessa examinar a existência, reconhecida pela própria crítica ao trabalho de Greenberg, das “inúmeras semelhanças encontradas entre o *bantu* e outras línguas do níger-congo”, (GREENBERG *apud* KI-ZERBO, 1982, vol. 1, p. 319).

Essas “inúmeras semelhanças”, sendo ou não genéticas, podem fornecer indícios suficientes para a investigação de traços culturais comuns dentro do grupo níger-congo, levando em consideração que a língua funciona como suporte para o pensamento, para uma visão de mundo e para uma base “filosófica”.

Assim, esta pesquisa partiu dos estudos linguísticos desenvolvidos por Cheikh Anta Diop, Greenberg, Dalby, Diagne e mais atualmente Obenga e Rekhety Wimby, que possibilitaram pensar o mapa linguístico da África e, com isso, pensar também em termos das relações existentes entre as línguas africanas e, conseqüentemente, pensar em termos de traços culturais comuns entre os vários grupos dentro do domínio da língua.

Embora haja controvérsias sobre as classificações das línguas africanas, o mapa linguístico da África oferece pistas valiosas para o estudo ao qual esta pesquisa se propõe.

Sem ignorar, ainda, que a própria enumeração das línguas africanas encontra obstáculos, porque o levantamento da quantidade de idiomas existentes não é preciso e porque “diversos falares classificados como ‘línguas’ são apenas variantes dialetais de um mesmo idioma” (DIAGNE *In* KI-ZERBO, vol. 1, 1982, p. 255), a pesquisa trabalhará com os estudos disponíveis até o momento.

A tese proposta parte, portanto, do pressuposto de que a classificação das línguas reflete a história da diferenciação étnica de vários grupos dentro de uma família linguística; isto é, reflete a história linguística desses grupos e considera

que é possível que a classificação das línguas forneça uma base para que sejam feitas análises sobre a história cultural desses grupos.

Isso porque a língua é o lugar do pensamento de um povo e as narrativas orais são as formas através das quais o pensamento se organiza, tornando possível contar o passado. Além disso, para as culturas tradicionais da África negra, a história é entendida não como ciência, mas como saber ou modo de viver, ou ainda, como uma “filosofia” de vida.

Nesse sentido, Diagne afirma, no artigo “História e Linguística”, no livro *História Geral da África*:

o que favorece a ligação entre história e linguagem na tradição dos povos da África negra é a concepção que esta em geral conservou dos dois fenômenos. Tal concepção identifica, espontaneamente, pensamento e linguagem e encara a história não como uma ciência, mas como um saber, uma arte de viver (DIAGNE *In* KI-ZERBO, vol. 1, 1982, p. 247).

Ainda sobre a relação entre linguística e história afirma o autor:

A história visa ao conhecimento do passado. A linguística é a ciência da linguagem e da fala. A narrativa e a obra histórica são conteúdos e formas de pensamento. A língua é, em si mesma, o lugar desse pensamento, o seu suporte. Evidentemente, a linguística e a história têm cada uma o seu domínio, seu objeto próprio e seus métodos. Não obstante, as duas ciências interagem, pelo menos em dois aspectos. Primeiramente, a língua como sistema e instrumento de comunicação é um fenômeno histórico. Ela tem a sua própria história. Em segundo lugar, como alicerce do pensamento e, portanto, do passado e do conhecimento deste, ela é o lugar e a fonte privilegiada do documento histórico. Assim, a linguística, entendida aqui em seu sentido mais amplo, abrange um campo de pesquisa que fornece à história pelo menos dois tipo de dados: por um lado, uma informação propriamente linguística; por outro, um documento que se poderia chamar supralinguístico. Graças aos fatos do pensamento, aos elementos conceituais utilizados numa língua e aos textos orais e escritos, ela permite que se leia a história dos homens e de suas civilizações (*ib.id.*, p. 247).

Diante dessa reflexão, é crucial perceber que sendo a língua o suporte do pensamento, com seus elementos conceituais, suas formas de estruturação, seu universo semântico e simbólico, ela revela a percepção de mundo dos que a utilizam ou a sua “filosofia” de vida. Consequentemente, a classificação das línguas, sobretudo a genética, “ajuda a restabelecer, ao menos em parte, a unidade histórica de povos e culturas que utilizam línguas da mesma origem” (*ib.id.*, p. 249), permitindo traçar também uma mundividência comum para esses povos.

Apesar de a África ter uma vasta complexidade linguística, o continente se notabiliza, segundo os estudos de Dalby - no artigo “Mapa linguístico da África”, no livro *História Geral da África*, vol. 1 – porque reúne, o que o autor chama de

duas “regiões de maior afinidade” linguística, que são mais ou menos contíguas: a “região setentrional de maior afinidade” ou “afro-asiática”, como denominou Geenberg, e a “região meridional de maior afinidade”, denominada de “níger-kongo”, também por Greenberg (DALBY, *in* KI-ZERBO, vol. 1, 1982, p. 329). Dalby escolheu os termos “regiões de maior afinidade”, para evitar a utilização da palavra “família”, o que implicaria uma ordem de natureza biológica, menos aderente, talvez, ao fenômeno da linguagem.

A relevância dessa divisão é central para pensar em termos de afinidades culturais no continente africano como um todo, porque essas regiões de maior afinidade abrangem, ainda conforme Dalby, aproximadamente 80% das línguas do continente, sendo que aproximadamente 66% estão na área meridional, entendida como a África de língua *bantu* (*ib.id.*, p. 329).

Outro ponto chave é considerar, como propõe o autor, os fatos “de que dois terços de suas línguas pertencem a uma só área de maior afinidade e de que esses dois terços, compostos de modos diferentes, confinam-se à zona de fragmentação subsaariana” (DALBY *In* KI-ZERBO, vol. 1, 1982, p. 331). Isto significa que as línguas faladas na África meridional - entendida como África de língua *bantu* - que compõem cerca de 66% das línguas faladas em todo o continente africano - podem ser quase todas encontradas na zona de fragmentação.

Assim, embora existam controvérsias sobre as classificações das línguas africanas, o mapa diagramático das línguas da África, trazido por Dalby no referido artigo, publicado no livro *História Geral da África*, vol. 1, oferece pistas valiosas para o estudo que esta pesquisa se propõe a desenvolver:

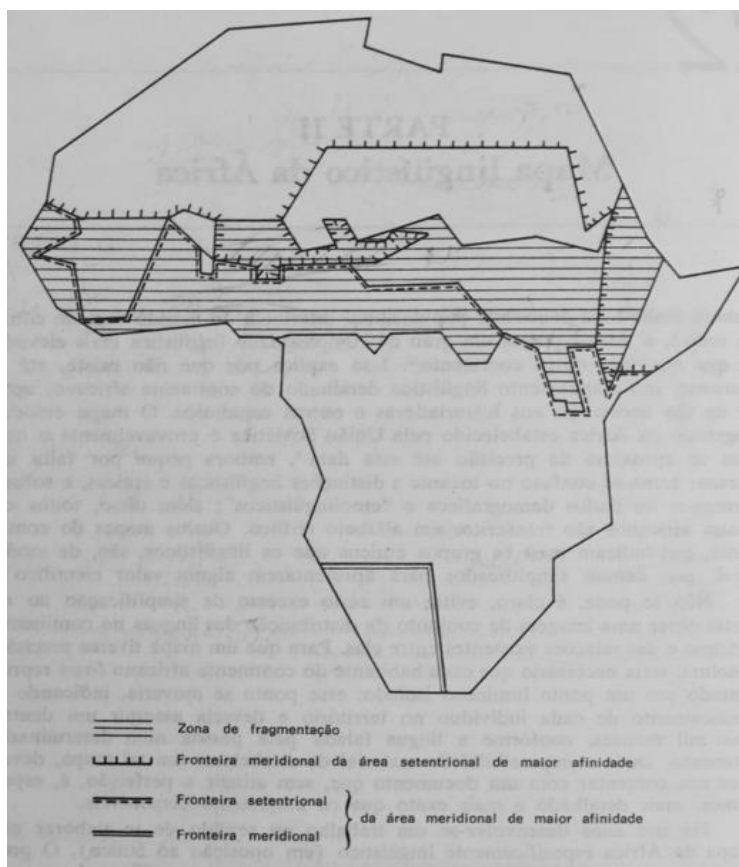


Figura 1: Mapa diagramático das línguas da África (DALBY In KI-ZERBO, 1982, p. 326).

Esse raciocínio ultrapassa a maneira simplista com que o estudo comparativo das línguas africanas vinha sendo realizado antes de Dalby (*ib.id.*, p. 327). Isso porque, segundo Dalby, esse estudo dividia o mapa linguístico de maneira arbitrária - sem considerar a zona de fragmentação, em que se fala as quatro “famílias” postuladas por Greenberg¹⁴, em um raio que não ultrapassa quarenta quilômetros - assim como faziam as divisões coloniais impostas ao mapa político da África (*ib.id.*, p. 328 -329).

Para Dalby, a crença antiga de muitos especialistas sobre o fato de que as línguas modernas da África poderiam chegar numa língua mãe, levou-os a comparar as línguas da África considerando o processo histórico de divergência entre elas com uma suposta origem comum, deixando de lado “o processo de convergência das línguas não-aparentadas ou de reconvergência das línguas aparentadas” (*ib.id.*, p. 327). Ainda segundo o autor, as más consequências dessa

¹⁴ As quatro famílias propostas por Greenberg são: Nígero- kordofaniano, Afro-Asiático, Khoisan, Nilo-Saariano.

abordagem levaram a classificações pseudo-históricas que serviram de referência para muitos historiadores da África (*ib.id.*, p. 327).

Porém, conforme já foi esclarecido, a este trabalho não importa se a classificação genética é válida ou não. Importam as “inúmeras influências” linguísticas que são incontestáveis dentro de cada zona de maior afinidade, bem como podem ser verificadas na zona de fragmentação. Sejam elas genéticas ou provenientes de processos de convergência ou reconvergência, as “inúmeras influências” linguísticas entre grupos étnicos participam da estruturação do pensamento de muitos grupos em cada zona de maior afinidade e também na zona de fragmentação (em que são encontradas muitas línguas faladas tanto na parte meridional, como na parte setentrional), podendo indicar traços culturais comuns com uma abrangência ainda maior.

Dalby explica que dois terços das unidades linguísticas da África estão confinados em uma única zona, que “se estende do litoral senegalês, a oeste, até os planaltos da Etiópia e da África oriental, a leste”, zona com aproximadamente 5.600 quilômetros de extensão e apenas 1.110 quilômetros aproximadamente de largura (*ib.id.*, p. 328). Algumas destas línguas, de acordo com os trabalhos de Cheikh Anta Diop, de Théophile Obenga e de Diagne, guardam semelhanças entre si de leste a oeste.

No que diz respeito ao litoral senegalês até o Vale do Nilo, Cheikh Anta Diop escreveu sobre o povoamento da África negra. Afirma o autor que, ao que parece¹⁵, a África teria sido povoada, durante a pré-história, a partir da África do sul e da região dos Grandes Lagos. Ele supõe que depois da secagem do Saara - local onde há paleolíticos de todas as épocas da pré-história -, isto é, cerca de sete mil anos antes da era Cristã, uma parcela da população teve que migrar em direção ao Nilo, onde encontrou outros agrupamentos provenientes da Região dos Grandes Lagos (DIOP, 2014, p. 61).

¹⁵ Diop é realista em relação a essa hipótese, afirmando que a sua leitura sobre a África é uma meada de probabilidades, mas que o estudo de nomes próprios – nomes clânicos – aliado ao estudo comparativo linguístico entre o egípcio antigo e línguas faladas na África Ocidental como método de investigação historiográfica estabelece de forma sólida que a “Grande Água era o Nilo”. O autor adverte que é preciso multiplicar as investigações em cada região para que seja possível conhecer melhor o continente inteiro, mas acredita que as investigações linguísticas e etnológica levaria a fragmentos de pensamentos que poderiam induzir a um sistema, a uma filosofia ou a uma representação do universo (DIOP, 2012, p. 477). A partir desse pensamento de Diop, têm se desenvolvido, atualmente, os estudos afrocentrados.

Quanto à África Ocidental, onde não se encontram paleolíticos, Diop supõe que teria sido povoada a partir do Vale do Nilo. De acordo com o autor, graças às histórias orais transmitidas pelos antepassados senegaleses dos negros, que apontavam vagamente que eles teriam migrado de uma região chamada “Grande Água”, Diop desconfiou que essa região pudesse ser o Vale do Nilo, a despeito de outros estudos, como os de Delafosse, que supunham que essa região fosse o Oceano Índico, situando o berço da humanidade na Ásia (DIOP, 2012, p. 476; DIOP, 2014, p. 61). A hipótese de Diop foi confirmada pelas descobertas recentes de fósseis do *homo sapiens sapiens* com pelo menos 130 mil anos na Etiópia e no Quênia.¹⁶

Para averiguar as migrações de leste a oeste a partir do Nilo, Diop desenvolveu estudos nos quais utilizou uma metodologia de investigação historiográfica, em que aliava a comparação linguística de grupos étnicos de leste a oeste aos estudos etnológicos sobre os nomes totêmicos, ou seja, sobre os nomes dos clãs, das famílias, que, segundo Diop, são indicadores étnicos: “En África, los nombres de clanes totémicos constituyen, hasta cierto punto, un indicador étnico (DIOP, 2012, p. 466).

¹⁶ A teoria de Diop foi confirmada com as descobertas recentes de fósseis do *homo sapiens sapiens* com pelo menos 130 mil anos na Etiópia e no Quênia, enquanto que os encontrados na Europa (na França, com 39 mil anos) não têm mais de quarenta mil anos (homens de Grimaldi, que eram inclusive, negroides em termos de crânio e arquitetura do esqueleto). Diop colocava a África como berço do *homo sapiens sapiens*. Quando Diop desenvolveu seus estudos, as evidências fósseis sobre a origem da humanidade na África já eram abundantes. No entanto, a controvérsia que existia girava em torno da questão se o homínídeo africano ancestral havia se tornado *homo sapiens sapiens* na África. De um lado, estavam os teóricos da escola “poligenésica”, que acreditavam que apesar dos homínídeos mais antigos terem nascido na África, ao atingir o estágio de *homo erectus* – há quinhentos mil anos - teria migrado e sua passagem para *homo sapiens* e *homo sapiens sapiens* teria se desenvolvido de forma diferente na África, Ásia e Europa, o que atribui uma “criação especial” a cada uma das “raças”, separando umas das outras. De outro lado, os defensores da escola “monogenésica”, da qual Diop fazia parte, insistiam que todas as raças eram variações do *homo sapiens sapiens* que se desenvolveu na África. O modelo de explicação de Diop para a diferença entre as “raças” se baseou nos fósseis encontrados na Europa. Segundo ele, a Era Glacial, que cobriu a Europa por volta de 50 mil anos atrás, teria sofrido um aquecimento temporário que durou 10 mil anos, possibilitando a migração do homem de Grimaldei africano através do *istmo* de Gibraltar (hoje estreito de Gibraltar). Este homem teria se estabelecido da Espanha até a parte asiática da Rússia – o que se ancora no fato terem sido encontrados sítios arqueológicos com ferramentas aurignacianas de um extremo a outro. Segundo a teoria de Diop, o que ocorreu foi que a Era do Gelo retomou a metade setentrional da Eurásia, dando origem aos protocaucasoides ou Cro-Magnon (encontrados na França com cerca de 25 mil anos), por causa do clima gélido. Isso porque a alta quantidade de melanina bloqueia a maior parte da luz solar ultravioleta que produz vitamina D, responsável por evitar o raquitismo. Em um ambiente quente, uma quantidade suficiente de raios ultravioleta acaba ultrapassando a barreira da melanina, mas em um ambiente gélido, onde há pouca luz solar e semanas de céu encoberto, há maior dificuldade de produzir vitamina D, o que gerado a perda de melanina através da despigmentação para os grupos que permaneceram na Europa da era Glacial. (FINCH In LARKIN, 2009, p. 79-82).

Sendo assim, a identidade entre os nomes totêmicos dos wolof, dos serer, das populações do Congo – em especial os sara – e dos povos nilóticos seria um indicador de parentesco, hipótese que se reforça pelo fato dos nomes próprios idênticos aparecerem em ilhotas linguísticas e não aparecerem nas sociedades que ocupam os espaços intermediários entre umas e outras:

La región del río Senegal, por una parte, y las Cuencas del río Congo y del Lago Chad, por otra, formen dos islotes lingüísticos [*isolats*] donde se encuentran nombres propios idénticos, nombres que a sua vez no aparecen en las sociedades que ocupan el espacio intermedio entre uno y otro. Esta coincidencia y la discontinuidade que la enmarca prueban que hubo efectivamente una migración, en nuestra opinión, de este a oeste (*ib.id.*, p. 472).

Para comprovar tal afirmação, Diop faz tabelas comparativas entre os nomes étnicos que teriam vindo do Vale do Nilo em direção ao Atlântico, encontrando no Egito antigo nomes de família que também são comuns no povo wolof do Senegal (*ib.id.*, p. 357). Somado a isso, no livro *Relação genética entre o egípcio faraônico e as línguas da África negra*, de 1977, Diop detalhou as correspondências entre a antiga língua egípcia e o wolof (língua nacional do Senegal) do ponto de vista morfológico, sintático e fonético, produzindo, ainda, um vocabulário comparativo entre as duas línguas com mais de três mil palavras, o que derrubou os argumentos que classificavam a língua egípcia na família semítica - árabe, aramaico, hebraico (FINCH III *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 88).

O início do desenvolvimento do estudo comparativo entre o egípcio antigo e o wolof pode ser encontrado, em um sub-capítulo do livro *Naciones negras y cultura*, nas páginas 294 a 323.

Mais recentemente, de acordo com o médico e historiador Charles S. Finch III, o professor Aboubacry Lam, um ex-aluno de Diop, encontrou um relato de um senegalês do séc. XIX, Yoro Dyão, e publicou esse relato no livro *O Saara ou o vale do Nilo?*. Esse relato era uma compilação de histórias orais dos peul do Senegal, sobre seis migrações do Egito para a África Ocidental, que remontavam até VII a.C. Em todos os casos, as migrações, que levaram à África Ocidental aconteceram por invasões estrangeiras (FINCH III, *in* LARKIN, 2009, p. 46-47). Finch III explica também, que a partir de aproximadamente 660 a.C:

O Egito foi invadido pelo menos seis vezes: por assírios, persas (duas vezes), macedônios, romanos e árabes. As cinco primeiras dessas invasões parece ter empurrado um número significativo de habitantes do vale do rio Nilo para fora de

seu país, a oeste, num percurso de mais de 4.500 quilômetros que os levou à África Ocidental. A última dessas migrações provavelmente envolveu o povo conhecido como os dogon do Mali, que teriam deixado o vale do Nilo em consequência do fechamento do templo de Ísis em Philae – o único templo sobrevivente –, em 540 d. C., e a subsequente perseguição e repressão aos “pagãos” locais (*ib.id.*, p. 89).

Portanto, as histórias orais de Yoro Dyão revelam um legítimo documento que confirma as teses de Diop e, também, as do intelectual nigeriano J. Lucas, que estudou a estreita correspondência entre as ideias religiosas dos iorubás da Nigéria Ocidental e dos antigos egípcios, bem como a similaridade da linguagem, a similaridade das ideias e práticas religiosas e a sobrevivência dos costumes, nomes das pessoas, lugares e objetos, no livro *The religion of the Yorubas*, de 1948.

Sobre a origem egípcia do povo iorubá, Diop utiliza as análises de Lucas, mostrando palavras com o mesmo sentido em iorubá e no antigo egípcio, como *ran* (nome), *bu* (nome de lugar), *amon* (escondido), *miri* (água), *ha* (casa grande), *hor* (ser grande), *fahaka* (peixe prata), etc. Diop se refere, ainda, às identidades religiosas comuns, quais sejam: a ideia de uma vida futura e de um juízo após a morte, a deificação do rei, a importância atribuída aos nomes, a forte crença em uma vida futura, a crença em um espírito guardião. Além disso, os deuses egípcios são conhecidos pelos iorubás – Osíris, Ísis, Horus, Shu, Sut, Thot, Kephra, Amon, Anu, Khonsu, Khnum, Khopri, Hathor, Sokaris, Ra, Seb - muitos dos quais sobrevivem nos nomes, nos atributos ou em ambas as coisas (DIOP, 2012, pp. 360-363).

Joseph Ki-Zerbo, em *História da África Negra*, vol I, chama atenção para o parentesco da atual civilização negro-africana com a civilização egípcia, não somente por causa da hipótese de os atuais negros subsaarianos terem vindo do Egito e da similaridade entre as línguas do Oeste africano e do egípcio antigo, mas porque, de qualquer maneira, os antepassados longínquos dos negros subsaarianos atuais partilharam a mesma experiência histórica dos antepassados dos egípcios nas pradarias do Sara neolítico, fazendo parte, portanto, da mesma área cultural. Ademais, é fato que os ecos da civilização do Nilo chegaram através dos

emigrantes vindos da Núbia, sobretudo após a decadência deste reino com as invasões dos Assírios e dos Árabes¹⁷ (KI-ZERBO, 1999, p. 102-103).

No entanto, não é objetivo desta pesquisa aprofundar esse ponto, pois não se trata de sustentar uma tese etnológica ou linguística, mas de pensar, de forma interdisciplinar, "filosofias de vida" ou mundividências, que se materializam também na linguagem. Interessa, portanto, saber que Diop defendia, desde 1954, a existência da inter-relação de origens na África ocidental francesa em meio à diversidade, a partir do Vale do Nilo e supunha que a multiplicação dos estudos pelo restante da África conduziria a resultados análogos (DIOP, 2012, p. 475). É importante frisar que Diop não afirmava, portanto, a homogeneidade cultural sem pensar em diversidade, como muitos críticos colocam, mas pensava a inter-relação cultural em meio à dispersão dos povos e à heterogeneidade.

Anta Diop desenvolveu seus estudos concentrando-se no que o linguista Dalby chamou mais tarde, como visto, de uma das "regiões de maior afinidade". Se de acordo com Dalby "não há controvérsia sobre a validade global dessas duas regiões de maior afinidade, evidentes para os linguistas europeus desde o século XVII, e, sem dúvida, há muito mais tempo, para os observadores africanos" (DALBY *In* KI-ZERBO 1982, p. 329), torna-se perfeitamente possível pensar em uma "filosofia" bantu para muitos grupos étnicos da "zona meridional de maior afinidade" e também, em uma "filosofia" *Maat*, que teria partido do Egito antigo e influenciado muitos grupos étnicos através das migrações de leste para oeste.

¹⁷ O autor traz vários exemplos sobre o parentesco cultural de leste a oeste, tanto em relação à visão do mundo, como em relação às culturas materiais: "Assim as insígnias do exército egípcio e as do Manicongo eram ídolos levantados sobre hastes. As campas dos Hagnis fazem lembrar bastante as do vale do Nilo. Os apoios para nuca no mobiliário fúnebre egípcio são os mesmos colocados pelos Dogons debaixo da cabeça de seus mortos. A máscara com pendentes de ouro dos Baulés mostra uma barba entrançada como a da máscara de ouro do Tutankhamon. O levante helíaco de Sírio era utilizado no calendário egípcio, como entre os Dogons. A expressão 'os homens são o rabancho de Deus' e a simbolização da vida pelo nariz ('Que viva o teu nariz!', 'Que o teu nariz seja longo!') existem de um lado a outro. O sinal egípcio que designa o *kâ* (estilização de um honrem com as mãos levantadas) é exatamente o mesmo que o do homem-antepassado dos Dogons. Não se disse do *kâ*, esta parcela de energia cósmica que habita em cada um dos seres humanos, que é 'comparável', pela sua natureza, à força vital que desempenha um papel tão importante nas múltiplas civilizações da África negra, o *muntu* dos Bantus e o *menhé* dos Ulés? Lembremos também o costume dos presentes aos sogros do noivo, a crença no poder criador do verbo e do nome, as existência de tótemes como o golfinho, o lamantim fêmea, venerado ainda pelos Mendes da Serra Leoa e pelos Bozós do Mali. Citemos o papel da serpente na cosmologia egípcia como na atual África Negra (Dogon, Benim, etc.), a existência das barcas dos mortos, como no vale do Nilo, a circuncisão, o incesto real, assinalado sobretudo na origem de certas dinastias da África Negra (reino luba, Zimbábue), os cabelos em tranças (...) Não acabaremos de enumerar as analogias (KI-ZERBO, 1999, p. 103).

Ambas as filosofias teriam, assim, contribuído para a estruturação do pensamento dos povos com as mesmas influências linguísticas, considerando também os povos situados na zona de fragmentação. Nesse sentido, o trabalho busca identificar os aspectos comuns entre as duas “filosofias”, em uma tentativa de buscar afinidades para o continente como um todo.

A fim de trazer ainda mais embasamento para responder às perguntas com as quais a introdução foi iniciada, considera-se importante não deixar de lado alguns trabalhos que são emblemáticos atualmente para o autores afrocentrados, o que será desenvolvido no quarto capítulo: *Afrocentricidade, a teoria de mudança social*, de Molefi Kete Asante¹⁸; *African culture, the rhythms of unity*, organizado também por Asante¹⁹ e *Kemet, African Worldview*, organizado por Maulana Karenga²⁰. Estes três livros reúnem pesquisas acerca da existência de traços culturais comuns entre os africanos e entre os afro-americanos e encontram resultados concretos que podem ser verificados.

É claro que este trabalho é uma leitura preliminar, uma mescla de probabilidades. O leitor pode se perguntar para quê esse esforço no sentido de buscar aspectos culturais comuns para o continente africano como um todo. A justificativa principal é tentar deslocar, sem abandonar, o sentimento de solidariedade – que é central para o pan-africanismo, para os intelectuais afrocentrados e para as políticas afirmativas em torno da identidade negra - da questão puramente da “raça” e do fenótipo para o campo das construções culturais que conservem pontos afins.

Para tanto, iniciaremos a pesquisa, no primeiro capítulo, abordando os principais esforços que foram desenvolvidos pelo pan-africanismo ao longo do século XX, bem como por intelectuais africanos e, mais tarde, pelos estudos afrocentrados, no sentido de aumentar o sentimento de solidariedade entre os africanos e os afro-americanos.

A pesquisa se apropriará, então, em um segundo momento, do raciocínio desenvolvido por Bergson para realizar, no início do segundo capítulo, uma

¹⁸ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade, a teoria de mudança social*. Trad. Ana Monteiro Ferreira, Ama Mizani, Ana Lucia, 2014.

¹⁹ ASANTE, Molefi Kete; WELSH ASANTE, Kariam. *African Culture: the rhythms of unity*. Trenton (NJ): Africa World Press, Inc., 1996

²⁰ KARENGA, Mulana; Jacob Carruthers (org). *Kemet and the African Worldview: research, rescue and restoration*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1986.

leitura filosófica sobre o conceito de “duração” como uma ideia que engloba, ao mesmo tempo, a transformação incessante da personalidade pelo acúmulo de experiências novas a cada instante e a noção de sobrevivência e conservação automática, contínua e necessária do passado através da memória.

Assim, a partir do conceito de “duração”, de Bergson, de acordo com o qual o passado prolonga-se integralmente no presente, enquanto “nele permanece atual e atuante” (BERGSON, 1979, p. 24), sendo, portanto, uma “ilusão quando definimos a evolução da vida pela ‘passagem do homogêneo ao heterogêneo’” (*ib.id.*, p. 52); este trabalho assume a postura política e intelectual de tentar identificar aspectos culturais comuns para o continente africano como um todo e também alguns exemplos da continuidade desses aspectos na diáspora, que venham a surgir com o estudo dos textos dos autores afrocentrados.

Isso porque, na mesma linha de Bergson, entendemos que em meio às constantes transformações que se imprimem sobre a consciência através do acúmulo incessante de experiências, reelaborando a personalidade e também a cultura de forma incessante, há um fio condutor que percorre todos os instantes da existência, por meio da consciência e da memória. Parece, pois, que não há como diluir ou negar a sobrevivência, através do tempo, por meio da memória, de aspectos culturais ou tradicionais.

Obviamente, não pretendemos ingenuamente negar a existência de um entrecruzamento de influências, com consequentes reajustes culturais. No entanto, em meio à heterogeneidade cultural, acreditamos que podem ser identificados aspectos afins. Esse posicionamento tem sofrido críticas contundentes por parte de muitos pensadores que chegam a caricaturar o pensamento dos intelectuais que tentam pensar a partir de uma certa unidade, como será visto ao longo do trabalho.

Com esta pesquisa, buscamos, pois, colocar uma lente de aumento, uma ênfase no que há de comum, para fugir dos discursos que se direcionam no sentido de diluir a existência de um parentesco cultural, pautando-se em argumentos de hibridismo ou mestiçagem cultural.

Importa esclarecer que a expressão “mestiçagem cultural” coloca ênfase na mistura cultural, destacando que os ambientes culturais são um grande “caldo”, resultante de influências diversas, sem se preocupar em quais níveis essas influências atuam e, conforme adverte Asante, sem “separar cuidadosamente as superposições em termos de definições, explicações e soluções culturais para

poder determinar de que modo questões, áreas e pessoas se juntam ou se diferenciam em determinados ambientes” (ASANTE *apud* CHRISTIAN *In* LARKIN NASCIMENTO, p. 2009, p. 159).

É claro que Asante reconhece a mistura cultural na diáspora africana e que a cultura é dinâmica e não estática. No entanto, focar na mistura, sem explorar as convergências culturais traz a ideia de fragmentação dos aspectos culturais comuns e, conseqüentemente, coloca peso na noção de que não existem “realidades culturais africanas”, contribuindo para diluir, a nível discursivo, a existência desses aspectos culturais comuns, tornando-os inexpressivos. Nesse sentido, afirma Mark Christian:

É claro que Asante reconhece os aspectos de hibridismo nos padrões culturais afro-norte-americanos, ou na cultura da diáspora africana *per se*. Não existe aqui nenhum alinhamento a um absolutismo étnico ou a uma identidade fixa. Pelo contrário, Asante admite que a cultura africana é dinâmica e não estática (...) Mais do que isso, porém, Asante indica que também é necessário explorar os padrões de convergência que criam o que constitui, em última instância, as ‘realidades culturais africanas’ nos ambientes da diáspora pelo globo” (CHRISTIAN *In* LARKIN NASCIMENTO, p. 2009, p. 159).

Também Cheikh Anta Diop, em entrevista concedida para Fred Aflalo, em 1973, em resposta à pergunta sobre a eficiência da apologia da mestiçagem para a solução do problema racial, sugere que a melhor expressão a ser utilizada é intercâmbio cultural. Nesse sentido, adverte o autor:

Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural, **elevada ao nível de uma doutrina política aplicada a uma nação**, é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. Eu creio que todas as nações devem cooperar no plano cultural, mas neste momento as expressões que empregarão são as de intercâmbio cultural, *não se deve ir além e criar uma doutrina de mestiçagem cultural ou biológica*. Isto pode levar, a longo prazo, a uma crise de identidade dos indivíduos e crise de identidade nacional (...) Eu acredito que se deva **deixar as relações prosseguirem naturalmente e não pressionar uma mestiçagem qualquer**, o que é um erro político e que nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multirracial (DIOP *In* MOORE, 2012, p. 259).

Nesse sentido, a postura adotada nesse trabalho não é a de negar o intercâmbio cultural, mas a de considerar criticamente a ênfase que têm sido colocada na ideia de mestiçagem cultural e o desinteresse, por parte de muitos intelectuais, em dirigir o seu foco de estudos para os aspectos culturais comuns do continente africano e da diáspora negra. Isso porque o discurso que somente ressalta a mestiçagem cultural parece um substituto contemporâneo e talvez oportuno para o antigo “mito da democracia racial”, no sentido exatamente de que

ambos parecem mascarar a evidência do racismo e, conseqüentemente, levar a uma confusão em torno da identidade dos indivíduos, diluindo ou tornado líquido o sentimento de solidariedade entre os pretos e os pardos.

Dessa forma, a posição política que norteia a pesquisa é a que consideramos mais eficaz para a efetivação das lutas pela afirmação e revalidação da identidade negra. Entretanto, cabe ressaltar que essa é uma tese acadêmica e que se concentrará, pois, em provar através de estudos linguísticos, etnológicos, historiográficos e filosóficos, a existência e a continuidade desses aspectos.

É preciso pontuar que não há qualquer pretensão de esgotar o assunto, o que seria uma tarefa impossível, já que os estudos com ênfase nos aspectos comuns da cultura negra abarcam uma gama infinita de possibilidades, em múltiplos espaços e vêm se desenvolvendo e se atualizando em diversos campos do conhecimento.

A pesquisa pretende, portanto, abrir uma janela, traçar algumas leituras para que outros estudos possam ser desenvolvidos, utilizando a interdisciplinaridade à medida que o estudo interdisciplinar faça sentido para desenvolver as questões centrais com as quais esta introdução foi aberta. Para tanto, partirá de alguns estudos produzidos por intelectuais empenhados em reunir aspectos comuns no campo da linguística, etnologia, historiografia e filosofia, como Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Théophile Obenga, Maulana Karenga, Ama Mazama, Molefi Kete Asante, Carlos Moore, Nei Lopes e Amadou Hampaté Ba.

É a partir da crença na importância da identificação desses aspectos culturais comuns no continente africano e em alguns exemplos que venham a ser levantados ao longo do estudo em relação à diáspora negra na América, sem pretender, obviamente, esgotá-los, que o trabalho se concentrará.

Dentro do campo da filosofia, no segundo capítulo, a pesquisa utilizará os conceitos de “rizoma” (canal) e de “raiz” (árvore), desenvolvidos por Gilles Deleuze e por Félix Guattari, em *Mil Platôs*, vol. 1, a fim de explicar como os aspectos culturais fazem ligações múltiplas e heterogêneas constantemente, mas mantêm uma “raiz”. Esses conceitos podem ser lidos em conjunto com o já citado conceito de “duração”, de Bergson, que será retomado e melhor analisado no item 2.1 do segundo capítulo.

O objetivo principal deste estudo é demonstrar a existência de um elo ou de um fio condutor, de “uma duração” ou de uma continuidade de alguns aspectos culturais que permeiam o continente africano e que aparecem também na diáspora negra, não obstante as ligações culturais diversas que realizam. A partir dos conceitos filosóficos de “duração” (Henri Bergson), “rizoma” e “raiz” (Deleuze e Guattari), acredita-se poder chegar à forma mais adequada para se traçar explicações, em teoria, sobre a identidade negra.

O motivo principal que impulsionou a pesquisa foi a crença na necessidade de solidariedade entre os afrodescendentes, pretos e pardos, somada à dificuldade existente, em muitos casos, em torno da classificação de quem é afrodescendente. Perceber-se e ser percebido como afrodescendente depende da sociedade em que o sujeito está inserido, o que acaba levando a uma discussão ontológica, impossível de produzir uma resposta correta. Isso gera, de forma inevitável, posicionamentos, inclusive por parte de alguns intelectuais negros - o que será discutido no sub-capítulo 2.2 -, que apontam para um esvaziamento da noção de solidariedade pautada no fenótipo, tendo em vista, justamente, a impossibilidade de uma classificação que não seja, em certa medida, arbitrária.

No intuito de fortalecer esse sentimento de solidariedade entre os afrodescendentes e os africanos do continente e, após termos traçado correspondências entre a área meridional do continente africano e o Egito, ou ainda, entre as filosofias *Ubuntu* e *Maat*, cabe verificar as correspondências entre a *Maat* e o pensamento filosófico no restante da área setentrional, o que será feito no capítulo oitavo, a fim de obtermos um panorama geral das correspondências culturais em todo o continente africano. Como se trata de fortalecer também o sentimento de solidariedade entre os afro-descendentes, o capítulo nono será dedicado a verificar correspondências culturais na diáspora.

Pan-africanismo e Afrocentricidade

Este capítulo se concentrará em fazer uma análise mais ou menos descritiva do surgimento do pan-africanismo e da sua evolução para o pensamento afrocentrado, a fim de melhor situar o leitor no campo de abordagem da pesquisa e de justificar a necessidade do fortalecimento da solidariedade entre os africanos e os afro-americanos. Buscará ressaltar, com isso, a importância de se pensar a partir do ponto de vista dos aspectos culturais afins, que não se baseia em critérios superficiais como a cor da pele, mas em uma experiência histórica e em uma vivência cultural comuns.

A raiz mais profunda do pensamento que viria a ser chamado de pan-africanismo está, de acordo com Abdias do Nascimento, mesmo que de forma embrionária, no cerne dos principais movimentos de luta contra a escravidão nas Américas. Dessa forma, estava presente tanto em Palmares, como nos movimentos revolucionários do Haiti. Ambos lutavam em busca de uma liberdade que “que não se resgataria com simples apelos emotivos ao coração do dominador” (NASCIMENTO, 1997, p. 90). Ao contrário, sabiam que precisavam combater a hegemonia europeia e que uma África unida seria uma fonte de força e apoio aos negros de todo o mundo (*ib.id.*, p. 90).

Ainda conforme Abdias do Nascimento, “o pan-africanismo é a teoria e a prática da unidade essencial do mundo africano” (*ib.id.*, p. 90). Cabe notar, diante dessa afirmação, que diferentemente do que alguns intelectuais negros afirmam, chamando o pensamento pan-africanista de racista ou de essencialista, como Kwane Anthoy Appiah – conforme veremos no sub-capítulo seguinte – não há qualquer conteúdo racista em pensar a partir de uma unidade cultural, exatamente porque essa perspectiva de pensamento não se ancora na raça - o que seria um critério demasiadamente frágil (conforme colocado na introdução), mas nas vivências históricas comuns, na permanência de uma herança cultural e nas identidades dos ex-escravos forjadas no contexto do colonialismo e do imperialismo.

Nesse sentido, Elisa Larkin Nascimento e Mark Christian são enfáticos ao criticar explicitamente tal postura de Appiah, que define o pensamento pan-africanista como racista ou essencialista, conforme veremos no sub-capítulo 1.1.

Embora o pensamento pan-africanista não despreze a importância que o reconhecimento dos grupos através do fenótipo tem desempenhado ao longo da história, não se restringe ou ancora fundamentalmente na “raça”, já que propõe a incorporação de outras populações diaspóricas, como as asiáticas, as dravídicas ou as aborígenes. Nesse sentido, Abdias esclarece:

Não há nenhuma conotação racista nessa unidade, que se baseia, não em critérios superficiais, como a cor da pele, mas na comunidade da herança cultural e na identidade de destino em face do capitalismo, do imperialismo e do colonialismo. O pan-africanismo reivindica a unidade do Continente Africano e a aliança concreta e progressista com a diáspora unida, que incorpora populações asiáticas, como os dravídicos da Índia e os aborígenes australianos, saídos do Continente Africano há dezenas de milhares de anos. E também a nova diáspora negra na Europa, constituída, fundamentalmente nos últimos 30 anos, pela migração procedente da África e do Caribe (*ib.id.* pp. 90-91).

Que se tenha notícia, o primeiro registro histórico de caráter pan-africanista foi uma reivindicação ocorrida em meados do século XVIII, que se consubstanciou em uma petição em que os escravos da colônia inglesa, ainda não transformada em Estados Unidos, requeriam a volta para a África, após a sua libertação (*ib.id.*, p. 91).

No Brasil, os primeiros registros correspondem à Carta da escrava Esperança Garcia do Piauí, escrita por ela mesma, que foi encontrada no arquivo Público do Piauí. A autora se dirige ao Governador da Capitania do Piauí, “ousando” apresentar queixas contra o administrador das fazendas reais (FINCH III *in* LARKIN NASCIMENTO, p. 43). Também é conhecida a carta da maranhense Maria Firmina dos Reis, nascida em 1825 e considerada a primeira romancista brasileira. A escritora era negra e filha bastarda e realizou, através de sua literatura, um tratamento inovador acerca da escravidão no cenário do patriarcado brasileiro. Ela compôs, ainda, um hino para a abolição da escravatura e fundou a primeira escola mista e gratuita do Maranhão (FINCH III *in* LARKIN NASCIMENTO, p. 43).

Foi, portanto, na diáspora, no século XIX, que o pan-africanismo começou a se consolidar. Em um contexto de entusiasmo após a independência do Haiti, houve, nos Estados Unidos, a influência de ativistas vindos da Jamaica - como John B. Russworm e Robert Campbell - e de Barbados - como Prince Hall, que

ajudaram a constituir, ao lado de outros pan-africanistas norte-americanos - como Paul Cuffe, Edward Wilmot Blyden, Alexandre Crummel, Martin R. Delany e o bispo Henry McNeil Turner - uma vertente do abolicionismo que defendia a emigração para a África, tendo como por base a Libéria, país que se tornou independente em 1847, passando a lutar, assim como o Haiti, por seu reconhecimento diplomático (FINCH III *in* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 45).

São os ativistas do pan-africanismo do século XIX, os principais articuladores do embrião do pensamento afrocentrado, antes mesmo que esse nome fosse criado por Asante, na década de 80.

Assim, foi Martin R. Delany - jornalista, físico, escritor e abolicionista, tendo se dedicado também aos estudos sobre o Egito antigo e às questões raciais - que cunhou o conceito de nação negra nos Estados Unidos, sendo atualmente conhecido como o pai do nacionalismo negro, que entendia a situação da comunidade negra como equivalente à de um país colonizado e propunha uma unidade política para a comunidade negra (Delany, 1968 *apud* FINCH III *in* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 45).

No século XX, Marcus Garvey, um sindicalista jamaicano e um dos mais importantes nomes do nacionalismo pan-africano, seguiu desenvolvendo essa linha de ação de cunho nacionalista, atuando na Jamaica e nos Estados Unidos. De acordo com Charles Finch III, Garvey mobilizou ativistas em prol da valorização da identidade negra e da solidariedade entre os negros vítimas do colonialismo e do racismo no mundo (FINCH III *in* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 49).

Sobre Garvey, esclarece Abdias do Nascimento, que o sindicalista, após ter estado em Londres um ano depois do Congresso Mundial sobre Raça, acontecido em 1911, vivenciou a literatura e os debates relacionados a tal Congresso, que ainda estavam bem acirrados, retornando à Jamaica, em 1914. Ao retornar, inspirado pelos debates londrinos, foi o responsável pela fundação do principal movimento negro da história: a UNIA (Associação Universal para o Avanço Negro), que chegou a ter 35 mil militantes inscritos nos EUA, 52 filiais em Cuba, 8 em Honduras, 8 na África do Sul, 47 no Panamá e 25 na costa Rica, além de sucursais no Brasil, México, Barbados, Serra Leoa, Equador, Porto Rico, Nicarágua, Venezuela e Inglaterra (NASCIMENTO, pp. 91-92).

A UNIA era exclusivamente negra e defendia um programa que categorizava a luta negra não somente como uma questão relacionada aos direitos civis, mas como uma questão relacionada aos direitos humanos, o que a elevava a um patamar internacional, adiantando a distinção que seria feita por Malcom X nos anos 60 (NASCIMENTO, 1997, p. 95).

Nesse esteio de crença na necessidade de uma unidade africana como base de força para os africanos de todo o mundo, Garvey, percebendo a importância das comunidades negras das Américas, Central e do Sul, para a luta pan-africanista internacional e, baseado no lema “A África para os africanos” (GARVEY *apud* NASCIMENTO, 1997, p. 95), organizou a I Convenção dos Povos Africanos do Mundo, contando com a presença de 25 mil representantes de todos os continentes. Dessa Convenção, resultou a Declaração de Direitos dos Povos Negros do Mundo, que condenava o colonialismo, afirmando o direito do Negro de governar a África, exigindo o fim dos linchamentos e das discriminações nos países da diáspora africana, o ensino da História Africana nas escolas públicas e instituindo as cores vermelha, preta e verde como símbolos do pan-africanismo (NASCIMENTO, 1997, p. 95). Garvey teve, pois, um papel central para alavancar a ordenação e a solidariedade política dos negros.

Também importa explicar que a UNIA deu início a vários projetos na área empresarial, como a Corporação de Fábricas Negras, preferindo negociar com pessoas negras, pois o objetivo era ajudar os empresários negros. Garvey também fundou a Black Star Steamship Line, para fortalecer os laços comerciais entre os negros. Com seu próprio dinheiro, Garvey comprou quatro navios, em 1925, para realizar comércio com o Caribe. Os navios da Black Line transportavam mercadorias e pessoas, ajudando, inclusive, no retorno de negros para a África. Obviamente, Garvey sabia que o retorno de todos os negros seria impossível, mas acreditava ser dever de todos os afro-americanos contribuir com o seu trabalho para fortalecer o Continente-Mãe (*ib.id.*, pp. 95-96), vislumbrando a criação de uma nação unificada na África, como era também o projeto de Cheick Anta Diop, com a Renascença Africana.

Em relação ao movimento pan-africanista, que propunha a solidariedade política entre os negros de todo o mundo, foi W.E.B. du Bois que lançou as bases intelectuais e práticas, tendo participado da Primeira Conferência Pan-africana, que ocorreu no início do século XX, em 1900, organizada por Sylvester Williams.

Du Bois foi escritor, editor, palestrante, ativista e historiador. Estudou na Universidade Fisk²¹ – instituição de ensino superior negra – e concluiu seu doutorado em sociologia na Universidade de Harvard, em 1895. Também realizou trabalhos de pós-graduação na Alemanha, na Universidade de Heidelberg, nas áreas de história e de ciências sociais. Sua tese de doutorado foi publicada como livro com o título *A supressão do comércio escravista africano aos Estados Unidos da América* (1896). Depois, Du Bois publicou *O negro da Filadélfia* (1899), e mais tarde, *As almas de gente negra* (1903), que abordava a questão racial e foi considerada a primeira obra de sociologia escrita por um negro nos Estados Unidos (FINCH II; LARKIN NASIMENTO in LARKIN NASIMENTO, p. 47).

Du Bois também era um ativista e foi responsável pela realização de quatro Congressos Pan-Africanos até a década de 30, além de ter fundado o Movimento Niagara, antecessor da Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor (NAACP) e da Liga Urbana Nacional, que Du Bois também ajudou a organizar. De acordo com Finch III e Larkin Nascimento, o autor se afinava com a linha de pensamento pan-africanista e nacionalista de Marcus Garvey, voltada para a valorização da identidade negra e para a solidariedade entre os negros vítimas do racismo e do colonialismo em todo o mundo, tendo influenciado, com o livro *O mundo e a África*, toda uma geração posterior de intelectuais afrocentrados (*ib.id.*, p. 48). Du Bois viveu até os 95 anos e queria escrever uma enciclopédia do mundo africano. Não concluiu esse desejo, mas escreveu muito sobre quase todo o período de controle colonial na África e se, conforme colocado por Appiah, há alguém que pode oferecer uma compreensão sobre a ideia de raça no pan-africanismo, é Du Bois (APPIAH, 2014, p. 53).

Du Bois tentou se desvencilhar do conceito biológico de raça trazido pela ciência do final do século XIX, que dividia os seres humanos em três famílias.

²¹ De acordo com Charles Finch III e Elisa Larkin Nascimento, Pessoas ricas investiram quantias consideráveis na educação dos afrodescendentes nos Estados Unidos, do período pós-abolição até a primeira metade do século XX, fazendo surgirem instituições acadêmicas como a Universidade de Fisk (Nashville, Tennessee, 1866), a Faculdade Morehouse (Atlanta, Geórgia, 1867) e a Universidade Howard (Washington, 1867). Também foi fundado o Instituto Tuskegee, por Booker T. Washington, em 1881, no Alabama, oferecendo ensino acadêmico e profissionalizante para as áreas de indústria e agricultura, principalmente. Por isso, apesar da existência do racismo nos EUA, parte da população negra teve acesso ao ensino superior, o que possibilitou a formação de pensadores negros (FINCH II; LARKIN NASCIMENTO in LARKIN NASCIMENTO, 2009, pp. 46-47).

Para ele, o que importava não eram as “diferenças físicas mais grosseiras da cor, dos cabelos e dos ossos”, mas as “diferenças – por mais sutis, delicadas e elusivas que sejam – que, de maneira silenciosa, mas definitiva separaram os homens em grupos” (Du Bois *apud* APPIAH, 2014, p. 54). Cabe transcrever aqui o raciocínio de W.E.B. du Bois a respeito das “forças sutis” que separaram os homens em grupos::

Conquanto essas forças sutis tenham em geral seguido a clivagem natural do sangue, da ascendência e das peculiaridades físicas comuns, noutras ocasiões elas passaram por cima destes e os ignoraram. Em todas as épocas, entretanto, elas dividiram os seres humanos em raças, que, embora talvez transcendam a definição científica, são, não obstante, claramente definidas aos olhos do historiador e do sociólogo (...) Se isso é verdade, a história do mundo é a história, não de indivíduos, mas de grupos, não de nações, mas de raças. (...) Que é uma raça, então? É uma vasta família de seres humanos, em geral de sangue e língua comuns, sempre com uma história, tradições e impulsos comuns, que lutam juntos, voluntária e involuntariamente, pela realização de alguns ideais de vida, mais ou menos vividamente concebidos (Du Bois *apud* Appiah, 2014, p. 54).

Nesse sentido, Du Bois rechaça a ideia biológica de raça, mas reconhece que o fenótipo dividiu os seres humanos ao longo da história, o que não pode ser negado pelos historiadores e pelos sociólogos. Essa é também a postura de Carlos Moore e de Cheick Anta Diop, conforme será analisado no capítulo seguinte. Inclusive, Moore faz uma análise histórica detalhada sobre a existência do protorracismo desde a Antiguidade, no livro *Racismo e Sociedade, novas bases epistemológicas para entender o racismo*.

No entanto, Appiah critica Du Bois, dizendo que o autor não teria conseguido realizar o projeto ao qual se dedicou por praticamente toda a vida, qual seja: rejeitar a noção de raça e se desvencilhar dela.

Segundo Appiah, apesar de Du Bois argumentar no sentido de transcender o racismo do século XIX, tentando se afastar da concepção biológica de raça, para abraçar uma concepção sócio-histórica, ele acreditava na ideia de raça. Isso porque para conceber a noção sócio-histórica de raça, Du Bois não conseguiu abandonar as referências aos “impulsos comuns” voluntários ou involuntários e as referências ao “sangue comum”, “ascendência comum” – que em última análise significam uma certa “craniometria fantasiosa, uma pitada de melanina e uma certa medida de encaracolamento do cabelo” (*ib.id.*, p. 56).

Ora, a crítica de Appiah se refere a existência inegável da separação da humanidade em grupos, tendo em vista as diferenças morfofenotípicas - que o

próprio Du Bois ressalta que não podem ser negadas pelo historiador e pelo sociólogo – e também os “impulsos comuns”, que não se referem a uma essência biológica, como sugere Appiah, mas à uma construção histórica.

Para Appiah, é problemática a concepção de Du Bois em torno da raça, porque “compartilhar uma história grupal comum não pode ser um critério para sermos membros de um mesmo grupo, pois teríamos que ser capazes de identificar o grupo para identificar sua história” (*ib.id.*, p. 58). Assim, para Appiah, trata-se de escolher uma fatia do passado, ou seja, de escolher um período anterior ao nascimento para ser também parte da história de cada um, o que implica sempre uma escolha. Portanto, para ele, apesar da contradição que possa existir no termo “invenção da tradição”, todas as tradições são inventadas (*ib.id.*, p. 59).

É preciso ressaltar aqui, mais uma vez, a perspectiva na qual se pauta essa pesquisa. Esse termo invenção da tradição sugere que as tradições estejam em constante surgimento, passando uma ideia que relega a segundo plano a conexão com o passado. Nesse sentido, é preciso esclarecer que não negamos o fato de que as tradições tenham sido inventadas em algum momento (até porque tudo o que existe em termos de cultura é inventado) ou que sejam reelaboradas, nem tampouco que continuem surgindo constantemente ou sendo inventadas. No entanto, acreditamos que a ênfase no termo “invenção da tradição” acaba por embassar o traço de continuidade ou de duração dos aspectos culturais engendrados ao longo da história que permanecem no presente, a despeito das reelaborações que possam ter sofrido. Como adiantamos na introdução e conforme desenvolveremos mais detalhadamente no item 2.1 do segundo capítulo, será realizada uma leitura filosófica da continuidade de aspectos culturais comuns para os negros africanos e afro-americanos, através da memória, passada de geração em geração dentro dos grupos sociais e das famílias, obviamente reelaborados de forma constante ao longo do tempo, da história e do contato com outras culturas, mas que possivelmente mantiveram um “fio condutor”, um “elo vital” ou uma “duração”, utilizando, para tanto, os conceitos e o raciocínio de Henri Bergson, em *A Evolução Criadora*.

Por esse raciocínio, há dois movimentos inseparáveis: o primeiro é “uma continuação real do passado pelo presente, uma duração que é um traço de união” (BERGSON, 1979, p. 30) e outro corresponde a um processo de “maturação ou

criação” (*ib.id.*, p. 21), em que se verifica que a existência “consiste em mudar, mudar amadurecendo, amadurecer criando-se infinitamente a si mesmo” (*ib.id.*, p. 18), sendo os dois processos inseparáveis (*ib.id.*, p. 30).

Para esclarecer ainda melhor o posicionamento desta tese, utilizaremos os conceitos de “rizoma” (canal) e de “raiz” (árvore), desenvolvidos por Gilles Deleuze e por Félix Guattari, a fim de ajudar a leitura de Bergson e de explicar como os aspectos culturais fazem ligações múltiplas e heterogêneas constantemente, mas mantém uma “raiz”.

Outra crítica de Appiah ao pan-africanismo é considerar o movimento como racista e dizer que “o projeto impossível” de Du Bois se repete no trabalho dos novos intelectuais “unanimistas” africanos, que continuariam rejeitando a noção de raça, sem conseguir se livrar dela, em uma “curiosa conjunção de confiança na raça e repúdio a ela” (*ib.id.*, p. 76). Appiah entende o movimento pan-africano como racista, por se fundamentar na solidariedade baseada na raça sugerindo, ao fim e ao cabo, que as divisões fenotípicas ocorridas ao longo da história, não aconteceram. Em suas palavras:

A verdade é que não existem raças: não há nada no mundo capaz de fazer tudo aquilo que pedimos que a raça faça por nós. Como vimos, até mesmo a noção do biólogo tem apenas usos limitados, e a noção que Du Bois requeria e que subjaz aos racismos mais odiosos da era moderna, não se refere a absolutamente nada que exista no mundo (*ib.id.*, p. 75).

Ora, Du Bois sabia que “a verdade é que não existem raças” e foi isso, justamente, o que quis demonstrar com seu trabalho sócio-histórico. Sabia também, contudo, que é impossível negar a história e o papel que as diferenças desempenharam ao longo da história da humanidade, como será exaustivamente explicitado no segundo capítulo a partir dos estudos desenvolvidos, especialmente, por Diop, pelo sociólogo Octávio Ianni e, mais recentemente, por Carlos Moore.

Além disso, compreendemos como um erro a perspectiva que louva a mistura cultural, em detrimento de um olhar para os aspectos comuns. Isso porque, na linha dos pensadores afrocentrados, concordamos que as identificações entre indivíduos e grupos, por mais instáveis que pareçam, só se formam a partir de referências históricas e culturais. É por meio dos mitos, da história e da memória que as sociedades humanas funcionam e evoluem. Isto não significa que

as sociedades sejam imutáveis, mas que se desenvolvem a partir de um perfil básico, engendrado por circunstâncias históricas diversas.

Nesse sentido, concordamos com Elisa Larkin Nascimento e com Molefi Kete Asante no que diz respeito ao repúdio à acusação travada em relação àqueles que tentam buscar características culturais que os identificam com a África, sendo chamados de “essencialistas” e imputados como os que buscam um “fechamento” em grupos. Entendemos, conforme Larkin e Asante, que essas acusações acabam contribuindo para o contexto assimétrico de poder dentro do “belo discurso do multiculturalismo” (cujas vertentes serão explicadas logo em seguida), que exige, ao fim e ao cabo, somente de algumas comunidades, o abandono de suas características mais básicas:

A invocação do perigo do fechamento das identidades em torno de essencialismos quase sempre incide sobre os que procuram referenciais para a construção de identidades com base em resistências enraizadas na luta antiescravista e anticolonialista. Incide de forma singular sobre os afrodescendentes que querem construir sua identidade baseada na referência à África. Parece que o continente não representa nada além de uma ‘essência’ racial, por não possuir história, cultura ou matriz social. Mas as sociedades humanas operam sobre os alicerces dos mitos, da história e da memória, pois existem características culturais que as identificam (LARKIN NASIMENTO *in* LARKIN NASIMENTO, 2009, p. 195).

Assim, a fim de rechaçar também as acusações que dizem que os intelectuais afrocêntricos acreditam que as sociedades são imutáveis, Asante explica que o que existe são algumas características que cada sociedade considera importantes e, portanto, preserva ao longo da sua história. Em suas palavras, o que há é um “perfil básico do que nós consideramos e preservamos como característico de nossa sociedade” (Asante, 1998, p. 13 *apud* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 195).

Asante também chama atenção para o perigo do jogo do multiculturalismo:

Não é razoável esperar que os afro-americanos se despojem de sua cultura quando não se exige nem se espera de outros grupos culturais tal despojamento unilateral. Embutida nessa sugestão está a noção de poder e hierarquia de acordo com a qual é apenas às comunidades de baixa estatura que se exige o abandono de suas características básicas, enquanto as outras procuram preservar suas características para as gerações que ainda estão por nascer (ASANTE, 1998, p. 13 *apud* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 195).

Nesse esteio, Elisa Larkin Nascimento alerta para o fato de que jogo do multiculturalismo não tem como fundamentar, “em pé de igualdade, a

participação de matrizes culturais distorcidas ou apagadas no processo de dominação” (LARKIN NASCIMENTO *In* LARKIN NASIMENO, 2009, p. 195).

Ora, somente a afirmação da existência de diversidade na sociedade não é suficiente para a promoção da igualdade, uma vez que só o reconhecimento da diversidade não garante que valores negativos deixem de ser imputados e engendrem atitudes discriminatórias em relação a alguns grupos. Como explica Muniz Sodré, “o olhar, ao mesmo tempo que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta” (SODRÉ *apud* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 195). Este raciocínio está completamente afinado com o de Carlos Moore, conforme desenvolveremos exaustivamente no segundo capítulo. Moore afirma que a questão da sociedade racializada não é reconhecer a presença da diversidade, mas “o reconhecimento positivo da diferença, no sentido da aceitação do Outro Total (MOORE, 2012, p. 235).

Analisando as críticas de Asante, Elisa Larkin e Carlos Moore ao multiculturalismo e tendo em vista que existe mais de uma vertente do multiculturalismo, é preciso compreender quais vertentes os autores estão criticando e porquê. Para tanto, as definições e análises de Peter McLaren, no livro *Multiculturalismo crítico* parecem adequadas, uma vez que se afinam com a crítica dos autores e porque a própria Elisa Larkin cita, apesar de não se estender, o mencionado livro.

McLaren identifica e critica três vertentes do multiculturalismo: o multiculturalismo crítico conservador, o multiculturalismo humanista liberal e o multiculturalismo liberal de esquerda. O autor deixa claro que essas definições são apenas uma tentativa de esquematização teórica, pois as características de cada vertente acabam se misturando umas com as outras nas esferas de produção cultural e nas maneiras pelas quais a diferença é construída e engajada na sociedade.

No que se refere ao projeto do multiculturalismo conservador, o autor explica que se trata de construir uma cultura comum propensa a deslegitimar as línguas estrangeiras e os dialetos étnicos e regionais, que “utiliza o termo ‘diversidade’ para encobrir a ideologia de assimilação que sustenta a sua posição” (MCLAREN, 2000, p. 114). Nesse sentido, “os grupos étnicos são reduzidos à ‘acréscimos’ da cultura dominante” (*ib.id.*, p. 115). Em outras palavras, trata-se de adotar uma visão consensual de cultura que corresponde à dominante e assimilar a

cultura dos grupos étnicos como acréscimos ou apêndices, o que está longe de ajudar a promover a coexistência das culturas em pé de igualdade.

Essa é justamente a crítica de Elisa Larkin, de Asante e de Moore que, como visto, afirmam que somente o reconhecimento da diversidade não garante que valores negativos continuem sendo imputados a alguns grupos, uma vez que não assegura que sejam colocados em questão os discursos e práticas que sustentam as discriminações racistas. Em relação a isso, cabe avançar um pouco mais nas considerações de McLaren.

O autor esclarece, tendo analisando a sociedade dos Estados Unidos, que o multiculturalismo conservador é “essencialmente monoidiomático”, já que muitas vezes se opõe a programas educacionais bilíngues, para manter como única língua oficial a da cultura dominante, no caso o inglês. Além disso, essa vertente de multiculturalismo tende a estabelecer padrões de desempenho baseados na classe média branca americana para todos os jovens, argumentando que todo membro de qualquer grupo étnico pode se beneficiar desse conhecimento para colher benefícios econômicos. No entanto, não questiona o seu caráter elitizado, não interrogando, justamente, quais são os discursos e práticas culturais e sociais dominantes em que estão inscritas convicções racistas, sexistas, classistas e homofóbicas (*ib.id.*, p. 115). Dessa forma, não coloca em xeque os discursos e práticas dominantes que levam à exclusão e, conseqüentemente, as estruturas de poder e de hierarquia que eles sustentam.

Nesse contexto assimilacionista, Asante tem razão, conforme visto, ao afirmar que é exigido apenas às comunidades de “baixa estatura” o abandono de suas características básicas, enquanto a comunidade dominante procura preservar suas características para as gerações futuras.

Da mesma forma, o multiculturalismo que McLaren identifica como multiculturalismo humanista liberal não pode salvaguardar uma convivência equilibrada entre as expressões culturais diversas. Essa vertente advoga, segundo o autor, pela existência de uma igualdade natural entre todas as populações raciais, baseando-se no pressuposto de uma “igualdade intelectual” entre as raças. Para essa corrente, o que faz a igualdade estar ausente nos Estados Unidos é o fato de nem todos terem acesso às mesmas oportunidades sociais e educacionais. A solução seria, portanto, modificar os entraves econômicos e socioculturais (*ib.id.*, p. 119). Para McLaren, o problema desse ponto de vista é que recai em um

universalismo no qual “as normas legitimadoras que governam a substância da cidadania são identificadas mais fortemente com as comunidades político-culturais americanas” (*ib.id.*, p. 120).

Aqui deparamo-nos com a questão da tensão entre igualdade e diferença, amplamente debatida no campo dos estudos africanos, que consiste em como recuperar o equilíbrio entre esses dois polos, já que a abstração universalista que argumenta no sentido da igualdade entre todos os homens não dá conta de identificar os grupos marginalizados, nem tampouco garante que a cultura de grupos não dominantes não seja sufocada ou descaracterizada.

Para sintetizar, cabe trazer a conhecida citação de Boaventura de Sousa Santos, de acordo com a qual a melhor maneira de se trabalhar tal articulação seria reconhecer um meta-direito fundamental, o direito de ter direitos: “Temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2004, p. 199).

A partir dessa ideia, é possível inferir que, por outro lado, o enfoque somente na diferença também não dá conta de transformar as relações sociais nas quais os valores atribuídos aos grupos étnicos são gerados, se os discursos e práticas racistas não forem desconstruídos.

Nesse sentido, Carlos Moore, como visto, tem razão quando afirma que a questão da sociedade racializada não é reconhecer a presença da diversidade, mas “o reconhecimento positivo da diferença, no sentido da aceitação do Outro Total (MOORE, 2012, p. 235)”. Isso significa que não basta o reconhecimento da existência da diferença, mas o reconhecimento do Outro como equivalente e simétrico.

Nesse sentido, a crítica de Moore se direciona ao multiculturalismo que McLaren define como multiculturalismo liberal de esquerda. Essa vertente, enfatiza, de acordo com McLaren, a diferença cultural, sugerindo que “a ênfase na igualdade das raças abafa aquelas diferenças culturais importantes entre elas”, sendo tais diferenças responsáveis por comportamentos, valores, práticas sociais, atitudes e estilos cognitivos diversos (MCLAREN, 2000, p. 120).

Ora, de fato, como visto, a ênfase na igualdade das “raças”, como propõe o “multiculturalismo humanista liberal” não dá conta de identificar e atender as especificidades de todos os grupos, acabando por sufocar suas particularidades. Por outro lado, o raso enfoque nas diferenças, que McLaren define como

“multiculturalismo liberal de esquerda” também é insuficiente para fazer com que as culturas dos grupos marginalizados não sejam embaçadas pela cultura dominante e acomodadas à sua ordem social e institucional.

Para tanto, entendemos que uma das ações fundamentais para alcançar a desconstituição dos discursos e práticas racistas e compreender a diferença como valor positivo é, como afirma Elisa Larkin, “aprofundar a matriz de cada grupo que comparece à ‘mesa do multiculturalismo’” (LARKIN NASCIMENTO *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 196). Isso significa disponibilizar e dar visibilidade aos trabalhos e aos autores que são referenciais para o conhecimento das tradições, histórias e cultura do mundo africano. Enquanto esses autores permanecerem à margem do cânone acadêmico e seus estudos permanecerem invisíveis para grande parte das pessoas, o discurso do multiculturalismo (nas três vertentes identificadas por McLaren) permanecerá farsesco e estéril.

Nesse esteio, cabe citar as palavras de Elisa Larkin Nascimento sobre os referenciais teóricos que dão sustentação à construção do conhecimento das tradições, culturas e histórias do mundo africano:

Tais referenciais continuam pouco disponíveis, e ainda marginalizados no contexto do cânone acadêmico, para o mundo africano. Autores como Cheikh Anta Diop, Molefi K. Asante, Ivan Van Sertima e outros que representam a abordagem afrocentrada têm contribuído de forma rica e definitiva para sua articulação; autores mais recentes contribuem para seu aprofundamento e sua atualização. A tendência de identificar essa linha de trabalho com uma suposta defesa de “essencialismos” ou critérios biológicos de raça, além de não se sustentar na leitura dos respectivos textos, empobrece o âmbito intelectual e acadêmico ao favorecer a marginalização de importantes referenciais históricos e culturais do mundo africano (LARKIN NASCIMENTO *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 196).

Importa chamar atenção, ainda, para a segunda parte da citação, em que a autora adverte sobre a tendência de se chamar esses trabalhos de essencialismos, que além de não se sustentar na leitura dos textos, marginaliza tais estudos históricos e culturais produzidos nas mais importantes universidades do mundo.

Quanto a essa tendência de chamar os estudos que investigam particularidades – ou diferenças - tradicionais, históricas e culturais de essencialistas, cabe fazer uma ressalva à análise do multiculturalismo liberal de esquerda de McLaren. Concordamos com McLaren e com Moore no que se refere ao fato de que a simples identificação da diferença não faz com que a diferença

adquirir um valor positivo, motivo pelo qual o multiculturalismo liberal de esquerda também é estéril.

Porém, não podemos deixar de observar que McLaren chega a afirmar que aqueles que trabalham dentro da perspectiva de enfatizar a diferença cultural são essencialistas por compreenderem a diferença fora do contexto histórico e social. Nas palavras do autor:

Aqueles e aquelas que trabalham dentro desta perspectiva têm uma tendência a essencializar as diferenças culturais e, portanto, ignorar a situacionalidade histórica e cultural da diferença, a qual é compreendida como uma forma de significação retirada de suas restrições históricas e sociais (MCLAREN, 2000, p. 120).

Ora, essa noção de que aqueles que trabalham com a diferença ignoram o contexto histórico é absolutamente equivocada e não corresponde aos textos referenciais para os estudos afrocentrados, que trazem investigações minuciosas, como os de Cheick Anta Diop ou os de Joseph Ki-Zerbo (que inclusive atuou como organizador no Comitê Científico Internacional para a Redação de *História Geral da África*, encomendado pela Unesco).

Nesse sentido, como visto, Elisa Larkin se pronuncia de forma veemente, sempre chamando atenção para o fato de que os trabalhos afrocentrados são realizados sobre os alicerces da história, dos mitos e da memória. Nesse sentido, se as identidades que buscam referenciais no continente africano operam sobre esses alicerces, a crítica aos pensadores afrocentrados que fala em concepções binárias de diferença ou em fronteiras rígidas de identidade não pode se sustentar, uma vez que a perspectiva afrocentrada de forma alguma nega as reelaborações culturais ocorridas ao longo da história, que obviamente implicam negociações com outras culturas. O que essa perspectiva propõe não é a volta a tradições puras, mas a investigação das continuidades culturais que vêm passando por adequações nos espaços culturais mistos ao longo do tempo.

Com esses esclarecimentos sobre as vertentes multiculturalistas e com as breves exposições de pensamento de alguns autores afrocentrados, adiantamos um pouco da perspectiva do pensamento afrocentrado, cabendo, a partir de agora, entender como se deu o seu surgimento, para analisar o que essa perspectiva propõe.

1. 1

O pensamento afrocentrado

A perspectiva do pensamento afrocentrado surgiu em meio ao cenário do final dos anos 60 e início dos anos 70, quando se agitavam movimentos estudantis nos Estados Unidos, clamando pelo fim da guerra do Vietnã e do apartheid na África do Sul. Como explica Finch III, esses movimentos ocorriam em paralelo aos movimentos pelos direitos civis, por ações afirmativas e pela contracultura, o que propiciou o surgimento de uma nova pauta de luta: a criação de um espaço acadêmico adequado para o desenvolvimento das pesquisas dos intelectuais negros. Isso porque, a área dos chamados “estudos africanos” era dominada por pesquisadores brancos que, muitas vezes, propagavam teses baseadas em discursos colonialistas sobre os povos africanos ou de origem africana. Assim, foi criado pelos estudiosos negros, o campo chamado *Africana Studies*, cujo nome foi derivado do projeto de criar uma Enciclopédia *Africana*, de Du Bois (FINCH III *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 60).

Os estudos *Africana*, ainda de acordo com Finch III, abrangem um campo amplo e múltiplo, buscando definir como *epistème*, uma filosofia ou um *éthos* (*ib.id.*, p. 60) - aqui utilizados como sinônimos de traços de comportamento ou costumes - dos povos africanos. Pretende, ainda, estudar detalhadamente a cultura e a vida dos povos africanos em todas as regiões do mundo e em todos os tempos (*ib.id.*, p. 60). De acordo com a definição de Robert L. Harris Jr., os estudos *Africana* são “a análise multidisciplinar da vida e do pensamento dos povos de ancestralidade africana no continente africano e em todo o mundo” (HARRIS Jr. *apud* FINCH III, *in* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 60). Assim, os estudos *Africana* passaram a focalizar a África através do ponto de vista dos intelectuais negros, que deveriam protagonizar as pesquisas e não mais serem objetos de estudos que investigavam a África, sobretudo, a partir da colonização europeia.

Nesse contexto, é importante lembrar o conflito ocorrido entre historiadores negros e brancos, nas 11ª e 12ª Convenções da Associação de Estudos Africanos (ASA) - que ocorreram, respectivamente, em Los Angeles (1968) e em Montreal (1969) - acerca de quem estaria legitimado para interpretar a história africana, já que os intelectuais negros entendiam que os intelectuais

brancos controlavam o pensamento histórico, para controlar o que cada povo pensa sobre si mesmo (*ib.id.*, pp. 60-61).

Após esse conflito, foi criada a Associação dos Estudos da Herança Africana (AHSA), que rompeu com a ASA, justamente para que os intelectuais negros pudessem contar a história orientada pelo seu ponto de vista. A AHSA teve como um de seus principais expoentes, John Henrik Clarke, historiador, escritor e professor pan-africanista, nascido no Alabama e pioneiro na criação dos Estudos *Africana*.

Além disso, é crucial ressaltar que dentre os intelectuais que deixaram uma produção que passou a integrar a literatura fundamental para a afrocentricidade - mesmo antes que a afrocentricidade, enquanto teoria epistemológica, surgisse com esse nome, em 1980 - destacam-se Cheick Anta Diop e Théophile Obenga.

Diop, nascido no Senegal e reconhecido pela sua audácia em desafiar as narrativas ocidentais da história, enfatizando a importância dos negros na emergência da razão e na evolução da humanidade, especializou-se, primeiramente, em física nuclear. Teve, contudo, sua produção científica mais relevante no campo das ciências sociais e humanas, abrangendo a história, a antropologia, a sociologia e a linguística.

Em 1954, Diop publicou sua tese de doutorado sob o título *Nações negras e cultura*, mostrando, através da linguística e da etnologia, que a África possui elementos culturais que a atravessam desde o Egito até a Costa Ocidental, inaugurando um convite para que mais pesquisas fossem realizadas por todo o Continente, baseado na suposição de que traços culturais comuns seriam encontrados. Essas pesquisas foram expandidas pelos Estudos *Africana*.

Em 1959, Diop publicou *A unidade cultural da África negra*; em 1960, publicou *A África negra pré-colonial*, em 1967, a *Anterioridade das civilizações negras: mito ou realidade histórica*; e em 1980, publicou *Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência*. Essas obras introduziram novas abordagens para o estudo do passado africano, investigando elementos culturais africanos e colocando a África negra na origem da civilização.

Obenga, discípulo de Diop, também é uma autoridade intelectual, tendo estudado filosofia na Universidade de Bordeaux, história no Collège de France, egiptologia em Genève, Ciências da Educação, na Universidade de Pittsburg, nos

Estados Unidos e Letras, Artes e Humanidades, na Universidade de Montpellier, na França.

Segundo Finch III, Obenga “é um dos mais exigentes acadêmicos vivos, demonstrando seus argumentos com o rigor de uma prova matemática” (FINCH III In LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 63), tendo se mostrado muito habilidoso em “delinear os empréstimos gregos do Egito”, na filosofia e na ciência, em *A filosofia africana do período faraônico*, de 1990 (*ib.id.*, p. 63).

O autor também escreveu sobre a geometria egípcia e sobre a filosofia e cultura bantas. Esses estudos sobre filosofia e cultura bantas serão caros ao presente trabalho, que se utilizará, no capítulo terceiro, de *Les Peuples Bantu: Migrations, expansion et identité culturelle*, publicado em 1989, e de *Les Bantus: langues, peuples et civilisations*, publicado em 1985;

Como já dito, a área de estudos *Africana* definiu sua *epistème* como a filosofia ou *éthos* do mundo africano, tendo como objetivo estudar a cultura e os modos de vida dos povos africanos e de origem africana pelo mundo e em diferentes tempos. Essa proposta, que tomou forma nas instituições acadêmicas americanas nas décadas de 60 e 70, tinha, de acordo com FINCH III, uma orientação nacionalista e pan-africanista, dedicada ao estudo das referências clássicas africanas e partindo das constatações de Diop de que as culturas africanas possuem uma identidade básica derivada de sua origem comum nas civilizações clássicas do Egito, da Núbia e de Cush (FINCH III In LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 65).

Dentro dessa orientação em que estavam inseridos os Estudos *Africana*, destaca-se o nome de Maulana Karenga, autor de diversas obras de referência, como *Introdução aos estudos negros*, de 1982, sendo, também, o fundador da filosofia *Kawaida*²², baseada nos sete princípios básicos da ética africana (*Nguzo*

²²Ao discutir o futuro dos Estudos *Africana*, em termos dos seus desafios e possibilidades atuais, Karenga propõe uma “missão” no sentido da compreensão dos objetivos do engajamento dos intelectuais afrocêntricos no mundo. O autor utiliza o termo metodologia para se referir à fundação filosófica e ao esquema conceitual; que se encarregam de orientar esse engajamento. Karenga distingue, ainda, a orientação filosófica do método, que é uma série de passos concretos que devem ser cumpridos na realização da pesquisa. Para realizar essa iniciativa, Karenga propõe partir de uma perspectiva *Kawaida*, isto é, de “uma perspectiva cultural crítica que privilegia a tradição, requer razão e insiste na prática ao apreender o conhecimento e provar o seu valor final” (KARENGA In LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 340). *Kawaida* é, segundo Karenga, “uma filosofia da mudança cultural e social que tem como um de seus princípios centrais a premissa de que a cultura é o terreno da autocompreensão e da autorrealização e de que ela requer o diálogo e o premia com a autocompreensão e a autorrealização” (*ib.id.*, p. 340).

Saba) e tendo traduzido textos egípcios clássicos e tratados sobre a filosofia *Maat*. O autor também traduziu textos clássicos da África Ocidental, como os *Odu Ifá*, em 1999. Karenga ainda ajudou a fundar a Associação para o Estudo das Civilizações Africanas Clássicas (Ascac) e o Conselho Nacional para os Estudos Negros, onde se discute a orientação coletiva da abordagem, pesquisa e atuação dos docentes dentro do campo dos Estudos *Africana*.

É central destacar, ainda, que o conceito Afrocentricidade foi criado, em 1980, por Molefi Kete Asante, com a publicação do livro *Afrocentricidade: a teoria da mudança social*.

De acordo com Finch III, a Afrocentricidade consiste em uma teoria epistemológica baseada em uma prática educacional e acadêmica que deu origem à criação do primeiro programa de doutorado em estudos afro-americanos, na Universidade de Temple (FICNCH III *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 66).

Para esclarecer ainda melhor o conceito, cabe trazer a explicação do seu próprio criador: Molefi Kete Asante. Segundo ele, a proposta epistemológica da afrocentricidade se refere, principalmente, à uma questão de localização centrada na África e na diáspora africana. Nesse sentido, o autor quer dizer que os africanos (entendidos aqui como os africanos do continente e da diáspora) devem deixar de conduzir seus estudos sobre a história, a linguística, a política, a economia, a literatura e a cultura africanas a partir do ponto de vista do que foi orquestrado pelos interesses europeus (ASANTE *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 93).

Conforme Asante, a afrocentricidade, enquanto ciência e método, procura modificar as formas como os africanos se referem a si mesmo e contam a sua história. Esse método de pesquisa deve, portanto, restaurar o projeto cultural africano – entendido como “a soma total dos aspectos histórico, artístico, econômico e espiritual do estilo de vida de um povo” – a fim de reconstruir e desenvolver cada dimensão do mundo africano do ponto de vista dos africanos como sujeitos e não como objetos de estudos para pesquisadores brancos. Trata-se de uma historiografia baseada em visões, aspirações, conceitos e experiências dos africanos (ASANTE, 2014, p. 167). Em suas palavras: “A afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo

com seus próprios interesses humanos” (ASANTE *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 93).

Ao propor uma nova historiografia, o autor adverte, que não procura um nacionalismo ingênuo. Nesse sentido, entendemos que o autor quer dizer que não se trata de um nacionalismo que pretende a volta dos afrodescendentes para a África, como propunha o padre episcopal Alexander Crummel²³, no início do pan-africanismo.

Trata-se, outrossim, de reivindicar o Continente Africano no sentido de buscar uma relação entre as experiências dos africanos da diáspora e do continente, para perceber uma conexão histórica. Para Asante, somente através da ideologia pan-africana (solidariedade entre os povos negros), é que o povo africano e afrodescendente terá condições de resistir a qualquer tipo de exploração. Um dos seus sonhos é que haja, um dia, na África, uma Universidade que tenha seu currículo voltado para o mundo pan-africano percebido como centro do conhecimento e não como periférico a ele (ASANTE, 2014, p. 168).

Nessa linha de raciocínio de Asante, a afrocentricidade surgiu, justamente, da conscientização política de que os povos negros não poderiam permanecer à margem da educação, do conhecimento e da tecnologia, tal como teria definido o eurocentrismo. É essa consciência sobre a necessidade de atuar como agente da sua história e da sua imagem diante do mundo e o comprometimento em proteger os elementos culturais africanos, que torna a afrocentricidade diferente da africanidade (*ib.id.*, p. 94). Na africanidade, é possível praticar os costumes africanos sem ter consciência de que é preciso atuar como agente da sua história. Já na afrocentricidade, o sujeito está consciente da importância do seu papel como agente e da imprescindibilidade de proteger a cultura africana.

Dentre as características mínimas para um projeto afrocêntrico, Asante cita cinco principais. A primeira se refere à localização psicológica ou ao lugar em que

²³ No primeiro capítulo do livro *Na casa de meu pai*, intitulado “A invenção da África”, Appiah começa analisando os afro-americanos do século XIX, pois, segundo ele, foram os negros afro-americanos que inventaram a África enquanto unidade. O primeiro deles teria sido Alexander Crummel, um padre episcopal com formação na Universidade de Cambridge, que morou e trabalhou na Libéria, buscando levar os afro-americanos para a África e inaugurando o conceito de pan-africanismo (APPIAH, 2014, p. 22). No entanto, como Crummel acreditava ser o inglês uma língua superior às das populações nativas, para expressar “as verdades mais elevadas do cristianismo” (*ib.id.*, p. 19) e pretendia cristianizar todos os africanos, os intelectuais afrocêntricos não o consideram como pai do pan-africanismo, mas, valorizam os nomes de Du Bois e de Marcus Garvey.

a mente da pessoa está situada, isto é, refere-se ao modo como a pessoa se relaciona com o mundo africano.

Essa “localização” é, portanto, psicológica e cultural, sendo ocupada pela pessoa em determinado momento da história, temporária ou permanentemente, em determinado espaço. Com isso, busca-se saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal em relação à cultura africana. Asante explica que quando o colonizado está centrado nas experiências culturais do opressor, ele não é mais sujeito da sua história e que o objetivo do afrocentrista é, portanto, manter o africano dentro e no centro de sua própria história (ASANTE *In* LARKIN, 2009, p. 96-97). Ora, isso não significa, obviamente, negar as influências culturais da colonização, mas direcionar o olhar para a cultura africana, buscando ressaltá-la e evitar o seu ofuscamento.

Assim, segundo Asante, se a pessoa se refere aos africanos como os “outros”, significa que os vê como diferentes de si mesma, o que não quer dizer que a pessoa que não seja africana – aqui entendemos como africanos tanto os africanos do continente quanto os afro-americanos – não possa tentar fazer uma análise afrocêntrica, esforçando-se por perceber os fenômenos do ponto de vista dos africanos (ASANTE *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 96).

Nesse sentido, também Elisa Larkin Nascimento entende que o conceito de “localização” ou de lugar de fala na abordagem afrocentrada não está ancorado em uma categoria biológica ou genética da raça, afirmando que para realizar uma abordagem afrocentrada não é preciso ser afrodescendente, da mesma forma como nem todo afrodescendente faz abordagens afrocentradas. O que é importante é ser capaz de fazer uma análise crítica acerca dos discursos do “etnocentrismo hegemônico” e buscar a articulação e aplicação criteriosa dos métodos da abordagem afrocentrada (LARKIN *In* LARKIN NASCIMENTO 2009, p. 191). Nesse sentido, entendemos que o intelectual afrocentrista deve estar atento às características mínimas para o projeto afrocêntrico, elencadas por Asante, bem como aos pressupostos metodológicos dessa abordagem, conforme será explicado adiante.

Assim, longe de se sustentar em conceitos biológicos de raça, a afrocentricidade leva em consideração que a capacidade de compreender os acontecimentos ganha contornos especiais de acordo com a direção do olhar do sujeito (*ib.id.*, .pp182-183).

Dessa característica decorre a segunda: o compromisso com a descoberta do africano como sujeito, ou seja, o compromisso de colocar a discussão dos fenômenos africanos com base no que pensam, fazem e dizem os africanos e não no que pensam, fazem e dizem os europeus a respeito dos africanos (*ib.id.*, p. 97).

A terceira característica mínima para um projeto afrocêntrico é a defesa dos elementos culturais africanos, o que não significa, como adverte Asante, que todas as coisas africanas sejam boas ou úteis, mas que aquilo que os africanos realizam faz parte das criações e da criatividade humana e não deve ser desprezado (*ib.id.*, p. 98).

A quarta característica é o refinamento léxico, pois é fundamental prestar atenção ao tipo de linguagem que se está usando, para desvendar, corrigir e evitar distorções de sentido geradas pelas contribuições de léxico europeias à história africana. Assim, por exemplo, quando um americano ou um europeu chama uma casa africana de “choupana”, ele está utilizando uma linguagem depreciativa e deturpando a realidade do que significa a moradia do ponto de vista da realidade africana.

Conforme explica Asante, a ideia de casa na língua inglesa remete a um prédio moderno, com cozinha, áreas de recreação e banheiros, diferentemente do conceito africano. Dessa forma, o afrocentrista deve se livrar da linguagem de negação dos africanos na esfera da história da própria África, que os reduziram, muitas vezes, ao status de indefesos, inferiores ou mesmo não - humanos (*ib.id.*, pp. 98-99).

A quinta característica é o compromisso com uma nova narrativa da história da África. Nesse sentido, o intelectual afrocentrista deve ter clareza que os autores eurocêntricos, de acordo com Asante, sempre colocaram a África em um lugar inferior em relação a qualquer campo de pesquisa - literatura, história, economia, comportamentos africanos –, marginalizando a África, a fim de formar o cânone do conhecimento Ocidental, que se pretende universal (*ib.id.*, p. 99). Dessa forma, reescrever a história da África, sem rebaixá-la propositalmente na escala de valores do cânone Ocidental, é um desafio para os intelectuais afrocêntricos.

Cabe ainda, descrever, brevemente, os pressupostos elencados por Asante a respeito da metodologia a ser adotada para abordar qualquer assunto de maneira afrocentrada. O primeiro aspecto que o autor ressalta é o que significa a palavra

africano, questão muito levantada por intelectuais que criticam a perspectiva afrocentrada, como Appiah, ao questionar “o que significa dizer que alguém é africano?” e “O que é a África?” (APPIAH, 2014, p. 48).

Com essas interrogações, Appiah procura ressaltar “a extraordinária diversidade dos povos da África e suas culturas” (*ib.id.*, p. 48), dizendo que os filósofos contemporâneos que procuram definir o que é a África ou os africanos estão presos a um nível metafísico, um resíduo da ideologia de Du Bois, autor que Appiah classifica como racista.

Importa fazer um parêntese a respeito da querela antiga, que será retomada no próximo capítulo, entre intelectuais identificados com os movimentos que buscam pensar a partir de elementos culturais comuns e aqueles que diluem esses elementos no que Diop chamava de discurso da “mestiçagem cultural”, ao classificarem a outra corrente como essencialista ou mesmo racista.

Ao contrário do que professa a crítica aos intelectuais afrocêntricos, acusando-os de essencialistas e de defensores de uma pureza biológica imaginária, os intelectuais afrocêntricos definem o racismo e a raça como uma construção histórica, que, no entanto, é impossível de ser negada – o que será melhor explorado no próximo capítulo, através, principalmente de Carlos Moore e Anta Diop.

Quanto a essa querela antiga e atual também no Brasil, Elisa Larkin Nascimento é enfática e critica diretamente o filósofo ganense Anthony Appiah, entendendo que ele manipula os argumentos de Du Bois para reduzir a solidariedade dos africanos do continente e da diáspora a uma questão biológica e, conseqüentemente, racista, classificando Du Bois, com todas as letras, como um racista intrínseco²⁴. Cabe citar as palavras inconformadas de Elisa Larkin Nascimento:

²⁴ Na visão de Appiah, ocorreu que o racismo foi o pressuposto para o desenvolvimento das doutrinas chamadas de “racismo”, que trabalham com critérios negativos de valor. Essas se dividem, principalmente, em duas vertentes. A primeira é chamada pelo autor de “racismo extrínseco” e se consubstancia nas distinções morais entre os membros das diferentes raças. Nesse sentido, a essência racial implicaria qualidades moralmente relevantes e distintas entre os membros das diferentes raças – como honestidade, cultura e coragem –, o que justificaria o tratamento desigual dispensado a eles (APPIAH, 2014, p. 33). Quanto aos racistas extrínsecos, a prova contrária à existência dessas características moralmente relevantes – de que os negros têm aptidões intelectuais ou que os judeus não são avarentos, por exemplo – deveria fazer com que deixassem de ser racistas, mas muitos preferem, segundo o autor, continuar com as crenças que os beneficiam na ordem social, através de fatos que alimentam a falsa consciência – como acreditar que o acesso maior dos brancos ao ensino superior, por exemplo, ocorre não porque são mais bem preparados

Para eles, seria a técnica de classificação racial que constitui o racismo, e não as agudas desigualdades que os dados demonstram em todas as áreas. Trata-se de um a reedição de uma estratégia antiga de desmoralização dos intelectuais afrodescendentes e dos movimentos sociais antirracistas. Nessa linha de ataque, o filósofo ganense Anthony Appiah (1992, p. 100-2) analisa o raciocínio do sociólogo norte-americano W.E.B. Du Bois, um pensador negro que localiza a identidade compartilhada entre os povos africanos do continente e da diáspora em sua experiência histórica e cultural comum, e não em critérios biológicos. Appiah aplica o impiedoso bisturi de sua lógica cartesiana ao dissecar, um por um, os argumentos de Du Bois. Em cada caso, Appiah manipula meticulosamente seu instrumento cirúrgico para reduzir a solidariedade entre africanos do continente e da diáspora a uma questão de “raça” biológica e, portanto, de “racismo”. Chega ao ponto de classificar Du Bois como um “racista intrínseco”. O sítio ideológico de Appiah a Du Bois reencena uma querela antiga e atual também no Brasil. Com a arrogância de quem defende uma verdade absoluta, autoridades acadêmicas acusam de racistas, defensores de uma imaginária “pureza biológica”, os intelectuais identificados com movimentos sociais antirracistas. Estes protestam o contrário, definindo o racismo e a categoria racial como uma construção social e histórica, e apresentam seus argumentos nesse sentido. Seus críticos, afirmando-se donos da objetividade, reinterpretem esses argumentos, frequentemente com base numa “análise do discurso”, no intuito de revelar o “verdadeiro sentido” racista ou racialista de seu conteúdo (LARKIN *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 186-187).

em colégios particulares, mas porque são superiores intelectualmente. Nesse sentido, o racismo extrínseco deixa de ser uma teoria, para ser uma defesa ideológica, isto é, para negar fatos que possam ameaçar as posições sociais (*ib.id.*, pp. 33-34). A segunda doutrina racista é chamada por Appiah de racismo intrínseco. Essa forma de racismo acredita que “cada raça tem um *status* moral diferente, independentemente das características partilhadas por seus membros” (*ib.id.*, p. 35). Além disso, “o racista intrínseco sustenta que o simples fato de ser da mesma raça é razão suficiente para preferir uma pessoa à outra” (*ib.id.*, p. 35). Para esse tipo de racista, nenhuma prova de que uma pessoa de outra raça tenha qualidades admiráveis, iguais às pessoas de sua raça, serviria para que ele as a tratasse com igualdade. O primeiro tipo de racismo se dirige, portanto, aos membros de uma raça ou às características dos membros de uma raça, atribuindo a eles falsas qualidades; enquanto o segundo tipo se refere a um grupo como um todo, ou a uma raça como um todo, seja quais forem os traços de seus membros, conferindo um *status* moral pré-concebido a toda uma raça. No primeiro caso, o racista, reconhecendo qualidades semelhantes à do seu grupo racial no membro de outra raça, pode deixar de ser racista, a não ser que transforme o racismo em ideologia, pra manter sua posição ou privilégio social. Já no segundo caso, o reconhecimento das qualidades de um membro de outra raça nunca é suficiente para tratar a pessoa com trataria uma de sua raça. Dentro da lógica moderna, a relevância dessa distinção é que o racismo intrínseco está mais ligado a discursos sobre solidariedade racial, a sentimentos comunitários ligados à raça ou a sentimentos de que a raça é uma família (*ib.id.*, p. 38-39) - ao contrário do que se passava no século XIX, em que o racismo intrínseco era usado para conferir características inferiorizantes e determinantes à raça negra. Já o racismo extrínseco - que implica em falsas crenças sobre a qualidade dos membros de uma raça - está ligado aos discursos raciais geradores da opressão e do ódio, porque, segundo Appiah, a maior parte das pessoas que usou o ódio racial pra fazer mal aos outros precisou justificar esse ódio enxergando os outros como “falhos por si mesmos”, porque, presumivelmente, a maioria delas, excetuando as que fazem parte do Partido nacionalista Sul - Africano e da Ku Klux Klan, acreditam que o racismo intrínseco pressupõe distinções arbitrárias e, portanto, não ousam expressá-lo em situações que podem suscitar uma crítica moral, já que ele é um “erro moral”. É mais complicado expor ódio a um grupo que nada fez por merecer esse ódio (racismo intrínseco), do que expor às pessoas individualmente por seus atos falhos (*ib.id.*, pp. 38-41).

A autora continua trazendo as advertências que Abdias do Nascimento já fazia desde a década de 50 em relação às acusações que diziam que a identidade negra se amparava em critérios raciais. Segundo ele: “Aviso aos intrigantes, aos maliciosos, aos apressados em julgar: o vocábulo raça, no sentido aqui empregado, define-se somente em termos de história e cultura, e não em pureza biológica (...) Raça biologicamente pura não existe e nunca existiu” (NASCIMENTO *apud* LARKIN NASCIMENTO *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 187).

Também Mark Christian faz uma advertência em relação a alguns autores pós-modernos, como Gilroy e Appiah, por descartarem a existência de traços comuns africanos com a justificativa de que estariam caindo em um absolutismo étnico (CHRISTIAN *in* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 186). Christian prossegue, dizendo que a perspectiva do conhecimento afrocentrado não tem qualquer alinhamento com um “absolutismo étnico” ou com uma “identidade africana fixa”, mas pelo contrário, admite que a cultura é dinâmica. No entanto, o pensamento afrocentrado indica que se faz necessário explorar, como visto, os “padrões de convergência, que criam o que constitui, em última instância, ‘as realidades culturais africanas’ nos ambientes da diáspora africana pelo globo” (CHRISTIAN *in* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 187).

Depois dessa explicação, cabe voltar a Asante, a fim de destacar em letras garrafais, que, para ele, o termo “africano” não é essencialista, pois não se baseia simplesmente no sangue ou na genética. Esse termo é uma convenção que gira em torno de uma forma de construção de conhecimento daqueles que estão conscientes da necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica do colonialismo. Através dessa conscientização, o africano entra na arena da afrocentricidade (ASANTE *In* LARKIN NASCIMENTO, 2009, p. 102). Logo, segundo essa perspectiva, tanto os africanos do continente como os da diáspora negra podem ser chamados de “africanos”.

Isso não quer dizer, contudo, que os demais africanos do continente ou afro-descendentes que não passaram por esse processo de conscientização não possam ser considerados africanos, mas significa que não são afrocêntricos. E o termo “africano” enquanto convenção da abordagem afrocentrada é utilizado para aqueles que buscam “reivindicar o parentesco com a luta e perseguir a ética da justiça contra todas as formas de opressão humana” (*ib.id.*, p. 102).

Nesse sentido, os brancos que nasceram no continente africano somente não são considerados africanos por essa perspectiva, se em nenhum momento tiverem participado da resistência à opressão ou dominação branca sobre os negros. Dessa forma, como explica Asante, o que determina a abordagem afrocentrada é “a consciência e não a biologia”. É desse lugar que toda análise procede” (*ib.id.*, p.103).

O termo “africano” está ligado, pois, a uma questão de consciência e não de biologia. Assim, não seria precisa a crítica de Mbembe aos intelectuais afrocentristas, quando diz que eles confundem raça com geografia, entendendo a África como “terra de gente negra” (MBEMBE, 2001, p. 185), justamente porque o sentido do termo não está ligado à cor da pele, mas às formas de se posicionar no mundo, não tendo, portanto, um caráter essencialista.

Outro pressuposto elencado por Asante é presumir uma “relação homóloga entre os estudos dos fenômenos africanos e os da humanidade” (*ib.id.*, p. 104), no sentido de que a afrocentricidade se dedica ao eu coletivo e, ao contrário do que a crítica coloca²⁵, não busca apartar os africanos do restante da humanidade, mas “está proativamente engajada na criação e recriação da pessoa em grande escala” (*ib.id.*, p. 104). Disso decorre outro pressuposto: o de que na visão afrocêntrica, todo o conhecimento deve ser emancipador (*ib.id.*, p. 104).

Asante chama atenção, ainda, para o fato de que o afrocentrismo não são os dados históricos em si, mas a orientação com que os dados são tratados. Segundo ele, muitas vezes a crítica afirma que os afrocentristas não apresentaram dados sobre esse ou aquele assunto e, diante disso, rebate:

Nós, como afrocentristas, respondemos que muitas vezes não são os dados que estão em questão, mas o modo como as pessoas os interpretam, como percebem aquilo com que se defrontam e como analisam os temas e valores africanos contidos nesses dados (*ib.id.*, p. 105).

Mais um pressuposto importante é entender que a afrocentricidade não é história, pois a história é uma disciplina que tem seus próprios métodos, pressupostos e objetivos, que podem ou não estar em compatibilidade com a afrocentricidade. Asante explica que isso fica claro nos debates sobre historiografia que ocorreram nos últimos anos, em que os intelectuais

²⁵ Mbembe afirma que nas versões mais extremas do que ele chama de nativismo, “a diferença é louvada, não como fonte de qualquer universalismo, mas como inspiração para determinar os princípios e normas que governam a vida dos africanos em completa autonomia e, se necessário, em posição ao resto do mundo” (MBEMBE, 201p. 184).

afrocêntricos avaliaram novas orientações para interpretar dados, criando uma “robusta disciplina intelectual que, há muito, deixou a história para trás” (*ib.id.*, p. 105).

Isso não quer dizer que os métodos historiográficos tradicionais não contribuam para as análises afrocêntricas, mas que a “afrocentricidade impôs novos critérios para pesquisa de documentos, interpretação de textos e orientação quanto aos dados” (*ib.id.*, p. 105). Isso significa que a afrocentricidade pretende abandonar alguns elementos da historiografia tradicional, como a ênfase exacerbada nos textos escritos, a fim de introduzir novas formas de investigar a vida dos africanos.

Em síntese, todo o esforço dos intelectuais afrocêntricos está em uma tentativa de se reconectarem à sua matriz cultural, conscientes de que o objetivo é impedir que essa matriz seja sufocada pela hegemonia cultural europeia, bem como lutar contra todas as formas de opressão humana, não somente em relação aos povos negros.

2

Sobre a possibilidade de se pensar a partir de uma unidade cultural

2.1

Justificativa filosófica

Conforme adiantado na introdução, para realizar uma leitura filosofia sobre a continuidade, através da memória, de aspectos culturais comuns para os negros africanos e afro-americanos, indiscutivelmente reelaborados de forma constante ao longo do tempo, da história e do contato com outras culturas, mas que possivelmente mantiveram um “fio condutor”, um “elo vital” ou uma “duração”, a pesquisa utiliza o raciocínio desenvolvido por Henri Bergson, em *A Evolução Criadora*.

O conceito de “duração” pode ser compreendido como uma ideia que engloba, ao mesmo tempo, a transformação incessante da personalidade pelo acúmulo de experiências novas a cada instante e a noção de sobrevivência e conservação automática, contínua e necessária do passado através da memória. Conforme Bergson:

A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar. A partir do momento que o passado aumenta sem cessar, infinitamente também ele se conserva. A memória, como tentamos mostrá-lo, não é uma faculdade de classificar lembranças numa gaveta ou de registrar num arquivo. Não há gaveta e não há arquivo, nem mesmo, no caso, uma faculdade, propriamente falando, porque uma faculdade se exerce por intermitências, quando ela quer ou pode, ao passo que o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Em realidade, o passado se conserva por si mesmo, automaticamente. Por inteiro, sem dúvida, ele nos acompanha a cada instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde a nossa primeira infância está, na direção do presente que vai a seu encontro, pressionando contra a porta da consciência que quisesse deixá-lo de fora (BERGSON, 1979, p. 16).

Segundo esse raciocínio, há um duplo movimento para a consciência. Isso porque, se o passado sobrevive incessantemente, tem-se, por um lado, a fluidez constante da consciência, já que é impossível que ela passe duas vezes pelo mesmo estado, justamente porque a personalidade muda sem cessar a cada

instante com as novas experiências que vão se acumulando. De outro lado, resta portanto, impossível apagar a memória, a lembrança das experiências vividas, o que pressupõe, necessariamente, uma continuidade, uma duração do passado no presente. Explica Bergson:

Dessa sobrevivência do passado resulta a impossibilidade, para uma consciência, de passar duas vezes pelo mesmo estado. Mesmo que as circunstâncias sejam as mesmas, já não é sobre a mesma pessoa que agem, dado que atingem-na em novo momento de sua história. Nossa personalidade, que se edificou a cada instante com a experiência acumulada, muda sem cessar. Ao mudar, ela impede um estado, mesmo idêntico a si mesmo na superfície, de jamais se repetir em profundidade. Eis porque nossa duração é irreversível. Não poderíamos viver-lhe uma parcela, porque seria preciso começar por desmanchar a lembrança de tudo o que aconteceu (*ib.id.*, p. 17).

Assim, existem dois movimentos opostos na evolução dos seres conscientes: um que “desenrola um novelo já preparado” (*ib.id.*, p. 21), isto é, “uma continuação real do passado pelo presente, uma duração que é um traço de união” (*ib.id.*, p. 30) e outro que corresponde a um processo de “maturação ou criação” (*ib.id.*, p. 21), em que se verifica que a existência “consiste em mudar, mudar amadurecendo, amadurecer criando-se infinitamente a si mesmo” (*ib.id.*, p. 18), sendo os dois processos inseparáveis (*ib.id.*, p. 30).

Para esclarecer ainda melhor o posicionamento desta tese, é possível fazer, em conjunto com o conceito de “duração”, de Bergson, uma leitura dos conceitos de “rizoma” (canal) e de “raiz” (árvore), desenvolvidos por Gilles Deleuze e por Félix Guattari, em *Mil Platôs*, vol. 1, a fim de explicar como os aspectos culturais fazem ligações múltiplas e heterogêneas constantemente, mas mantém uma “raiz”.

Importa fazer uma ressalva antes de prosseguirmos, no que se refere à aproximação das reflexões de Bergson - um filósofo francês nascido em 1859, frequentemente situado na história da filosofia como evolucionista – com as reflexões de Deleuze e Guattari, outros dois filósofos franceses, nascidos mais tarde, em 1925 e 1930, respectivamente, tendo ambos integrado o movimento pós-estruturalista francês.

O fato de Bergson, de um lado, e de Deleuze e Guattari, de outro, pertencerem a contextos históricos diversos e se inserirem em movimentos diferentes dentro do campo da filosofia, não constitui, ao nosso ver, nenhum obstáculo ou contradição para a aproximação de suas reflexões. Como é sabido, os filósofos estão sempre lendo uns aos outros, independente da época de suas obras e, no que se refere especificamente a Gilles Deleuze, cabe dizer que foi

influenciado pelo pensamento de Bergson, o que fica evidente no livro *Diferença e repetição* e no livro *Bergsonismo*, de Gilles Deleuze.

Em ambos os livros, que não nos cabe aprofundar aqui, Deleuze traça reflexões em sintonia com as de Bergson, citando explicitamente o autor. Nesse sentido, no que se refere às noções de “duração”, “conservação” e “memória” que trouxemos para esta tese, com base no livro *A evolução criadora*, de Bergson, vale citar um trecho de *Bergsonismo*, de Deleuze:

Supomos conhecida a descrição da duração (...) tal como aparece em *Os dados imediatos* e nas primeiras páginas de *A evolução criadora*: trata-se de uma “passagem”, de uma “mudança”, de um *devir*, mas de um devir que dura, de uma mudança que é própria substância. Note-se que Bergson não encontra qualquer dificuldade em conciliar as duas características fundamentais da duração: continuidade e heterogeneidade. Mas, assim definida, a duração não é somente experiência vivida; é também experiência ampliada, e mesmo ultrapassada; ela já é condição da experiência, pois o que propicia é sempre um misto de espaço e de duração. A duração pura apresenta-nos uma sucessão puramente interna, sem exterioridade; o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão. Com efeito, a memória do passado, a lembrança do que se passou no espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus “cortes” homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. Desse modo, somos capazes de “conservar” os estados instantâneos de espaço e de justapô-los em uma espécie de “espaço auxiliar”; mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompômo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo (DELEUZE, 2008, p. 27) (grifo nosso).

O trecho acima pode ser melhor esclarecido se lido em conjunto com o livro *Diferença e Repetição*, também de Deleuze. Começaremos, portanto, com um trecho de *Diferença e Repetição*, para em seguida, retomar o *Bergsonismo*.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze explica que a repetição é em essência imaginária, pois é a imaginação que contrai os casos de repetição, ou seja, que contrai elementos e instantes que estão em pontos distintos, fundindo-os numa impressão. A imaginação realiza, assim, uma síntese no tempo. Dessa forma, a diferença habita a repetição, visto que ela acontece entre duas repetições, entre dois intervalos de tempo, em uma espécie de *delay*:

(...) a repetição, em sua essência, é imaginária, pois só a imaginação forma aqui o "momento" da *vis repetitiva* do ponto de vista da constituição, fazendo com que exista aquilo que ela contrai como elementos ou casos de repetição. A repetição imaginária não é uma falsa repetição que viria suprir a ausência da verdadeira; a verdadeira repetição é a da imaginação. Entre uma repetição que não pára de se desfazer em si e uma repetição que se desdobra e se conserva para nós no espaço da representação, houve a diferença, que é o para-si da repetição, o imaginário. A

diferença habita a repetição (DELEUZE, s/d, p. 80).²⁶

Nesse trecho de *Diferença e Repetição*, de Deleuze, vê-se uma clara relação com a reflexão de Bergson sobre a noção de “duração”, como uma ideia que engloba dois movimentos opostos e inseparáveis na evolução dos seres conscientes, isto é, a transformação incessante da personalidade pelo acúmulo de experiências a cada instante e a noção de conservação automática, contínua e necessária do passado através da memória. Nesse sentido, a diferença da qual fala Deleuze, que habita necessariamente a repetição - porque a repetição ocorre em intervalos de tempo distintos, não podendo ser, portanto, exatamente idêntica às anteriores - corresponde às transformações incessantes da personalidade pela sucessão de experiências, às quais se refere Bergson. Ao mudar, conforme as explicações de Bergson, a personalidade impede um estado, mesmo idêntico a si mesmo na superfície, de se repetir em profundidade, sendo impossível, portanto, para uma consciência passar duas vezes pelo mesmo estado, assim como é impossível que a repetição seja idêntica às anteriores, tendo em vista o lapso de tempo que ocorre entre uma e outra.

De outro lado, Deleuze explica que a repetição se desdobra e se conserva para nós no espaço da imaginação, já que é a imaginação que contrai elementos como casos de repetição, não sendo a repetição imaginária uma falsa repetição que viria suprir a ausência da verdadeira, já que a verdadeira repetição é a da imaginação, processando-se através da memória. Essa noção de repetição está, portanto, afinada com o raciocínio de Bergson sobre a conservação inevitável do passado através da memória.

Da mesma forma, é possível traçar paralelos com o texto *Bergsonismo*, de Deleuze. Nesse texto, o autor traz a noção de “duração” de Bergson, endossando-a como uma ideia que engloba dois movimentos opostos e inseparáveis, o da transformação incessante da personalidade e o da conservação do passado através da memória, explicando essa ideia de “duração” como um *devenir* que dura, como uma mudança que é a própria substância. Deleuze alerta para o fato de que Bergson não encontrou qualquer dificuldade em conciliar as duas características

²⁶DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Disponível em <https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/deleuze-g-diferenca-e-repeticao.pdf>. Acesso em 30.07.2016, às 13:15.

fundamentais da duração, isto é, a continuidade (através da memória) e a heterogeneidade (através das experiências que se acumulam incessantemente).

Deleuze acresce à reflexão de Bergson a ideia de que a duração não é somente experiência vivida, mas experiência ampliada ao espaço, sendo ambas condições da experiência, tendo em vista que a “duração pura” seria uma sucessão meramente interna e que a noção isolada de espaço apresenta uma exterioridade sem sucessão. A duração é, portanto, uma mistura da exterioridade (das distinções extrínsecas com seus cortes descontínuos retidos pela memória) com a sucessão interna e contínua (que seria a “duração pura”), permitindo com que conservemos de forma justaposta os estados instantâneos de espaço no que o autor chama de “espaço auxiliar”, para que fiquem alinhados em uma espécie de linha temporal homogênea.

Com esses exemplos, é possível notar as influências de Bergson no pensamento de Deleuze, que aproveita muitas de suas ideias. Da mesma forma, no livro *Mil Platôs*, é possível perceber um alinhamento de Deleuze com as ideias de Bergson.

Assim, voltando aos conceitos de rizoma e de raiz, cabe compreender que o conceito de “rizoma”, a princípio, distingue-se radicalmente do de “raízes ou radículas”, sendo “contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 43). De acordo com os autores, o rizoma constitui, portanto, “um sistema acentrado não hierárquico e não significativo, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados” (*ib.id.*, p. 43).

Em outras palavras, o rizoma pode ser entendido como uma aliança, mas como uma aliança que não tem qualquer caráter de fixidez, porque representa justamente uma circulação de estados, conectando um ponto qualquer a outro ponto qualquer incessantemente. O rizoma está sempre a caminho, como uma espécie de *intermezzo*, que não começa ou termina o que quer que seja. Diferentemente da árvore, que impõe o verbo ser, o rizoma desenraíza esse verbo infundavelmente com a conjunção “e”. De acordo com os autores:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir

e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tabula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...) (*ib.id.*, p.48-49).

Conforme esse raciocínio, o rizoma difere das árvores ou raízes, porque ele não estabelece linhagens de tipo arborescente. O rizoma conecta um ponto qualquer a outro ponto qualquer, sem buscar um porquê, uma finalidade, sem ter um ponto de partida ou de chegada, podendo ser relação de todo o tipo:

O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de devires” (*ib.id.*, p. 44).

Enquanto relação totalmente diferente da arborescente, o rizoma é uma “antigenealogia” ou uma “memória curta ou antimemória” ²⁷ (*ib.id.*, p.43). Enquanto memória curta ou antimemória, o rizoma acontece sempre em condições de descontinuidade e ruptura. Para os autores, o rizoma:

conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não signos (...) Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito, nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído ($n - 1$). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições (...) O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada (*ib.id.*, p. 43).

Um exemplo mais concreto de rizoma estaria nos esquemas de evolução, que não se fazem apenas de acordo com modelos de descendência arborescente, mas também segundo um sistema (rizoma) que trabalha no heterogêneo e salta de uma linha diferenciada a outra, como no caso dos vírus. Conforme explicam os autores, o ser humano faz rizomas com os vírus e os vírus os fazem realizar rizomas com outros animais. Em consequência, as “comunicações transversais

²⁷ Segundo os autores, “a memória curta não é de forma alguma submetida a uma lei de contiguidade ou de imediatidade em relação a seu objeto; ela pode acontecer à distância, vir ou voltar muito tempo depois, mas sempre em condições de descontinuidade, de ruptura e de multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, p. 35).

entre linhas diferenciadas embaralham as árvores genealógicas” e o homem acaba por evoluir e morrer muito mais devido às “gripes polimórficas e rizomáticas” do que às “doenças de descendência”, sendo o rizoma, portanto, uma “antigenealogia” (*ib.id.*, p. 27-28).

A ideia do rizoma é, pois, abortar qualquer noção de unidade – já que é um sistema que trabalha com ligações heterogêneas, sem uma direção determinada ou um canal de transmissão preestabelecido – que produz sempre o múltiplo. Conforme Deleuze e Guattari: “É um sistema em que o uno está sempre subtraído do múltiplo” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 21).

Já os sistemas arborescentes são “sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas” (*ib.id.*, p. 36). Nesse sistema arborescente, os “canais de transmissão são preestabelecidos” (*ib.id.*, p. 36), ou seja, a arborescência já determina o lugar onde o indivíduo vai se integrar, pois ela é preexistente ao indivíduo.

Ora, o conceito de rizoma parece, a princípio, diametralmente oposto ao de raiz. Nesse sentido, não seria possível pensar em termos de um fio condutor que garantisse uma espécie de continuidade cultural ao longo das migrações dos povos pelo continente africano ou na diáspora negra, ou, em outras palavras, sustentar a permanência, ao longo do tempo e do espaço de elementos culturais comuns, como propõem os estudos afrocentrados. Por esse raciocínio, as múltiplas e heterogêneas conexões culturais, sem diretrizes preestabelecidas ou direções a serem seguidas, engendrariam sempre algo novo e imprevisível, levando a uma diluição das raízes culturais, o que estaria alinhado ao já mencionado conceito de “mestiçagem cultural”.

No entanto, Deleuze e Guattari chamam atenção para o fato de que o “sistema arborescente” e o “rizoma-canal” não se opõem como dois modelos. Dentro do sistema arborescente, explicam os autores que existem também fugas imprevisíveis, utilizando a seguinte metáfora: “Na realidade, há deformações anárquicas no sistema”, “raízes aéreas e hastes subterrâneas” (*ib.id.*, p. 42).

Nesse sentido, pode-se entender em relação à cultura, que ela encontra nutrientes fora das suas “raízes subterrâneas”, ou seja, fora de uma origem imemorial, criando também “raízes aéreas”, que seriam as influências diversas e fortuitas que atuam sobre ela. É, pois, através dos deslocamentos no tempo e no espaço, que são produzidos novos devires.

Por outro lado, os rizomas também podem fazer o caminho contrário ao da produção de algo sempre novo e imprevisível. Segundo os autores, “os rizomas também têm o seu próprio despostismo”, sua própria hierarquia” (*ib.id.*, p. 42), ou seja, nas suas linhas de fuga, sempre correm o risco de reencontrar organizações que reestruturam o conjunto (*ib.id.*, p. 26).

É justamente no momento que os elementos culturais comuns se reencontram, que é possível restabelecer o conjunto e, conseqüentemente, pensar na sobrevivência desses elementos culturais comuns ao longo do tempo e do espaço, fazendo um paralelo com o pensamento afrocentrado. Dessa forma, ainda que a ideia de rizoma pareça se opor, a princípio, a de árvore-raiz ou a de duração de Bergson, é perfeitamente possível sustentar o projeto afrocentrado de conhecimento com base nos raciocínios de Bergson e de Deleuze e Guattari, porque as noções de rizoma-canal ou de árvore-raiz não se opõem como dois modelos, já que o rizoma, nas suas múltiplas conexões, acaba reencontrando, cruzando e se confundindo com suas raízes. Ao se reencontrar com suas raízes e ao se confundir com elas, a ideia de rizoma e de árvore-raiz pode ser pensada em conjunto com a de continuidade de Bergson.

Sobre a não oposição do rizoma-canal e da árvore-raiz, cabe citar as palavras de Deleuze e de Guattari:

O que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos: um age como modelo e como decalque transcendentais, mesmo que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscite um canal despótico. Trata-se do modelo que não para de se erigir e de se entranhar, e do processo que não para de se alongar, de romper-se e de retornar (*ib.id.*, p. 42).

Para entender melhor esse raciocínio, é preciso avançar um pouco mais adiante na explicação dos autores, e analisar, também, os conceitos de decalque e de mapa. O decalque seria feito pelas estruturas arborescentes, copiando algo já feito, enquanto que o mapa, ligado ao conceito de rizoma, seria algo que não reproduz, mas constrói. De acordo com os autores: “O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, suscetível de receber modificações constantemente (...) Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ao “mesmo” (*ib.id.*, p. 30).

Ocorre que não há dualismos entre o decalque e o mapa. Muitas vezes, nas suas linhas de fuga, o rizoma corre o risco de reencontrar organizações que

“reestratifiquem o conjunto” (*ib.id.*, p. 26), ou seja, os grupos identitários. É próprio dos rizomas, nos seus movimentos, poder reencontrar, cruzar com suas raízes e se confundir com elas. Por outro lado, o próprio mapa pode ser decalcado, traduzido em imagem, transformando o rizoma em raízes. Quando procede assim, ele neutraliza e estabiliza as “multiplicidades segundo eixos de significância e de subjetivação que são os seus” (*ib.id.*, p. 31).

Interessa muito a este trabalho, a análise que os autores fazem sobre os sistemas de rizoma e de raiz na América, não porque a pesquisa tenha como enfoque principal a diáspora, mas porque é possível deslocar a análise também para os movimentos migratórios dentro do próprio continente africano.

Para os autores, “a América não está isenta da dominação das árvores e de uma busca das raízes. Vê-se isto até na literatura, na busca de uma identidade nacional, e mesmo de uma ascendência ou genealogia europeias” (*ib.id.*, p. 40). Dois processos ocorrem ao mesmo tempo e se interconectam na América:

à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo”. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um mapa americana no oeste, onde as árvores fazem rizoma (*ib.id.*, p. 40).

Cabe fazer duas ressalvas importantes quanto à essa passagem. A primeira é que parece um pouco problemático afirmar que os índios não tem ascendência, pois o argumento colocado dessa forma dá a entender que o único tipo de ascendência que “vale” é a europeia. A segunda é que os autores estão se referindo à América do norte e se concentrando na busca por raízes realizada pela população de ascendência europeia. Já este trabalho está focado nas raízes ou na continuidade de aspectos culturais comuns dentro do continente africano como um todo, podendo, também, trazer alguns exemplos relativos aos afrodescendentes americanos.

O ponto central do raciocínio, onde os conceitos de Deleuze e Guattari vão se cruzar com os de Bergson e permitir pensar em termos de continuidade cultural é a memória. Para Bergson, como visto, a “duração” do passado no presente - mesmo que a personalidade do indivíduo mude a cada instante com as novas experiências vividas - torna impossível apagar a memória dessas experiências. Da mesma forma, para Deleuze e Guattari, enquanto a memória curta está ligada ao rizoma, à ruptura e à descontinuidade; a memória longa está ligada às noções de família, raça, sociedade ou civilização (*ib.id.*, p. 35), sendo que essa memória

longa, ao mesmo tempo que “decalca” as experiências - dos antepassados e do indivíduo -, também as “traduz” e “o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contra-tempo, intempestivamente, não instantaneamente” (*ib.id.*, p. 35).

Isso quer dizer que diferentemente da memória curta, a memória longa é arborescente, centralizada. Ela não está ligada ao esquecimento como a memória curta, mas age continuamente, “decalcando”, ou seja, copiando as experiências dos antepassados, mas ao mesmo tempo traduzindo essas experiências, isto é, reajustando-as.

Os raciocínios de Bergson, Deleuze e Guattari cruzam-se, ainda, quando o primeiro diz que as transformações na personalidade são constantes, porque a todo instante o indivíduo está acumulando novas experiências, e quando os segundos trazem o conceito de rizoma, que pressupõe também transformações constantes.

Há, portanto, um paralelo entre os dois pensamentos, que corroboram para o embasamento da perspectiva deste trabalho, na medida em que buscam através da memória, as noções de “elo vital” de “fio condutor” - propostas por Bergson - e de “raízes” - proposta por Deleuze e Guattari – compreendendo, por outro lado, que qualquer continuidade cultural está dentro das noções de transformação constante da personalidade – Bergson - e das múltiplas conexões rizomáticas – Deleuze e Guattari.

Cabe trazer, nesse momento, um exemplo concreto de um “elo vital” cultural, que perdura através da memória, ao mesmo tempo que se transforma ao longo do tempo e do espaço, reajustando-se e reelaborando-se.

Molefi Kete Asante, no livro *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*, cita o exemplo das igrejas negras nos EUA. Explica que essas igrejas tem “solução de continuidade” com os orixás e com os ancestrais africanos (ASANTE, ver, p. 113).

O autor esclarece que apesar de as igrejas cristãs negras serem um corpo tradicional, que acaba por negligenciar a discussão do passado africano, a experiência coletiva na igreja negra difere da experiência coletiva na igreja branca, pois parece remontar ao tempo em que os antepassados “chamavam os orixás com as batidas polimétricas dos tambores” (*ib.id.*, p.118).

Assim, independentemente dos símbolos e instrumentos religiosos que são utilizados hoje pela comunidade negra na igreja, como resultado dos rearranjos

diaspóricos, fica evidente que o que alimenta o espírito dessa comunidade não são os símbolos, mas a memória – entendida aqui como “o espírito dos ancestrais” – que pode ser encontrado tanto nas igrejas, como nos clubes noturnos de jazz ou de blues.

Conforme Asante, a música e a dança da igreja constituem e revelam a africanidade. Nesse sentido, os encontros religiosos carregam uma dramatização que reproduz e ao mesmo tempo amplia – pois reelabora - o contexto africano na diáspora. As combinações de êxtase e arrebatamento características da música polimétrica africana foram transportadas para as igrejas negras, tendo sido os orixás substituídos por Cristo e os tambores – instrumentos - substituídos pelas palmas, pelas batidas dos pés, pelo balançar da cabeça e pelos movimentos ritmados do corpo.

É claro que algumas pessoas são mais atingidas pelo arrebatamento e pelo êxtase que os ritmos africanos são capazes de gerar do que outras, mas, conforme esclarece Asante, ninguém escapa da catarse rítmica, da “influência da possessão, quanto mais não seja pela leve batida ritmada do pé”. Nas igrejas negras, “sons de piano e órgão e bater de palmas sincopados frequentemente levam o fiel ao êxtase” (*ib.id.*, p. 118). Os afro-americanos continuam agindo, portanto, como seus ancestrais, ao buscarem atingir Deus através do êxtase profundo dos ritmos, que ocorre em conjunto com os movimentos do corpo, dos cantos e gemidos para louvar o Senhor. E é assim que a igreja tem um forte potencial para dar continuidade ao elo com os ancestrais e preservar o conhecimento sobre o passado.

Cabe citar as palavras de Asante sobre grande parte das igrejas negras nos Estados Unidos:

Os ritmos libertam-se, as pessoas gritam e gemem, o pastor direciona esta “loucura de massas”, que não é realmente loucura, através da técnica de pergunta e resposta e de repente toda a congregação está louvando ao Senhor. Isto é verdadeiramente uma expressão africana imitada pelos evangélicos brancos que viram pela primeira vez os escravizados africanos “ganharem religião”. O que os africanos estavam ganhando, no entanto, era as mesmas combinações de êxtase e arrebatamento produzidas pela música polimétrica africana. Os africano-americanos substituíram os tambores pelo ritmo das palmas, das batidas de pés, do abanar da cabeça e dos movimentos rítmicos do corpo – tudo na tentativa de, através de Deus, atingir o êxtase mais profundo. Embora isso não ocorra em todas as igrejas negras, esta é a experiência geral daquelas igrejas negras tradicionais com raízes no nosso passado. Aqui, o crente que comparece a todos os serviços religiosos, ouve todas as pregações e músicas e nunca é possuído é considerado anormal, estranho e incomum. Isto porque deixar-se arrebatar pelo dinamismo da

experiência religiosa é honrar a harmonização de uma experiência que é obra individual em comunhão com todos os fieis (ASANTE, 2014, pp. 118-119).

No que diz respeito às diferentes relações que os africanos e os não-africanos estabelecem com a música, importa, nesse momento, trazer a explicação de Mogobe Ramose sobre a música no artigo “A filosofia do *Ubuntu* e *Ubuntu* como uma filosofia”. Esclarece o autor que as reações e atitudes dos africanos em relação à música são inseparáveis da dança e dos movimentos do corpo e que se traduzem na “dança do ser”. Isto quer dizer que para os africanos, a música se faz em conjunto com a dança e a dança com a música, sendo ambas indivisíveis. Na “dança do ser”, os africanos buscam a harmonia do corpo com a música e, em última análise, com todas as esferas da vida. Isso explica o porquê de muitos africanos não compreenderem como os não-africanos conseguem ficar horas como espectadores passivos de uma interpretação musical.

Diante dessa postura dos africanos, mais especificamente, dos povos *bantu*, diante da música, Mogobe Ramose explica que existe uma visão ocidental ingênua de que os africanos são um povo governado pela emoção e que a música africana carece de razão. Ao contrário, se conforme coloca Ramose, os africanos tem como alvo a harmonia em todas as esferas da vida e se é a harmonia que dá excelência ou beleza à música, a música africana é um ato racional. Esclarece, ainda, que esse ato racional pode ser espontâneo, o que não significa que seja desprovido de razão. E conclui: “Portanto, a concepção filosófica africana do universo como uma harmonia musical não pode deixar de ser a expressão da razão através da emoção” (RAMOSE, 1999, pp. 8-9).

Essa explicação sobre a atitude dos africanos em relação à música, vista de forma não separada dos ritmos corporais ajuda a perceber as reelaborações das tradições culturais africanas na diáspora e corrobora para a verificação da ideia de “duração” trazida por Bergson.

Obviamente, como já salientado, isso não quer dizer que as tradições sejam estáticas. Entretanto, as tradições não podem ser reduzidas ao status de meras invenções, invocadas em momentos de conveniência – como afirmam alguns críticos, cujo olhar tende a diluí-las em meio ao cruzamento diverso de influências que as transpassam. Entendemos a tradição como história e costumes

e, nesse sentido, pode ser identificada, compreendida e enfatizada pelo olhar do observador.

No mesmo esteio, Asante afirma que a tradição é sim “história, costumes e rituais” e que a “tradição muda”, já que “ela não é estática, mas uma perspectiva que é controlada pelo observador”. Mais ainda, Asante chama atenção para o fato de que “é preciso fazer da tradição não um obstáculo, mas uma ponte necessária entre o indivíduo e seu modo particular de expressão, assim como seus meios de expressão (ASANTE, 2014, p. 133).

Ora, a tradição como ponte entre o indivíduo e os seus modos e meios de expressão remonta novamente às ideias de “elo vital” e de “duração”, que corroboram para fundamentar a continuidade ao longo do tempo e dos espaços de tradições comuns para os africanos (tanto para os do continente, como para os afroamericanos).

Diante do exposto até aqui, não há, pois, que se falar em síntese ou em sincretismo cultural. Como bem colocam os autores Deleuze e Guattari: “não existe dualismo ontológico aqui e ali (...), nem mistura ou síntese americana. Existem nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 42).

No mesmo sentido, Kabengele Munanga, falando sobre a América, especificamente sobre o Brasil, adverte quanto à existência de pluralismo na cultura brasileira e não de sincretismo, o que permite a produção cultural das minorias étnicas:

Essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracteriza, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro e faz com que a chamada cultura nacional, feita de colcha de retalhos, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, apesar da repressão que existiu no passado, mas apenas consiga inibir a expressão política dessas enquanto oposição dentro do contexto nacional (MUNANGA, 2004, p. 102).

Dessa forma, para evitar a inibição da expressão política das minorias étnicas – não no sentido numérico, mas da histórica da subordinação sócio-econômica, política e cultural – inclusive através da ideologia do branqueamento, que fez com que todos aspirassem à brancura para suplantarem as barreiras sociais e econômicas – os movimentos negros contemporâneos buscam o resgate de uma identidade étnica, a fim de construir uma sociedade pluriracial e pluricultural, na qual haja solidariedade entre os pretos e os pardos, ao invés de terem suas

conquistas drenadas pelo grupo branco. Essa articulação do movimento negro desmente, segundo o autor, “a existência de uma identidade mestiça consolidada no país” (*ib.id.*, p. 102).

Entendendo, portanto, que a busca por uma identidade cultural é essencial para os movimentos negros afirmativos e que essa identidade, conforme esta pesquisa se propôs a pensar, dialoga bem com o conceito de “duração” de Bergson e de “rizoma-canal” e “árvore-raiz”, de Deleuze e Guattari, que explicam a continuidade do passado no presente, ao mesmo tempo em que há mudança e criação, sendo os dois movimentos inseparáveis.

Nesse sentido, é perfeitamente defensável a perspectiva dos movimentos afrocentrados na busca por elementos culturais e tradicionais comuns num plano que não se restringe somente à identificação provisória ou a invenção, mas à continuidade de práticas que foram engendradas pelo meio social e pela história.

2. 2

Algumas tensões entre intelectuais negros em torno do combate ao racismo no século XXI

Diante do raciocínio apresentado até aqui, é necessário abordar algumas tensões existentes entre alguns intelectuais negros em torno das estratégias de reabilitação da identidade negra, incluindo a possibilidade proposta por Diop e, posteriormente, pelos intelectuais da perspectiva afrocentrada, de se pensar a partir de uma unidade cultural, o que tem sido alvo de muitas críticas.

Tais críticas consideram fantasiosas essas tentativas de se pensar com ênfase em uma unidade cultural (o que não pode ser confundido com homogeneidade cultural) e julgam que é problemático estabelecer uma identidade africana, tendo por base a raça negra, o que seria impossível de ser definido e acabaria por gerar uma confusão entre raça e cultura.

Nesse sentido, Paul Gilroy, no livro *Entre Campos*, é enfático ao afirmar o “fracasso de se produzir categorias raciais coerentes por meio da escolha de combinações representativas de certos fenótipos: lábios, mandíbulas, textura dos cabelos, cor dos olhos, e assim por diante” (GILROY, 2007, p. 57). Com razão, o autor considera a palavra ‘raça’ como “escorregadia”, por gerar hábitos de percepção e de observação do corpo fundamentados em escalas da “anatomia

comparativa” (*ib.id.*, p. 58). Assim, ainda de acordo com Gilroy, a ciência raciológica produziu “teatralmente” as “verdades mais irresistíveis da anatomia política”, estabelecendo uma certa estética e códigos de cor e consolidando “tipologias acidentais” (*ib.id.*, p. 58), o que denota a sinuosidade da classificação racial baseada em discursos sobre morfologia física.

Importa ressaltar, conforme adverte Gilroy, que a ideia de “raça” como é empregada cotidianamente pelo senso comum, para designar características relacionadas ao tipo e à descendência, é moderna, é uma invenção do racismo científico do século XVIII e XIX, motivo pelo qual não se deve minimizar a importância desse momento para o pensamento moderno sobre a humanidade (*ib.id.*, p. 52).

No entanto, ainda segundo o autor, isso não significa dizer que o pensamento racial e, conseqüentemente, todo “o mal, a “brutalidade e o terror” relacionados a ele, não existisse anteriormente, mas que era “confuso e assistemático” e que com as necessidades dos governos coloniais, “aspirou a se tornar algo mais coerente, racional e autoritário”, colocando a biologia como “destino e hierarquia” (*ib.id.*, p. 53).

Esse autoritarismo biológico da raciologia passou a ser insustentável no século XX, com a descoberta do DNA, motivo pelo qual emergiram correntes que não mais colocavam a ideia de raça em bases biológicas, mas partiam de uma abordagem culturalista.

Apesar de Gilroy entender que é compreensível a busca pelas tradições culturais – que ele chama de “uma mistura uniforme dos termos ‘etnicidade’ e ‘cultura’” (*ib.id.*, p. 49) - como uma tentativa de reabilitar a identidade negada pelo outro, ele adverte que essa busca para defesa de interesses comuns tem engendrado, muitas vezes, “a fantasia de uma cultura congelada, de um desenvolvimento cultural estagnado” ou a redução das “tradições culturais ao simples processo de repetição invariável”²⁸ (*ib.id.*, p.31). Para ele, essa postura

²⁸ Essa linha de pensamento parece estar afinada com a de Achille Mbembe, que entende a identidade cultural como uma construção retórica que contém uma “tensão estrutural”, que ele chama de “prosa do nativismo”, colocando, de um lado, uma tendência universalizante, que afirma a igualdade da condição humana e de outro, uma tendência particularista, centrada na diferença e na especificidade, “frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (tradição) e os valores autóctones” (MBEMBE, 2001, p. 182).

pode abrir uma brecha para posições conservadoras ou autoritárias que não fariam “justiça às habilidades improvisadas dos escravos e seus descendentes combativos, ou à complexidade da vida cultural contemporânea” (*ib.id.*, pp. 31-32).

A visão de Gilroy parece considerar a busca pelas tradições culturais como algo que pretende resgatar tradições de tempos imemoriais, limitando-se a repeti-las de maneira invariável, como se tivessem ficado estagnadas ou como se o tempo não tivesse atuado sobre elas, ou ainda, como se não tivessem sido feitas reelaborações e reajustes a partir das inúmeras e incessantes influências sofridas durante as migrações no continente africano ou na diáspora.

Parece, também, sugerir que é autoritário e injusto buscar tradições culturais no contexto complexo da vida contemporânea, considerando que os intelectuais defensores dessas políticas – que ele classifica como “racializadas”, tomando inclusive emprestado o termo “Novo Racismo” de Martin Barker, definido por suas “inclinações culturalistas e nacionalistas” (*ib.id.*, p. 53) – seriam partidários do nazismo e de “outras versões correlatas do ultranacionalismo populista” (*ib.id.*, p. 49).

A perspectiva deste trabalho se distancia enfaticamente desse entendimento, por três motivos principais. Em primeiro lugar, porque os autores que defendem a busca de traços culturais comuns – representados, atualmente, em grande parte, pela perspectiva afrocentrada – não propõem que as tradições sejam repetições invariáveis, como já visto.

Em segundo, porque entendemos o termo repetição não como decalque ou retorno ao idêntico, mas no sentido colocado por Gilles Deleuze no livro *Diferença e repetição*, conforme já anteriormente citado, em que Deleuze explica que a repetição é em essência imaginária, pois é a imaginação que contrai os casos de repetição, ou seja, que contrai elementos e instantes que estão em pontos distintos, fundindo-os numa impressão. A imaginação realiza, assim, uma síntese no tempo. Dessa forma, a diferença habita a repetição, visto que ela acontece entre duas repetições, em uma espécie de *delay*.

Não considerar essa ideia de diferença na repetição é ignorar a passagem do tempo e as mudanças que ocorrem a cada instante na personalidade do indivíduo, com o acúmulo de experiências. Esse raciocínio se afina com o

conceito de “duração”, que engloba, concomitantemente, as noções de transformação e de conservação do passado.

Quando Gilroy fala em repetição invariável, parece que os intelectuais defensores de “políticas racializadas”, que “foram forçados a tornar fluentes na linguagem técnica e antropológica da etnicidade e cultura”, com sua “carga utópica” (GILROY, 2007, p. 49), estão ignorando a passagem do tempo e os deslocamentos de espaços, que engendram, necessariamente, reelaborações diante da complexidade, velocidade e imbricação entre tempo e espaço da vida contemporânea.

Pelo contrário, os autores afrocentrados não estão delirantes em uma busca utópica, tampouco ignoram essas reelaborações. Eles concentram seus esforços em verificar as formas de reajustes culturais em meio às mais variadas influências, o que requer um trabalho técnico e minucioso, dentro de uma perspectiva que enfatiza o que existe de “fio condutor” entre os aspectos culturais que contribuem para a formação da identidade negra.

Gilroy chama a perspectiva desses intelectuais de “versões culturalistas do discurso racial”, “em que a ideia de tradições nacionais e étnicas opostas foi empregada para legitimar e racionalizar a passagem das hierarquias naturais para as hierarquias culturais” (*ib.id.*, p. 55). Ainda segundo o autor, a marca registrada do “Novo Racismo” é que ele colocou a ênfase na cultura, através de uma e “elaborada cartografia política da nacionalidade” e de uma “apelo residual prolongado”, entendendo que os argumentos culturalistas “nutriam as fantasias de sangue e de pertencimento” (*ib.id.*, p. 54).

Aqui entra o terceiro ponto de divergência deste trabalho com a perspectiva de Gilroy. Realmente, os intelectuais afrocentrados colocam a ênfase dos seus trabalhos na cultura oriunda do continente africano, mas isso não significa que o resultado de suas pesquisas seja uma elaboração absolutamente fantasiosa de pertencimento. Como será demonstrado ao longo do trabalho, os intelectuais afrocentrados realizam pesquisas meticulosas acerca da existência de traços culturais comuns entre os africanos e entre os afroamericanos e encontram resultados concretos que podem ser verificados atualmente.

Além disso, não colocaríamos essas pesquisas como um “apelo residual prolongado”, porque isso sugere a busca por elementos culturais imemoriais. Conforme tentamos demonstrar com os estudos de Bergson, Deleuze e Guattari,

não se trata de buscar algo que ficou perdido no passado distante ou pré-histórico, mas de compreender algo que vem se atualizando infinitamente, como condição própria da sua existência.

A abordagem dessa pesquisa discorda, ainda, do termo utilizado “passagens de hierarquias naturais para hierarquias culturais”, porque a perspectiva afrocentrada não pretende classificar as culturas em escalas.

Pior ainda, parece para esta pesquisa, a visão de Gilroy que considera os trabalhos desses intelectuais como “essencialismos preguiçosos” (GILROY, 2007, p. 76), baseados em uma perspectiva que, ao unir, raça, nação e cultura, culmina no “renascimento de um pensamento fascista” (*ib.id.*, p. 61). Gilroy classifica os intelectuais afrocêntricos como “defensores de políticas racializadas”. Contra esse tipo de argumento, rebatem os intelectuais afrocêntricos:

Os trabalhos de Paul Gilroy são base de referência para minha crítica às análises pós-modernas que tentam associar a adoção do essencialismo a qualquer tentativa de construir uma visão dos aspectos comuns aos diversos componentes da diáspora africana (...) Com efeito, uma série de autores pós-modernistas britânicos, incluindo Paul Gilroy, continua a atrair a atenção por meio de trabalhos que tendem a meramente fragmentar a experiência do Atlântico Negro, trivializando inadvertidamente, os atributos comuns da diáspora africana com respeito à luta contra a opressão racializada (CHRISTIAN *In* LARKIN, 2009, pp. 148 - 149).

E ainda:

O negro praticamente não têm tido outro caminho senão se reunir em torno da africanidade ou negritude, a fim de erradicar a falsa ideia de sua inferioridade perante os europeus. Gilroy erra o alvo. É idealista e ilusória sua sugestão de que o racismo desaparecerá quando os negros esquecerem que são negros e se tornarem daltônicos, individualistas e fragmentados. Com efeito, no fundo, ao lermos Gilroy somos induzidos por um caminho que leva à dissolução da luta negra (...) são as relações de poder que determinam a “raça” e Gilroy dedica nenhuma atenção a esse fator. Ao contrário, seu foco é desestabilizar qualquer noção de solidariedade negra e desprezar os esforços realizados para consolidar essa unidade no passado. Gilroy dá muita importância à união dos povos negros num contexto racializado, em vez de considerar o racismo branco que originou a necessidade desse tipo de solidariedade (*ib.id.*, p. 155).

Por estas passagens, é possível perceber que a postura afrocentrada não é um essencialismo que une biologia com cultura, nem o renascimento de um pensamento fascista, mas um combate a um racismo oriundo historicamente das relações de poder. Parece uma inversão chamar essa postura de “Novo Racismo”, de fascismo ou de racializada, porque ela nasceu de uma necessidade de união e

de resposta dos povos negros ao racismo branco, que parece não ter deixado outro caminho.

A alternativa proposta por Gilroy para combater o racismo é a “liberação da raça” (GILROY, 2007, p. 33), baseado na ideia de que a biologia molecular com suas recentes tecnologias de observação em escalas cada vez menores vai tirar a superfície exterior do corpo do alvo para a classificação das pessoas. Segundo o autor:

Quando o corpo torna-se penetrável de todo e é refigurado como o epifenômeno transitório da informação codificada e invisível, aquela estética, aquele olhar fixo e aquele regime de poder estão terminados de um modo irrecuperável. (...) hoje, a pele não é mais privilegiada como o limiar da identidade ou da particularidade. Há boas razões para supor que a linha entre o interno e o externo passe em outro lugar. As fronteiras da raça ultrapassam o limiar da pele. Elas são celulares e moleculares, e não dermais (*ib.id.*, p. 70).

O autor cita, ainda, a ressonância magnética nuclear, a tomografia por emissão de pósitrons e a tomografia computadorizada como exemplos de inovações tecnológicas na área médica que conseguiram trazer para a superfície o que não era visto (*ib.id.*, p. 72).

Essa ideia do autor de que com os avanços tecnológicos nas ressonâncias e tomografias e na área da biologia molecular vão fazer com que as pessoas deixem de ser classificadas segundo a cor da pele parece um sonho. Ocorre que, infelizmente, não se tem qualquer segurança para fazer uma afirmação desse tipo ou mesmo algum indício de que isso esteja acontecendo e, conseqüentemente, não se tem nenhuma evidência de que o racismo esteja acabando. Quando uma pessoa olha para outra, o que ela enxerga primeiro são as características exteriores, simplesmente porque estão em um plano mais acessível. Parece ridícula a afirmação seguinte, mas, de fato, ninguém pede para o outro trazer uma ressonância, uma tomografia ou um exame de DNA para tecer suas primeiras impressões.

Conforme adverte Christian: “atualmente, há poucos sinais de que estejam chegando ao fim as realidades sociais do privilégio e do racismo brancos na experiência da diáspora africana” (CHRISTIAN *in* LARKIN, 2009, p. 148).

Por isso, a linha que o trabalho adota está mais afinada com o pensamento de Carlos Moore e dos intelectuais afrocentrados. Baseando-se em Aimé Césaire, no livro *Discurso sobre o colonialismo*, Moore argumenta que “o racismo evolui

constantemente. Ademais, evolui sempre em uma única direção: o nazismo” (MOORE, 2012, p. 232). Ainda segundo Moore:

sempre que o racismo recuou, ele o fez diante de uma oposição e que todas as vezes que ele voltou a crescer, foi quando a oposição afrouxou: Cada vez que o racismo recua, ele o faz somente diante de uma ferrenha oposição. E cada vez que essa posição enfraquece, ele começa novamente a ganhar novos espaços, continuando a evoluir. (...) O racismo nunca recua de forma permanente (*ib.id.*, p. 233).

Assim, não seriam os movimentos afrocentrados que engendrariam novos nazismos, como propõe Gilroy, mas a ausência de combate ao racismo que abriria as portas para novos nazismos.

Moore adverte sobre o fato de que uma das questões que desafia as ciências humanas é o nascimento e o desenvolvimento do racismo na história (*ib.id.*, p. 31). No entanto, chega à conclusão de que o racismo nunca recua permanentemente, ao realizar uma análise histórica do racismo, enquanto fenômeno que antecede a sua própria definição e que teria existido desde a Antiguidade, na forma de protorracismo. Nesse sentido, suas conclusões partem da leitura histórica feita por Diop, segundo a qual o protorracismo teria surgido em razão dos violentos confrontos entre povos de modelos civilizatórios opostos (*ib.id.*, p. 192). Cabe lembrar que ao se referir a povos de modelos civilizatórios opostos, Moore está retomando a teoria dos dois berços principais de Diop.

O autor esclarece que ao contrário do que afirmam as críticas sobre o trabalho de Diop, Diop não limita os berços civilizatórios aos dois grandes berços que ele descreveu: o meridional e o setentrional (*ib.id.*, p. 125). O berço meridional seria a África e o setentrional englobaria a Europa e a Ásia Ocidental, tendo sido este o recorte da pesquisa de Diop, que deixou de lado o Extremo Oriente, a Austrália e as Américas, mas que em momento algum, afirmou que os dois berços tratados por ele seriam os únicos possíveis ou que esses dois berços não pudessem ter derivações ou combinações.

2.2.1

A teria dos dois grandes berços civilizatórios de Diop

Cabe tecer, nesse momento, uma breve explicação sobre a teoria dos berços. Segundo a tese de Diop, antes da transição mais ou menos geral para um

modo de sustentação sedentário - que teria ocorrido entre dez e oito mil anos a. C. (paleolítico superior), em razão das mudanças climáticas drásticas que culminaram no fim da última glaciação de Wurm, possibilitando que as populações euro-asiáticas se libertassem do ambiente gelado em que viviam por cerca de 20 mil anos – a humanidade teria evoluído separadamente em dois berços civilizatórios principais, que teriam se ramificado, posteriormente, em “berços civilizatórios derivados”, resultante de relações estabelecidas pelas migrações (*ib.id.*, pp. 124 - 125).

Os dois berços principais teriam engendrado, segundo Diop, dois modelos básicos de evolução da humanidade, o modelo socioeconômico e político setentrional, desenvolvido sobre as estepes euro-asiáticas, em meio ao clima gélido, que teria propiciado as condições para uma vida nômade; e o berço meridional, de clima quente, que teria propiciado a agricultura e a vida sedentária.

Diop supõe, também - e afirma que está supondo - que, se admitirmos a influência do meio sobre os modos de organização política e social, concluiríamos que o matriarcado teria surgido no sul e o patriarcado no norte, tendo os dois sistemas se sobrepostos em alguns locais. O autor refuta, portanto, a hipótese estabelecida pela tese clássica de Durkheim sobre os sistemas de filiação como desenvolvimento um do outro (no caso do matriarcado para o patriarcado), baseando-se nos estudos de Van Gennep sobre os sistemas de filiação na Austrália, onde eles não se encontram como um tendo necessariamente se desenvolvido a partir do outro, mas com autonomia originária, tendo se interpenetrado, combinando e justaposto em alguns locais. (DIOP, 2014, pp. 25-27).

Diop refuta, ainda, a hierarquia estabelecida por Bachofen entre o matriarcado e o patriarcado, segundo a qual o matriarcado regeu, em algum momento, a vida de todos os povos da terra (*ib.id.*, p. 15), tendo a humanidade evoluído universalmente para o patriarcado e sendo o patriarcado sinônimo de ascensão espiritual, de luz, pureza e castidade moral, enquanto que o matriarcado seria sinônimo da dependência passiva da vida na terra, dos valores materiais e das necessidades do corpo (*ib.id.*, p. 26).

Diop embasa sua argumentação contrária a da passagem universal do matriarcado para o patriarcado, argumentado que não foi provado que essa evolução ocorreu de forma interna nos seios de todos os povos. Cita como

exemplo o fato de que os historiadores nunca puderam determinar uma época histórica na qual os gregos e os romanos tivessem conhecido o matriarcado, sem contornarem essa impossibilidade com a invocação dos povos aborígenes – que viviam em regime matriarcal – encontrados no local e dominados pelos gregos e romanos, que estabeleceram o patriarcado na Itália. Isso ocorre quando são invocados os etruscos, suprimidos pelos romanos, para comprovar a existência do matriarcado na Itália (*ib.id.*, p. 27).

Dessa forma, o autor acredita que a tese de Bachofen tem essa lacuna primordial e que não é provável que berços distintos geograficamente, como as estepes euro-asiáticas e a África tenham engendrado as mesmas formas de organização social. Para Diop, o matriarcado teria surgido no sul e o patriarcado no norte e ambos teriam se sobreposto em alguns locais, como na Ásia Ocidental, deixando, pois, de ser necessária e universal a hipótese evolutiva de um sistema para o outro (*ib.id.*, p. 27).

Para o autor, não há dúvida, portanto, que a perspectiva cultural dos proto-brancos – que teriam aparecido por volta de 20.000 anos a. C., em consequência de um processo de adaptação gerado pela dificuldade que a pele negra tem de sintetizar vitamina D em climas frios – estava afinada com as condições hostis do berço setentrional, às quais estiveram submetidos por longo período. Essa perspectiva cultural dos proto-brancos seria a xenofobia e a herança patriarcal (DIOP in MOORE 2012, p. 252).

Em a *Unidade cultural da África negra*, Diop desenvolve bastante essa hipótese, explicando que a vida sedentária e a nômade originaram duas formas de organização de Estado e de concepção de família. A vida nômade teria se desenvolvido em condições hostis, nas quais muitas vezes era necessário se abrigar durante longos períodos em cavernas e mesmo defender o abrigo contra invasões, o que teria propiciado o surgimento da violência e da família como “entidade absoluta”. As características oriundas do modo de vida nômade permaneceram ainda durante muito tempo, mesmo após a sedentarização. Isso é explicado por Diop em *A unidade cultural da África negra*, a partir dos estudos de Foustel de Coulanges:

Os tempos em que o homem só acreditava em deuses domésticos é também o tempo em que só existiam famílias. É verdade que estas crenças conseguiram subsistir depois, e até por bastante tempo, quando as cidades e as nações estavam

formadas. O homem não se liberta facilmente das opiniões que alguma vez tiveram influência sobre ele (COULANGES *apud* DIOP, 2014, p. 130).

De acordo com esse raciocínio, o estilo nômade tornou cada clã uma “entidade absoluta”, independente, em que o chefe de família não tinha que dar satisfação a nenhuma instituição, porque não existia qualquer autoridade acima da sua, bem como não existia qualquer religião acima da religião do seu clã. O direito privado também teria surgido, nesse contexto, anteriormente ao público, já que o Estado não tinha poder para interferir na família.

Conforme explica Diop: “em Roma e na Grécia, durante séculos, podia matar-se um filho, uma esposa, um escravo, ou vendê-los sem cometer um crime face ao Estado, que era então a Cidade. O poder público terminava à porta das casas” (DIOP, 2014, p. 130). Citando Coulanges, Diop explica que mesmo com a formação das cidades, a força do isolamento entre as famílias e entre as próprias cidades, prevaleceu. As famílias não se misturavam, nem mesmo após a morte, em que jaziam separadamente em seus túmulos, dos quais o estrangeiro era excluído. A propriedade privada deveria ser inviolável e era guardada pelos desuses de cada família. Também em relação às cidades, prevalecia a lei do isolamento. Cada cidade era soberana em relação à outra, tendo seu próprio calendário e suas festas e quando uma era vencida, poderia ser saqueada, ter seus habitantes mortos ou vendidos como escravos, mas não poderia ter sua soberania substituída e ser governada como uma colônia. Dessa forma: “A própria natureza das instituições opunha-se, portanto, à unificação dos territórios para a formação de uma nação”, o que teria se modificado, gradualmente, com a influência externa, provavelmente meridional e egípcia (*ib.id.*, p. 130).

Essa lógica organizacional justificava o patriotismo desenfreado dos antigos greco-latinos e a xenofobia. Diop explica que um homem livre, quando estrangeiro em uma cidade, deveria ser escravo de um habitante da cidade que o protegesse. Não existia a ideia de um homem-livre estrangeiro que pudesse ser cidadão. Da mesma forma, não havia qualquer proteção ao estrangeiro, que poderia ser morto, sem que isso resultasse em punição para os habitantes da cidade. Sobre essa lógica, Diop afirma:

O patriotismo greco-latino, nórdico, é portanto especificamente diferente do patriotismo Egito-africano, no que concerne às razões que estão na sua origem. A xenofobia dos países nórdicos, por oposição à xenofilia dos países com regime matriarcal, era tal que, durante a época de Heródoto, no séc. V, sio um adivinho

tinha adquirido a nacionalidade ateniense, enquanto que no Egito, segundo Fontanes, desde a XIIª dinastia, negros, Brancos e Amarelos já eram admitidos a viver como cidadãos iguais (DIOP, 2014, p. 133).

Ainda conforme Diop, o que se seguiu a isso, foi que o direito público acabou se sobrepondo, com o tempo, ao direito privado, de forma que deixou a vida do indivíduo completamente subordinada ao Estado. A autoridade da Cidade-Estado foi ganhando força, encarregando-se da educação das crianças e dando ordem aos cidadãos sobre o que deveriam fazer. Assim, a liberdade individual que parecia tão característica do berço setentrional e que continuou existindo um pouco depois da sedentarização e, mesmo assim, somente para o pater famílias, deixou de existir. Surgiu um tipo de Estado que sofreu influências dos estados meridionais, mas que mantinha sequelas do período da vida nômade, caracterizando-se num tipo de totalitarismo, que poderia ser classificado de “nazi” atualmente. E que não encontra correspondência no Egito, na Etiópia ou no resto da África negra (*ib.id.*, pp. 133, 134). Segundo Diop:

É bastante provável que o cidadão egípcio tenha sido esmagado pelo peso dos impostos e dos trabalhos árduos durante a época da construção das pirâmides, mas nunca conheceu esta intromissão do Estado na sua vida privada. É impossível citar, na história do Egito antigo, da Etiópia e da África negra, um único caso em que a autoridade estatal tenha imposto expor as crianças pelo simples fato de terem nascido disformes, ou de permitir a limitação de seu nascimento. Pelo contrário, o respeito pela vida, pela pessoa humana era de tal modo que, segundo Heródoto, quando um cidadão núbio era condenado à morte, o Estado contentava-se em intimá-lo com a ordem de se suprimir, mas a sua própria mãe velava então, por patriotismo e por civismo, pela execução da sentença e encarrega-a ela própria caso o filho viesse a faltar. Isto relembra, certamente, a morte de Sócrates, condenado a beber o suco da cicuta (*ib.id.*, p. 134).

Já nas cidades grego-romanas, existia, como já citado, a interferência do Estado em aspectos muito particulares da vida do cidadão, como o número de vestidos que as mulheres poderiam levar para viajar, que tipo de penteado deveriam usar, ou a proibição do homem de ficar solteiro. Isso pode ser constatado nos estudos de Coulanges:

Não existia nada no homem que fosse independente... A vida não escapava à onipotência do estado. Muitas cidades gregas proibiam o homem de permanecer solteiro. Esparta punia não somente aquele que não casava, mas também aquele que o fazia tardiamente (...) Exercia a sua tirania até nas mais pequenas coisas; em Lócrida, a lei proibía os homens de beber vinho puro; em Roma, em Mileto, em Marselha, proibía-o às mulheres: Era corrente que a tradição fosse fixada invariavelmente por leis em cada cidade; a legislação de Esparta regulamentava o penteado das mulheres, a de Atenas proibia-as de levar

mais de três vestidos para viajar. Em Rhodes, a lei proibia que se fizesse a barba, em Bizâncio, punia com um multa aquele que possuía uma lâmina de barbear; em Esparta, pelo contrário, exigia-se que se desfizesse o bigode. O Estado tinha o direito de não tolerar que seus cidadãos fossem disformes. Por conseguinte, ordenava ao pai que tivesse um filho dessa natureza que o matasse. Essa lei vigorava nos códigos de Esparta e de Roma (COULANGES *apud* DIOP, 2014, p. 133).

Tecemos essa explicação sobre as cidades egípcia em contraste às greco-romanas, para fundamentar as formas distintas de organização entre elas e a provável origem nômade das segundas em oposição às origens agrícolas da primeira.

Fortalecendo ainda mais essa tese, Diop afirma que pela via da linguística comparada, por mais que se recue ao passado indo-europeu (arianos, gregos e romanos), os termos comuns são sempre relativos à vida nômade, ao invés de se referirem à agricultura. Além disso, em uma existência desenvolvida em meio ao deslocamento constante, a mulher tinha o seu papel econômico reduzido, sendo um fardo para o homem carregar. A sua função estava sintetizada na procriação. Assim, se a mulher tinha menor papel econômico, é possível justificar o destino de subjugação que ela enfrentou por muito tempo dentro da sociedade indo-europeia. Era ela que abandonava o seu clã para se juntar à família do marido, enquanto que na tradição matriarcal ocorria o inverso (*ib.id.*, p. 28-29).

Diop também coloca em questão a existência de um matriarcado neolítico (VI milênio apos o degelo) nórdico ou germânico, porque não há documentos sobre a organização da família há oito mil anos. Os estudos feitos nesse sentido basearam-se em sociedades atuais que se encontram no estado neolítico, o que não pode ser atribuído às épocas arcaicas (*ib.id.*, p. 115). Diop coloca em dúvida, também, a existência dos matriarcados célticos e etruscos nessa época, mas não nos interessa aprofundar este estudo. Apenas interessa saber que, diante da escassez de documentos sobre esse período, fica difícil afirmar a origem universal do matriarcado e sua consequente “evolução” para o patriarcado, o que nos impede de abandonar completamente a tese de Diop sobre os dois berços civilizatórios principais.

O autor cita e fundamenta, ainda, alguns exemplos de matriarcados meridionais antes da islamização do século XVII, quando os muçulmanos avançaram pelo deserto, sob a direção de Obka ben Nafi e alcançam o Marrocos e o Atlântico. E quanto à Mauritânia, as duas tribos árabes que fazem parte das

tribos que a habitam -Beni Hassan e Kounta - só chegaram no século XV. Para Diop, essa penetração árabe é relativamente recente e por causa dessa influência externa e não por um processo de desenvolvimento interno, a maior parte das populações de Mali e Gana, que eram reinos matrilineares anteriormente, tornaram-se patrilineares, pelo menos aparentemente. Isso porque, ainda existe uma mescla de influências (*ib.id.*, p. 63). Para embasar melhor essa afirmação, Diop cita os estudos de Delafosse:

Os autores árabes que nos falaram do Gana e do Mandingue (Mali) na época da Idade Média chamaram atenção para o fato de, nestes Estados, a sucessão se transmitir, não de pai para filho, mas de irmão para irmão uterino, ou ainda, de tio para sobrinho descendente de uma irmã. Segundo as tradições endógenas, os bambara teriam sido os primeiros a romper com esta prática, e é daí que resulta o seu nome – Ban – ba –ra ou Ban –ma –na, significando a separação da mãe-, enquanto que aqueles que pertenciam aos Ouangara, que tinham permanecido fiéis à velha tradição teriam recebido o nome de Manding ou mandé – ma-nding ou ma-ndé, que significa “filho a mãe”. Actualmente, o parentesco masculino ou consanguíneo permaneceu nos Bambara e prevaleceu nos Sarakollé, bem como numa parte dos Mandingues ou Malinké; porém, muitos de entre estes últimos continuam a admitir apenas o parentesco feminino ou uterino, enquanto aquele que confere o direito de herança, tal como acontece na maior parte dos Peuls e dos Sérères, bem como com um número considerável de povos negros do Sudão, Da Costa da Guiné e da África sul-equatorial (DELAFOSSÉ *apud* DIOP, 2014, p. 63).

Diop cita e fundamenta, também, exemplos de parentescos matrilineares ainda hoje nos Tswana, que habitam a África do sul, nos Ashanti, de Gana, bem como na maior parte dos povos *bantou*, que habitam grande parte do centro da África e cuja “filosofia” será objeto de estudo central neste trabalho.

Sobre o sistema de parentesco na África subsaariana, em que se encontram muitos povos *bantou*, Kabengele Munanga reforça a sua importância, afirmando que a linhagem é a referência fundamental para o africano, a despeito de sua profissão ou classe social, tendo sido esse o motivo da criação da palavra pejorativa “tribalismo”, por alguns autores. Explica, ainda, que nas sociedades matrilineares, a autoridade do tio materno em relação aos filhos de sua irmã é essencial. Além disso, a criança tem, segundo o autor, um contato prolongado com sua mãe e uma forte dependência em relação à sua linhagem, o que faz com que, em muitas sociedades africanas, o indivíduo encontre o respectivo cônjuge através da linhagem. O autor afirma, ainda, que a infância africana é sempre acompanhada de ritos de iniciação, em que a criança aprende o seu papel dentro

da sociedade, principalmente em relação a como se comportar com os pais (MUNANGA, 2012, p. 66).

O autor explica que a iniciação²⁹ é, em grande parte, uma preparação para o casamento. Para ser considerado adulto, é preciso antes de mais nada, ser casado, ser pai ou ser mãe, visto que nas sociedades africanas não há papel social previsto para os solteiros. O casamento é acima de tudo, uma aliança entre dois grupos de parentesco. Por isso, indica-se claramente a primazia da linhagem (a escolha do cônjuge é feita através da linhagem, ou seja, pelos homens mais velhos da família), sendo a preferência individual menos importante. Uma das características do casamento é o dote, que sempre é transferido da família do futuro marido à da mulher (*ib.id.*, p. 68).

Dessas explicações, interessa confirmar o papel central da linhagem no continente africano. A importância da linhagem explicaria a permanência dos nomes totêmicos como indicadores de parentesco, o que possibilitou a Diop aliar a comparação linguística de grupos étnicos de leste a oeste aos estudos etnológicos sobre os nomes totêmicos, ou seja, sobre os nomes dos clãs, das famílias que, segundo o autor, são indicadores étnicos: “En África, los nombres de clanes totémicos constituyen, hasta cierto punto, un indicador étnico (DIOP, 2012, p. 466).

Munanga também chama atenção para a importância da linhagem nas várias formas de governo africanas, como chefias, reinos e mesmo impérios, anteriores à colonização, que têm, segundo ele, em comum o fato de o poder ser fundamentado no parentesco, seja esse parentesco real ou mítico. Diz o autor:

O poder, a autoridade do patriarca da linhagem, baseia-se nos laços de sangue assim como de um chefe de aldeia. Numa chefia, a lei da territorialidade predomina para justificar a autoridade, mas o fundamento do poder está no parentesco, pelo sangue e pela socialização. Ainda que não seja real, ele pode ser mítico. Sempre se inventa uma relação de parentesco, se necessária, para poder justificar o poder, mesmo no caso das chefias e dos reinos, em que a territorialidade é preponderante (MUNANGA, 2012, p. 69).

Cabe aprofundar melhor a questão do poder do monarca, que é geralmente sagrado. Isto significa que o monarca, como veremos largamente no capítulo

²⁹ Kabengele explica que a iniciação é um ensinamento, um aprendizado e que pode ser muito dolorosa, já que é muitas vezes acompanhada de operações cirúrgicas, como circuncisão ou excisão, ou ainda, escarificações ou deformações dentárias, que configuram as marcas étnicas. Em todo o caso, as operações cirúrgicas devem ser suportadas sem queixa, já que para desfrutar dos direitos de ser adulto, é preciso ser digno, estar preparado para a dor, para a guerra e suportar as feridas físicas e morais que a vida inflige (MUNANGA, 2012, p. 68).

sobre *Maat*, “ocupa uma posição privilegiada no universo das forças vitais do qual participa” (*ib.id.*, p. 69). Sendo ele representante de Deus e, portanto, a força vital mais alta, ele é também representante do povo, havendo uma “identificação mística entre o rei e o povo” (*ib.id.*, p. 69). Nesse sentido, a perda de vitalidade do rei, contaminaria toda a sociedade. Conforme Munanga:

Em numerosos reinos do Leste a Oeste da África, quando o rei adoece ou se enfraquece, a própria força do grupo está ameaçada. As colheitas diminuem, o gado produz menos leite, as mulheres tornam-se menos fecundas. Por isso, o rei, cuja perda de vitalidade contamina o país todo, deve suicidar-se ou *adormecer*, como se diz no reino do Golfo de Benin. Em tese, o rei não pode morrer – nem por suicídio, nem por morte natural – porque ele é eterno. Por isso, quando o monarca entra no seu repouso definitivo, o evento é escondido em algumas sociedades; em outras, os ritos funerários negam a morte – neles o rei deve renascer na forma de um animal, que se manifesta na pessoa de seu sucessor. Geralmente, o rei divino se submete a uma série de ritos e tabus (MUNANGA, 2012, p. 69-70).

Voltando à origem do matriarcado na África, afirma Diop, que o fato de não haver vestígios de cremação, desde a antiguidade, é mais um forte indicador do continente enquanto berço do matriarcado (DIOP, 2014, p. 39), uma vez que o culto das cinzas é de origem típica do nomadismo, que não pode se dedicar às sepulturas (*ib.id.*, p. 31).

A consequência histórica do desenvolvimento civilizatório entre dois berços opostos, conforme o raciocínio de Diop, é que o nórdico, em condições climáticas hostis, predispôs o homem à guerra, à violência e à conquista, enquanto que o meridional, sedentário e agrícola, acostumou mais o homem, de maneira geral, com o espírito de comunidade – ao contrário da família como entidade absoluta” dos greco-romanos -, com a coexistência pacífica³⁰ e com a xenofilia; o que fez com que o berço meridional se encontrasse mal defendido, quando os grupos arianos lançaram-se à sua conquista.

³⁰ Diop explica que os núbios e o egípcios não eram conquistadores e que o “Egito só se tornou uma nação conquistadora e imperialista por reação, por auto-defesa após a ocupação dos Hicsos, na XVIIIª dinastia, em particular com Tutmóssis III, frequentemente designado de Napoleão da antiguidade. Este conquistou a Palestina e a síria e levou a fronteira do Egito até ao rio Eufrates, Em Kadesh. (...) Os egípcios praticaram então uma política de assimilação, que consistia em tomar os jovens príncipes herdeiros dos reinos vencidos, proporcionar-lhes uma boa educação egípcia e reenviá-los para sua casa para que pudessem expandir a civilização egípcia (...) O espírito de conquista parece ter sido introduzido na África Ocidental durante o período islâmico (...) Por conseguinte, é através do contato com o exterior que a África Negra, de uma maneira geral, vai introduzir-se intensamente na aprendizagem da guerra para ali se superar (...) (DIOP, 2014, p. 147).

É crucial para esta pesquisa pensar nas formas de revalidação da identidade negra e, portanto, também se faz crucial tentar entender a origem e as transformações do racismo.

De acordo com o pensamento apresentado sobre os dois berços principais, é importante destacar que a xenofobia teria sido, pois, consequência dos modos de vida desenvolvidos durante a época glacial, em clima hostil. No entanto, Diop - em entrevista concedida em 1976 - diz que não pode afirmar se o racismo se origina desta xenofobia - o que consubstanciaria o racismo como herança da vida nômade dos arianos primitivos - ou se o racismo é um instinto de outra natureza (DIOP in MOORE, 2012, p. 253). A origem do racismo é, assim, uma questão que permanece em aberto e que é retomada no livro *Racismo e Sociedade*, de Carlos Moore, em que o autor propõe novas bases epistemológicas para compreendê-la.

Quanto a Diop, a única afirmação que ele endossa sobre a origem do racismo é a avaliação da Dra. Welsing, que entende o racismo como um “fenômeno de reflexo defensivo”, ou seja, como uma “reação ao medo, mais frequente quando não confesso” (*ib.id.*, p. 252). Nesse sentido, o racista seria alguém que teria medo de se relacionar com quem ele não conhece ou sente que não tem como controlar. Este sentimento de medo seria, para Diop, um fator essencial do racismo.

Quanto à afirmação da Dra. Welsing sobre os brancos terem desenvolvido o racismo porque estavam conscientes de seu status minoritário e buscavam se proteger, Diop afirma que é uma possibilidade, mas não uma certeza e que, por outro lado, não se tem qualquer evidência de que os negros desenvolveram qualquer comportamento negativo no que diz respeito a outras raças, desde o tempo antigo até a época medieval. Para ele, uma das fraquezas da sociedade africana é que elas ainda mantém a característica herdada da xenofilia, tendo o nacionalismo na África emergido como uma reação defensiva, porque a xenofobia nunca foi “uma política das culturas africanas” (*ib.id.*, p. 253).

É claro que a questão da xenofobia e da xenofilia estarem ligadas a tese da existência de dois berços principais é muito polêmica, pois a teoria dos berços de Diop, sofreu muitas críticas, tendo sido considerada reducionista e estreita, já que coloca o meio geográfico como fator principal para o desenvolvimento cultural dos povos.

No entanto, Carlos Moore alerta para o fato de que a teoria civilizatória dos “berços matriciais” não pode ser descartada, porque ela explica alguns fatos que até agora foram desprezados pelo mundo acadêmico, como as correspondências desenvolvidas pelos diferentes povos em relação à visão do “Outro” – racismo - e as consequentes condições para o desempenho socioeconômico do “Outro” nas sociedades multirraciais (*ib.id.*, p. 125). Essa questão sobre o desenvolvimento do racismo ao longo da história permanece, como vimos, aberta e pouco explorada. Ademais, o papel de destaque da violência na constituição inicial das sociedades, que, de certa forma, é explicada por Diop na teoria dos berços, também é questão pouco abordada pelas pesquisas acadêmicas (*ib.id.*, p. 125).

Continuaremos este trabalho, portanto, no item seguinte, tentando compreender a existência do racismo ao longo da história e como se deram as suas metamorfoses, de modo que seja possível traçar algumas conclusões sobre as estratégias para combatê-lo e para afirmação da identidade negra negada pelo “Outro”.

2.2.2

Um alerta para não abandonar completamente a teoria dos berços diante das perspectivas para o fim do racismo no século XXI

Conforme visto logo acima, a teoria dos berços de Diop, apesar das críticas que sofreu, não pode ser descartada, porque somente ela traz alguma explicação para certos fenômenos ainda pouco analisados, como a violência e a agressividade contra o Outro, que conduziram, de acordo com David Hanson, em *Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura, da Grécia Antiga ao Vietnã*, os povos Ocidentais à hegemonia mundial.

O estudo de Hanson, segundo Moore, aborda o uso da violência a partir de uma perspectiva histórica, com o aperfeiçoamento de tecnologias de matar (eficiência militar) pelas sociedades Ocidentais, desde a época greco-romana até o século XX, como fator central para dominação de outros povos e para a construção de estruturas socioeconômicas hegemônicas. Hanson aborda, ainda, conforme o próprio título do livro sugere, a violência e a agressividade sistemática em relação ao Outro, como elementos de origem cultural, questionando até que

ponto esses elementos não teriam exercido um papel determinante na conquista e no genocídio de outros povos pelo Ocidente (MOORE, 2012, pp. 128-129).

Ora, esse questionamento reforça a tese de que a desconsideração da violência na História da Humanidade é um vácuo analítico, conforme alertou Diop em entrevista concedida a Charles Finch (DIOP, 1991, p. 123-128). Ainda de acordo com Diop, os estudos acadêmicos ignoram, também, as animosidades baseadas no fenótipo ao longo da história do homem, marcada por genocídios.

Nesse sentido, o fenótipo é um fator que não pode ser ignorado, visto que as diferenças físicas são o primeiro dado de identificação objetiva entre grupos, existindo como uma realidade irrecusável. De acordo com Diop, é inquestionável que a aparência física tenha funcionado como elemento regulador das relações na história:

Nas relações históricas e sociais entre os povos, o único fator que intervém, ao início, é o fenótipo; a saber, a aparência física e, conseqüentemente, aquelas diferenças que possam existir neste nível (...) No transcurso da história, cada vez que dois grupos humanos têm se confrontado em torno da posse de um espaço econômico vital, a menor diferença étnica tem sido amplificada e servido, temporariamente, para estabelecer demarcações políticas e sociais ficadas nas diferenças de aparência física, de língua, de religião ou de modos e costumes (*ib.id.*, p. 124-125).

Sobre essa reflexão de Diop, Moore alerta para o fato de que não existem bases ou estudos suficientes para desconsiderar a hipótese do fenótipo ter orientado ou agravado ações de violência iniciadas por disputas por recursos e territórios entre populações visivelmente diferentes. Para Moore, é provável que as sociedades meridionais - que seriam mais pacíficas e sedentárias - tenham tido conflitos graves com as sociedades nômades e agressivas, oriundas da Ásia Central e da Europa, e que essas diferenças tenham se tornado dados racionalizados. Assim, para Moore, é uma possibilidade que não pode ser descartada a de que o fenótipo, juntamente com as culturas diametralmente opostas das populações meridionais e setentrionais antigas, tenham operado como demarcador concreto entre grupos” (MOORE, 2012, p. 130).

Além disso, Moore cita entrevista concedida a ele por Diop, em que Diop explica que as diferenças fenotípicas teriam se convertido, mediante uma construção social, em realidades de “raça”, motivo pelo qual o racismo seria uma “invariante cultural”, descartando a ideia majoritária que este “se tenha originado

na contemporaneidade ou como fenômeno acidental” (DIOP, 1976, p. 385 *apud* MOORE, 2012, p. 130).

Endossando tal perspectiva de Diop, Moore esclarece que hoje dispomos de estudos (antropológicos, paleontológicos e da biologia genética) que podem indicar que é grande a possibilidade de que uma consciência racializada ancorada no fenótipo tenha surgido em algum momento da Antiguidade e, ainda, que tal consciência tenha se concentrado na cor da pele. Nesse sentido, em sua gênese, o racismo seria uma forma de consciência grupal, construída historicamente, a partir da qual seriam engendradas construções baseadas, primeiramente no fenótipo e, depois, na “raça” (MOORE, 2012, p. 197). Ainda conforme o autor, o objetivo principal seria “regular os modos de acesso aos recursos da sociedade de forma racialmente seletiva, de acordo com o referido fenótipo/raça” (*ib.id.*, p. 197).

Como não cabe a este trabalho abordar os estudos antropológicos, paleontológicos e da biologia genética como indicativos do surgimento do protorracismo na Antiguidade, a pesquisa se limitará a trazer alguns exemplos históricos, dentre os muitos levantados por Moore no livro *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*.

O autor alerta, em primeiro lugar, sobre a dificuldade existente em enquadrar o racismo historicamente, pelo fato de ter surgido de forma autônoma em épocas e sociedades diferentes. Diante disso, explica que é preciso estudar o surgimento dos protorracismos – conforme será explicado adiante - em função de cada área geográfica e civilizatória onde teriam surgido, levando em consideração as características idiossincráticas e condições de existência material dos povos no seio dos quais os protorracismos teriam sido originados.

Antes de trazermos os exemplos históricos, é necessário esclarecer o conceito de protorracismo. Sobre o protorracismo, cabe esclarecer que se trata de uma forma de racismo que não era expressada da maneira como é atualmente em relação aos negros, visto que aos negros era devido um enorme respeito, por terem detido grande parte do conhecimento técnico, cultural e industrial, até a conquista final do Egito, que seu deu após quase dois mil anos de invasões, sob o comando de Alexandre, por volta de 356 a. C. Sobre o racismo na Antiguidade, cabe evocar a explicação de Diop, trazida por Moore, em entrevista a ele concedida:

Quando evocamos o racismo na Antiguidade, é importante entender que o racismo como conhecemos em nossos dias não poderia ser expresso da mesma

maneira em face aos negros, pela simples razão que eram os negros que haviam monopolizado o conhecimento técnico, cultural e industrial até então. As outras raças tinham que modelar seu desenvolvimento tecnológico, cultural e religioso segundo a tecnologia, a ciência, a cultura e a arte egípcias. Os gregos foram forçados a vir humildemente e beber na fonte da cultura egípcia. Por conseguinte, naquela época, o respeito devido ao homem negro era imenso. (...) Portanto, na Antiguidade, racismo, no sentido moderno da palavra, não podia ser exercido contra os negros da mesma maneira (DIOP, 1976, p. 385 *apud* MOORE, 2012, p. 131).

Em relação ao protorracismo no Egito, com o êxito da ocupação grega, Diop esclarece que foram inauguradas práticas separatistas com base na raça, impondo a segregação racial para moradia em certas áreas residenciais, o que pode ser verificado na legislação colonial da época:

O problema é complexo, pois ao término do período alexandrino, e mais especificamente ao final da ocupação grega no Egito, encontramos em vigor práticas discriminatórias decididamente racistas contra os negros egípcios em seu próprio lar. Tal fenômeno tornou-se mais e mais explícito com a invasão romana do Egito e do Norte da África. Devo dizer que definitivamente houve um enfoque racista dos romanos e gregos pós-alexandrinos. Este ponto de vista racista transformou-se em práticas raciais discriminatórias de vários tipos... Os egípcios eram até barrados de entrar em Alexandria e de viver em certas áreas residenciais. Existiu segregação residencial nessa época, impostas segundo critérios raciais. Gregos e romanos a aplicaram aos egípcios. Isto fica explícito na legislação colonial do período. Portanto, existiu racismo na Antiguidade, do período greco-romano até a idade média, podemos documentar a sua progressão (*ib.id.*, p. 386-387).

Após essa explicação sobre o protorracismo, cabe trazer alguns exemplos históricos do seu surgimento, especificamente em relação aos povos de pele preta. Moore aborda o racismo em relação aos estrangeiros já nas cidades greco-romanas, mas esta pesquisa vai se concentrar em alguns exemplos sobre os protorracismos relacionados aos negros.

De acordo com Moore, o racismo aparece pela primeira vez, “com clareza inconfundível”, nos *Vedas*, texto fundador do hinduísmo, formado por três compendêndios, cujo mais antigo, o *Rig-Veda*, descreve as lutas genocidas que ocorreram no vale do Indo, no período estimado entre 1500 a.C. “entre povos invasores de ‘pele nobre’ (*Rig-Veda* 430/8) e povos autóctones de ‘pele negra que Indra (deus) odeia’ (termos constantes do *Rig-Veda*)” (MOORE, 2012, p. 215).

O autor esclarece que existe amplo consenso entre os historiadores a respeito de esses textos se referirem às primeiras invasões na Índia por tribos arianas, que teriam se autodenominado *arri*. Esses invasores teriam sido os responsáveis pela destruição das civilizações desenvolvidas no terceiro milênio a.

C. pelos povos dravídianos: Mojano-Daro, Chenju-Daro e Harappa. O *Rig-Veda* faz um relato inequivocadamente raciológico sobre essas invasões, ao compreendê-las como um “triunfo da pele nobre” sobre “a pele maldita”, e da “gente do nariz nobre” contra a gente dos narizes chatos (*dasa*), fazendo referências às diferenças fenotípicas de modo hierárquico entre os arianos leucodérmicos e os dravidianos melanodérmicos, colocando a cor da pele fator de “maldição” ou de “bênção” (*ib.id.*, p. 215).

Essa racialização da ordem social, que divide “arianos superiores” e “dravídios inferiores” é capaz de explicar a regulamentação do racismo entre as diferentes castas (*varna*) na sociedade hindu, fundamentada na hierarquia segundo a cor da pele. Isso tanto é verdade, que o termo em sânscrito, de origem ariana para “casta” é *varna*, sendo traduzido etimologicamente para cor da pele. (*ib.id.*, p. 215). Assim, ainda conforme Moore, as noções pigmentoratócias, fixadas com clareza no livro do Hinduísmo, Leis de Manu, constituem até hoje as bases da ordem raciológica da sociedade indiana, sendo os de pele negra pertencentes à casta inferior (*sudra*) e às castas intocáveis (*dalit*). Assim, na sociedade indiana, a cor da pele é mais clara à medida que se sobe na hierarquia de castas e se enegrece à medida que o indivíduo se insere nas castas inferiores (*ib.id.*, p. 216).

Ainda de acordo com Moore, também nos textos fundantes do judaísmo, há referências à “maldição da ‘pele negra’, ou maldição de Cam”, assim como no Alcorão e nos mais antigos textos religiosos da Pérsia, nos quais se baseia o zoroastrismo (*ib.id.*, p. 216). Contudo, é imprescindível frisar que a visão raciológica da sociedade se expande com os Impérios Persa, Bizantino e Árabe, pois os dados atualmente disponíveis sobre as práticas sociais do mundo imperial árabe sustentam a hipótese de que foi o mundo árabe-muçulmano que adotou, pela primeira vez, uma justificativa jurídico-religiosa para sustentar uma escravidão com base na raça. Isso aconteceu no início do século IX, durante o califado abássida, período crucial de expansão imperialista do mundo árabe que, estabeleceu, no sul do Iraque, uma escravidão com mão de obra africana negra (*ib.id.*, p. 216).

Além disso, a primeira experiência de tráfico negreiro transoceânico que se tem relato está vinculada às atividades marítimas dos mercadores árabes, que haviam identificado, desde o século VII, o continente africano como uma fonte lucrativa para o comércio de seres humanos destinados à exportação para o

Oriente Médio e Ásia Central: Arábia, Iraque, Turquia, Irã, Afeganistão, Paquistão e Índia (*ib.id.*, p. 216).

Nesse contexto, de acordo com Bernard Lewis, historiador britânico especializado em estudos orientais nos livros *Islam: from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople* (vol I) e *Race et couleur en pays d'Islam* - foram produzidos muitos textos racistas de pensadores árabes, elaborando teorias sobre a inferioridade intrínseca dos “povos de pele preta” da África e sua vocação natural para a escravidão (LEWIS, 1974, 1992 *apud* MOORE, 202, p. 216).

Essas ideias sobre a escravização racial, baseadas na classificação da cor da pele e nas feições dos africanos negros, teriam sido transferidas, de acordo com Moore, para a Península Ibérica, como consequência da ocupação árabe-muçulmana dessa parte da Europa Meridional, em 711 a 1492 d. C. (MOORE, 2012, p. 2016).

Ora, diante de toda essa exposição, se o racismo é um fenômeno ligado a conflitos que aconteceram na história longínqua dos povos, e se é verdade que cada vez que a oposição ao racismo enfraquece, ele ganha novos espaços, é preciso ter muito cuidado ao pensar na eficácia da ideia de “liberação da raça” em um futuro próximo, como propõe Gilroy.

Conforme Moore, não é que sua perspectiva sobre o fim do racismo seja pessimista, mas é um alerta para o fato de o racismo ser um fator permanente na sociedade, aderido nos “mais íntimos interstícios das estruturas civilizatórias dos povos especificamente euro-asiáticos”, cuja expansão migratória, invasões e conquistas violentas e agressivas, ao longo da história, ocorreram às expensas de populações fenotipicamente diferenciadas. De acordo com o autor, sua visão é:

ancorada na observação de um fenômeno que ninguém conseguiu até agora encapsular numa explicação suficientemente coerente ou consistente com a observação dos fatos históricos desde a Antiguidade até os dias atuais (MOORE, 2012, p. 233).

Na mesma linha de Moore, o sociólogo Octávio Ianni explica que apesar do racismo parecer um desafio do presente, é algo que existe há muito tempo, modificando-se em meio aos jogos das forças sociais, mas persistindo. É um enigma com o qual a humanidade vem se deparando:

A questão racial parece um desafio do presente, mas trata-se de algo que existe desde há muito tempo. Modifica-se ao acaso das situações, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais, mas reitera-se continuamente, modificada, mas persistente. Esse é o enigma com o qual se defrontam uns e

outros, intolerantes e tolerantes, discriminados e preconceituosos, segregados e arrogantes, subordinados e dominantes, em todo o mundo. Mais do que tudo isso, a questão racial revela, de forma particularmente evidente, nuançada e estridente, como funciona a fábrica da sociedade, compreendendo identidade e alteridade, diversidade e desigualdade, cooperação e hierarquização, dominação e alienação (IANNI, 2004, p. 22 *apud* MOORE, 2012, p. 232).

Dessa forma, contrariamente à interpretação de que o racismo recuará diante da educação, crescimento econômico, avanços da ciência e da tecnologia, Moore entende que o racismo continuará a se inserir na dinâmica social econômica do século XXI com um novo vigor excludente (*ib.id.*, p. 231). A partir dos trabalhos de Diop e do sociólogo Octávio Ianni, que afirma que o mundo ingressaria no século XXI, em meio a um processo de racialização, debatendo-se também com as questões da intolerância religiosa, da hierarquia de gênero e da luta de classes, Moore embasa sua argumentação. Para tanto, Moore traz as palavras de Ianni:

Mais uma vez, no início do século XXI, muitos se dão conta de que está novamente em curso um vasto processo de racialização do mundo. O que ocorreu em outras épocas, a começar pelo ciclo das grandes navegações, descobrimentos, conquistas e colonizações, torna a correr no início do século XXI, quando indivíduos e coletividades, povos e nações, compreendendo nacionalidades, são levados a dar-se conta que definem, também, ou mesmo principalmente, pela etnia, a metamorfose da etnia da raça, a transfiguração da marca ou traço fenotípico em estigma. (...) Vista assim, em perspectiva ampla, a história do mundo moderno é também a história da questão racial, um dos dilemas da modernidade. Ao lado de outros dilemas, também fundamentais, como as guerras religiosas, as desigualdades masculino-feminino, o contraponto natureza e sociedade e as contradições de classes sociais, a questão racial revela-se um desafio permanente, tanto para os indivíduos em coletividade como para cientistas sociais, filósofos e artistas. Uns e outros, com frequência, são desafiados a viver situações, sem alcançar sua explicação ou mesmo resolvê-las. São muitas e recorrentes as tensões e contradições polarizadas em termos de preconceitos, xenofobias, etnicismos, segregacionismos ou racismo; multiplicadas ou reiteradas no curso dos anos, décadas e séculos, nos diferentes países (IANNI, 2004, p. 22 *apud* MOORE, 2012, pp. 231-232).

Em relação ao século XXI, Moore faz uma advertência enfática, alertando para os perigos da globalização e do “espetáculo mundial de homogeneização” promovido pelas elites, que visa o lucro desenfreado e destrói especificidades identitárias e culturais. Moore explica que o discurso da promoção da diversidade que veio surgindo como forma de lutar contra os preconceitos, as discriminações e o racismo “não conduz, em si, às mudanças profundas de paradigma, nem à desracialização do imaginário social, ou ao dismantelamento das estruturas

raciológicas da sociedade, que se apresentam como condições *sine qua non* para derrubar o racismo (MOORE, 2012, p. 234-235).

Essa é exatamente a desconfiança sobre a qual se pauta essa tese, ou seja, o receio de que sob o manto do “belo discurso de promoção da diversidade” e do multiculturalismo, e através de um olhar que tem como foco enxergar apenas a diluição das identidades grupais em meio às incontáveis influências sofridas durante os processos migratórios e, sobretudo, no contexto do mundo globalizado, acabe-se por tentar invalidar qualquer esforço no sentido de buscar aspectos históricos e culturais comuns.

A postura de pensar em termos de tradições ou de comunidades inventadas tem sido adotada por muitos intelectuais atualmente, mas essa tese não abre mão de afirmar o perigo desse posicionamento que, inevitavelmente, tende a culminar em uma desagregação dos grupos identitários e na trivialização do racismo, através do engano da inserção no universal.

É preciso esclarecer que muitos intelectuais negros reconhecem a tensão entre uma postura mais particularista de identidade e a diluição no universal. No entanto, para a perspectiva desta tese, esse engano da inserção no universal não é mais a afirmação da igualdade racial através do pertencimento à raça humana, mas encontra-se justamente travestido no grande espetáculo do discurso da diversidade.

É preciso ponderar, também, que a postura desta tese não é negar que as identidades são construídas ao longo da trajetória de cada indivíduo e que podem ganhar vida (identificação) e se depois se dissolverem, mas insiste na ideia, já abordada, de “duração” ou de “fio condutor”, proposta por Bergson, que não deixa de levar em consideração as reelaborações identitárias constantes.

Dessa maneira, consideramos infrutífera a postura que enfatiza somente a diversidade nas lutas afirmativas identitárias, diluindo as tentativas de se traçar uma unidade, muitas vezes acusando qualquer esforço de se pensar em termos de aspectos culturais comuns de “essencialistas” ou de “fantasiosos”, caricaturando essas pesquisas como se buscassem por um essência estática, perdida nos tempos imemoriais do Egito.

É verdade que autores como Cheick Anta Diop e Maulana Karenga, com os quais a pesquisa se afina, remetem-se ao Egito para estudar a cultura africana, mas

é um erro pensar que eles ignoram as transformações do espaço e do tempo e as influências culturais diversas que atravessaram e atravessam as culturas.

Após toda essa exposição, impende ressaltar que nesse esteio, a perspectiva de Moore sobre o fim do racismo em um futuro próximo é diametralmente oposta à de Gilroy, pois Moore, através de uma análise histórica do racismo, e considerando a existência do protoracismo desde a Antiguidade, percebeu que, enquanto fenômeno histórico, o racismo veio se enraizando no imaginário coletivo de diversos povos, transformando-se ao longo do tempo e adquirindo novas roupagens, mas nunca deixando de existir. Além disso, para Moore e Aimé Césaire, conforme já visto, o racismo ganhava, ao longo da história, mais força nos momentos em que a luta contra ele recuava.

Dito isto, cabe utilizar a explicação de Moore, através da qual o problema da sociedade racializada não é o reconhecimento formal da existência de diversidade, mas “o reconhecimento positivo da diferença, no sentido da aceitação do Outro Total (MOORE, 2012, p. 235). O problema gira em torno, portanto, da aceitação completa do Outro e do seu reconhecimento como equivalente e simétrico. Sem o reconhecimento positivo da diferença, a diversidade seria uma “nova tentativa de autoengano”, culminando na “trivialização do racismo” (*ib.id.*, p. 235).

Assim, a advertência de Moore é que a luta contra o racismo deve ser permanente, dirigindo-se tanto ao ideário racista, como às estruturas sociais racializadas, pois de outra maneira: “o ser humano terá voltado as costas ao mais elementar dos requisitos da natureza e dos organismos vivos: a diferenciação, a constante multiplicação do diferente – do Outro – como origem, essência e exigência para a continuidade da vida” (MOORE, 2012, p. 236).

É preciso, portanto, olhar com atenção para as críticas feitas por alguns intelectuais negros, que classificam como racistas o pan-africanismo e as correntes mais modernas que buscam fortalecer a solidariedade entre os negros, através da busca de aspectos culturais comuns ou mesmo pautadas em fenótipos comuns. Ora, essa crítica perde seu fundamento quando esses intelectuais propõem que o racismo tenha se originado a partir das teorias racialistas do século XIX.

Essa é a posição do ganense Kwame Anthony Appiah, ao analisar o pan-africanismo, afirmando que foi a ideia de raça que conferiu sentimento de unidade aos negros do Ocidente e que essa ideia serviu, paradoxalmente, de fundamento para que eles fossem discriminados pelos outros, pois para combater a

discriminação racial, o pan - africanismo teve que aceitar o racismo contido na ideia de raça:

O que os negros do Ocidente, tal como os judeus secularizados, mais têm em comum é o fato de serem percebidos – por eles mesmos e pelos outros – como pertencendo a uma mesma raça, e de essa raça comum ser usada pelos outros como fundamento para discriminá-los (...) Os pan-africanistas reagiram à sua experiência de discriminação racial aceitando o racismo que ela pressupunha. Como argumentarei no capítulo 2, sem os antecedentes das noções raciais desaparece essa fundamentação intelectual original do pan-africanismo (APPIAH, 2014, p. 38).

Ora, é sabido que a ideia de solidariedade a partir da “raça”, como coloca Appiah, ou de combinações fenotípicas, como adverte Gilroy - ao afirmar o “fracasso de se produzir categorias raciais coerentes por meio da escolha de combinações representativas de certos” ou quando se refere ao fenótipo como uma produção de “tipologias acidentais” - é incorreta (GILROY, 2007, p. 57).

No entanto, é impossível negar a importância das diferenças morfofenotípicas ao longo da história, o que seria equivalente a negar o racismo. Ora, a impossibilidade de se produzir categorias raciais absolutamente infalíveis não nega que foram produzidas categorias raciais que originaram modos de identificação entre grupos, já que as diferenças morfofenotípicas constituem realidades objetivas. Nesse sentido, afirma Moore:

Outro aspecto pelo qual a importância das diferenças morfofenotípicas não pode ser ignorada é o fato de elas constituírem, na história da vida, a forma mais básica de identificação intra e extra-espécies, por serem realidades objetivas do mundo animal. A forma e os traços faciais de um animal são a primeira e mais evidente linha de demarcação que permite sua identificação (MOORE, 2012, p. 30).

É sabido, ainda, que as teorias racialistas trouxeram uma outra roupagem ao racismo, a fim de torná-lo científico, mas não foram elas que o originaram. Dessa forma, a crítica de Appiah também perde a sua força quando se compreende que não foi a ideia de raça gerada pela teorias racialistas que teria originado o racismo ou que os antecedentes das noções raciais não nasceram com essas teorias. Ao contrário, como explica Moore, esses antecedentes têm origem na Antiguidade.

Na mesma linha de Appiah, Achille Mbembe critica o pan-africanismo e os “discursos africanos dominantes sobre o *self*”, que ele denomina de “a prosa nativista” – que surgiu em meio aos africanos do continente no período após

guerra. Mbembe entende que esses discursos se “desenvolveram dentro de um paradigma racista” (MBEMBE, 2001, p. 185).

De acordo com o ponto de vista de Mbembe, as teorias “nativistas” teriam surgido para revalidar a identidade roubada pelo “Outro”, combatendo os alicerces principais da antropologia do século XIX: “o preconceito evolucionista” e a “crença na ideia de progresso” (*ib.id.*, p. 183). Conforme é sabido, segundo esses pilares, a humanidade caminharia sobre um linha evolutiva universal, em que a raça negra estaria atrasada e a Europa estaria no ápice.

Nesse sentido, o racialismo do século XIX, continua servindo, para o autor, de base para as narrativas africanas sobre o *self* ou para a “prosa do nativismo”, funcionando como alicerce para a produção do racismo. O autor esclarece, também, que o problema não seria o pertencimento africano a uma ideia de raça³¹ – que inclusive, cientificamente está superada - mas “o preconceito social que designa a esta raça um status inferior” (*ib.id.*, p. 183).

Essa perspectiva de Mbembe, que acaba por compreender a prosa nativista como racista se afina com a ideia de “Novo Racismo” trazida por Gliroy, bem como com a compreensão de Gilroy sobre os estudos que buscam aspectos culturais comuns para os negros, como políticas racializadas.

Todavia, conforme explica Carlos Moore, em *Racismo e Sociedade*, o preconceito histórico que designa um conjunto de características fenotípicas como inferiores, não tem sua base na antropologia recente do século XIX e, muito menos, nas tentativas de reabilitar a identidade negra negada pelo colonialismo ou inferiorizada “cientificamente” pelo racialismo.

De acordo com a linha adotada por essa tese, entendemos que colocar parcela da culpa pela continuidade do racismo no esforço de resistência do pan-africanismo, na “prosa do nativismo”³² – como Mbembe denomina alguns estudos que surgiram no após-guerra na África - ou na corrente afrocentrada; tratando essas posturas como políticas racializadas, é inverter o problema, enfraquecendo e

³¹ Impende esclarecer que o conceito de raça é relevante, a despeito da desconstrução que a ciência fez a esse respeito sobre o ponto de vista biológico, pois o caráter político do conceito permanece atual. De acordo com Sueli Carneiro, as novas pesquisas destroem as bases do racialismo do século XIX, mas ainda não tiveram impacto sobre as manifestações diversas de racismo no mundo e sobre as persistentes desigualdades por ele engendradas (CARNEIRO, 2011, p. 69).

³² Esse termo é encontrado no texto de Mbembe “As formas africanas de auto-inscrição”, já mencionado anteriormente.

diluindo tentativas importantes de união entre africanos e entre os afro-americanos, em resposta, oposição e combate ao racismo.

Essa tese se aproxima, portanto, da perspectiva de Moore, segundo a qual, pensar em termos de afinidades fenotípicas e culturais é uma reação necessária para evitar a expansão do racismo, tendo em vista que tanto as diferenças morfofenotípicas como critérios de identificação, como o racismo, não são fenômenos recentes, mas advém de longa elaboração histórica.

Conforme visto, Gilroy chama a perspectiva dos intelectuais da linha afrocêntrica de “versões culturalistas do discurso racial”, “em que a ideia de tradições nacionais e étnicas opostas foi empregada para legitimar e racionalizar a passagem das hierarquias naturais para as hierarquias culturais” (*ib.id.*, p. 55), tendo o “Novo Racismo” colocado a ênfase na cultura, através de uma “elaborada cartografia política da nacionalidade” e de uma “apelo residual prolongado”, entendendo que os argumentos culturalistas “nutriam as fantasias de sangue e de pertencimento” (*ib.id.*, p. 54).

Ora, como explicamos anteriormente, esses ‘discursos’, ou mais precisamente, ‘estudos’ que buscam aspectos culturais comuns, se desenvolveram para combater o racismo - enquanto fenômeno permanente na sociedade, metamorfoseando-se, mas nunca deixando de existir. Dessa maneira, não são esses estudos que engendram o racismo. Pelo contrário, esses estudos são, segundo nosso ponto de vista, uma das formas necessárias de combate ao racismo, de resistência à diluição das identidades no cenário contemporâneo da “espetacularização da diversidade”.

Além disso, conforme também já visto e fundamentado através do conceito de “duração” trazido por Bergson, os estudos em torno da identidade cultural colocam a ênfase dos seus trabalhos na cultura oriunda do continente africano, mas isso não significa que o resultado de suas pesquisas seja uma elaboração absolutamente fantasiosa de pertencimento a um passado mítico.

Apenas estamos retomando essa passagem porque Mbembe segue o mesmo raciocínio, entendendo que muitos desses estudos foram feitos com base em pesquisas etnológicas e na historiografia nacionalista, que, segundo ele, debruçaram-se na busca “de relíquias perdidas dos antigos impérios africanos e do Egito faraônico” (*ib.id.*, p. 184). O autor se refere, justamente, a Ki-Zerbo, Anta Diop e Obenga, como coloca explicitamente nas suas referências.

Como também já foi explicado, Ki-Zerbo, Anta-Diop e Obenga, não pretendem simplesmente resgatar um passado estático, perdido no Egito faraônico ou nos impérios antigos africanos, como se o tempo não tivesse transcorrido.

Mbembe sugere, ainda, que esses estudos propõem, em relação à tradição, que os africanos “têm uma cultura autêntica que lhes confere um eu particular irreduzível ao de qualquer outro grupo” (MBEMBE, 2001, p. 183-184) e que a corrente “nativista”, em suas versões mais extremas – o autor parece se referir aqui a Diop, Obenga e Ki-Zerbo, que ele cita no fim da página - concentrava-se em louvar a diferença, não como fonte de qualquer universalismo, mas como “princípios e normas que governam as vidas dos africanos em completa autonomia e, se necessário, em oposição ao resto do mundo”, acreditando, ainda, na existência de um “gênio peculiar à raça negra” (*ib.id.*, p. 184).

Esse discurso de reabilitação, de acordo com Mbembe, não concebia uma África não negra, o que fazia com que a inscrição da identidade do povo negro, em uma nação definida territorialmente e racialmente, desconsiderasse completamente os movimentos históricos, geográficos e culturais da diáspora e “a existência de africanos de origem europeia, árabe ou asiática – ou a noção de que os africanos podem ter múltiplas ancestralidades” (*ib.id.*, p. 185).

No mesmo sentido, Appiah critica essas correntes que pressupõem que “existem crenças caracteristicamente africanas” ou “modos de pensar caracteristicamente africanos” e que a África é culturalmente homogênea (APPIAH, 2014, p. 48).

Cabe aqui fazer uma ressalva enfática. De fato, a corrente de autores surgida na África no pós guerra - na qual se incluem Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo e, mais tarde, Théophile Obenga, concentrou-se em buscar uma identidade cultural para os africanos do continente como um todo e vem inspirando outros intelectuais atualmente, como aqueles ligados à produção do pensamento afrocentrado, cujo surgimento se deu nos centros acadêmicos dos EUA, tendo como expoentes Mualana Karenga, Molefi Kete Asante e Ama Mazama.

No entanto, esses autores não afirmam que a África é culturalmente homogênea, muito menos confundem raça com geografia, pois em suas análises historiográficas, Ki-Zerbo e Anta-Diop, que teriam sido os precursores do

pensamento afrocentrado, aludem a todo o momento às influências culturais de outros povos que se estabeleceram na África.

Dessa forma, parece muito reducionista e caricato dizer que esses autores consideravam que a identidade cultural africana tem um “eu particular irredutível ao de qualquer outro grupo” ou que essa identidade cultural conserva “princípios e regras que regiam de forma autônoma a sua vida”, e ainda, que a África é culturalmente homogênea. Os trabalhos de Anta Diop, Ki-Zerbo e Obenga são estudos específicos, minuciosos e muito bem documentados e não trabalhos ingênuos. É provável que novas descobertas históricas ou novos estudos linguísticos tenham superado um ou outro aspecto dos estudos desses autores, mas isso não invalidaria suas obras meticulosas como um todo.

Cabe, portanto, trazer alguns trechos dos estudos de Anta Diop e Ki-Zerbo, a fim de demonstrar o equívoco dessas afirmações.

Cheick Anta Diop, em *Nações negras e cultura*, diz que a partir dos estudos linguísticos e etnológicos que desenvolveu, é possível inferir que o sangue que corre nas veias dos senegaleses é uma mistura de diversas etnias - uma mistura de sangue serer, tucolor, peul, árabe, congolês, sarakolé e sara - e que o matrimônio entre pessoas de diversas etnias é uma realidade em nossos dias (DIOP, 2012, p. 475). O autor explica, portanto, com todas as letras, que se trata da existência de uma interrelação de etnias e culturas em meio à diversidade (*ib.id.*, p. 475), e não que existe um unanimismo ou uma homogeneidade cultural. Segundo ele:

Este estudio muestra que la sangre que fluye por nuestra venas es una mezcla de sangre serer, tucolor, peul, laobé, congolesa, sarakolé y sara (...) De hecho, un estudio similar sobre la diversidad y la interrelación de los orígenes conducirá a resultados análogos a lo largo y ancho de toda el África (*ib.id.*, p. 465).

O autor afirma que a ampliação desses estudos para o resto da África poderia conduzir a resultados análogos, isto é, seria possível encontrar uma interrelação cultural em meio à diversidade no continente africano.

Diop, pergunta, ainda, o que seria esse mito da raça pura, demonstrando cabalmente que ele não pressupõe que exista uma homogeneidade étnica, mas propõe a união política dos grupos, a fim de formar um povo indivisível e de evitar a sua destruição:

Incluso se podría ir más lejos y decir que, en nuestros días, un matrimonio entre personas de distintas etnias es un factor de progreso en África. Y lo es en el

sentido en que contribuye a la fusión de los grupos que deben formar un solo pueblo indivisible para evitar su destrucción (*ib.id.*, p. 476).

Os estudos de Diop apontam, a partir da etnologia e da linguística, para a existência de um fundo cultural comum entre a língua egípcia antiga e as línguas faladas na África Ocidental, desde à Bacia do Nilo até a região do Rio Senegal, ressaltando os “islotes linguísticos”, onde se encontram nomes totêmicos idênticos, que não aparecem nas sociedades que ocupam espaços intermediários entre um e outro. Trata-se, assim, não de homogeneidade, mas de um fundo cultural comum, que pode ser encontrado em termos de “coincidência e descontinuidade” (*ib.id.*, p. 472).

Além disso, Diop não trata os aspectos comuns da cultura africana como se fossem um “gênio peculiar à raça negra”, ou como algo inato. Ele afirma, claramente, que de fato alguns aspectos morais se destacaram na história do continente, mas que essa moral teria sido engendrada por condições econômicas (*ib.id.*, p. 525). Assim, por exemplo, a generosidade, tomada por hospitalidade, foi a melhor forma de adaptação às condições de vida durante muito tempo, quando não existiam hotéis ou alojamentos, permitindo a todos viajar de uma região a outra, onde eram desconhecidos, sem se preocupar em ficar desalojados. Ainda segundo o autor, atualmente, a generosidade e a hospitalidade estão desaparecendo. Isso confirma que a tendência a enxergar esses valores morais como o reflexo de uma natureza específica do negro é um erro idealista, que consiste em atribuir qualidades absolutas a partir de valores relativos, isto é, surgidos a partir de causas econômicas e materiais (*ib.id.*, p. 526).

Essa análise deixa claro que Diop não atribui, em momento algum, um gênio particular aos negros, como qualidades absolutas. Pelo contrário, considera isso um “erro idealista” (*ib.id.*, p. 526).

O autor se refere, ainda, à coragem como um valor precioso, de forma geral, para o continente africano, engendrada pelas circunstâncias históricas, que atribuíam ao guerreiro um sentimento elevado de honra. Assim também, a veneração aos anciões e o respeito ao primogênito residia no fato de que o conhecimento e a sabedoria vinham com a idade. No entanto, Diop reconhece que atualmente a idade deixou de ser sagrada, pois com as mais variadas formas de adquirir informação, é possível acumular mais conhecimento do que muitas pessoas mais velhas (*ib.id.*, p. 525, 526). Ora, essas explicações de Diop deixam

claro que o autor está afastado de qualquer perspectiva essencialista relacionada aos negros.

Diop também não reduz a África à “terra de gente negra”, confundindo “raça com geografia”. Sua proposta é investigar os aspectos culturais comuns para os africanos negros em meio à heterogeneidade. Trata-se de um estudo que coloca ênfase na África negra e nos aspectos culturais comuns, a fim de embasar uma estratégia política de resistência e de revalidação da identidade roubada pelo Outro.

Pode haver, realmente, uma confusão na interpretação das ideias de Diop, quando o autor diz, na introdução do livro *A unidade cultural da África negra*, que ele desejou: “libertar a profunda unidade cultural que permaneceu vivaz sob ilusórias aparências de heterogeneidade” e que ele procurou, a partir das condições materiais, “explicar todos os traços culturais comuns a todos os africanos, desde a vida doméstica à da nação, passando pela superestrutura ideológica, os sucessos, os fracassos e as regressões técnicas” (DIOP, 2014, p. 9).

De fato, essa introdução sugere que o trabalho de Diop seja um trabalho unanimista, isto é, alinhado com a crença na existência de um gênio particular aos negros africanos, irredutível ao de qualquer outro grupo, confundindo raça com geografia. No entanto, como pudemos verificar ao longo de sua obra - um trabalho linguístico, historiográfico e etnológico exaustivo - Diop não poderia cair na ingenuidade do unanimismo.

Somente com a leitura de sua obra, é possível interpretar o prefácio devidamente. Trata-se, como dito, apenas de uma ênfase estratégica e pedagógica na ideia de unidade, embasada, porém, em estudos meticulosos sobre aspectos culturais comuns, e fundada em um desejo – como ele mesmo coloca na introdução: “desejei”- de reforçar um sentimento de unidade e de solidariedade entre os africanos.

Conforme visto em *Naciones negras y cultura*, Diop toca em algumas características que poderiam ser atribuídas aos negros, em geral, como generosidade, respeito aos mais velhos, hospitalidade, mas adverte quanto aos erros idealistas, que tentam atribuir qualidades absolutas aos negros - como se fossem inatas -, a partir de valores relativos, isto é, engendrados e modificados de acordo com as condições materiais e históricas.

Neste livro, Diop analisa, sobretudo, os parentescos linguísticos entre as línguas egípcia antiga e as línguas da África Ocidental, falando em coincidências em meio às discontinuidades ou em aspectos comuns em meio à diversidade. Nesse sentido, trata-se de um estudo cujo propósito está em levantar as coincidências existentes em meio às inúmeras influências diversas, mas sem negá-las.

Também no livro *A unidade cultural da África negra*, Diop aborda inúmeras influências sofridas pelo continente africano com a invasão de outros povos, citando o exemplo da islamização em Gana e no Império Mali, que teria alterado, como já visto, dentre outras características, a filiação matrilinear de alguns povos para a patrilinear, mas teria mantido alguns aspectos da tradição matrilinear, misturando ambas, em algumas situações.

Também Joseph Ki-Zerbo explica detalhadamente a expansão dos árabes do Egito para o Ocidente, a partir de 642, como “um verdadeiro furacão que sacudiu o Magrebe até o Atlântico, enquanto que, para o sul, o árabes não avançaram muito” (KI-ZERBO, 1999, p. 129).

Diop trata, ainda, das invasões por populações indo-europeias, “altas, loiras, de olhos azuis, tatuadas em todo o corpo e vestidas com peles de animais” (DIOP, 2014, p. 58), por volta de 1500 a. C., na região ocidental do Delta do Nilo. O autor se baseia nos documentos encontrados por Jean François Champollion – egiptologista francês - no Vale dos Reis, local no Egito onde foram construídas tumbas entre os séculos XVI e IX a. C.

Diop explica que foi a partir dessas populações nômades, designadas de “povos do mar” nos documentos egípcios, que se originaram os povos Lebou, Rebou ou Líbios, também chamados de Tehe nou, termos que não são de origem indo-europeia. Realizando uma análise linguística, o autor verifica que *Rebou* significa país de caça, em wolof (língua do Senegal), que *Reb* significa caçador, também em wolof, e *Tahanou* quer dizer país onde se encontra floresta morta (DIOP, 2014, p. 59).

Ora, através dessa análise sobre os nomes que esses povos adquiriram na Líbia, verifica-se que deveriam ser, de fato, caçadores e, portanto nômades – o que endossa a teoria do berço nórdico como nômade. Esses povos teriam se mantido nômades por cerca de mil anos após sua chegada na África, recebendo influências de tradições e costumes e sendo influenciados. Assim, a partir das

descrições de Heródoto, Diop começa a explicar como se deu a expansão dos Líbios do Egito até o Atlântico, citando em ordem e situando, geograficamente, 14 povos.

Também ficam claras, pelos nomes adquiridos, que esses povos nômades absorveram influências culturais dos povos que já habitavam a região. Por outro lado, tornaram-se ancestrais de povos africanos, o que nega completamente a afirmação de Mbembe de que “a prosa nativista” não concebe “a existência de africanos de origem europeia, árabe ou asiática – ou a noção de que os africanos podem ter múltiplas ancestralidades” (MBEMBE, 2001, p. 185).

Esse exemplo dos Líbios é somente um dentre as múltiplas ancestralidades levantadas por Diop, ao citar diversas invasões ao Egito, inclusive uma comandada pelo rei dos Líbios, Maryey, com os seus arqueiros e uma “coligação dos povos do norte”, formada por Sículos, Etruscos, Shardaneses e Aqueus, na época da XIX^a dinastia, 1922 a. C. Esses povos foram derrotados por Merneptah e o rei dos Líbios “fugiu a sete pés, abandonando as suas armas, o seu tesouro, o seu harém” (CHAMPOLLION *apud* DIOP, 2014, p. 59). Esse relato demonstra os contatos antigos entre os africanos e outros povos e, conseqüentemente, reforça a ideia de múltiplas ancestralidades. Ora, fugiu o rei, mas ficou o seu harém e “as outras províncias externas ao Egito foram, também elas, levadas à obediência (...) Todos os países são unificados e pacificados” (CHAMPOLLION *apud* DIOP, 2014, p. 59).” Diop também se refere em *A unidade cultural da África negra*, obviamente, à época ptolomaica do Egito e à dominação romana.

Já em relação a Joseph Ki-Zerbo, seria um erro grosseiro dizer que, segundo sua perspectiva, é inadmissível uma ancestralidade não africana. Nos dois volumes que escreveu sobre *A história da África negra*, o autor relata minuciosamente e documenta abundantemente as incontáveis influências e invasões na África, desde o período neolítico da pré-história.

Explica Ki-Zerbo, que no período do Sara neolítico, a arqueologia demonstra que quanto mais se vai para o norte e para o oeste, mais as técnicas se empobrecem, o que significa que os materiais e utensílios eram mais desenvolvidos ao sul e a leste. Teria sido a partir da influência meridional dos negros da savana, proveniente das margens do Níger, que teriam chegado ao Sara os utensílios para a exploração agrícola, como picaretas, mós, pilões e esmagadores (KI-ZERBO, 1999, p. 66).

O autor explica, ainda, com base nos estudos de Murdock e do botânico A. Chevalier, que os negros teriam inventado a agricultura de forma autônoma, mas paralelamente às populações da Mesopotâmia e da Ásia Oriental, tendo-a explorado a partir do alto vale do Níger desde o 5^o ou 6^o milênios a.C., mais especificamente em relação ao arroz, gergelim, inhame, quiabo, palmeira de dendém e algodão. Essas descobertas teriam se alargado para norte e nordeste, em direção ao Vale do Nilo, juntando-se com as descobertas feitas na Mesopotâmia, como trigo, cevada, cebola, lentilha, ervilha, melão, figos, enquanto chegavam da Ásia a cana-de-açúcar e outras variedades de arroz (*ib.,id.*, pp. 68 - 69).

Junto a essas influências, Ki-Zerbo chama atenção para a existência de uma mistura de raças no baixo Egito, principalmente, a partir do neolítico. Esclarece que vinham do leste contínuas invasões dos Líbios (que alguns autores chamam de negros, mas que eram brancos), bem como, sucessivamente, de vários outros povos, como Citas, Assírios, Judeus, Persas, Gregos, Romanos e outros, atraídos pela prosperidade do Egito, que penetravam, tanto através das invasões, como das alianças matrimoniais. Segundo o autor: “Aliás, a partir do Neolítico que havia ali uma mistura de raças, sobretudo no Baixo Egito” (*ib.id.*, p. 101).

Sobre a polêmica questão quanto a existência de faraós brancos, afirma Ki-Zerbo que o tipo grego era praticamente inexistente, mas que algumas efígies mostram faraós ou outros homens que nada tinham de negroides. Ki-Zerbo menciona o historiador Coon, que afirma que a filha do faraó Quéope era loira. No entanto, Ki-Zerbo conclui que os negros devem ter constituído a maioria da população do antigo Vale do Nilo, pelo menos nos primeiros tempos proto-históricos ou históricos e também nas zonas meridionais, desempenhando um papel decisivo no estabelecimento da civilização egípcia (*ib.id.* 100-102).

Quanto à possível confusão entre raça e cultura que os autores mais empenhados em traçar uma unidade cultural sofrem por parte de alguns críticos, Ki-Zerbo rebate enfaticamente, dizendo que “não se deve confundir cultura e raça”, o que seria “lamentável” (KI-ZERBO, 1999, p. 102), pois o desenvolvimento das sociedades está ligado às condições demográficas e econômicas e não à cor da pele.

O autor faz essa afirmação ao explicar que a civilização negro-africana está mais próxima da civilização egípcia do que de qualquer outra civilização conhecida, esclarecendo que não é pelo fato das línguas do oeste africano serem

eventualmente parentes do egípcio antigo, que as populações que as falam são da mesma “raça”. Inclusive, chama atenção para a variadas populações que se concentraram em volta do Nilo, após a secagem do Sara. Segundo ele:

Mas é surpreendente ouvirmos a pergunta: ‘Se os Egípcio eram negros, como se explica que os outros negros tenham ficado tecnicamente atrasados, enquanto o Egito utilizava a charrua e a escrita, construía as pirâmides e etc.?’ Trata-se ainda de uma lamentável confusão entre raça e cultura. Com efeito, como vimos, a causa do progresso dos Egípcios não era a cor da pele, mas as condições econômicas, demográficas e sociológicas nas quais se encontrou uma população variada, ao longo do estreito e rico Vale do Nilo, que se tornou o laboratório de uma humanidade nova. (KI-ZERBO, 1999, p. 102).

Sobre os estudos linguísticos que indicam eventualmente parentescos culturais, Ki-Zerbo é bem ponderado. Alerta para o fato de que é preciso estar precavido contra as “ilusões do ouvido” e desconfiar das “consonâncias apressadamente relacionadas”, evitando o “erro de confundir raça e cultura” (*ib.id.*, p. 102). No entanto, é imprescindível prestar atenção no alerta do autor sobre os que criticam os intelectuais africanos por “confundirem demais estes dados” porque “pecam, eles mesmos, com frequência, pelo mesmo defeito” (*ib.id.*, p. 102). Assim, parece-nos que a crítica aos intelectuais africanos que buscam estudar as coincidências entre línguas e culturas acaba caindo no simplismo que ela mesmo refuta.

Isso porque, a linguística, conforme esclarece o próprio KI-Zerbo, é um instrumento eficaz para estudar o passado e traçar parentescos étnicos ou de origens culturais. Diz ele que apesar das controvérsias existentes em torno das classificações de Greenberg sobre os bantos, por exemplo - em que se enquadrariam quase todas as línguas da África central, oriental, ocidental e austral, em uma grande família, a do Níger-Congo (*ib.id.*, p. 107) -, elas fornecem hipóteses científicas de pesquisa e ajudam a reconstruir o tronco da evolução linguística e, portanto, cultural. Segundo o autor:

No entanto, embora o utensílio linguístico exija uma dexteridade de cirurgião, não deixa de constituir um bom escalpelo para dissecar o passado. A ciência linguística fez progressos prodigiosos desde há algum tempo e, graças a ela, pode chegar a deduzir do parentesco linguístico um parentesco étnico ou de origem (...). Abre perspectivas espantosas, intrigantes e estimulantes ao historiador, que vê o passado do haúça e do egípcio antigo, do songai e do massai. Tais trabalhos podem permitir, pelo estudo genético e comparativo das gramáticas, reconstituir como no caso das línguas europeias, o protótipo teórico, tronco da evolução (KI-ZERBO, 1999, p. 24).

Logo, o fato de se fazer um recorte de estudos com foco na África negra não significa confundir raça com geografia, ou seja, não significa deixar de admitir a existência de ancestralidades não negras na África, tampouco negar que existem brancos africanos. Trata-se, apenas, de eleger um foco de pesquisa, que pretende apontar os parentescos culturais entre os negros africanos, abrindo perspectivas surpreendentes de trabalho, para esboçar troncos evolutivos linguísticos e culturais.

Para finalizar o presente capítulo, cabe dizer que o entendimento dessa tese se afina, por outro lado, com as ideias de Mbembe no que diz respeito à crítica que o autor faz ao vitimismo histórico e ao risco de se cair no “ressentimento africano” e na “neurose da vitimização” (MBEMBE, 2001, p. 186), que colocam os africanos como objetos diante da história, acreditando que o estado atual do Continente não tem nenhuma relação com as escolhas livres dos africanos, mas que é um legado de uma história imposta, marcada através do “estupro, brutalidade e de todo tipo de condicionantes econômicas” (*ib.id.*, p. 176).

Para Mbembe, seria, portanto, um erro grave e com consequências negativas, racistas e xenóforas, pensar no africano apenas como um sujeito vitimizado e espoliado, um “sujeito castrado, o passivo instrumento do gozo do outro” (*ib.id.*, p. 181).

Concordamos com Mbembe que a “neurose da vitimização” é um erro com consequências graves, porque ela faz do homem um ressentido e, com isso, priva-o de suas forças ativas e de suas capacidades de transformação de si mesmo e do mundo.

Nesse sentido, Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, analisa como a criação dos valores do bem e do mal reverberam para engendrar o ressentimento. Sobre o homem ressentido e trazendo o exemplo do escravo, explica o autor que: “o homem do ressentimento precisa conceber um não eu, em seguida opor-se a esse não eu para colocar-se enfim como si. Estranho silogismo do escravo: precisa de duas negações para fazer uma aparência de afirmação” (DELEUZE, s/d, p. 57).

Para entender essa passagem é preciso voltar um pouco no raciocínio de Deleuze. Quando o senhor de escravos afirma: “Eu sou bom, portanto tu és mau”, somente a conclusão é negativa. O único propósito da afirmação seria redobrar o próprio gozo diante da crença na superioridade sobre o outro. Nisso estaria a

agressividade, que é algo negativo, mas algo negativo como consequência de uma premissa positiva, como produto de uma atividade ou de um poder de afirmar a premissa.

Já quando o negativo passa para as premissas, ele se torna uma ideia original. Nesse caso, na boca do escravo, ou do ressentido, ouvir-se-ia: “Tu és mau, portanto eu sou bom” (*ib.id.*, p. 57). A conclusão positiva é concebida a partir de premissas negativas, o que faz com que o positivo só exista por conta de uma reação e não de uma ação. O negativo torna-se, assim, “a ideia original, o começo, o ato por excelência” (*ib.id.*, p.57).

Quando o negativo é a ideia original sobre o eu, reside aí um “não eu”. É por isso que a dialética entre o senhor e o escravo teve tanto sucesso em filosofia. Ora, quando a classificação sobre o ser parte de uma premissa negativa, ela é um “não ser”, ou seja, ela coloca como bom aquele que se “contém em agir”. Esse seria bom exatamente porque não age: “é bom precisamente nisto, porque refere toda ação ao ponto de vista daquele que não age, ao ponto de vista daquele que experimenta as consequências da ação” (*ib.id.*, p. 57).

Esse tipo de pensamento do homem ressentido, assim como o julgamento moral entre bem e mal, esconde um ódio à ação, um “ódio extraordinário, ódio contra a vida, ódio contra tudo o que é ativo e afirmativo na vida” e com isso, “inventou-se o bom infeliz, o bom fraco”, uma vingança “contra os fortes e os felizes” (*ib..id.*, p. 57). Esse ódio, objeto do ressentimento, recai em um círculo de lamentações que paralisa qualquer força ativa de transformação e, nesse sentido, a força ativa que se volta para dentro de si mesma, volta-se contra si mesma. É exatamente essa a conclusão de Nietzsche, de acordo com a análise de Deleuze:

Qualquer que seja a razão pela qual uma força ativa é falseada, privada de suas condições de exercício e separada do que ela pode, ela se volta para dentro, volta-se contra si mesma. Interiorizar-se, voltar-se contra si é a maneira pela qual a força ativa se torna realmente reativa. ‘Todos os instintos que não têm saída, que alguma força repressiva impede de explodir para fora, voltam-se para dentro: é o que eu chamo a interiorização do homem... E aí está a origem da má consciência.’ É nesse sentido que a má consciência substitui o ressentimento. Tal como nos apareceu, o ressentimento não se separa de um horrível convite, de uma tentação, de uma vontade de espalhar um contágio. Esconde seu ódio sob os auspícios de um amor tentador: é para teu bem que te acuso; eu te amo, para que te juntes a mim, até que te juntes a mim, até que tu mesmo te tornes um ser doloroso, doente, reativo, um ser bom... (*ib.id.*, p. 60).

Contra essa postura ressentida que gera o ódio também se posiciona Frantz Fanon. O autor, apesar das suas conhecidas considerações sobre a necessidade de

violência para libertação do homem colonizado, como única reação possível à violência que o colonizado sofre por parte do colonizador - questão muito trabalhada em os *Condenados da terra* -, faz uma advertência crucial em relação à continuidade da violência no mesmo livro.

Fanon alerta para o fato de que essa violência foi inevitável e necessária no momento da luta pela libertação colonial, como resposta à opressão do colonialismo. Esclarece, também, que a violência não some de forma mágica após a cerimônia que ergue as bandeiras nacionais, ainda mais em um cenário de competição entre o capitalismo e o socialismo. Entretanto, apesar de a violência não desaparecer magicamente, o “homem novo”³³ que surge com a nação independente, deve ser controlador do seu ódio, no sentido de não se tornar um ressentido e de não fazer com que a violência se alastre nas novas gerações, pois não há razão para sustentar uma guerra e assistir ao desaparecimento da própria família, para que o ódio ou o racismo triunfe, mesmo porque não é o ódio que ergue programas para a melhoria da nação. Assim, encerramos o presente capítulo com as palavras de Fanon:

O racismo antirracista, a vontade de defender a pele que caracteriza a resposta do colonizado à opressão colonial representam evidentemente razões suficientes para 'entrar na luta'. Mas não se sustenta uma guerra, não se sofre uma repressão enorme, não se assiste ao desaparecimento da própria família para fazer triunfar o ódio ou o racismo. O racismo, o ódio, o ressentimento, "o desejo legítimo de vingança" não podem alimentar uma guerra de libertação. Esses clarões na consciência que atiram o corpo em caminhos tumultuosos, que o arremessam num onirismo quase-patológico, onde a face do outro me convida à vertigem, onde meu sangue clama pelo sangue do outro, onde minha morte por simples inércia clama pela morte do outro, essa grande paixão das primeiras horas se desloca e deseja nutrir-se de sua própria substância. É verdade que as intermináveis imposições das forças colonialistas reintroduzem na luta os elementos emocionais, dão ao militante novos motivos de ódio" novas razões de partir em busca do "colono a abater". Mas o dirigente percebe, dia após dia, que o ódio não seria capaz de constituir um programa (FANON, 1968, . p. 114).

³³ Em relação ao “homem novo” – que surgirá com a libertação - Fanon distingue-se de Marx, porque o homem novo de Fanon não será necessariamente aquele que sai da classe trabalhadora, na lógica tradicional da luta de classes. Na Argélia, a porta de entrada para a insurreição penetrar nas cidades é a massa de camponeses que mora no espaço periférico urbano e que ainda não conseguiu ser absorvida pelo sistema colonialista. É a partir dessa massa que fica esperando uma oportunidade para entrar nas cidades, o lumpen-proletariado, que a insurreição urbana se inicia. Já para o marxismo tradicional, o lumpen-proletariado não faria a revolução, não teria potencial revolucionário. Ao observar as cidades industriais europeias, o marxismo tradicional acreditava que quem faria a revolução seriam os operários urbanos. Assim, diferentemente de Marx, o homem novo de Fanon não está restrito à posição que o homem ocupa na luta de classes, não se restringe ao que o homem é, mas deixa aberta sempre a possibilidade para esse homem “tornar-se”, transformar-se, construir-se indefinidamente.

3

A possibilidade de se pensar em termos de uma filosofia africana

Em primeiro lugar, cabe questionar o porquê de usar a palavra europeia filosofia e não uma palavra de língua africana para discutir ou investigar a existência de uma “filosofia africana”. Essa primeira questão é esclarecida pelo intelectual camaronês Marcien Towa de uma forma muito simples. Explica o autor que esse caminho não foi tomado porque a própria questão da existência de uma filosofia africana não surgiu espontânea e autonomamente no seio da sociedade africana.

Isto quer dizer que as sociedades africanas não pararam pra se perguntar se pensavam filosoficamente ou se tinham uma filosofia. Essas questões somente teriam surgido, segundo Towa, “para trazer uma resposta a um problema formulado, não por nós, mas pelos ideólogos do imperialismo europeu”, que ao “formular o silogismo do racismo”, encontraram o “fundamento ideológico do imperialismo europeu” (TOWA, 2015, p. 27). De acordo com tal fundamento, sendo o europeu um homem dotado de pensamento filosófico – noção que será explicada adiante – e sendo o homem negro carente de filosofia e dotado de uma mentalidade pré-lógica, o homem negro não seria verdadeiramente um homem e poderia ser dominado, domesticado e escravizado, de maneira legítima.

Em segundo lugar, cabe questionar se, de fato, é possível conceber uma filosofia africana ou, mais especificamente, uma filosofia negro-africana. Isso porque, tendo em vista que a origem da palavra filosofia é europeia, ela designa, a princípio, o que os europeus entendem por filosofia. Nesse sentido, de acordo com Marcien Towa, “a filosofia é a coragem de pensar o Absoluto” (TOWA, 2015, p. 17). Como Absoluto devemos entender os valores essenciais e universais passíveis de serem aplicados a todos os homens, como diretrizes para o seu comportamento.

Ainda segundo o autor, o pensamento sobre o Absoluto deve ser entendido em um sentido restrito, pois o pensamento que não passar pelo teste da crítica, conforme explicado na citação abaixo, não pode ser considerado uma ideia, mas apenas como uma crença. O pensamento restrito deve ser tomado, portanto:

no sentido de pesar, de discutir as representações, as crenças, as opiniões, de confrontá-las e de examinar os prós e os contras de cada uma, de separá-las, de criticá-las, para reter, como verdadeiras somente as que resistem a esse teste de crítica e de classificação (TOWA, 2015, p. 17).

O objetivo da filosofia enquanto pensamento restrito é se distanciar do mito, em que o homem se submete por amor ou por temor a uma autoridade externa: a um chefe, a um herói ou um Deus. Do ponto de vista do mito, querer julgar por si mesmo o bem e o mal, isto é, querer desenvolver o pensamento para discernir entre o justo e o injusto, seria condenável. Cabe aqui trazer novamente as palavras do autor:

O culto à personalidade, a submissão cega a alguma grande personalidade consiste nas características fundamentais da mentalidade mítica. Todo problema, prático ou teórico sobre o Absoluto é resolvido por referência ao que quer ou pensa um outro, uma personalidade extraordinária, real ou imaginária, ainda viva ou que já viveu *in illo tempore*, cuja vontade constitui a lei e cuja opinião constitui a verdade, e cujos mitos contam, justamente, os grandes feitos. O que caracteriza, então, essencialmente, o espírito mítico é sua inaptidão ou sua renúncia a pensar, refletir de uma maneira pessoal e autônoma – eu não digo solitária – para ‘discernir o bem e o mal’, para descobrir o que deve admitir como verdadeiro ou como norma de comportamento. Ele abre mão dessa responsabilidade para um outro, para um herói mítico, ‘grande homem’, um chefe carismático, um deus etc (*ib.id.*, p. 20).

Importa, nesse momento, fazer uma distinção entre o que seria ter cultura filosófica e o que seria ter atitude filosófica. No primeiro caso, trata-se simplesmente de conhecer as obras europeias produzidas no campo da filosofia, enquanto que a atitude filosófica implica em se tornar minimamente filósofo. É claro que o conhecimento das obras não exclui a possibilidade de se ter uma atitude filosófica diante delas, mas cumpre esclarecer que esse conhecimento não pode ficar restrito à passividade e à mera repetição.

Portanto, é a atitude ou abordagem filosófica o caminho que conduz ao sentido da palavra filosofia, enquanto esforço de reflexão ou pensamento ativo através de investigação metódica para discernir o que deve ser admitido como Absoluto, como verdadeiro, como valor essencial ou como norma de comportamento. A atitude filosófica poderia ser definida, nesse esteio, como o esforço racional e metódico para compreender as necessidades e as aspirações humanas, com o objetivo de traçar uma orientação comportamental. Segundo a definição de Marcien Towa:

A abordagem filosófica se caracteriza, digamos, pela ligação íntima entre a preocupação de conhecer racionalmente, metodicamente, a realidade tanto física

como sociocultural e a vontade de tomar apoio sobre esse saber para definir a orientação profunda, absoluta, que deve adotar o comportamento humano (*ib.id.*, p. 22).

Nesse momento, chegamos a um ponto de tensão crucial, pois a filosofia serve para ajudar a atender as necessidades e as aspirações humanas, a partir de uma reflexão sobre os valores essenciais que devem guiar universalmente o comportamento humano. Nesse esteio, o nome filosofia implica uma busca pelo Absoluto, isto é, pelos valores essenciais e universais.

No entanto, importa considerar que a realidade muda de acordo com as condições do meio e, conseqüentemente, as necessidades e aspirações humanas mudam também, o que poderia resultar em filosofias diferentes ou conflitantes.

Nesse ponto da reflexão deste trabalho, voltamos à questão concernente à possibilidade de pensar em uma filosofia africana. Para respondê-la, cumpre, portanto, entrar em um acordo sobre o que este trabalho compreende por filosofia. É preciso esclarecer que não se trata de admitir que os africanos tenham filosofia, restringindo essa filosofia ao sentido do mito, porque isso seria ratificar o argumento racista do imperialismo, conforme advertência de Towa.

Pelo contrário, endossamos em parte o sentido europeu de filosofia trazido por Marcien Towa, no sentido de que a compreendemos como exercício racional que corresponde à manifestação da alta razão para atender as necessidades e aspirações humanas, mas nos afastamos da ideia de que essa reflexão racional possa atingir valores essenciais e universais de comportamento que sejam inflexíveis às diferenças temporais, contextuais e dos meios sociopolíticos, justamente porque um contexto ou uma realidade diferente demandam necessidades diferentes.

O Absoluto não é tratado, segundo a concepção deste trabalho, como algo permanentemente imutável, atemporal e espacialmente universal, mas como os valores essenciais – sobre o justo e o injusto, sobre o bem e o mal, sobre a verdade e a mentira – que fazem sentido para cada sociedade, de acordo com a sua realidade, de forma universal, universalidade essa, adstrita porém, à totalidade de cada sociedade, espacial e temporalmente consideradas.

Cabe esclarecer que o pensamento sobre o Absoluto não se desvia, com isso, de continuar sendo entendido em um sentido restrito, como explicado no início do capítulo, ou seja, de ser entendido como o pensamento que confronta

crenças, ideias, opiniões e representações, a fim de reter somente aquelas que resistam a este teste de crítica e se afastem, assim, do mito.

A partir dessa concepção da filosofia como reflexão racional para satisfação das necessidades, a partir da busca de valores essenciais para atender as demandas de realidades e modos de vida diferentes, é possível afirmar que existe uma multiplicidade de filosofias e, portanto, que existe uma filosofia negro-africana.

Ora, como coloca Marcien Towa, entender a filosofia de acordo com “os olhos do homem europeu” enquanto “a manifestação mais alta e mais brilhante da razão humana” (TOWA, 2015, p. 27) e negar que os negros africanos produziram filosofias ou que são capazes de produzi-las, seria “reconhecer que o africano tem uma mentalidade pré-lógica” e confirmar o “silogismo racista” (*ib.id.*, p. 27).

O autor adverte, no entanto, que nem todas as culturas conhecem um desenvolvimento do pensamento filosófico, ou que nem todas as sociedades têm filosofia, mas que, como a razão é característica de todos os homens, todas as sociedades são capazes de tê-la. Ele ressalva, ainda, que talvez sequer existam sociedades totalmente estranhas ao pensamento filosófico, já que muitas sociedades se mostram muito mais como antifilosóficas do que como afilosóficas (*ib.id.*, p. 28). Vale a pena trazer os exemplos que o autor coloca, para esclarecer concretamente essa distinção.

As sociedades afilosóficas são aquelas sem pensamento filosófico desenvolvido, enquanto as sociedades antifilosóficas são as que mostram hostilidade ao pensamento. O autor usa como primeiro exemplo a gênese, um dos textos mais antigos da bíblia. Vejamos:

“o pecado original do homem foi ter comido frutos da árvore do discernimento do bem e do mal, ou seja, ter ousado pensar, por si mesmo, os valores e as normas supremas do seu comportamento em vez de se contentar em executar as ordens de outro” (*ib.id.*, p. 28).

Assim, o pecado original, do ponto de vista bíblico é, segundo a interpretação do autor, o pensamento Absoluto, ou seja, a própria filosofia. O autor traz, também, o exemplo do Alcorão, que segundo a sua interpretação é uma retomada da bíblia com adaptações “de um dogmatismo mais intransigente e mais brutal” (*ib.id.*, p. 31), agravando a aversão a qualquer discussão. Segundo ele:

O alcorão é inteiramente fundamentado na oposição entre, de um lado, o crente, o submisso e o resignado e, de outro, o descrente e o rebelde. O crente aceita tudo o

que declara e promete o profeta, ele se humilha, se submete e se resigna à vontade insondável de Alá, na esperança de recompensas materiais nesse mundo e no outro” (*ib.id.*, p. 30).

O autor cita, também, trechos do Alcorão que elucidam o merecimento do Paraíso para os crentes: “Na verdade, os tementes obterão a recompensa, jardins e videiras, e donzelas com os seios arredondados e firmes, e da mesma idade e traços transbordantes” (ALCORÃO SURATA, 78, pp. 31-34 *apud* TOWEN, 2015, p. 30).

E, em seguida, o autor cita outro trecho que fala sobre a punição reservada para os cétricos, isto é, para aqueles que questionam e se recusam a obedecer as ordens de Alá: “Nós fizemos do inferno uma prisão para os descrentes” (ALCORÃO SURATA, pp.17-18 *apud* TOWA, 2016, p. 31).

Essas citações sobre a Bíblia e o Alcorão são relevantes para elucidar traços bastante destoantes em relação ao pensamento desenvolvido no Egito faraônico, que, conforme já explicado em capítulos anteriores, teria se disseminado de leste a oeste pela África setentrional.

Com base no estudo de textos principais do Egito antigo, como os Textos das Pirâmides, o *Book of Coming Forth By Day*, *Declarations of Innocence*, *Declarations of Virtues*, *Sabait* e a narrativa *de Khunanpu*, que será largamente realizado no capítulo sobre a *Maat*, é possível verificar a existência de uma filosofia no sentido já convencionado nesta tese.

É preciso, contudo, advertir que para falarmos em filosofia negro-africana, temos que levar em consideração a totalidade do mundo-negro africano, a sua antiguidade, complexidade e vasta diversidade. Feita essa ressalva, será possível retomar a hipótese desta tese, sobre a existência de traços culturais comuns em toda África negra, a partir da comparação das duas principais filosofias que teriam se disseminado nas áreas setentrional e meridional do continente: a *Maat* e a *Ubuntu*.

3. 1

Propósito do estudo das filosofias *Maat* e *Ubuntu*

Antes de aprofundar os estudos sobre as filosofias *Maat* e *Ubuntu*, cabe, mais uma vez, enfatizar que esta tese tem como objetivo focar nas semelhanças culturais do continente africano, por entender que sem a identificação de linhas de

continuidade das tradições culturais, não há como se pensar em identidade sem cair em um relativismo inconsistente e politicamente pouco eficiente.

Nesse sentido, como já explicitado exaustivamente nos primeiros capítulos, o trabalho se posiciona de forma contrária às correntes de pensamento que colocam excessivo peso no aspecto inventivo das tradições, isto é, que passam uma ideia de que as tradições são inventadas constantemente, quase de forma aleatória e que, portanto, a construção da identidade do homem dependeria de uma identificação cultural, quase acidental.

É claro que não se trata de negar que as tradições tenham sido inventadas em algum momento, mesmo porque tudo o que o homem criou foi inventado. Justamente por isso, limitar-se ao discurso de que as tradições são inventadas é, além de dizer o óbvio, intelectual e politicamente estéril. O que esta pesquisa pretende é fazer um esforço no sentido de perceber as linhas de continuidade das tradições africanas, em meio às diversas influências sofridas, através do tempo e dos espaços. A pesquisa também não pretende negar a construção da identidade do homem com base na identificação cultural, mas afastar a possível armadilha de sugerir que, em meio à invenção constante de tradições, nada se conserve, o que levaria a uma identificação cultural quase arbitrária, ou seja, desvinculada dessas linhas de continuidade ancestrais.

Importa, também, afirmar novamente que não se trata de negar a diversidade e as reelaborações culturais, mas de apreender as características básicas dos modos de vida que permaneceram na África negra ao longo da história.

Em acordo com a posição adotada por este trabalho, é imprescindível citar as palavras de um dos expoentes mais importantes da afrocentricidade e dos estudos sobre a filosofia *Maat*, o professor e pesquisador de estudos africanos da Universidade de Temple, Maulana Karenga, que ao se debruçar sobre os já citados textos do Egito antigo, critica alguns egiptólogos que colocam maior peso nas mudanças e nos eventos fluidos do que nas continuidades culturais.

Karenga afirma ser difícil negar a existência de uma relativa continuidade cultural vinda do antigo Egito, a despeito da diversidade ou das mudanças ocorridas ao longo do tempo, e que sem essa “integridade cultural relativamente estável” - ideológica, prática e orgânica - não há possibilidade de se falar em identidade:

Bleeker and Frankfort's contention that there is an identifiable ancient Egyptian way of life which keeps its basic character throughout its history is a difficult one to deny. For if there is no distinct Kemetic culture with relative continuity, then, it lacks the ideational, practical and organic integrity to have either identity and existence. In other words, without such a cultural integrity with adequate permanence, there is no identity or possibility of existence. What we study as ancient Egypt implies a relatively stable and permanent society, a society whose continuity is not enervated or dissolved by either the diversity or changes within it. The concern of this work then, is to focus on continuity within change. For without this continuity, there is not only no ancient Egypt, but also no moral tradition available for study (KARENGA, 2012, p. 25).

Concordamos, ainda, com as ponderações do autor de que é insuficiente e pode parecer “confuso” para os alunos, pesquisar somente a permanência de fatores culturais, tendo em vista a fluidez dos acontecimentos no mundo contemporâneo que os cerca. No entanto, reiteramos, ainda de acordo com o autor, que também é intelectualmente problemático não reconhecer que a preferência por estudar a manutenção da tradição é indispensável para compreender criticamente a cultura kemética³⁴ em geral e a sua ética em particular. Nas palavras de Karenga:

Certainly, it is deficient scholarship to confuse a people's cultural preference for the permanent with the actual flow of events around them. But it is equally problematic not to recognize that cultural preference for maintenance of tradition is indeed a factor in the pace and nature of change (...) This commitment to tradition, as I argue below, is indispensable to a critical understanding of Kemetic culture in general and its ethics in particular (*ib.id.*, p. 25).

Dessa forma, estando este trabalho afinado com a perspectiva de Karenga e da afrocentricidade, isto é, comprometido em investigar a continuidade das tradições culturais da África negra, seguimos no próximo sub-capítulo, debruçando-nos sobre o estudo da filosofia, para compará-la, em seguida, com a filosofia *Maat*.

³⁴ *Kemet* e *Kemético* são usados como sinônimos de “Egito antigo” e de “do Egito antigo”, respectivamente, porque *Kemet* é a forma vocalizada de *Kmt*, o nome que os egípcios antigos utilizavam para falar do seu país (KARENGA, 2004, p. 26).

4

Filosofia *Ubuntu*

Em primeiro lugar, cabe explicar o significado da palavra *Ubuntu*. Conforme esclarece Mogobe Ramose, para entender o significado dessa palavra, faz-se necessário colocá-la de forma hifenizada: *ubu-ntu*, já que no tronco linguístico *bantu* *Ubuntu* é composto pelo prefixo *ubu* e pela raiz *ntu*. *Ubu* tem o significado de existência em geral, de uma abertura à existência antes de atingir uma manifestação concreta, através de formas particulares e modos de ser, que seria o *ntu*. *Ubu* está, portanto, sempre orientado para um desdobramento, que é o *ntu*. Ocorre que essa forma concreta ou esse modo de ser também está em um processo contínuo de desdobramento (RAMOSE, 1999, p.2).

É imprescindível compreender que não existe uma separação radical ou uma opção entre *ubu* e *ntu*, já que são dois aspectos indivisíveis da existência como unicidade.

De acordo com Ramose sobre a não separação literal entre o prefixo *ubu* e a raiz *ntu*:

Em um nível ontológico, isto não é uma separação e divisão estrita e literal entre *ubu* e *ntu*. *Ubu* e *ntu* não são radicalmente separáveis e realidades irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, são mutualmente fundadas no sentido em que são dois aspectos da existência como uma unicidade e inteireza indivisível. Portanto, *ubu-ntu* é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de língua banta. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia. *Ubu* é geralmente entendido como a existência e pode ser dito como uma ontologia distinta. Enquanto *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento que pode ser epistemologicamente distinto (*ib.id.*, p. 2), (grifo nosso).

Ubu traz a ideia de movimento incessante, de um vir a ser. Por isso, Ramose considera esse movimento incessante como verbal. Já *ntu* é o ponto em que a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser, existindo temporalmente. Nesse esteio, *ntu* é um nome. Consequentemente, *Ubuntu*, enquanto unicidade, significa um nome-verbal (RAMOSE, 1999, p. 2).

Sobre o *ntu* como ponto em que a existência assume uma forma concreta, é preciso ressaltar o aspecto temporal ou transitório colocado por Ramose, para não ficarmos com a impressão de uma existência etática ou apartada do *ubu*, já que conforme colocado pelo próprio autor, o prefixo *ubu* e a raiz *ntu* são dois aspectos da existência inseparáveis e indivisíveis.

Para explicar melhor o que deve ser entendido por *ntu*, cabe trazer os estudos de Janheinz Jahn. Contudo, como Jahn explica o *ntu* a partir da concepção do ser interligado ao sistema universal de forças vitais – que é essencial para a filosofia *bantu*, conforme será analisado exaustivamente ao longo do trabalho, com base nos estudos de Tempels e de Jahn - devemos trazer também a definição de Ramose sobre o ser na filosofia *ubuntu*, que comunga da visão de Jahn sobre o ser enquanto uma unicidade no universo de forças da vida.

De acordo com Ramose: “Epistemologicamente, ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida” (*ib.id.*, p. 7).

Nesse sentido, esclarece Janheinz Jahn, que o *ntu* não deve ser entendido como o efeito ou como resultante das forças, mas como o ser concreto, em que as forças continuam agindo (JAHN, 1990, p. 101). Jahn está alinhado, pois, com Ramose, que define o *ntu* como forma concreta, ao mesmo tempo em que frisa as noções de movimento, compartilhamento e intercâmbio perpétuo das forças da vida.

Jahn esclarece, ainda, que não se pode entender que *ntu* é apenas uma força manifestada em um homem, um animal, coisa, lugar, beleza, feiúra, risada, etc, porque isso daria a impressão que *ntu* é uma força independente de todos esses seres ou coisas, o que seria um erro, já que a força e a matéria não foram unidas para a concepção de um determinado ser, mas pelo contrário, nunca estiveram separadas. Nas palavras do autor:

If we said that NTU was a force manifesting itself in man, beast, thing, place, time, beauty, ugliness, laughter, tears, and so on, this statement would be false. For it would imply that NTU was something independent beyond all these things (...) Force and matter are not being united in this conception; on the contrary, they have never been apart (JAHN, 1961, p. 101).

Já o *ubu*, como explica Ramose, é considerado um vir-a-ser e nesse sentido o movimento ganha um destaque especial para *Ubuntu*. Mais do que isso, ele é o princípio da existência, já que o agir, segundo Ramose, tem precedência sobre o agente. *Ubuntu* é, assim, um gerúndio, ao mesmo tempo em que funciona como um gerundivo³⁵ (RAMOSE, 1999, p. 3). Em outras palavras, *Ubuntu* é não

³⁵ Gerundivo significa o particípio passivo futuro de um verbo em latim, indicando que algo deve ser executado e criando uma forma verbal impessoal. Podemos citar como exemplo as palavras agenda – o que deve ser feito – e memorando – o que deve ser executado (RAMOSE, 1999, p. 3).

só o reconhecimento do ser, mas o reconhecimento do vir-a-ser, sem que o ser e o vir-a-ser sejam dissociados.

Em relação ao homem, Ramose diz que o prefixo *umu* “compartilha uma modalidade ontológica idêntica com a palavra *ubu*”, tendo, no entanto, uma tendência mais específica que *ubu* (mais ampla) e que colocada junto com a raiz *ntu*, resulta em *Umntu*, ou *homo loquens* (homem falante), que é também o *homo sapiens* (*ib.id.*, p. 2). É possível concluir a partir da explicação de Ramose, apesar de o autor não ter colocado de forma tão clara, que o prefixo *umu* é uma abertura para a existência do homem. Colocado junto com a raiz *ntu* resulta em uma entidade específica concreta, que no entanto, mantém a ideia de constante movimento e de vir a ser.

Ainda de acordo com Ramose, como o *Ubuntu* é simultaneamente gerúndio e gerundivo, “o ser humano não é suficiente”. Isto quer dizer que o ser humano é “intimado” para ser a personificação do *Ubuntu*, isto é, para tornar-se humano no sentido ético, legal e social da conduta do “humano digno” (*ib.id.*, p. 4). O julgamento sobre o que é o humano digno é pronunciado como aprovação ou desaprovação nestes termos: *ke motho* ou *gaze motho*, na língua Sotho, do grupo Bantu (*ib.id.*, p. 4) e é baseado no *ubuntu* enquanto fundamentação filosófica africana do povo Bantu, conforme será explicado adiante. É claro que a afirmação ou a negação de um ser como *Ubuntu* é uma metáfora para o julgamento ético, legal e social do que seja um humano digno.

Quanto à ideia de constante movimento, tanto para Ramose, como para Jahn, conforme visto - o ponto fundamental é que a oposição entre ser e vir a ser não existe: “Ser e vir a ser não são opostos um ao outro; eles expressam dois aspectos da realidade (*ib.id.*, p. 5).

Essa oposição entre ser e vir a ser, entre sujeito, verbo e objeto está em um tipo de pensamento e em em um tipo de estrutura de linguagem que impõe essa divisão, sendo tendente à fragmentação do ser. Contra essa estrutura de linguagem que fragmenta o ser, Ramose propõe o que ele chama de linguagem remodal, que aceita o verbo como ponto de partida.

Nesse sentido, conforme o autor, as entidades podem ser entendidas como “dimensões, formas e modos de incessante fluidez de movimentos multidirecionais. Este movimento diz do ser enquanto existente. Ele sustenta e algumas vezes preserva a unicidade e não o ser como um todo” (*ib.id.*, p. 6).

Esse trecho traz dois pontos que merecem ser ressaltados. O primeiro diz respeito ao movimento que “diz do ser enquanto existente”, o que reforça a ideia do gerúndio, isto é, o ser é um constante vir a ser ao mesmo tempo em que é - um “sendo”. O segundo é a explicação sobre o que seria preservar a unicidade e não o ser como um todo. Nesse ponto, o autor se aprofunda, esclarecendo que a “unicidade não pode descrever apropriadamente o ser desde que sempre implique a fixação do ser e esta troca pelo ser” (*ib.id.*, p. 6). Em outras palavras, podemos dizer que a unicidade, justamente por englobar a ideia do ser em movimento, o “sendo”, não diz respeito ao ser como um todo em um momento específico, porque isso implicaria fixar o ser, fragmentá-lo e ir trocando-o, substituindo-o. A unicidade vai contra essa ideia de fixidez, de fragmentação e de substituição do ser, porque ela abrange o ser e os seus desdobramentos, a sua fluidez.

Assim, os sufixos -ndo e -ade preservam a ideia do ser como unicidade e “a linguagem remodal entende o verbo como um nome verbal, que é por dizer, gerúndio” (*ib.id.*, p. 7). Isso faz com que o verbo não seja tido somente como ação ou atividade, mas como materialização ou personificação do próprio agente.

Diante dessa explicação, conclui o autor que “a lógica do *ubuntu* é distintamente remodal em sua natureza, ou seja, é a lógica da e para a preservação do ser como unicidade. Desta feita, é contra a fragmentação do ser através da linguagem” (*ib.id.*, p. 7). Essa lógica afirma a visão de um universo holístico, mas cujo termo o autor substitui por *holonicidade*, de forma a sair do “ismo”-sistema imutável – para o “ade” – estado temporário; uma vez que o termo *holonicidade* está mais afinado, em termos de linguagem, com o entendimento que vai contra a fragmentação do ser.

Impende, pois, compreender o *ubuntu* como “ade” e não como “ismo”, já que a palavra se refere sempre a um estado de ser e não a um sistema (*ib.id.*, p. 3). A diferença fundamental é que o sufixo “ismo” deixa a impressão que os nomes e verbos são entidades fixas e separadas, com existência independente, trazendo uma ideia de imutabilidade.

Ora, a ideia de imutabilidade vai contra o entendimento do vir a ser como um fluxo incessante e, por isso, fragmenta o vir a ser em pedaços temporais e se afasta da noção de continuidade, estabelecendo uma falsa oposição entre ser e vir a ser.

Diante das explicações colocadas, a definição de Ramose sobre a filosofia africana, trazida no início - “como um entendimento do ser como uma unicidade”, em que “Epistemologicamente, ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida” (*ib.id.*, p. 7) – fica mais fácil de ser compreendida.

Essa definição da filosofia dos povos *bantu* como um movimento contínuo de interrelação das forças da vida está em plena consonância com os trabalhos de Placide Temples - *Bantu Philosophy* - e de Jahneiz Jahn – *Muntu* - sobre a filosofia *bantu*, cujo título se refere, a princípio, ao homem (vivo ou morto) e que deve ser entendido, como já visto exaustivamente, no gerúndio. Esses dois trabalhos serão detalhadamente analisados um pouco mais adiante, nesta tese.

Para finalizar o raciocínio de Ramose sobre *ubuntu* como filosofia, é possível concluir, diante do exposto, que se a existência do povo *bantu* é ancorada sobre *ubuntu*, ou seja, se não há oposição entre o ser e o vir a ser, o desenvolvimento do conhecimento dos *bantu* também segue essa lógica, isto é, da não oposição entre o ser e o conhecimento, de onde podemos concluir que o ser vai produzindo o conhecimento e se fazendo através do conhecimento.

De acordo com Ramose:

Ubuntu é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. Se estas últimas forem as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida através do *ubuntu*. Nosso ponto de partida é que *ubuntu* pode ser visto como base da filosofia africana (*ib.id.*, p.1).

Advoga o autor, ainda, que há uma “atmosfera familiar” entre os povos nativos da África, mais especificamente entre os povos de língua *bantu*:

“atmosfera familiar” que é um tipo de afinidade filosófica e um parentesco entre o povo nativo da África. Sem dúvida, teremos variações entre esta ampla “atmosfera familiar” filosófica. Mas o sangue circulando entre os membros da “família” é, na base, o mesmo. Neste sentido, *ubuntu* é a base da filosofia africana (*ib.id.*, p.1).

Ora, se o *ubuntu* pode ser entendido como a base ou a raiz da filosofia africana dos povos *bantu*, em que não há oposição entre ser e vir há ser, servindo também de base ontológica e epistemológica, cabe trazer alguns exemplos de como essa filosofia se manifesta na prática.

Um exemplo muito marcante é a música, em que é possível verificar uma diferença de atitudes entre africanos e não africanos. Conforme esclarece Ramose,

a música, para os africanos³⁶, funciona como um convite para a “música do ser” ou para “a dança do ser” - convite que é irrecusável se entendido como imperativo epistemo-ontológico (*ib.id.*, p. 8).

Em outras palavras, as atitudes e as reações do africano ao ouvir música não são a de um espectador passivo, já que para ele, não há fragmentação entre a música e a dança. A música cria a dança e a dança cria a música e nesse movimento duplo, tem-se a “dança do ser” e a “música do ser”, em que o ser está em sintonia com a música e com a dança, buscando harmonia. O africano ouve a música com o corpo e também cria música com o corpo.

Em relação à expressão “imperativo epistemo-ontológico”, é possível inferir que se trata de um convite irrecusável, tendo em vista que o ser deve estar, ontologicamente, em harmonia com todas as forças vitais, e, conseqüentemente, com a música e com a dança. Epistemologicamente, ele deve interagir com as forças vitais, com a música e com a dança, fazendo a si mesmo e criando experiência.

Ramose traz uma citação de uma língua banta do Norte de Sotho, que ratifica essa explicação: *Cosa ga e theeletswe o e duletse* (sentado você não pode ouvir música)” (*ib.id.*, p.8), dizendo, ainda, que muitos africanos ficam surpresos ao verem não africanos permanecerem como espectadores passivos por horas em uma interpretação de Mozart, Bach ou Beethoven. O espectador passivo no auditório só pode ser entendido, para o autor e para muitos africanos, como uma postura de fragmentação do ser (*ib.id.*, p. 9).

Outro ponto importante que não podemos deixar de mencionar é a ressalva que o autor faz quanto à explicação que ele chama de eurocêntrica e ingênua sobre a atitude africana voltada para a música, no que concerne a perceber os africanos como dominados pela emoção.

Isto porque, segundo Ramose, a dança dos africanos e os seus ritmos rimam com a música, já que “os africanos estão em uma busca de harmonia em todas as esferas da vida (...) Harmonia dá beleza e excelência à música” (*ib.id.*, p.9). Ora, seguindo esse raciocínio, se a harmonia e a excelência são o alvo, atingi-las é um ato racional. Contudo, esse julgamento estético pode ser espontâneo e nem por isso deixar de ser racional. Conforme adverte o autor:

³⁶ O autor usa o termo “africano”, mas no corpo do texto, entendemos que ele se refere, especificamente, aos povos de língua *bantu*.

O julgamento estético pode ser espontâneo, e isso não significa necessariamente que é desprovido de razão (...) Portanto, a concepção filosófica africana do universo como uma harmonia musical não pode deixar de ser a expressão da razão através da emoção (*ib.id.*, p. 10).

Essa explicação faz todo o sentido dentro da lógica *ubuntu*, em que todo o universo deve estar em harmonia e não em oposição. Assim, também a razão e a emoção não funcionam como dois registros opostos, mas como registros interligados e inseparáveis, em que um alimenta constantemente o outro e é pelo outro alimentado.

Um segundo exemplo da filosofia *ubuntu* na prática pode ser verificado, como colocado por Ramose, em uma outra concepção de fato e de verdade. Para nos afastarmos de um pensamento fragmentador, sugere o autor que “a verdade possa ser posta com a convergência contemporânea de percepção e da ação. Os seres humanos não são feitos pela verdade. Eles são criadores da verdade” (*ib.id.*, p. 10).

Nesse sentido, ainda de acordo com o raciocínio de Ramose, como nem mesmo a percepção do que seja verdade é neutra, “é mais apropriado para os seres humanos viverem a verdade ao invés de viverem na e pela verdade” (*ib.id.*, p. 10), pois viver a verdade estaria de acordo com a concepção holística da Filosofia *ubuntu*, enquanto viver pela ou buscando a verdade estaria de acordo com a Filosofia Ocidental.

O mesmo se dá com o tempo, já que conforme a Filosofia *ubuntu*, os seres humanos fazem o tempo e não são feitos pelo tempo, sendo natural viver o tempo e não viver no tempo, como na Filosofia Ocidental. Na maioria das vezes, para a concepção Ocidental, esclarece Ramose, o tempo já está previamente colocado como um espaço vazio a ser preenchido, o que explica a proliferação das agendas para ocupar o tempo (*ib.id.*, p. 10). Já para a filosofia *ubuntu*, o tempo não é tido como algo previamente colocado, que deve ser preenchido, mas algo que o homem vive de forma participativa.

Sob esta perspectiva, tanto o tempo como a verdade, são participativos e interativos. A verdade pode ser definida, então, como “a percepção ativa, contínua e sagaz que leva à ação. Como tal, é distintamente relativa e não absoluta” (*ib.id.*, p. 10).

É possível inferir, após esses exemplos, que o sentido de unicidade e de harmonia entre todas as forças da natureza – esse ponto será melhor desenvolvido

com as análises de Temples e Janheiz Jahn - é fundamental para a filosofia *ubuntu*. Assim, cabe dar um passo além e pensar o *ubuntu* em termos metafísicos.

Como já visto, o *ubu* é um ser amplo marcado pela incerteza, justamente porque ele é uma abertura para a existência que pode se desdobrar infinitamente em uma multiplicidade de formas concretas, não havendo, todavia, oposição entre essa “abertura para a existência” e as formas concretas que venham a existir. Pelo contrário, o prefixo *ubu* e a raiz *ntu* são dois aspectos da existência como unicidade e inteireza indivisíveis.

Importa compreender, ainda, que dentro do conceito de unicidade da filosofia *ubuntu* está o entendimento do ser em três dimensões interrelacionadas.

Mogobe Ramose explica essa três dimesões. A primeira é a dimensão da vivência – *umuntu*. A segunda é a dimensão dos seres que partiram do mundo dos vivos, sendo que esses seres, chamados de morto-viventes ou ancestrais (termo bastante contestado, porque nem todos os mortos-viventes são ancestrais dos membros de um clã), não tiveram a sua vida totalmente interrompida pela morte, mas apenas no que diz respeito ao mundo concreto como nós o conhecemos. A terceira dimensão é a dos ainda não nascidos, sendo tarefa dos vivos fazer com que nasçam (*ib.id.*, pp. 10-11). Como o entendimento *ubuntu* sobre o ser envolve três dimensões, Ramose diz que ele pode ser chamado de estrutura onto-triádica do ser e como essas dimensões envolvem seres que são invisíveis, é possível nos referirmos a eles como a ontologia dos seres invisíveis, que é, portanto, a base da metafísica *ubuntu* (*ib.id.*, p. 11).

Quanto às relações entre os vivos e os mortos-viventes dentro da harmonia das forças do universo, será feita uma análise detalhada adiante, tomando como base o livro de Placide Tempels e de Janheinz Jahn, já mencionados.

O entendimento fundamental que devemos tirar dessas explicações é que as relações entre os homens e os mortos-viventes – através, principalmente, dos líderes da comunidade - são importantes para a manutenção e proteção da família e da comunidade, isto é, para a preservação da harmonia. Nesse sentido, conclui Ramose:

A religião africana, a política e o direito são baseados e impregnados com a experiência e o conceito de harmonia cósmica. Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia (...) Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia

ubuntu. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do *Umntu* da ordem cósmica (*ib.id.*, p. 12).

Assim, a harmonia é o princípio fundamental que deve guiar a religião, a política e as leis. Para preservar a harmonia e o equilíbrio, faz-se necessário buscar a paz e a justiça, sem as quais a ordem cósmica restará abalada. Ora, se a filosofia *ubuntu* está ancorada nas noções de unicidade e de harmonia, alcançar a paz através da realização da justiça é a sua lei fundamental, exatamente como o é para a ética *Maat*.

Cabe perguntar, então, como essa harmonia pode ser preservada. Para tanto, será necessário um aprofundamento maior na filosofia *ubuntu*, no que concerne ao que pode ser considerado como um comportamento condenável, ao que não pode ser considerado como comportamento condenável, sobre o que é visto como obrigação, como falta e como responsabilidade, além de compreender quais as penalidades que podem ser impostas diante dos erros, bem como quais são as maneiras de compensação e de purificação.

Para tanto, recorremos ao trabalho de Placide Tempels e de Jahnheinz Jahn. O livro *Bantu Philosophy*, de Placide Temples - um missionário franciscano belga na região da África central, atuando também como etnofilósofo - foi publicado pela primeira vez em 1945. O livro é emblemático, porque inaugurou uma crítica severa ao trabalho de muitos etnógrafos e missionários europeus, que insistiam em negar todo pendamento abstrato às pessoas do povo *bantu*, classificando-as como pagãs e selvagens.³⁷

Segundo o próprio Tempels, muitos missionários europeus não conseguiam se fazer entender pelos *bantu* e, enquanto acreditavam que estavam “civilizando”, estavam corrompendo muitas pessoas dos povos *bantu*, trabalhando para aumentar o número de “*deracinated*”, ou seja, de pessoas arrancadas das suas raízes e tornadas inseguras e politicamente instáveis. De acordo com Tempels:

One cannot make oneself intelligible to them, especially in dealing with the greater spiritual realities. On the contrary, one runs the risk, while believing that one is “civilizing” the individual, of in fact corrupting him, working to increase the numbers of deracinated and to become architect of revolts (...) They realize their

³⁷ Apesar dessas críticas de Tempels, é preciso observar que ele se referia às pessoas de língua *bantu* como primitivas. No entanto, entendemos que isso não afeta a integralidade do seu trabalho, que representou uma ruptura com o pensamento europeu sobre os africanos e cuja intenção era provar a existência de um sistema racional para os *bantu*.

own impotence to give sound directions worthy of acceptance to ensure the evolution and civilization of the bantu (TEMPELS, s/d, pp. 24 -25).

Tempels afirmava que a evangelização e a catequização deveriam ser adaptadas à mentalidade dos *bantu*, o que também foi alvo de muitas críticas, porque Tempels entendia que essa mentalidade *bantu* estava ancorada em uma filosofia, que não estava ainda sistematizada e compreendida pelos europeus. O autor sabia que o emprego da palavra “filosofia” para os *bantu* seria muito questionada e advertiu sobre a necessidade de se deixar de lado o pensamento filosófico ocidental e os apegos terminológicos, para prestar atenção à questão essencial: o estudo do pensamento *bantu*.

Tempels justifica o uso da palavra filosofia, afirmando que existe um sistema lógico no pensamento dos *bantu* no que concerne à organização política e às concepções jurídicas, bem como uma interpretação racional sobre a natureza e sobre as coisas visíveis e invisíveis. O autor explica que embora existam diferentes manifestações religiosas entre os *bantu*, essas diferentes manifestações de fé estão ligadas a um conceito único, a uma mesma ideia sobre o universo, a um mesmo princípio metafísico: a ontologia *bantu* (TEMPELS, s/d, p. 35), que será detalhadamente explicada nesta tese.

Assim, Tempels usa o termo filosofia no mesmo sentido que Marcien Towa, como interpretação racional sobre as coisas e chama atenção para a existência de um mesmo princípio metafísico, que é válido para todos os *bantu*, o que possibilita pensar que existe um sistema de pensamento *bantu*. Conforme Tempels:

We could begin by a comparative study of the languages, modes of behavior, institutions and customs of the bantu; we could analyse them and espouse their fundamental ideas; finally we could construct from these elements a system of *Bantu* thought (*ib.id.*, p. 41).

Indo mais além e pensando de acordo com a ciência moderna, é possível dizer que não há contradição entre a filosofia *bantu* e a ciência moderna, mais especificamente entre a filosofia *bantu* e a física quântica, já que ambas concebem o mundo como um mundo de forças, o que reafirma a ideia da filosofia *bantu* como um exercício racional. Nesse sentido, cabe trazer as análises de Janheinz Jahn:

We have been able to find in the African philosophy of NTU nothing that would contradict, in principle, the modern naturalistic view of the world or the structure

of a society based on the division of labour, for modern science does in fact conceive the world as a world of forces, although it still grossly underrates the force of the spirit (JAHN, 1961, p. 118).

Voltando para o livro *Bantu Philosophy*, impende colocar que ele ainda é referência para os estudos sobre cultura africana e para o estudo do *ubuntu*, motivo pelo qual optamos por analisá-lo nesta tese. Um exemplo é a pesquisa sobre *ubuntu* na África do sul, que está sendo atualmente realizada pelo graduado em filosofia e ciências humanas, Jean Bosco Kalozi Kashindi³⁸, natural da República do Congo, atualmente doutorando em filosofia e em ciências humanas na cidade de Bukavu, no Congo.

Cabe trazer uma entrevista de Kashindi trazida pelo site Geledés, realizada recentemente, em 2015, em que ele afirma a importância do livro de Tempels:

A filosofia africana bantu é um pensamento que me atrevera a chamar de crítico, que nasceu quase no final da primeira metade do século passado, e que tinha como principal incumbência negar os pressupostos hegelianos amplamente difundidos no ocidente, de que os homens e as mulheres que viviam no sul do Saara não tinham nenhum sistema filosófico e, pior ainda, não seriam capazes de filosofar. Foi o missionário franciscano belga Placide Tempels quem, paradoxalmente, inaugurou oficialmente essa crítica. Em seu livro — já imprescindível nesse campo — *La Philosophie bantoue* (Paris: Présence Africaine, 1945), publicado primeiro em holandês, em 1944, e traduzido, um ano mais tarde, para o francês, demonstrou metódica e comparativamente que os bantu tinham uma filosofia como os europeus, mas diferente. Baseando-se em sua experiência de campo como missionário católico (viveu 28 anos no antigo Congo Belga, hoje República Democrática do Congo, na região dos baluba, no centro e sudeste deste país), pôde demonstrar que os bantu tinham uma ontologia, uma metafísica, uma epistemologia, uma psicologia, uma ética e uma religião baseadas na concepção do ser como força. Esta concorre sempre para procurar a vida. Tempels observou que os bantu se relacionavam com outros seres, animados ou inanimados, com vistas a fortalecer sua vida ou diminuir a força vital de um inimigo. Isto quer dizer que a ontologia bantu dista da ontologia clássica ocidental, que considera o ser enquanto ser. Para os bantu, o ser é força, ou melhor dito, é força vital, porque existe uma relação intrínseca entre “força” e “vida”. Desde esta ótica, o ser é sempre concretamente dinâmico; expressa-se como força, a mesma que é a exteriorização da energia e, por conseguinte, está sempre em relação ativa com a vida para aumentá-la e, às vezes, diminuí-la (KASHINDI *In* GELEDÉS, 2015).³⁹

³⁸ Jean Bosco Kakozi Kashindi esteve na Unisinos em 2014, para apresentar a conferência *La vivencia de Ubuntu y la descolonización africana. Caso de Sudafrica*, durante o evento Conversações Interculturais no Sul Global – Descolonização, Direito e Política em debate promovido pelo PPG do Direito da Unisinos em parceria com o IHU (Instituto Humanitas Unisinos). Referência encontrada no site Geledés. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-confronta-poder-autodestrutivo-do-pensamento-ocidental-avalia-filosofo/>. Acesso em 18.05.2017, às 02:31.

³⁹ Disponível em: <http://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-confronta-poder-autodestrutivo-do-pensamento-ocidental-avalia-filosofo/>. Acesso em 18.05.2015, às 02:42.

Essa entrevista reforça o que foi central no trabalho de Tempels: promover os principais deslocamentos teóricos sobre a racionalidade do continente africano diante do olhar ocidental, provando que há uma filosofia, uma ontologia, uma metafísica e uma ética, baseadas em um sistema de forças vitais que estão em constante interrelação, buscando harmonia - o que será aprofundado adiante.

Outro livro emblemático para o estudo da Filosofia Bantu é *Muntu*, publicado em 1958, em que Janheinz Jahn retoma, critica e aprofunda as análises de Tempels, já tendo sido citados alguns trechos na presente tese. A importância de *Muntu* fica evidente na segunda edição, de 1990, que foi introduzida por Calvin C. Hernton, um sociólogo afro-americano, graduado na Universidade de Fisk e professor de Literatura Africana – ficção, drama e poesia – em Oberlin College, em Ohio. Essa introdução é muito relevante porque ressalta a importância do livro de Janheinz Jahn para a compreensão da filosofia *ubuntu* pelos afro-americanos.

O próprio professor Calvin C. Hernton, enquanto afro-americano, confessa que não tinha conhecimento suficiente para entender o que significava ser africano ou afro-americano, em termos de conceitualização e estruturação do mundo e do modo de viver no mundo. Mesmo tendo participado de grupos de estudos africanos na Universidade de Fisk, a identificação de Hernton com os africanos era racial, política e ideológica, mas a sua visão sobre a África era a de alguém, politicamente chamado de “Negro” na América, que enxergava ainda, com o olhar ocidental. De acordo com Hernton:

Through reading and discussion groups I had educated myself, and my feelings toward Africa were intellectually informed, politically inspired, and racially motivated. That was a significant step forward. But it was not enough. I had acquired no backgrounding in what being African meant. I lacked understanding of the time-honored ways by which the people conceptualized and structured their world and lived in it. I knew next to nothing of what made African people African. My racial identification with my political vision of Africa were sincere. But I was nonetheless a Westerner, and I viewed and felt toward Africa with the views and feelings of a Western creature politely called a “Negro”. My consciousness of Africa was missing a vital link (HERNTON *In* JAHN, 1990, p. XVI).

Somente com o livro *Muntu*, Hernton diz ter compreendido, pela primeira vez, o que significava “ser africano”, isto é, quais os princípios e conceitos em que a visão de mundo africana é estruturada e em que se constitui a filosofia *ubuntu*, ou filosofia da existência, como chama Hernton. Ora, Hernton demonstra

com essas afirmações a importância que o livro *Muntu* tem para os estudos africanos, passando a ser discutido nas Universidades norte-americanas, para compreensão do que é “ser africano”. Por esse motivo, ele foi selecionado para ser discutido nesta tese.

Ainda sobre a introdução, é crucial ressaltar a conclusão de Hernton sobre o livro, já que está em perfeita consonância com a linha teórica que essa tese se propôs a pesquisar e a endossar, que não é a da existência monolítica de uma cultura na África negra – como a crítica costuma colocar – mas a da existência de um denominador comum, em meio à diversidade e às diferenças, ou seja, de uma unidade filosófica e epistemológica – no caso do povo *bantu* – que serve de testemunho para a cultura da África negra abaixo da Saara. Com isso, reiteramos a perspectiva de Mogobe Ramose e dos autores afrocentrados, contra a visão do ser fragmentado no mundo contemporâneo, retomando as bases da filosofia *ubuntu*, que é a filosofia da harmonia ontológica e da coerência do mundo, conforme analisamos em Ramose.

Sobre a afirmação de Hernton a respeito da existência de uma integridade filosófica e epistemológica nos povos *bantu*, cabe trazer as suas palavras:

Muntu gives good insight into the foundation and workings of a culture out of which both traditional and modern africans are coming. Although the cultural system that Jahn breaks down and describes is based largely on the Dogon, Yoruba, and Bantu cultures, his analysis and treatment are convincingly applicable to the whole Africa below the Sahara, often referred to as Black Africa. What we call Africa comprises hundreds of tribes, clans, ethnics, and languages. Jahn does not assert a monolith of African culture. What arises from his treatment, among differences and diversity, is a common denominator, a unity of philosophy and epistemology at the core of the African world. *Muntu* weaves the thread of meaning through African diversity (...), and it provides a window through which we may comprehend the integrity of what we see but do not otherwise understand (HERNTON In JAHN, 1990, p. XXIII).

Ora, se existe uma integridade filosófica entre os *bantu*, cabe perguntar o que é a filosofia *ubuntu*. A definição de Hernton sobre o que é a filosofia *ubuntu*, ratifica a explicação que já analisamos em Ramose e vai se confirmar também em Tempels: “At its roots African philosophy is the philosophy of unity of all things, of ontological harmony, and coherence in the world” (HERNTON In JAHN, 1990, p. XX).

Hernton se refere a uma harmonia ontológica, a uma unidade de todas as coisas e à coerência no mundo, mas antes de nos aprofundarmos sobre essa

explicação, vale ressaltar que essa tese se propõe a ir além dessas considerações sobre a região abaixo do Saara, para comparar, em um momento posterior, a filosofia *ubuntu*, na África meridional, com a filosofia *Maat*, que teria se espalhado pela África setentrional, conforme já analisado em alguns contos da costa oeste africana.

Outra ressalva imprescindível que deve ser feita é em relação à palavra “harmonia”, no sentido de uma harmonia do “todo”, que será largamente empregada ao longo da nossa análise, tendo sido utilizada nas definições de Hernton e de Ramose sobre a filosofia *ubuntu*, bem como por Tempels e por Janheinz Jahn. O que precisa ser esclarecido é o alcance que essa palavra deve ter.

Se refletirmos sobre a definição de Hernton, a palavra harmonia aparece como harmonia ontológica, como unidade de todas as coisas. Ora, para entender o alcance desse significado é preciso ter em mente que essa palavra não consegue indicar quais são as partes que estão harmônicas em qual “todo” e portanto, o que é exatamente esse todo, já que “o todo” jamais poderá ser apreendido por nossa imaginação. Dessa forma, devemos utilizar a expressão harmonia (de todas as coisas), sabendo que ela se refere a algo muito maior do que “o todo” que somos capazes de vislumbrar.

Para Janh, a expressão harmonia (de todas as coisas) é inteiramente inadequada, justamente porque ela não consegue dar conta de indicar quais partes estariam harmonizadas nesse todo e porque dizer que “o todo” está harmonizado é dizer menos do que “o todo” significa (JAHN, 1990, p. 96).

Contudo, não consideramos a palavra totalmente inadequada, por entendermos que feita essa ressalva, não há melhor palavra para ajudar a definir a filosofia *bantu*, motivo pelo qual optamos por utilizá-la ao longo deste trabalho, assim como Hernton e Tempels fazem para embasar seus estudos sobre os *bantu*.

Feitas essas observações, podemos prosseguir e aprofundar nosso entendimento sobre a filosofia *ubuntu*. Para tanto, começaremos nossa análise com base no livro emblemático de Placide Tempels.

O autor explica que a ontologia *bantu* é uma teoria de forças, ou seja, que os seres para os *bantu* são forças e as forças são seres. Em outras palavras, a força não é um atributo do ser, mas é a própria noção de ser. A categoria de forças inclui todos os seres: animais, vegetais e minerais. A vida interior da força não é vista como uma realidade estática, mas como algo dinâmico, em constante

movimento e interação com outras forças. É por isso que os *bantu*, apesar de distinguirem forças diferentes e reconhecerem a individualidade dessas forças, não aceitam as concepções estrangeiras sobre o dualismo entre Deus e o Diabo, ou sobre boas e más forças. Eles usam os termos “comunidade da natureza” para estabelecer uma unidade, uma harmonia entre essas forças individuais (TEMPELS, s/d, p. 52).

Esse universo não é, entretanto, uma multitude de forças independentes e justapostas, pois todas as criaturas se encontram em relação de causa e de efeito umas com as outras. Nada se move no universo de forças sem influenciar outras forças com o seu movimento. Em relação a isso, cabe trazer a metáfora do autor sobre o mundo das forças como uma teia de aranha em que nenhum fio pode vibrar sem balançar toda a rede: “*The world of forces is held like a spider’s web of which no single thread can be caused to vibrate without shaking the whole network*” (*ib.id.*, p. 60).

A ontologia *bantu* significa, portanto, um universo de seres organicamente construído em que as forças se relacionam hierarquicamente de acordo com leis de causa e de efeito. O universo de forças não é um emaranhado caótico de forças desordenadas lutando umas contra as outras (*ib.id.*, pp. 66 - 67), uma vez que é organizado através de uma hierarquia de forças, em que os seres são diferenciados em espécies de acordo com a sua força vital ou de acordo com o seu posicionamento no ranking das forças vitais.

Nesse ranking, Deus ou o Criador está acima de todas as forças, pois ele deu a existência e o poder de sobrevivência para outras forças. Depois de Deus, vêm os pais dos homens, fundadores dos diferentes clãs, ou arquipatriarcas, os primeiros a quem Deus comunicou sua força vital, dando-lhes o poder de exercer suas influências sobre toda posteridade. Eles ocupam um ranking no pensamento *bantu* em que não podem ser confundidos com mortos comuns, pois são seres que pertencem a uma hierarquia superior, participando, em certa escala, da força divina. Abaixo deles estão os mortos dos clãs, seguindo a ordem de primogenitura, que exercem influência sobre as gerações viventes (*ib.id.*, p. 62).

Por essa análise de Tempels, infere-se, a princípio, que o autor percebe o Deus para os *bantu* como a mais alta força vital e como o Criador de todos os seres e coisas, até porque, ao longo do livro *Bantu Philosophie*, as análises sobre os Baluba se inclinam muito mais para considerar Deus como uma força criadora

do que como um gerador. Essa concepção de um Deus criador está mais próxima do Deus do Cristianismo.

No entanto, se prestarmos atenção nas palavras do autor, verificaremos que quando ele define os primeiros ancestrais ou os fundadores dos clãs como aqueles a quem Deus comunicou primeiramente a sua força vital e como aqueles que participam, em certa escala, da força divina, é possível pensar também sob a perspectiva de um Deus gerador.

Sobre essa questão de Deus ser visto pelos *bantu* como gerador ou como criador, pondera Jahn, trazendo três trabalhos principais: a análise de Jean Paul Sartre sobre alguns poetas líricos africanos - publicada no artigo *Orphée Noir*, em 1948, no livro de Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*; os estudos de Alexis Kagame - um pesquisador africano *bantu*, doutor em filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, que desenvolveu um livro chamado *La philosophie bantu-rwandaise de L'être*, sobre a filosofia dos *bantu* de Ruanda, a partir da sua língua materna, Kinyaruanda, que foi publicado pela Academia Real de Ciências em Bruxelas; e a pesquisa de Marcel Griaule - um etnólogo francês que estudou durante muitos anos os Dogon da Nigéria e que conseguiu colher um relato de mais de trinta dias de um velho sábio, chamado Ogotommêli, sobre o sistema metafísico e religioso dos Dogon. Esse trabalho encorajou, posteriormente, o seu colaborador germânico Dieterlen a investigar a religião dos Bambara, em Mali, exibindo um sistema parecido com os dos Dogon no *Essay on the Bambara Religion*.

De acordo com Jahn, Sartre, em suas análises sobre os poetas líricos africanos, enfatiza a diferença entre o Deus cristão - que é visto como uma espécie de primeiro engenheiro, de criador de todas as coisas, que concebeu o mundo através de sua inteligência e de seus desejos, e que jamais manteve uma relação carnal com suas criaturas - e a criação como concebida para os poetas africanos. No segundo caso, a criação estaria sempre ligada à carne, pois o ato sexual celebra o mistério da vida. Vale a pena trazer as palavras de Sartre, para melhor compreendermos a visão dos poetas por ele estudados, bem como pela beleza da passagem:

For the white technician, God is first of all an engineer. Jupiter introduces order into chaos and gives it laws; the Christian God conceives the world by his intellect and realizes it by his will: the relation of creature to Creator is never carnal, except for certain mysteries on which the Church looks askance. Even

mystical eroticism has nothing in common with fertility: it is wholly passive expectation as a sterile penetration. We are lumps of clay: little statues issuing from the hands of the divine sculptor! For our Black poets, on the contrary, creation is an immense and unceasing confinement; the world is flesh and son the flesh; on the sea and in the sky, on the dunes, on the rocks, in the wind, the Negro finds again the velvet of the human skin; in the belly of the sand, in the thighs of heaven, it is himself he is carressing, he is flesh of the flesh of the world, porous to every breeze (SARTRE *apud* JAHN, 1990, p. 104).

Alexis Kagame concorda com Sartre, afirmando que o Deus dos *bantu* é um deus gerador, pois a mais alta divindade em Ruanda é chamada de *Nya-Murunga*, nome que significa “*the true, the great begetter*”⁴⁰ (KAGAME *apud* JAHN, 1990, p. 105). Além disso, Kagame explica que os *bantu* entendem que ninguém deve se vangloriar de ter gerado outra pessoa, porque para eles, é Deus quem gera sozinho. O homem apenas traz ao mundo a criança (*ib.id.*, p. 105).

Todavia, conforme explica Jahn, no que se refere aos Dogon, Ogotommêli mostra que há uma interpenetração física e espiritual, pois de acordo com os mitos criacionistas, Deus, chamado de *Amma*, criou a terra como uma mulher e depois se casou com ela (JAHN, 1990, p. 105).

Assim, é possível compreender Deus para os *bantu* como criador e como gerador, tendo a primeira concepção maior difusão entre os Baluba, os Dogon e os Bambara, por exemplo, e a segunda maior difusão entre os Dogon e entre os poetas que Sartre analisou. Todavia, uma concepção não exclui a outra, pois, conforme visto, para os Dogon, há uma interpenetração entre o espiritual e o mundo físico; enquanto que para os Baluba, os ancestrais fundadores do clã conservam uma certa divindade, por serem descendentes de Deus, o que leva a perceber também uma concepção de Deus como gerador, entre os Balubas.

Em relação a todos esses trabalhos, o mais importante é notar que apesar de terem sido feitas análises por pesquisadores de diferentes origens, sobre os povos *bantu* de diferentes regiões, que vivem afastados uns dos outros, os sistemas filosóficos de todos eles – como reflexão racional sobre ética e religião e sobre a organização da vida – concordam basicamente uns com ou outros, apesar das diferenças em alguns detalhes. Em outras palavras, o conhecimento sobre as forças vitais, suas influências mútuas em relações de causa e efeito, obedecendo critérios de hierarquia ontológica estão presentes de forma geral entre os *bantu*.

⁴⁰ Em tradução livre: “a verdade, o grande gerador”.

Nesse sentido, Tempels arrisca uma afirmação ainda mais radical, dizendo que as concepções filosóficas e ontológicas dos *bantu* não admitem exceções e que tem validade geral:

Their philosophical and ontological conceptions, so far as they are applicable to being in itself have, for the Bantu, absolute and necessary validity, admitting no exceptions. It would, therefore, be fundamentally erroneous to suggest that the conceptions and principles of the bantu are essentially variable, uncertain and arbitrary. Exactly the reverse is true, at least if one is able to adopt correctly their subjective point of view. Their metaphysic, like ours, proclaims universal and unchangeable laws (...) knowledge of force beings and their influence, have for the bantu a quality of general validity (TEMPELS, s/d, p. 84).

Como o objetivo deste trabalho é apresentar as semelhanças entre os povos do tronco linguístico *bantu*, não cabe concentrar esforços investigando diferenças para enfraquecer a afirmação de Tempels, até mesmo porque se trata de uma afirmação sobre princípios básicos e gerais e não sobre detalhes. Nesse sentido, e de acordo com os outros estudos aos quais tivemos acesso, entendemos que o autor não se equivoca ao afirmar a existência desses princípios básicos. Assim, é nas semelhanças que continuaremos a nos concentrar, até porque seria impossível dar conta de apresentar todas as diferenças de detalhes culturais existentes entre os povos mencionados.

Após as análises sobre a concepção de Deus, cabe entender como os *bantu* vêem o plano terreno. Os estudos de Tempels mostram que, para os Baluba, o homem é o soberano no ranking das forças vitais, ele é o centro, isto é, é aquele que está no topo da hierarquia baseada no poder vital. Os mais velhos dos clãs, pela lei divina, são os que sustentam a ligação entre os ancestrais e os seus descendentes. Eles são os responsáveis por aumentar a força vital e manter o bem-estar de seu grupo. A relação com os mortos é importante, porque para os *bantu*, os mortos ainda vivem, porém, com uma “vida diminuída”, ou seja, com a energia vital reduzida. No entanto, eles acreditam que os mortos em geral adquiriram profundo conhecimento sobre a vida e a natureza das forças vitais, podendo usar esse conhecimento para ajudar a aumentar a força dos homens na terra (TEMPELS, s/d, pp. 62-64).

Já aqueles mortos que não conseguem manter relações ativas com os vivos são considerados como completamente mortos, o que significa uma diminuição de energia a zero, tornando-os completamente estáticos para empregar qualquer

influência vital no mundo dos vivos. Essa situação é considerada o pior desastre que pode acontecer com os mortos (*ib.id.*, p. 65).

Ela ocorre quando o homem não deixa descendentes através dos quais sua força vital possa continuar agindo ou, ainda, em outras duas situações em que o homem canaliza a sua energia para a prática do mal. A primeira é a considerada pela ética *bantu* – como veremos adiante – o mal maior, que leva à perversão do ser, que concerne em atentar voluntariamente contra a vida de outro homem. A segunda pode ocorrer quando o homem é um feiticeiro e usa os seus conhecimentos, que deveriam servir para ajudar a fortalecer a vida da comunidade e de seus membros, para fazer o mal para alguém, enfraquecendo sua energia vital ou mesmo levando a pessoa à morte, e, conseqüentemente perturbando, a harmonia ontológica das forças.

Nesse caso, explica Jahn, que o feiticeiro receberá a punição mais terrível, pois seu ato ofende toda a sociedade. Somente um parente dele pode julgá-lo e acender o fogo para sua execução, pois o feiticeiro que abusa de seu conhecimento é queimado ou jogado para as hienas. Além disso, a punição pior que recai sobre ele é não poder continuar vivendo, espiritualmente, após a morte. Em outras palavras, a destruição do feiticeiro o leva a um espaço vazio, como se se tratasse da morte de um animal ou de uma coisa, excluindo-o da imortalidade dos *Muntu*. Ele recebe, portanto, a única aniquilação possível, a verdadeira morte, em que o seu *magara* – princípio da inteligência – é destruído (JAHN, 1990, pp. 131- 132).

Nesse sentido, também afirma Kagame, que um feiticeiro condenado se torna um *Ubusa*, ou seja, um nada, que na filosofia *bantu* significa ausência de qualquer corporalidade (KAGAME *apud* JAHN, 1990, p. 131).

Continuando com as explicações de Tempels, verifica-se que para os *bantu*, há uma diferença entre o ser que é visível e o ser ele mesmo, isto é, entre o corpo que pode ser visto e a natureza mais íntima do ser. O autor diz que os Baluba chamam essa natureza mais íntima dos seres de “little man” ou “homem pequeno”, que estaria escondido atrás da forma visível. Assim, Tempels considera errado traduzir a palavra “Muntu” como “o homem”, porque o “Muntu” significa o corpo dotado de “força vital”, “inteligência” e “desejo”. O autor explica, ainda, que os Baluba distinguem entre o corpo, a sombra e a respiração. A respiração seria a manifestação, a evidência da vida terrena, não tendo correspondência com

o que os europeus entendem por alma. Com a morte, o corpo se separaria da sombra e da respiração e o que ficaria após a morte seria “o pequeno homem” ou o “homem ele mesmo” (TEMPELS, s/d, pp. 54-55).

Sobre essas afirmações de Tempels, é preciso traçar algumas considerações e comparações com outros povos do tronco *bantu*. No que se refere à continuidade da vida dos mortos com uma força vital reduzida a zero, ou quase diminuída, os estudos de Kagame sobre os Dogon se afinam basicamente com os de Tempels. No entanto, Kagame explica mais detalhadamente como e porque ocorre esse processo.

Na língua materna de Kagame, Kinyaruanda, há três palavras para significar “vida”. A primeira é *bugingo*, que significa a duração da vida terrena. A segunda é *buzima*, que traz o sentido de união de uma sombra a um corpo, que é a maneira como a vida se origina na terra. Quando a sombra se separa do corpo, a vida terrena cessa (KAGAME *apud* JAHN, 1990, p. 106). Ora, essa noção dos Dogon sobre a união de um corpo com uma sombra para originar a vida é a mesma dos Baluba, conforme explicado por Tempels.

Kagame especifica, no entanto, que a união de uma sombra a um corpo se resume à vida biológica. Nesse sentido, um animal vivo também teria a sua vida originada pela união entre uma sombra e um corpo. A diferença entre um animal e um homem estaria na terceira palavra utilizada na língua Kinyaruanda para significar vida espiritual e inteligência, que é *magara*. Esse seria o sopro espiritual que unido a um corpo, daria origem à criatura humana. Assim, quando um homem morre, a sua vida biológica cessa (*buzima*) e a sua vida espiritual (*magara*) também cessa na terra, mas algo permanece, que seria a força vital ou o *Nommo* – sobre essa expressão, deteremo-nos detalhadamente adiante – que forma a personalidade do homem (*ib.id.*, p. 106-107). Ora, aqui também as análises de Kagame se aproximam das de Tempels. O *Nommo*, que constitui a personalidade do homem – é o que permanece após a morte no entendimento dos Dogon. Nesse sentido, ele corresponde ao “pequeno homem”, ao qual Tempels se refere, formado de força vital, desejo e inteligência.

Mais adiante no raciocínio que Jahn traz sobre Kagame, é possível confirmar essa correspondência, quando ele diz que para os Dogon, com a morte, a inteligência é separada do corpo, subsistindo um ser inteligente, sem a vida

como conhecemos, um *muzimu*. Esse ser pode, entretanto, voltar à vida se desejar (*ib.id.*, p. 109).

De acordo com Kagame, o morto é chamado *muzimu*, cujo plural é *bazimu*, assim como *Bantu* é o plural de *Muntu* (a letra “b” expressa o plural e a “m” o singular). Com isso, fica fácil perceber que o *muzima* (o homem vivo) e o *Muntu* (homem) não são palavras idênticas, já que *Muntu* inclui os mortos (*ib.id.*, p. 107), ou, nas palavras de Tempels, inclui os “homens pequenos”.

Outro ponto relevante é que no plural, os *Bantu* vivos são chamados *bazima*, enquanto os mortos são chamados *bazimu*. O “u” ao final da frase significa, de acordo com Kagame, o negativo, enquanto o “a” significa o positivo, como dois lados de uma existência, já que ZIM quer dizer existência (*ib.id.*, p. 108). Assim, é possível inferir que assim como para os Baluba, para os Dogon, os mortos continuam a existir, sendo que esse sentido de existência está ligado para ambos à noção de força vital e de harmonia ontológica, fundada na hierarquia das forças (natureza dos seres).

Sobre a questão dos mortos que não deixam descendentes serem considerados totalmente mortos, também concorda Kagame, ao dizer que a filosofia *bantu* reconhece o “o problema da imortalidade”, isto é, o desejo das pessoas de viverem para sempre, e que resolveu esse problema há muito tempo atrás, com o prolongamento da existência dos vivos através de seus descendentes. Exatamente como Tempels, ele diz que estar totalmente morto - não ter descendentes - é a pior coisa que pode acontecer a uma pessoa. Vale trazer a citação:

Our philosophy knows the problem of immortality and deathlessness and has recognized and solved it long ago. The living person has the innate wish to exist for ever. (..) The worst of evils, the irremediable catastrophe falls on dead ancestors who came before him. For they have all, for the whole time of their infinite deathlessness, missed the goal of their existence, that is, to perpetuate themselves through reproduction in the living person (*ib.id.*, p. 109).

Depois dos homens, de acordo com os estudos de Tempels sobre os Baluba, vêm as forças inferiores, animais, vegetais e minerais, que só existem, pelo desejo de Deus, para aumentar a força vital dos homens enquanto esses estiverem na terra. Portanto, o homem pode usar as outras forças para aumentar a sua própria. Assim, no pensamento dos *bantu*, forças maiores e menores estão em

constante relação com os forças dos humanos viventes (TEMPELS, s/d, pp 62-66).

Kagame aprofunda essa análise sobre a hierarquia de forças, partindo da sua língua materna, Kinyaruanda, e explica como é feita essa graduação. Ele demonstra que todas as línguas *bantu* são línguas de classificação. Isso significa que os substantivos não são divididos em classes gramaticais, mas que são agrupados em tipos de classes. A classe de uma palavra pode ser reconhecida pelo som ou pelo grupo de sons – que os gramáticos europeus chamam de “prefixo” – que precedem a base ou a raiz da palavra. No entanto, Kagame chama esses sons precedentes de determinativos, justamente porque sem o “prefixo”, a raiz ou a base da palavra não pode permanecer, perdendo o sentido. Por essa razão, a base sem o determinativo sequer existe no discurso dos *bantu* (KAGAME *apud* JAHN, 1990, p. 100).

Como sabemos, isso funciona de forma contrária nas línguas europeias mais conhecidas. Assim, palavras como impossível ou como desprazer permanecem com os seu significado mesmo que retirado o prefixo, o que não acontece nas línguas *bantu*.

Seguindo com a explicação de Kagame, existem quatro tipo de classes de palavras, que são: *Muntu*, que significa o homem (vivo ou morto), cujo plural é *Bantu*; *Kintu*, que quer dizer coisa, cujo plural é *Bintu*; *Hantu*, que significa tempo e lugar; e *Kuntu*, para designar modalidade. Essas são, segundo o autor, as quatro categorias de forças da filosofia africana. Todas as coisas terrenas necessariamente pertencem a uma dessas categorias, que devem ser compreendidas não como substância, mas como forças que estão relacionadas constantemente umas com as outras (KAGAME *apud* JAHN, 1990, p. 100).

Duas coisas devemos ressaltar a partir dessa explicação. A primeira é que *Muntu* e seres humanos não são, como visto, sinônimos, pois inclui também “o homem pequeno”, força vital dotada de inteligência, que pode estar vivendo em um corpo ou não, como vimos nos estudos de Tempels.

No entanto, para os Dogon, o *Muntu* inclui também Deus e os ancestrais fundadores do clã, ou orixás (*ib.id.*, p. 101), o que não quer dizer que os homens estejam no mesmo patamar de força vital de Deus ou dos orixás, pois conforme já visto nos estudos de Kagame, Deus é tido para os Dogon como gerador de todos os outros seres. A segunda é que Kagame, mais uma vez, está em sintonia com os

estudos de Tempels, ao afirmar a filosofia *bantu* como categoria de forças, que obedecem a uma classificação e que estão continuamente relacionadas.

Sobre a segunda categoria, *Kintu*, cabe explicar que engloba todas as forças que não podem agir por si mesmas, ao contrário dos homens vivos, mortos, Deus ou os orixás (*Muntu*). Essas forças são, por exemplo, plantas, animais (que agem instintivamente, o que é considerado comando de Deus), minerais, ferramentas, objetos, etc. O plural de *Kintu* é *Bintu*, conforme já visto. *Bintu* são forças congeladas, colocadas à disposição do homem (*ib.id.*, p. 101). Nesse ponto, a explicação de Kagame também está em conformidade com os estudos já analisados de Tempels, que colocam o homem como centro na terra, estando todas as coisas à sua volta à disposição dele para manutenção e aumento de sua energia vital.

Assim como Tempels explica que para os Baluba, algumas árvores são consideradas moradas de espíritos (TEMPELS, s/d, p. 69), Kagame esclarece que, para os Dogon, a exceção que existe na categoria *Bintu*, são certas árvores consideradas “ruas dos orixás”, que funcionam como morada para eles. Por isso, em algumas língua *bantu*, as árvores pertencem, linguisticamente, à classe dos *Muntu* (KAGAME *apud* JAHN, p. 101). No mesmo sentido, Jahn também chama atenção para essa coincidência de se considerar certas árvores como morada de seres deificados nos rituais de *Voodoo* no Haiti – onde os orixás são chamados de *loas* -, indicando uma continuidade desse entendimento na diáspora (JAHN, 1990, p. 101).

Quanto à categoria *Hantu*, interessa dizer que se refere às forças localizadas espacialmente e temporalmente, que como forças estão sempre em movimento. Nessa categoria, Kagame ressalta o fato de que os *bantu* não fazem distinção entre tempo e espaço, motivo pelo qual é possível fazer uma pergunta relacionada a espaço, como “Onde você o viu?” e obter uma resposta relacionada a tempo, como “no Reino do Rei X”, ou fazer uma pergunta relacionada a tempo, como “Quando você o viu?” e obter uma resposta relacionada a espaço, como “No barco, embaixo da ponte Y” (KAGAME *apud* JAHN, 1990, p. 101).

A quarta categoria, *Kuntu*, talvez seja a mais difícil de ser entendida. Ela se refere ao modo. Esclarece Jahn, que uma força modal como a beleza ou a risada é difícil de ser explicada como algo independente. A risada é uma ação performada por alguém, mas “como” essa pessoa ri é entendido pelos *bantu* como

uma força independente (JAHN, 1990, p. 102). Para ajudar a compreender melhor essa categoria, Jahn traz os exemplos de Amos Tutuola, um autor africano Yoruba, que escreve em inglês. Jahn diz que poderia ter escolhido provérbios tradicionais, versos ou histórias, mas que preferiu trazer os exemplos de Tutuola, um autor moderno. Ora, essa escolha reforça a nossa hipótese sobre uma continuidade cultural através do tempo, no caso, no continente africano.

No livro de Tutuola, *Palm Wine Drinkard*, há uma passagem sobre a risada em que a risada é colocada, de acordo com Jahn, como força modal. Tutuola conta uma história em que ele e a esposa conheceram a “risada” pessoalmente em uma certa noite e como a “risada” não parava de rir, eles começaram a rir também, não se lembrando em que momento isso aconteceu e não conseguindo mais parar, esquecendo, com isso, suas dores. Eis a passagem:

We knew “Laugh” personally on that night, because as every one of them stopped laughing at us, “Laugh” did not stop for two hours. As “Laugh” was laughing at us on that night, my wife and myself forgot our pains and laughed with him, because he was laughing with curious voices that we never heard before in our life. We did not know the time that we fell into this laugh, but when we were only laughing at “Laugh’s”, laugh and nobody who heard him when laughing would not laugh, so if somebody continue to laugh with “Laugh” himself, he or she would die or faint at once for long laughing, because laugh was his profession and he was feeding on it. Then they began to beg “Laugh” to stop, but he could not... (TUTUOLA *apud* JAHN, 1990, p. 103).

Outra passagem de Tutuola trazida por Jahn que vale a pena comentar é sobre a beleza, que também é uma manifestação de força. Tutuola conta uma história de um homem belo que vai ao campo de batalha inimigo. Ao vê-lo, o inimigo muda de repente de ideia não o mata ou captura, por causa da sua beleza. Da mesma forma, se alguém quiser jogar uma bomba em uma cidade e vir o belo inimigo, não vai jogar a bomba na presença dele e se tentar, a própria bomba não irá explodir até que o homem belo deixe a cidade. Eis a passagem:

If this gentleman went to the battle field, surely, the enemy would not kill him or capture him and if bombers saw him in a town which was to be bombed, they would not throw bombs on his presence, and if they did throw it, the bomb itself would not explode until this gentleman would leave that town, because of his beauty... (TUTUOLA *apud* JAHN, 1990, p. 103).

Voltando aos estudos de Tempels, explica o autor que os *bantu* fazem analogias entre os humanos e os grupos inferiores, como os da classe animal. Essa analogia é baseada no lugar que cada ser ocupa nas relações dentro de sua própria

classe. Assim, a analogia é fundada na ordem de primogenitura e de subordinação. Um homem e um animal ocupam em suas classes respectivas rankings iguais ou diferentes, ou seja, podem estar em um ranking paralelo ou não. Como exemplo, é possível citar o chefe do clã huamano, de um lado, e de outro, o rei dos animais, como um leão (TEMPELS, s/d, p. 63-64).

Esse raciocínio sobre o raking de forças, baseado em uma hierarquia de energia vital, em que há um respeito pelo ranking da vida e em que cada ser não deve tentar se colocar em uma posição que desrespeite a ordem de primogenitura é uma chave para compreendermos o totemismo – embora não nos interesse aprofundar nesse ponto – e o sistema de castas.

Sobre os sistema de castas, interessa-nos aprofundar, uma vez que ele parece explicar a imobilidade das sociedades negras ao longo do tempo. Também é inevitável fazer um paralelo entre o sistema de castas e o pensamento *bantu* sobre a hierarquia de forças vitais. Ora, se um ser não deve tentar se colocar em uma posição que desrespeite a ordem de primogenitura das forças, seria possível para um ocidental concluir que existe uma espécie de determinismo na sociedade *bantu*, o que, como o sistema de castas, pode levar a essa imobilidade.

No entanto, como explica Tempels, para os *bantu*, o mais alto conhecimento consiste em reconhecer a unidade na ordem dos seres e a organização natural das forças. Toda a ontologia dos *bantu* é sistematizada na ideia de força vital e na crença de que os desejos divinos, expressados na ordem natural das forças, são acessíveis pela inteligência humana (*ib.id.*, pp. 120-121).

Não é o objetivo desta tese fazer qualquer juízo de valor sobre o pensamento *bantu* ou o sistema de castas, muito pelo contrário, a orientação da tese é no sentido de analisar a existência de uma filosofia *bantu*, como sistema racional. No entanto, parece relevante trazer a análise sobre as castas, porque elas parecem ser mais um indício de semelhança cultural em todo o continente africano, em que as profissões e o lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade seguem a lógica hereditária.

Além disso, essa noção de hereditariedade também se afina com a ideia de hierarquia de forças da filosofia *bantu*, já que em ambos os casos, o indivíduo não deve almejar um lugar diferente daquele que lhe foi conferido pela hierarquia ontológica de forças, o que nos fornece mais uma prova das semelhanças culturais no continente.

Para ficar mais claro, cabe trazer os estudos de Diop sobre as castas. De acordo com as análises de Diop, as sociedades africanas estão organizadas em castas, que resultaram da divisão de trabalho desde a época pré-colonial. As castas eram as profissões hereditárias, o que quer dizer que somente os membros de cada casta poderiam realizar com eficácia o exercício de suas atividades correspondentes. Acreditava-se que a realização das atividades por pessoas não pertencentes à casta, poderia não ser efetiva. Pretendia-se, com isso, eliminar toda incompetência profissional. Isso explica a estabilidade interna desse sistema (DIOP, 2012, p. 516).

Ainda de acordo com Diop, tendo em conta a preponderância atual do espírito de castas na sociedade africana, é possível supor que esse espírito deveria ser ainda mais forte no passado, constituindo um obstáculo praticamente intransponível para a fusão de castas (*ib.id.*, p. 520). É preciso atentar para o fato de que a análise de Diop sobre o sistema de castas é feita de forma detalhada em relação à região de Ghana, mais especificamente, na época do Reinado de Cayer, do século III d. C. até a sua destruição no século XIX, por Napoleão III. O autor pressupõe que as conclusões extraídas do estudo dessa sociedade são válidas, em certa medida, para o restante da África, tendo em vista as migrações sucessivas desde o Vale do Nilo e os estados autônomos que foram formados no interior do continente, cuja estrutura política seria parecida.

A despeito de uma pesquisa mais aprofundada sobre essas suposições, é possível, ao menos ter uma certeza. Ora, Ghana faz parte da região setentrional e a filosofia *ubuntu* foi estudada por Tempels e por Kagame na região meridional, respectivamente no Congo e em Ruanda. Também foi estudada por Marcel Griaule e Hampaté Ba no que se refere a outros povos habitantes da região setentrional, Nigéria e Mali. Como vimos, em todos os casos, o indivíduo não deve almejar um lugar diferente daquele que lhe foi conferido pela hierarquia ontológica de forças ou pelo poder divino, fato que é muito relevante, pois isso teria levado à imobilidade das sociedades e porque nos fornece uma prova de um traço cultural comum entre a região setentrional e a meridional.

Voltando à filosofia *ubuntu* e à sua ideia central de força vital, para os *bantu*, explica Tempels, existe uma relação metafísica que liga a criatura ao criador e que é constante. Isso significa que há uma dependência permanente da criatura em relação ao criador, no que se refere à sua sobrevivência. Assim, por

exemplo, a concepção que um filho é um outro ser e que tem sua existência independente de seus progenitores é totalmente estrangeira aos *bantu*. Eles entendem que a criatura preserva uma ligação, uma íntima e ontológica relação com o criador, existindo permanentemente uma interação de forças entre eles, não só mecânica, mas química e psicológica. Assim, um ser pode fortalecer o outro, em uma relação, que para o olhar europeu poderia ser vista como “magia primitiva”, como sobrenatural - decorrente de forças indeterminadas -, mas que para os *bantu* é uma simples interação entre forças naturais, entre seres (TEMPELS, s/d, pp. 58-59).

Isso porque os *bantu* não concebem a existência dos homens individualmente, isolados uns dos outros, dos animais ou de outras forças inanimadas que os circundam, já que os homens têm relações constantes com outras forças acima e abaixo deles na hierarquia das forças, em influências mútuas. Todavia, conforme já salientado, esse universo de forças não é caótico. As influências vitais ocorrem segundo determinadas leis, sendo relevante endendê-las.

Tempels analisou essas leis e tentou descrevê-las em quatro relações básicas. A primeira diz que os homens (mortos ou vivos) podem diretamente reforçar ou diminuir a força vital de outro homem. Portanto, a influência vital é possível de homem pra homem. A segunda diz respeito à capacidade que os homens têm de influenciar diretamente as forças inferiores (animais, vegetais e minerais), inclusive para se fortalecerem. A terceira diz que um ser racional (espírito ou homen) pode agir indiretamente sobre outro ser racional através da comunicação de sua influência a uma força inferior (animal, vegetal ou mineral) – realizando uma ação sobre essa força - que funciona como intermediadora. A quarta diz que as forças inferiores, na metafísica *bantu*, nunca podem agir sobre forças maiores, pois o autor nunca encontrou um africano qualquer que aceitasse essa hipótese. Ele explica que as forças inferiores se encontram excluídas de exercer sob sua própria iniciativa qualquer ação vital sobre forças maiores. No entanto, há algumas pedras ou grandes árvores que são vistas como morada de espíritos. Assim, essas pedras ou árvores podem exercer influências sobre a energia vital de uma força maior, não por si sós, mas através da energia dessa força maior que as esteja habitando (*ib.id.*, p. 69).

Esse entendimento em relação a certas árvores servirem de morada para espíritos de ancestrais que Tempels observou nos Baluba, ocorre também com os Dogon, conforme já visto, através dos estudo de Kagame, em que foi possível observar, inclusive, que em algumas língua *bantu*, as árvores, justamente por abrigarem espíritos deificados, são classificadas na categoria *Muntu*.

Assim como para os Baluba, para os Dogon e para outros povos do tronco linguístico *bantu*, em que as árvores são consideradas moradas de espíritos, para os Haitianos, conforme também já visto nos estudos de Jahn, as árvores são consideradas moradas dos loas (que equivalem aos orixás dos Yoruba), o que nos fornece mais uma prova de uma afinidade cultural forte entre esse povos no continente e também na diáspora.

Quanto às leis que regem as influências entre os seres, Jahn faz um estudo em que relaciona as análises de Tempels com as de Kagame, chegando à conclusão de que as duas análises se combinam. Assim, de acordo com a primeira lei, os homens vivos os mortos (*muzima* ou *muzimu*), podem diretamente aumentar ou diminuir a força vital de outro homem. Pela segunda lei, os homens e as forças espirituais (*magara*) – que o homem vivo também possui – podem diretamente influenciar forças menores (*Kintu*). A terceira lei diz que um ser racional (*muzima* ou *muzimu*) pode indiretamente exercer influência sobre outro ser racional, comunicando sua força a uma força menor (*Kintu*), que funcionaria como intermediária (JAHN, 1990, p. 116).

Diante disso, o autor enfatiza, assim como Tempels, que se trata sempre de uma questão de forças, que ele especifica como princípio *magara*, ou da inteligência. Ressalta, ainda, que essa inteligência flui dos ancestrais (ou orixás) para os homens vivos, pois sem a ajuda dos ancestrais, o homem pouco poderia fazer (*ib.id.*, p. 116).

Assim, a ética dos *bantu*, conforme Jahn, cujos estudos se afinam com os de Tempels, deriva desse sistema filosófico do ranking das forças e da harmonia ontológica. Jahn explica que os mortos (*bazimu*) são os guardiães da moral e que na vida da comunidade, cada pessoa tem o seu lugar e o direito de manter a sua força espiritual - princípio da inteligência (*magara*). Se essa força for diminuída por culpa ou negligência de outra pessoa, é necessário restaurá-la (*ib.id.*, p. 117).

No mesmo sentido, esclarece Tempels que o sistema ético dos *bantu* está ligado à sua filosofia (TEMPELS, s/d, p. 123), ao conhecimento sobre a ordem

natural das forças, que mantém a harmonia do universo. A ética, ainda conforme o autor, enquanto o que diferencia as boas ações das más ações humanas, deve estar em acordo com os desejos de Deus ou com a ordem natural das forças, que exprime o desejo de Deus. O mesmo se dá com as leis costumeiras e com a ordem social e política, que também devem estar em acordo com a ordem ontológica das forças (*ib.id.*, pp. 122-123).

Para compreender essa ética de uma forma mais profunda, é preciso perguntar concretamente como se avalia a bondade ou a maldade, quais são os comportamentos condenáveis, quais são os não condenáveis, quais são as tarefas ou obrigações dos indivíduos, o que é considerado falta, culpa e responsabilidade, bem como quais são as maneiras de punição, compensação diante do mal realizado e de purificação do causador do mal.

De acordo com as pesquisas de Tempels, ao contrário da afirmação de muitos autores anteriores, os *bantu* tem as suas ideias sobre o bem e o mal (*ib.id.*, p.117). Para os *bantu*, o que é considerado a maior maldade que pode ser cometida, o crime mais degradante, que leva à corrupção do ser, à sua perversão e a uma intensa repulsa diante das outras pessoas, além de atentar contra as leis sagradas da natureza, que prezam pela criação e preservação da força vital, é o crime consciente e voluntário de destruir ou causar prejuízo à força vital de um outro ser humano. Essa destruição pode ser feita através de práticas de magia ou por meio de qualquer instrumento externo. No entanto, o estudo de Tempels demonstrou que não é sempre necessário recorrer às práticas de magia ou a qualquer instrumento externo, pois a força vital pervertida canalizada para o mal pode por si só causar efeitos destrutivos (*ib.id.*, p. 126). Em outras palavras, a canalização premeditada de uma força energética pervertida vinda de um malfeitor para trazer prejuízo à força vital de outra pessoa, pode ser suficiente para aniquilá-la.

Abaixo desse comportamento imperdoável, a sabedoria *bantu* também rejeita a mentira, o engano, o roubo e o adultério, na medida do poder de destruição da harmonia do clã inerente a esses comportamentos. Outros comportamentos muito difundidos, como poligamia, casamento com crianças e abusos sexuais são também condenáveis. Em suma, eles compreendem as leis naturais de forma semelhante como são formuladas nos Dez Mandamentos (*ib.id.*, p. 118), com a diferença de estarem preocupados não com uma punição divina,

mas com o distúrbio da harmonia cósmica, que conseqüentemente, traz prejuízos para todas as forças que dela participam em relações de causa e de efeito.

Segundo Tempels, outros comportamentos severamente condenáveis são a inimizade, o ódio, a inveja, o ciúme e o falso elogio. Todavia, os *bantu* reconhecem formas mais brandas de maldade, que ocorrem quando um homem é provocado ou submetido a situações vexatórias, sendo, com isso, impulsionado a desejar a diminuição da força vital de um outro. Nesse caso, explica Tempels, que esse homem injuriado pode ficar cego de cólera, com uma venda nos olhos e manifestar excitação, raiva e “cegueira de visão”. Esses comportamentos não são por si sós considerados maus, nem contra a moral e, portanto, não são juridicamente e nem criminalmente condenáveis, ao menos que conduzam a uma ação mais grave. No entanto, quando a cegueira da raiva passa, o homem não deve postergá-la. Caso contrário, haverá um desejo mau nesse homem e seu comportamento será condenável (*ib.id.*, pp. 126 -129).

Isso porque a raiva dirigida a um outro, de acordo com a filosofia *bantu*, exerce uma influência negativa na força vital desse outro e, conseqüentemente, uma perturbação na harmonia da natureza, visto que qualquer força destrutiva da vida é, para os *bantu*, anti-ontológica.

De acordo com o pensamento *bantu*, quando um homem, exercendo uma má influência, causa a doença ou a morte de outrem, mesmo que essa má influência seja inconsciente e ele não esteja convencido da sua falta, ele aceita, após a sua defesa, a sentença dos mais velhos ou dos homens sábios, acompanhada das penalidades a ele infringidas (*ib.id.*, p. 131). Essa atitude tem seu fundamento justamente na ordem ontológica de forças, conforme já visto, em que há uma hierarquia fundada na natureza dos seres. Todas as forças estão em constante relação umas com as outras e em íntima dependência, de forma que as influências vitais são possíveis de ser para ser, sem intermediários externos. Logo, quando uma má influência é exercida e causa estremecimento da harmonia, cabe ao homem aceitar a penalidade para, em seguida, purificar-se – como veremos adiante - e restabelecer a harmonia da comunidade e de si mesmo.

Ora, essa ênfase na harmonia ontológica explica a crença no fato de que o surgimento de alguma anomalia ou excentricidade possa causar um distúrbio na ordem natural. Conforme Tempels, na vila dos Baluba, quando nasce uma criança deformada, as pessoas entendem que a atitude sábia dos pais da criança é

matarem-na (*ib.id.*, p. 132). Isso também explica o costume de jogar no rio, no pântano ou em um arbusto, qualquer criatura que nasça deformada, a fim de “purificar” a comunidade (*ib.id.*, p. 164). De outro lado, o nascimento de gêmeos não é considerado algo anormal, mas extraordinário e merecedor de ritos especiais (*ib.id.*, p. 132). Em ambos os casos, o sentido é a manutenção da ordem ontológica da comunidade, que podemos compreender como ordem energética.

Assim, a ideia de uma ordem de forças com os seus mecanismos de interação, através de ação e de reação corresponde também à uma ideia de ordem moral universal, pois imoral seria tudo o que gerasse desequilíbrio nessa ordem.

Por esta razão, o uso das forças não pode ser empregado de maneira arbitrária ou abusiva. Tempels esclarece que os *bantu* distinguem uso de abuso e tem noção do que seja justiça, no sentido do que não seja abusivo e do que não viole as leis da natureza.

Para eles, quem não respeita essas leis é chamado de “*wa malwa*”, isto é, um ser cujo poder vital está viciado e cuja influência sobre os outros será negativa (*ib.id.*, p. 135). Assim, a consciência ética dos *bantu* é, segundo o autor, ao mesmo tempo, moral, filosófica e jurídica: “*This Ethical of theirs is at once philosophical, moral and juridical* (*ib.id.*, p. 135).

Ora, após essas explicações, é possível compreender também qual o sentido de obrigação para os *bantu*, ou seja, as obrigações, para eles, provém das necessidades naturais de aumentar a sua própria força vital e de contribuir para manter a ordem do ambiente em que vivem, sempre agindo com respeito ao ranking vital do clã, como já explicado.

Cabe citar aqui, as palavras de Tempels sobre a noção de obrigação:

As a member of the clan, the “*muntu*” knows that by living in accordance with his vital rank in the clan, he can and should contribute to the maintenance and increase of the clan by the normal exercise of his favourable influence. He knows his clan duties. He knows, too, His duties towards other clans. However hostile in practice intertribal relations may be, Bantu know and say that is forbidden to kill an outsider without a reason. Outsiders, in fact, are equally God’s people and their vital force has a right to be respected. The diminution and destruction of an outsider’s life involve a disturbance of the ontological order and will be visited upon him who disturbs it (*ib.id.*, p. 135, 136).

Em relação ao que é considerado falta e responsabilidade, é seguida a mesma lógica, isto é, as faltas são proporcionais ao grau de desejo negativo e aos prejuízos causados à força vital.

Para os Baluba, de acordo com Tempels, há três níveis principais de gravidade para as faltas, que resumiremos agora, mas que já foram explicados mais detalhadamente. São eles: Influência negativa voluntária, chamada pelos Baluba de “*buloji*”; influência negativa por causa de uma provocação exterior; influência perniciosa inconsciente (*ib.id.*, p. 137).

Após a análise sobre obrigações e faltas, cabe entender as maneiras de restaurar a vida, isto é, a harmonia da comunidade e do próprio ser causador do desequilíbrio. Para tanto, é necessário perguntar, primeiramente, no que consiste concretamente o mal e a injustiça.

Recorreremos mais uma vez às pesquisas de Tempels para tentar esclarecer esses conceitos. De forma bem geral, o autor afirma que os *bantu* entendem por mal a injustiça cometida contra Deus e contra a ordem natural, que é a expressão do desejo de Deus. Dentre os exemplos mais específicos trazidos por Tempels, está a injustiça cometida contra os ancestrais, que corresponde a um atentado contra o ranking vital, o que pode ocorrer quando uma pessoa jovem toma uma decisão que contraria os mais velhos ou realiza um acordo pessoal com estrangeiros sem anuência dos mais velhos ou dos membros do clã. Por outro lado, realizar uma injustiça contra um estrangeiro não tem a mesma gravidade de causar uma injustiça contra os mais velhos ou contra os irmãos do clã, pois a existência do *muntu* (homem) não está limitada à sua pessoa, mas está ligada à influência vital dos seus ancestrais, às pessoas que dependem dele, aos seus filhos e a tudo o que a ele pertence, como terras e objetos (*ib.id.*, p. 143).

Dessa forma, qualquer comportamento ou desejo negativo dirigido contra a pessoa, bem como contra qualquer descendente ou objeto que pertença a ela, será considerado uma injúria à integridade do seu ser, uma injustiça contra a sua vida.

Para compensar um mal causado, deve-se restabelecer a harmonia natural e a força vital diminuída. Todavia, ressalta Tempels, que esse restabelecimento não pode ser calculado em termos econômicos sobre o prejuízo sofrido, mas pela medida do ultraje suportado, que serve de base para a compensação dos danos. Isso quer dizer que acima de qualquer prejuízo econômico, o homem que sofreu uma injustiça tem o direito de ter os erros cometidos contra si reparados, na medida necessária para que ele recupere a sua força vital diminuída. Para tanto, existem juízes, cuja função é dizer quem está certo e quem está errado, quem está

“forte” (no seu direito) e quem está “fraco” (precisando reparar o dano). Todavia, a natureza da compensação não compete aos juízes fixar, mas ao próprio homem que foi injuriado. Esse tem o direito de dizer o que ele considera necessário para restaurar sua força vital. Posteriormente, cabe aos juízes confirmar as exigências do ofendido e, de acordo com o autor, o fazem na maioria das vezes (*ib.id.*, pp. 143 - 148).

Sobre o fato de ser a pessoa que sofreu o dano a dizer qual será a reparação suficiente para a restauração da sua força vital, Jahn traz uma pequena história que também foi contada por Tempels sobre a vila dos Baluba, e que ajuda a esclarecer essa ideia.

A história diz que ao chefe da vila, *Kapundwe*, foi confiada uma ovelha por um homem da vila *Busangu*, uma vila vizinha. Certo dia, o cão de *Kapundwe* foi visto ao lado da ovelha morta. Porém, ninguém sabia dizer se ele havia matado a ovelha ou se a ovelha tinha morrido naturalmente. Esse cão nunca tinha sido visto comendo uma ovelha. Mesmo assim, *Kapundwe* deu ao vizinho outra ovelha para compensar, depois uma segunda, e por fim, uma terceira, além de cem moedas (JAHN, 1990, p. 116).

Caberia perguntar porque *Kapundwe* fez isso, já que, a princípio essa compensação parece exagerada. No entanto, esclarece Jahn que conforme a concepção *bantu*, se a ovelha estava na casa de *Kapundwe*, ela estava sob a sua influência, pro bem ou pro mal, consciente ou inconscientemente. Quando *Kapundwe* deu uma ovelha para o vizinho, esse continuou sofrendo e disse: “*The loss of my sheep pains me, it gives me sorrow*”. Somente quando ele recebeu a terceira ovelha e mais as moedas, o vizinho conseguiu se sentir novamente vivo, tendo a sua força vital – *magara* – restaurada (*ib.id.*, p. 116). Jahn explica que em contraste com o senso europeu de justiça, que costuma medir os danos materialmente, essa compensação está em acordo com a filosofia africana sobre a perda de força, pois a força vital e a alegria de viver são avaliadas independentemente de considerações materiais (*ib.id.*, p. 117).

Já em relação à injustiça contra os ancestrais, que foi o primeiro exemplo trazido por Tempels, explica o autor que as faltas cometidas pelas forças inferiores – homens - contra as forças vitais maiores – Deus, ancestrais, parentes mais velhos vivos ou mortos – não são capazes de diminuir a força vital dessas forças superiores, já que isso seria metafisicamente impossível. Nesse caso, não

há que se falar em compensação ou reparação da energia vital, mas somente de um reconhecimento sobre a ordem hierárquica, já que, na ontologia moral dos *bantu*, trata-se de um ultraje a essa ordem. Esse reconhecimento é feito com oferendas apropriadas para purificação e são chamadas de rituais de purificação que recaem sobre o infrator e também sobre todos os habitantes da comunidade. Os Baluba utilizam o termo “*koyija kibundi*” no sentido de purificação da vila, da comunidade. A não purificação pode levar a epidemias em toda a comunidade ou a calamidades, o que acontece quando as forças superiores são muito provocadas (*ib.id.*, p. 148-150).

Outro ponto importante observado por Tempels é que ao contrário dos judeus – antigo testamento - ou dos cristãos – novo testamento- , que acreditam na existência de um pacto ou de um testamento entre Deus e os homens, para os *bantu* essa ideia é totalmente estranha. De acordo com Tempels, muitos provérbios *bantu* não concebem a existência de um contrato entre Deus ou os ancestrais e os homens, ensinando que Deus distribui suas bênçãos, concedendo a vida e que o homem não tem outra escolha a não ser aceitar o que é colocado no seu caminho (*ib.id.*, p.151).

A mesma lógica existe em relação aos ancestrais, que são beatificados, são irreprováveis por seus descendentes, podendo, inclusive, amaldiçoá-los e fazer mal aos descendentes, restringindo a sua força vital. Nem mesmo o abandono de um descendente por seus pais é considerado um descumprimento de obrigação ou de tarefa perante o descendente, mas uma falta contra a natureza, contra a vida, contra a vontade de Deus, dos fundadores do clã e contra os interesses do próprio ascendente, já que a vida deles se perpetua nos descendentes (*ib.id.*, p. 152-155). Seguindo esse raciocínio, uma falta do ascendente contra o descendente não será compensada através de ritual de purificação, mas com o simples reajuste da relação com o descendente.

Essa lógica em que o descendente não pode repreender os pais está em perfeito acordo com a ontologia das forças que estivemos vendo, pois isso significaria uma rejeição ao ato dos pais e, por conseguinte, uma rejeição à dependência natural, o que o excluiria da fonte de energia vital – os pais. Por isso, qualquer tentativa de um descendente no sentido de causar mal a um ascendente o obriga à realização de rituais de purificação, conforme visto.

Seguindo tal lógica, somente pessoas que estiverem no mesmo ranking vital de quem se pretende chamar a atenção ou repreender, podem fazê-lo, cada vez que estiver em jogo a harmonia ou a força vital do clã. De acordo com Tempels:

Only elders or patriachrs still living may be called upon for explanations, called to order and advised by the men of note and seniors, with a vital rank nearly equal to their own, each time that, by their behavior, they jeopardize the vital force of the clan (*ib.id.*, p. 153).

Essa noção *bantu* de ranking vital, isto é, de hierarquia entre os seres que possuem maior força vital e menor força vital, de acordo com as leis naturais, traz a necessidade de fazer uma distinção entre os mortos que são ancestrais do clã – cuja influência vital permanece pela posteridade sobre os membros do clã – e os outros mortos, já que as relações e atitudes que os vivos dirigem a uns e a outros têm consequências diferentes.

Como visto, os ancestrais continuam fazendo parte do clã e deles vêm a força vital para todo o clã. Dessa forma, sacrifícios, venerações, presentes dados pelos mais velhos do clã aos ancestrais – que funcionam como intermediários entre os vivos e os mortos – ajudam a fortalecer toda a comunidade.

Já os mortos que não são ancestrais, chamados pelos Baluba de “*bafu*”, como explica Tempels, são vistos mais ou menos como iguais. Entre esses mortos e os membros do clã, as relações funcionam, muitas vezes, como contratuais e podem ser comunitárias ou individuais. Por isso, podem ser classificadas como boas ou más, certas ou erradas, justas ou injustas, tanto do ponto de vista dos vivos como dos mortos. Como essas relações não são de dependência na hierarquia das forças vitais, qualquer desentendimento deve ser resolvido simplesmente com a ruptura do pacto (*ib.id.*, p. 157).

Tempels traz um exemplo dos espíritos de caçadores ou “*bakisi ba luvula*”, que são espíritos aparentados com o vento e que nunca nasceram como humanos. Muitos desses espíritos seguem os caçadores para receber oferendas e honras, em troca de assegurar aos caçadores sucesso nas caçadas. Os caçadores costumam chamar esses espíritos de “meu espírito” ou “meu fantasma”, implorando ajuda (*ib.id.*, p. 160). Nesse caso, tem-se relações que são claramente de reciprocidade, de obrigações mútuas, em que se uma parte descumprir a sua obrigação, a outra fica, automaticamente, desobrigada de cumprir a sua também.

Essas relações do tipo contratuais podem ocorrer tanto com esses espíritos que nunca encarnaram, como com espíritos de mortos “*bafu*”, ou seja, não aparentados ao clã. O descumprimento de uma obrigação por uma das partes nessas relações de tipo contratual e a consequente ruptura do pacto como forma de restauração da ordem e da justiça é explicada por Tempels:

But, nevertheless, should the spirit or the dead come late with His help, we shall see our worshipper exclaim, “What! You pretend to follow me while I am hunting and get my offerings! I have done my part and you leave me in the lurch. I shall do no more for you: never.” And he leaves his place of prayer, or destroys in his anger the votive hut which he has built. Herein are clearly seen individual and reciprocal relationships, in which the carrying out of obligations by the one party is the condition of duties being incumbent upon the other. Injustice is here requited by reapproches and by the ultimate annulment of the pact (*ib.id.*, 160).

No caso de um falecido, que não seja ancestral, estar perturbando o clã - chamado de “*mufu wa kizwa*” pelos Baluba -, esclarece Tempels que cabe àqueles que mantiveram relações com esse morto corrigir os erros em relação a qualquer negligência cometida contra ele no período de luto, assegurando que sejam prestadas as devidas honras a ele. No entanto, se os vivos acharem que não há qualquer motivo para reprovarem seus próprios atos em relação ao falecido, eles têm o direito de se defender, recorrendo aos feitiços, ou “*mangas*”, isto é, às forças naturais, a fim de paralisar as ações prejudiciais do falecido sobre o clã, prevenindo que ocorram futuras negociações com os vivos ou mesmo que o falecido reencarne. Uma atitude considerada drástica para os Baluba é queimar o corpo desse falecido e espalhar as cinzas, o que fará com que ele chegue a um estágio – inferno – de onde ninguém jamais conseguiu voltar e de onde nenhuma influência pode ser exercida. O falecido é considerado, então, completamente morto (*ib.id.*, pp. 158-159).

Em relação ao renascimento de um falecido que foi membro do clã e que esteja seguindo uma mulher do clã para reencarnar no seu ventre, essa ação deve ser considerada positiva, pois consitui, de acordo com as pesquisas de Tempels, uma influência favorável, um fortalecimento do clã. Através de sinais como sonhos, presságios, um acidente ou uma doença, o nome desse falecido é revelado e deve ser colocado na criança. Caso contrário, a criança ficará privada do fortalecimento vital do ancestral, correndo o risco de ser considerada nascida fora do clã (*ib.id.*, p. 159).

Embora o autor não explique o que é ser considerada nascida fora do clã, é fácil deduzir a partir da teoria das forças vitais explicada até agora. Ora, por essa teoria, são os ancestrais que ajudam, por intermédio dos membros mais velhos, a manter e a fortalecer o clã, já que a força vital deles permanecerá por toda a sua descendência. Dessa forma, não colocar o nome do ancestral que pede para reencarnar na criança é negar também as forças naturais que sustentam o clã, é repudiar o clã e, gerar com isso, a exclusão da criança.

Quando os erros são cometidos entre iguais, ou seja, entre pessoas que estão no mesmo ranking vital e que não conseguem se entender para restaurar a ordem ontológica e, sendo elas do mesmo clã, cabe ao chefe do clã restituir a ordem vital. Conforme os estudos de Tempels, cabe ao chefe reprimir, ameaçar, humilhar ou, ainda, expulsar o causador do mal, tornando-o um homem sem direitos civis e quebrando a filiação desse homem ao clã (*ib.id.*, p. 163).

Já quando essas pessoas que estão no mesmo ranking vital se entendem e a que errou resolve compensar o erro, a fim de restituir a ordem ontológica, podemos ter, de acordo com Tempels, os exemplos que se seguem.

O autor cita alguns casos, como o da maledicência proferida (“*kufinga*”), que requer uma revogação (“*kufingulula*”); o da influência maligna lançada (“*kulowa*”), cujo resultado precisa ser neutralizado (“*kulobolola*”), o do infortúnio causado a alguém, que requer a retirada do infortúnio (“*kusubula*”) para chegar à reconciliação. Além disso, é preciso restaurar a força vital da parte injuriada, que, entre os Baluba, pode ser feita com o toque de um objeto de ferro – símbolo de força – nas juntas da pessoa. Já as influências negativas que trazem prejuízos para toda a comunidade devem ser neutralizadas através da confissão da parte responsável (“*kutula mwifyaku*”). Em todas essas restituições da ordem, os bantu exprimem uma prova externa da expulsão do mal através do ato de cuspir saliva (“*kupela mata*”) (*ib.id.*, pp. 162-163).

Assim, com essa longa explanação, infere-se que todos os conflitos, para os *bantu* - entre o bem e o mal, entre o justo e o injusto - devem ser resolvidos com a restauração da ordem vital, das forças vitais que sofreram diminuição, isto é, com o reconhecimento das forças maiores e com a consequente manutenção de cada ser no seu ranking vital, em respeito à hierarquia das forças. Isso porque a filosofia *bantu*, que engloba a ética e a religião, é toda baseada na noção de força vital e de ordem ontológica.

Importa advertir que a harmonia desse sistema não exclui a possibilidade de que ele se ajuste a novas situações ou influências culturais estrangeiras, até porque, conforme visto nos estudos de Diop e Moore, os estrangeiros sempre foram bem-vindos no continente africano, prevalecendo a xenofilia.

No entanto, como bem coloca Jahn, a doutrinação cristã na África – e também na diáspora – nem sempre teve o sucesso que os missionários imaginavam, pois os africanos assimilavam a religião estrangeira à sua filosofia, costurando-a ao seu sistema de pensamento e, muitas vezes, anexando o Deus Cristão ao seu panteão (JAHN, 1990, p. 117). No Brasil, o sincretismo da Umbanda é um exemplo bem evidente. Embora, inicialmente, os orixás tenham sido identificados a Deus e aos santos católicos para que os escravos continuassem a realizar suas práticas religiosas sem represálias, essas correspondências continuaram e permanecem até hoje, tendo sido, de fato, os santos católicos incorporados ao panteão da Umbanda praticada no Brasil.

4.1

A diferença valorativa entre os cinco sentidos e o poder do *Nommo* para os *bantu*

Como visto, a categoria *Kintu*, em que estão os animais, as plantas e os mineirais, é uma categoria colocada à disposição do *Muntu* – homem vivo ou morto, que conforme Kagame inclui os ancestrais, os orixás e Deus. *Kintu* engloba forças que somente podem se tornar ativas através da existência de um componente, o *magara*, que é a inteligência, atributo específico do *Muntu*.

De acordo com Jahn, os animais possuem apenas memória, sendo passivos ou puramente receptivos aos comandos dados pelo *Muntu*. O autor ressalta que homens e animais têm em comum os cinco sentidos: visão, audição, tato, olfato e paladar. Todavia, para a filosofia *bantu*, os sentidos não tem o mesmo valor. A partir dos estudos de Kagame, Jahn conclui que os sentidos estão divididos em dois grupos principais: visão e contacto (JAHN, 1990, p. 122).

Para não muito nos alongarmos, é possível resumir esses estudos da seguinte forma: o primeiro grupo inclui somente a visão, enquanto o segundo grupo está dividido em audição, tato, paladar e olfato. O segundo grupo trata dos

sentidos ligados ao contato, que por sua vez, é dividido em contatos físicos e químicos. O contato químico do homem com o mundo através dos órgãos é o paladar e o olfato. Já o contato físico pode ser indireto - audição - ou direto - tato.

Jahn explica que todos os sentidos são passivos e podem ser ativados no animal por sua memória ou instinto inato. A diferença entre o animal e o homem é que, por exemplo, o animal ouve e reage, enquanto o homem ouve e entende. Já em relação à inteligência humana, explica o autor que, segundo a filosofia *bantu*, ela tem dois níveis, podendo ser “prática” ou “habitual”. A primeira está ligada à destreza e à astúcia, enquanto a segunda significa conhecimento e sabedoria. No entanto, recentemente, Kagame teria subdividido a segunda, fazendo uma referência, de um lado, à inteligência adquirida na escola, através dos livros e à inteligência ligada ao conhecimento das relações humanas (*ib.ib.*, p. 122).

Essa nova subdivisão parece trazer uma crítica ao pensamento europeu habitual, que se baseia na leitura e no estudo teórico, mas não compreende o conhecimento sobre as relações de causa e de efeito das forças vitais do universo, de acordo com a ontologia de forças hierarquicamente organizada da filosofia *bantu*. Para os *bantu*, somente através da sabedoria trazida por sua filosofia, é possível entender não somente como as coisas ocorrem, mas porque ocorrem, em uma visão mais abrangente sobre o sentido da vida.

Para esclarecer o que acabamos de concluir, importa trazer as explicações de Jahn sobre as pesquisas de Kagame, que exaltam essa diferença de percepção dos *bantu* em relação ao conhecimento teórico adquirido nos livros e a sabedoria sobre a vida e o funcionamento das relações:

The fact of studying has suggested a conception formely unkown (...) Ask about a child: Does that child have intelligence? And hear the reply: He has the intelligence of books, but he does not have intelligence. The person answering means by this that although the child understands readily what he learns in school, he is wanting in the wisdom of life, in the knowledge of relationships, of situations in life which he is placed by the play of actual circumstance. In other words: the child has a lively intelligence, but no wisdom; he cannot apply his theoretical knowledge to the practical situations of life. Kagame reports that an old Ruandese woman who cannot read and write will say with the most complete conviction: “White men are really disarmingly naive! They have no intelligence. Dare to reply ”How can you say something so stupid? Have you been able, like them, to invent so many marvles that exceed our imagination?” And she will reply with a pityng smile: “Listen, my child! They have learned all that, but they have no intelligence! They undertand nothing!” (KAGAME *apud* JAHN, 1990, pp. 122-123).

Sobre essa passagem, ressalta Jahn que a visão de conhecimento dos *bantu* está, de fato ligada, ao conhecimento sobre a natureza e as suas relações, o que inclui o conhecimento do *Muntu* sobre os *Bintu* – ou coisas – que o possibilita ativar as forças adormecidas nessas coisas, em busca de algum propósito. Nesse sentido, cabe citar as palavras de Jahn:

That active, habitual wisdom or intelligence which constitutes true understanding is in fact the knowledge of the nature and relationships of the world, as we have presented them in the preceding chapter. And this includes the knowledge of the manner in which muntu, the being with human intelligence, makes use of the bintu or ‘things’ and activates the forces asleep in them. (...) The European-Christian conception ascribes the growth of the corn, the flow of milk from the cows, the malleability of gold to the agency of God. (...) On the other hand, European materialism ascribes all events and effects in nature to the laws of nature, without, however, being able to explain *why* the corns grows, or *what* life is (*ib.id.*, p. 123).

A conclusão de Jahn é que o pensamento *bantu* não se restringe à visão cristã que atribui todos os acontecimentos, como o crescimento do milho, o leite vindo das vacas e a maleabilidade do ouro, a Deus, e tampouco se restringe à visão científica europeia, que atribui todos os eventos às leis científicas sobre a natureza, capazes de explicar como o milho cresce, por exemplo, mas não de compreender o porquê de o milho crescer de acordo com uma visão mais abrangente, isto é, em relação com todas as outras forças.

É aí que entra o conceito de *Nommo* para os *bantu*. Continuando a explicação de Jahn, segundo a concepção *bantu*, não é Deus o responsável pelo crescimento do milho, por exemplo, pois é preciso que o homem semeie e colha os grãos no período certo, assim como também não é Deus o responsável para dar aos homens os peixes, que estão no mar, mas precisam ser pescados. Porém, não é somente o trabalho manual que faz com que os homens alcancem as coisas, mas a utilização da sua inteligência para realizá-las (*ib.id.*, p. 124).

Nesse sentido, infere-se que as coisas vêm da terra e da água, mas os homens somente as obtêm com o trabalho e com a inteligência. Para isso, é necessário o *Nommo*, que podemos entender como uma força vital pronunciada em forma de palavra, que para os *bantu*, é o que direciona a força da vida.

A fim de esclarecer melhor essa conclusão, cabe trazer novamente a análise de Jahn sobre as palavras do sábio Ogotommêli:

The Nommo is water and heat. That vital force that carries the word issues from the mouth in a water vapour which is both water and word (...) The vital force of

the earth is water. God has solidified the earth with water. (...) The word is for all in this world; it must be exchanged, so that it goes and comes, for it is good to give and to receive the forces of live (OGOTOMMÊLI *apud* JAHN, 1990, p. 124).

Nommo seria, assim, a força vital da terra, um misto de água e de calor que sai da boca do homem, formando um vapor que é, ao mesmo tempo, água e palavra. Nesse sentido, o homem, como ser capaz de pronunciar a palavra, tem o poder de direcionar a força da vida para outros seres ou para si mesmo. Os *bantu* entendem, portanto, a palavra como força capaz de criar tudo na terra, pois nada é tão efetivo como a palavra. Somente a palavra pronunciada pode mover outras forças.

Sobre a palavra como criadora de tudo, esclarece o sábio que mesmo no que se refere ao ato de concepção de um ser, não se trata somente de semear o ventre de uma mulher, mas se trata, ao mesmo tempo, de uma questão da palavra, do nome que se dará à criança para efetivá-la como um ser humano completo, com personalidade.

Sobre as explicações do sábio, esclarece Jahn que uma nova criança só se torna um *muntu* quando os pais ou o feiticeiro dão um nome a ela, pois antes disso, a criança é apenas uma coisa, *Kintu*. Somente o nome é capaz de levar o princípio *magara* – da inteligência – à criatura nascida, sendo o nome – e não o nascimento – que produz o lugar da criança na comunidade dos homens. Com o nome dado, a criança é designada a ser um ser humano completo (*ib.id.*, p. 125). Assim, não somente a criança, mas todas as substâncias vegetais, minerais ou animais são criadas pelo *Nommo*, pois o *Nommo* é a força da vida. Conforme Jahn: “*Nommo is the concrete entity through which the abstract principle magara is realized*”⁴¹ (*ib.id.*, p 127).

Como o *Muntu* é quem detém o poder da palavra, tudo o que acontece no mundo é responsabilidade de algum *Muntu*, seja ele homem vivo, falecido, orixá ou Deus. Um feiticeiro pode dizer de onde veio a palavra que originou o mal e saberá também dizer qual a palavra que vai rebatê-lo. As práticas da “magia” estão, portanto, diretamente associadas ao poder da palavra. Sobre isso, cabe citar as palavras de Jahn:

⁴¹ Em tradução livre: Nomo é a entidade concreta através da qual o princípio abstrato do magara se realiza.

Thus for everything that happens in the world, for fertility and drought, for sickness and its cure, for hapiness and unhapiness, some muntu or other is responsible, wheter living man, departed or orisha. The soothsayer sais where the Word that produced the evil originated and the ‘medicine man’ knows the counter-word, which is stronger and can prevent the evil or illness. All the practices of magic, so much despised, rest on the practice of Nommo (JAHN, 1990, p. 126).

Importa ressaltar que a palavra “magia” deve ser vista com cautela, já que pelo pensamentto *bantu* “magia” está ligada à filosofia das forças, que por sua vez, está associada ao conhecimento racional sobre as influências vitais. A “magia” não é, portanto, algo sobrenatural, mas uma consequência natural do emprego racional das palavras corretas para atingir algum objetivo, a partir do conhecimneto da hierarquia das forças e de suas relações de causa e de efeito. Nesse sentido, ressalta Tempels:

They not have a separete criteriology of the philosophy of forces, side by side with the reasoning of a rational, critical philosophy. The philosophy of forces seems to them to inhere in their knowledge as a whole. They have no other conception of the world. Their philosophy directs all their activities and their inactivities. All consciosly, their human behaviour is conditioned by their knowledge of being as force (TEMPELS, s/d, p. 91).

Em relação à importância do nome na África negra, os estudos de Tempels confirmam as análises de Kagame e de Jahn. Tempels explica que o primeiro critério para definir um ser é o nome, já que o nome expressa o caráter individual do ser. O nome não funciona como uma simples cortesia externa, mas significa a realidade do indivíduo. O autor traz um exemplo para indicar a diferença entre a aceitação de um nome entre os Ocidentais e entre os *Bantu*.

Diz Tempels que entre os Ocidentais, uma pergunta como “Você se chama Luiz” teria uma resposta “sim” ou “não”, enquanto que se a pergunta for dirigida a um *muntu* - “Você se chama Ilunga”-, ele irá responder “Eu” ou “Eu mesmo”, “Aqui estou”, ou ainda, “Esse sou eu”. Da mesma forma, o autor relata que batizou um bebê africano e que perguntou aos pais: “O nome nativo do bebê é Ngoi?” e a resposta foi “Esse é ele” (*ib.id.*, p. 106).

Sobre a importância da palavra na África negra, é possível trazer muitos autores que confirmam os estudos de Tempels, Kagame, Jahn e Ogotommêli, como Hampaté Ba, Senghor e mesmo os poemas de Aimé Césaire, conforme analisaremos adiante. Cabe destacar que Hampaté Ba estudou os Bambara da região setentrional da África, Senghor é um poeta senegalês, portanto também

pertencente à parte setentrional da África, e o terceiro é um poeta da Martinica, ou seja, da diáspora africana.

Esse fato somente reforça a ideia da existência de características culturais comuns entre os povos da região meridional e os povos da região setentrional, ou afro-asiática, que reafirma a hipótese inicialmente levantada por esta tese, sobre a existência de um denominador cultural comum em todo o continente africano. O mais importante é que esse denominador cultural comum, pelo que foi possível verificar, não trata apenas de detalhes, mas de características basilares na construção dessas sociedades, como o sistema de pensamento em que elas se fundam, destacando três noções básicas, que serão vistas logo em seguida.

Começaremos pelos estudos de Hampaté Bâ sobre a origem divina da palavra e o seu poder de criação. É importante esclarecer que Hampaté Ba estudou mais especificamente os Bambara da região do Mali e os povos das savanas do sul do Saara – que antigamente era chamada de Bafur e que constituía as regiões de savana da antiga África ocidental francesa – chegando a conclusões próximas às obtidas pelos estudos de Tempels sobre os Baluba, do Congo; assim como pelos estudos de Kagame sobre os *bantu* de Ruanda; e de Ogotommêli sobre os Dogon da Nigéria. Ora, todos esses povos mantêm características culturais muito próximas. Mais do que isso, é possível dizer que suas sociedades são baseadas em um sistema de pensamento muito parecido.

Assim, sobre a palavra, esclarece Hampaté Ba, em um artigo publicado no livro *História Geral da África*, organizado por Joseph Ki-Zerbo, que a tradição dos Bambara do Komo – uma das escolas de iniciação em Mali – ensina que “a Palavra, *Kuma*, é uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo, *Maa Ngala*, criador de todas as coisas. Ela é o instrumento de criação”, pois “Aquilo que *Maa Ngla* diz, é!” (HAMPATÉ BA *In* KI-ZERBO, 1982, p. 182).

Hampaté Ba explica que o mito da criação do universo e dos homens, que é ensinado na escola de iniciação de Mali aos jovens circuncidados, revela que quando Deus (*Maa Ngala*) sentiu falta do primeiro interlocutor, Ele criou o homem (*Maa*), tendo o homem recebido como herança de Deus, uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra; e sendo o homem, ao mesmo tempo, intitulado por Deus de guardião do universo, encarregado de “zelar pela conservação da harmonia universal” (*ib.id.*, p. 184).

Ora, nessa explicação estão presentes algumas correspondências basilares com os estudos que viemos realizando sobre a filosofia dos *bantu* de outras regiões do continente africano. A primeira é a noção de inteligência, que aparece quando Hampaté Ba fala que Deus deu ao homem o poder da Mente. Como vimos, para os *bantu* de Ruanda, o princípio da inteligência é chamado de *magara* e é ele que difere os *Muntu* dos demais seres. O princípio da inteligência também está presente para os Baluba e para os Dogon. A segunda correspondência é o dom da palavra, que funciona como força criadora para os povos estudados por Kagame, por Tempels e por Marcel Griaule - sobre as lições transmitidas pelo sábio Ogotommêli, a respeito dos Dogon da Nigéria. A terceira correspondência é a noção de harmonia universal das forças vitais, ressaltada por Hampaté Ba sobre os Bambara do Mali e sobre os povos da savana do sul do Saara, sobre a qual também se funda o sistema de pensamento *bantu* dos Baluba do Congo, dos *bantu* de Ruanda e dos Dogon, da Nigéria. Essas correspondências somente reafirmam a existência de características culturais basilares entre os povos do continente africano, tanto na área meridional, como na setentrional.

Continuando com Hampaté Ba sobre a importância da palavra para os Bambara, explica o autor que quando *Maa Ngala* criou *Maa*, seu interlocutor, ele conversava com *Maa*, que tinha capacidade de responder. Tratava-se de um diálogo entre ambos. Como as palavras provinham de Deus para o homem, elas eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Ao entrarem em contato com a corporeidade, perderam um pouco da sua divindade, mas continuaram carregadas de sacralidade. Assim, a corporeidade humana pode emitir vibrações sagradas – as palavras – que estabelecem a comunicação com Deus, *Maa Ngala*. Conclui Hampaté Ba: “A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente” (*ib.id.*, p. 185).

O que é importante sobre esse ensinamento é que Deus depositou em *Maa* as três potencialidades: do “poder”, do “querer” e do “saber”. Essas forças permanecem silenciadas no *Maa*, em estado de repouso até que ele as coloque em movimento, vivificando-as pela Palavra sagrada e fazendo com que comecem a vibrar. Em uma primeira fase, tornam-se pensamento, em uma segunda, som, e na terceira, fala. A fala é, pois, a exteriorização ou a materialização das vibrações das forças (*ib.id.*, p. 185).

Essa explicação também corresponde aos estudos de Tempels sobre o homem na concepção dos Baluba ser dotado de corpo e de inteligência. Corresponde, ainda, à inteligência como a força do saber para os Bambara e à *magara* (princípio da inteligência e da vida) para os *bantu* de Ruanda, conforme já visto. Já em relação ao desejo que constitui o homem ao lado da inteligência, na concepção dos Baluba, equivale à força do querer para os Bambara. Além disso, para todos os povos estudados, a fala é a força vital capaz de materializar, de dar corpo e forma ao que se fala.

Hampatê Ba também estudou os povos peul do Senegal e afirma que, para eles, a palavra tem o mesmo sentido de força que tem para os Bambara, sendo capaz de “materializar”. A tradição peul, segundo explica o autor, também ensina que um Ser Supremo, *Gueno*, conferiu força a *Kiikala*, o primeiro homem. Diz o autor que os *Silatigui* – mestres iniciados peul – repetem: “Foi a conversa com Deus que fez Kiikala forte” (*ib.id.*, p. 185). Temos aqui, portanto, mais uma confirmação de afinidade cultural entre povos de regiões diferentes dentro do continente africano.

Ainda conforme Hampaté Ba sobre a explicação da fala ser força, diz o autor que “é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa-warta*, em fulfulde⁴²) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação. Este movimento de vaivém é simbolizado pelos pés do tecelão que sobem e descem” (*ib.id.*, p. 185). Ora, a ideia de movimento, de ação e de vaivém existente no Senegal, na região setentrional ou afro-asiática, é a mesma noção de movimento, de ação e reação que embasa toda a filosofia das forças *bantu*, da região meridional, que podemos ver detalhadamente através dos estudos de Tempels sobre os Balubas do Congo.

A palavra falada é, pois, capaz de criar tudo no mundo, de trazer paz ou de iniciar uma guerra. Por esse motivo, é importante tanto para os povos da região setentrional, como os Bambara ou os Peul, como pro *bantu* da região meridional da África ter cuidado e precisão no emprego das palavras.

Conforme Hampaté Ba, a Palavra é, no entendimento malinês, tanto um agente criador, como um agente conservador e também destruidor :

A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. É como o fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio. Diz o adágio malinês: “O que é que coloca uma coisa nas devidas condições (ou seja, a arranja, a dispõe

⁴² Fulfulde é o mesmo que peul.

favoravelmente)? A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala”. A tradição, pois, confere a *Kuma*, a Palavra, não só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão, a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana (*ib.id.*, p.186).

Exatamente no mesmo sentido das análises Tempels a respeito da filosofia dos *bantu* Baluba do Congo, de Ogotommêli sobre os Dogon da Nigéria e Kagame sobre os *bantu* de Ruanda, Hampaté Ba, a partir dos seus estudos sobre os Bambara e sobre os povos da savana ao sul do Saara, afirma que o universo visível é concebido como um conjunto de forças em perpétuo movimento, em que tudo se liga, e onde tudo é solidário. Dessa forma, qualquer violação das leis sagradas pode causar um desequilíbrio no universo, provocando distúrbios de diversos tipos. A ação mágica existe, justamente, para restabelecer a harmonia das forças da vida, das quais o homem é o guardião. De acordo com Hampaté Ba:

O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos. Por isso, a ação mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia, da qual o Homem, como vimos, havia sido designado guardião por seu criador (*ib.id.*, p. 186).

Nessa explicação de Hampaté Ba estão presentes exatamente as ideias que vimos em Tempels sobre o homem como centro do mundo, estando as outras forças (minerais, vegetais e animais) à sua disposição para manter ou aumentar sua energia vital; bem como a ideia de harmonia de forças no universo, cuja perturbação pode levar a distúrbios - que segundo os exemplos de Tempels podem ser catástrofes ou epidemias que venham a recair sobre a comunidade – e, ainda, a necessidade da restauração das forças, através, inclusive, da magia, no sentido de manipulação das forças da natureza para recuperar o equilíbrio e a harmonia.

Outro elemento que Hampaté Ba enfatiza é o ritmo. Assim, para que a fala produza movimento, deslocando as forças estáticas que estão nas coisas, ela deve ser entoada ritmicamente. Segundo o autor, “o movimento precisa de ritmo,

estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo” (*ib.id.*, p. 186). Isso significa que além da fala corriqueira do dia-a-dia, que também deve ser usada com precisão, nas canções rituais, o ritmo é essencial, pois é a harmonia rítmica que cadencia os movimentos. De acordo com o autor:

Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação (*ib.id.*, p. 186).

Como visto, a fala é considerada sagrada, pois foi transferida por Deus e é responsável pela conservação ou ruptura da harmonia no mundo e no homem. Por esse motivo, explica Hampaté Ba, que na maioria das sociedades africanas tradicionais orais que ele conhece, a mentira é considerada “uma lepra moral”, capaz de matar a pessoa civilmente e religiosamente, separando o mentiroso da sociedade e de si mesmo e rompendo a unidade sagrada, que é reflexo da unidade cósmica (*ib.id.*, pp. 186 -187). Vale transcrever um poema ritual de um chantre de Mali pela sua beleza e porque exalta a divindade da palavra, que mancha o sangue daquele que a usa pra mentir: “A fala é divinamente exata, convém ser exato para com ela. A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente” (*ib.id.*, p. 187).

O respeito pela palavra nas sociedades de tradição oral faz com que existam na África os “tradicionalistas”⁴³, ou conforme Hampaté Ba, testemunhas da “Memória Viva da África”, Mestres iniciados e iniciadores responsáveis pela transmissão dos conhecimentos herdados na cadeia dos ancestrais. O autor explica que os Bambara chamam esses mestres de *Doma* ou *Soma*, “Conhecedores” ou “fazedores de conhecimento”. Eles podem ser de um ramo tradicional específico, isto é, ligados a uma atividade profissional específica, como ferreiro, tecelão, caçador, pescador, etc., ou possuir conhecimento geral da tradição como um todo. Em outras palavras, existem os *Domas* que conhecem as ciências de ofícios específicos, assim como os *Domas* das grandes escolas de

⁴³Hampaté Ba explica que de maneira geral, os tradicionalista foram colocados de lado ou mesmo perseguidos pelo poder colonial. Por isso, existe a preocupação que os últimos *Doma*, anciãos herdeiros dos vários ramos da tradição, desapareçam e, junto com eles, o patrimônio cultural e espiritual dos povos ((HAMPATÉ BA *In* KI-ZERBO, 1982, pp. 188-189).

iniciação da savana⁴⁴. Em todos os casos, os tradicionalistas ou *Doma* se obrigam a respeitar a verdade. Caso contrário, perdem sua função, pois mentir é muito mais do que um defeito moral, significando uma *interdição ritual* (*ib.id.*, pp. 187-189).

Segundo o autor, essa interdição ritual existe “em todas as tradições da savana africana” de seu conhecimento, pois “todos os sistemas mágico-religiosos africanos tendem a preservar ou restabelecer o equilíbrio das forças, do qual depende a harmonia do mundo material e espiritual” (*ib.id.*, p. 189). Ora, esse trecho corrobora fortemente para a hipótese levantada por esta tese.

Para explicar melhor o que é a interdição ritual é preciso esclarecer o que são os oficiantes. Esses são aqueles que exercem um ofício, que é considerada uma atividade sagrada, pois trata-se, de acordo com Hampaté Ba, do exercício de uma responsabilidade mágico – religiosa. Até mesmo o pai de família é considerado um oficiante (de sua família) (*ib.id.*, p. 189).

A visão do ofício como algo sagrado tem a ver com o sistema de castas que já analisamos no livro *Nações negras e cultura*, de Diop⁴⁵, em que pudemos perceber que as profissões são consideradas designações divinas, passando de pai para filho. Um indivíduo que não nasce em uma determinada casta não deve almejar realizar um tipo de profissão que não seja correspondente à da sua casta, pois ele não conseguiria realizá-la bem. Essa lógica também está afinada com o lugar que cada indivíduo deve ocupar na hierarquia das forças vitais, a qual se refere a filosofia dos povos *bantu*.

Hampaté Ba chama atenção para o fato de que os *Doma*, mais do que todos os outros oficiantes, estão sujeitos a essa obrigação, porque eles são os grandes detentores da palavra, “herdeiros das palavras sagradas e encantatórias transmitidas pela cadeia de ancestrais, palavras que podem remontar às primeiras vibrações sagradas emitidas por *Maa*, o primeiro homem” (*ib.id.*, p. 189)

É tão séria a função exercida pelos *Doma*, no que se refere à transmissão dos conhecimentos herdados pelos ancestrais - que antes de começarem a falar, eles se dirigem aos antepassados para pedir que venham ajudá-los, de maneira a evitar que aconteça de trocar palavras ou de esquecerem algo. Se, por acaso,

⁴⁴ O autor cita como exemplo de escolas de iniciação no Mali, o Como, o Kore, o Nama, o Do, o Diarrawara, o Nya, o Nyaworole, etc. (HAMPATÉ BA *In* KI-ZERBO, 1982, p. 187).

⁴⁵ Diop analisou o sistema de castas em Ghana, desde o século III da era Cristã até a destruição do Reino de Cayor na época de Napoleão III, conforme já explicamos.

ocorrer de cometerem um engano, desculpam-se publicamente, a fim de se purificarem da profanação (*ib.id.*, p. 190).

Essa necessidade de purificação, como forma de redenção e de inserção novamente na harmonia do cosmos, caso haja alguma falha cometida por algum *Doma* na transmissão da palavra, já que o ato de mentir é tido como um ato de separação de si e da sociedade, está em conformidade com os rituais de purificação mencionados por Tempels em relação aos Baluba, uma vez que a purificação é uma maneira de restabelcer o equilíbrio perturbado entre as todas as forças.

Após essas explicações, resta evidente a importância de se utilizar as palavras de forma prudente, tornando-se possível compreender, ainda segundo Hampaté Ba, “a importância que a educação tradicional africana atribui ao autocontrole”, em que “falar pouco é sinal de educação e de nobreza”, sendo que:

muito cedo, o jovem aprende a dominar a manifestação de suas emoções e de seu sofrimento, aprende a conter as forças que nele existem, à semelhança do *Maa* primordial, que continha dentro de si, submissas e ordenadas todas as forças do Cosmo (*ib.id.*, p. 190).

Ora, essa importância dada ao autocontrole, a fim de manter o equilíbrio é um dos princípios da ética *Maat*, conforme já visto, o que nos permite traçar mais uma semelhança entre a filosofia *Bantu* e a *Maat*. E, conseqüentemente, temos mais um elemento para ressaltar a existência de elementos culturais comuns – basilares – em todo o continente africano.

Hampaté Ba alerta para o fato de que não se deve confundir os tradicionalistas (os *Doma*), que podem ensinar e divertir as pessoas simultaneamente, com os contadores de histórias ou animadores públicos (que pertencem normalmente à casta dos *Griots* ou “cativos de casa”). Para os segundos, não há obrigação com a verdade. A função deles é divertir, concedendo-lhes a tradição o direito de embelezar os fatos. Já para o *Doma*, a obrigação com a verdade é tão intensa, isto é, a cadeia de transmissão tem uma importância tão primordial, que o *Doma*, além de render homenagem ao seu mestre e aos seus ancestrais antes de começar a ensinar, sofre um controle permanente de seus pares ou dos anciãos que o rodeiam, a fim de garantir a autenticidade das tradições transmitidas e a veracidade de suas palavras. Os seus

pares ou os anciãos podem, assim, fiscalizar o *Doma*, interrompendo-o caso ele se esqueça de algo ou se confunda a respeito de algum fato (*ib.id.*, pp. 190-193).

Essa preocupação com as tradições e com a autenticidade das transmissões também é ressaltada por Joseph Ki-Zerbo, no livro *História da África Negra*, ao analisar as listas Dinásticas de Mossi, Achantia, Daomé e Ruanda. O autor, conforme visto em capítulo anterior, não concebe as tradições como inventadas, assim como Appiah ou Mbembe, ou pelo menos a parcela de invenção, quando existe, é rechaçada.

Isso porque a tradição, de acordo com o autor, “possui resguardos que lhe asseguram por vezes do interior a autenticidade e a pureza” (KI-ZERBO, 1999, p. 20). No caso das dinastias às quais nos referimos, diz o autor que existem “boas garantias” da permanência da autenticidade das tradições “pelo seu caráter seco e rígido” (*ib.id.*, p. 20). Essas listas Dinásticas são as tradições que foram escritas. Obviamente, no princípio era o verbo, sendo a tradição oral anterior à escrita, mas como vimos nos estudos de Hampaté Ba, a transmissão oral era fiscalizada pelos anciãos e por outros *Doma*, o que fornecia uma garantia de que seriam reproduzidas da forma mais fiel possível.

Quanto às listas dinásticas, as garantias também existem, porque como afirma Ki-Zerbo, elas são “confiadas a determinados funcionários, cobertos de honras, mas responsáveis, sob pena de morte pela integridade destes documentos desde há séculos”, recitando-as há séculos, de modo regular, por vezes todas as manhãs, em uma cerimônia especial. A tradição é, ainda, “com frequência autocontrolada por numerosas testemunhas que velam pela sua conservação” (*ib.id.*, p. 20).

Ora, essa forma de garantir a autenticidade das tradições através tanto dos *Doma*, responsáveis por designação divina por resguardá-las e transmiti-las oralmente, de acordo com a concepção dos Baluba e também dos povos das savanas, quanto pelos funcionários das Dinastias citadas, responsáveis pela integridade dessas tradições documentadas, sob pena de morte, ressalta mais um aspecto comum entre os Baluba, os povos das savanas e os povos das dinastias mencionadas.

Ki-Zerbo traz um exemplo do Mossi, em que os príncipes participam de ritos solenes em que é recitada a lista Dinástica. São numerosos os príncipes que comparecem a essas festas e que estão diretamente interessados em resguardar a

tradição, velando por sua conservação. Há, portanto, “toda uma comunidade que lhe assegura o correto andamento” (*ib.id.*, p. 20).

Ki-Zerbo chama atenção para o fato de que ser a seção privilegiada da sociedade Dinástica a responsável por garantir o valor dos testemunhos, não tira a credibilidade desses testemunhos, podendo, no máximo, torná-los menos completos. Isso porque, a comparação das tradições de membros de outras castas permite conservar somente as fontes de maior confiança (*ib.id.*, p. 21).

Além disso, é muito importante mencionar as contribuições da arqueologia para a confirmação das tradições. Ki-Zerbo cita inúmeros exemplos, mas nós escolhemos apenas dois para não nos alongarmos demais. Diz o autor que apesar das enormes dificuldades encontradas pela arqueologia:

A arqueologia já contribuiu magnificamente para o conhecimento da história africana” (...) exumaram por vezes civilizações inteiras, trazendo muitos casos de confirmações eloquentes à tradição oral, como, por exemplo, no país luba. Contava este povo, com efeito, que todos os seus territórios tinham saído de um protótipo situado na região do lago Kisalé. Ora a arqueologia descobriu imensos cemitérios com os restos de uma cultura do ferro e do cobre e uma economia baseada na pesca e no comércio desde o século VIII. A mesma concordância em Bweyoreré, uma das primeiras capitais dos reis do Ankolé, cuja localização foi determinada por R. Olivier, graças à tradição oral, e que as escavações de M. Posnasky mostraram estar conforme à tradição, que falava de duas ocupações sucessivas neste local (*ib.id.*, pp. 21-22).

Esses estudos de Hampaté Ba e de Ki-Zerbo sobre a importância da fidedignidade das tradições para diferentes povos africanos mostram, indubitavelmente, a importância da manutenção e de uma continuidade das tradições ao longo dos séculos, o que só corrobora com a nossa hipótese sobre a permanência de um fio condutor ou de elo cultural comum entre os povos da África negra.

Nesse sentido, afirma também Jahn, que a responsabilidade e o comprometimento com a palavra, juntamente com a consciência de que a palavra altera o mundo, é uma característica da cultura africana. O *Muntu* é responsável pela palavra que emite. Diante disso, o mais importante é saber que o significado central da palavra na cultura Africana não é algo pertencente a um tempo particular, mas que vem de uma tradição antiga, que influencia a poesia africana recente (Jahn, 1990, p. 135).

Por esse motivo, continua o autor, a poesia africana nunca é um jogo, arte pela arte, nunca é irresponsável. No entendimento africano, o poeta não é um

artista usando “mágica”, mas um “mágico” ou feiticeiro, pois ele criará o que colocar no papel (*ib.id.*, p. 135). Para exemplificar, cabe trazer uma passagem de Césaire contida no *Cahier d'un Retour au Pays Natal*:

I would find again the secret of the great communications, of the great conflagrations. I would speak storm. I would speak river. I would speak tornado. I would speak tree (...) Let me come the sparrow hawk! Let come the break of horizon! Let come the dog-faced baboon! Let come the Lotus, the bearer of the world! (CÉSAIRE *apud* JAHN, 1990, p. 135).

Assim, as palavras do poeta não tem o sentido somente de falar sobre coisas, mas de produzir coisas, através do poder do *Nommo*. É possível deduzir, portanto, que por esse motivo muitos versos são colocados no imperativo, já o poeta estaria comandando, conjurando, produzindo e materializando coisas no mundo.

Interessa reproduzir uma passagem em que Césaire se autodesigna feiticeiro, quando se dirige a *Legba*, o protetor das estradas, pedindo para que ele consiga se mover com o seu pequeno passo de feiticeiro, em direção aos mortos vivos, onde o comando sem exaustão do homem ameaça triunfantemente. Segue a passagem contida no livro *Soleil Cou Coupé*:

Lord of the roads, the protector of the crossroads, May it please you that for once I move ahead, with my little sorcerer's step, through the dead lives, there where the inexhaustible command of man threatens triumphantly (CÉSAIRE *apud* JAHN, 1961, p. 136).

Mesmo quando os versos estão no presente, não se trata de uma mera questão de narração ou de descrição, mas de invocação, conforme pode ser visto na seguinte passagem de Césaire no livro *Soleil Cou Coupé*: “*And the Negroes go seeking in the dust the splinters to make moons and the flaky saltes from which the sorceres make the intimate ferocity of the strass*”⁴⁶ (CÉSAIRE *apud* JAHN, 1990, p. 138).

Importa esclarecer que apesar de Césaire ter sido descoberto por André Breton e ter sido classificado como uma poeta negro com técnicas surrealistas, Jahn entende que há um equívoco nessa classificação. Enquanto os surrealistas buscavam renunciar ao comando das palavras para se deixar levar por uma espécie de fluxo de pensamento, influenciados pela psicanálise, o domínio da

⁴⁶ Em tradução livre: E os negros procuram na poeira os estilhaços para fazer luas e os saltos escamosos a partir dos quais os feiticeiros fazem a ferocidade íntima dos vidrilhos coloridos.

palavra para a Nova-Poesia Africana é inalienável (Jahn, 1961, p. 141). Assim, ao ler o diário de viagem de Césaire - *Cahier d'un Retour au Pays Natal*- Breton pensou encontrar versos que declaravam guerra à razão, estando afinados com as tendências surrealistas. No entanto, o ataque de Césaire é dirigido, de acordo com Jahn, a uma razão especial: à pseudo-razão de alguns europeus que desprezam os costumes e crenças africanas, à razão que chama os africanos de loucos e que desconhece que os tesouros dos africanos são a memória, a fé, a inteligência e a revolta. Através dos seus versos aparentemente surrealistas, Césaire teria encontrado uma forma de expressar a sua indignação e a sua revolta. Assim, o poeta não estaria pregando a não razão, mas a mais racional indignação (JAHN, 1961, pp. 143-145). Cabe citar alguns versos que demonstram o que acabamos de analisar, que estão contidos no *Cahier d'un Retour au Pays Natal*:

Reason, I sacrifice you to the evening breeze. You call yourself the language of order? For me it is the lash of the whip. But, oh, there is the hoarse contraband of my laughter, my treasure of saltpetre! For we hate you, you and your reason, for we appeal to the dementia praecox of the flowering absurdity of a stubborn cannibalism. Our treasures, then, are the madness that sees, the madness that breaks loose. And besides, you know that two and two are five, that the forest miaows, that the tree fetches the chestnuts⁴⁷ out of the fire (CÉSAIRE *apud* JAHN, 1990, pp. 143-144).

Essa passagem demonstra com força e clareza o que a razão europeia significa para Césaire. Ela jamais será uma linguagem da ordem, já que é representada pelo açoite do chicote e pelo rouco contrabando da risada do poeta. Por isso, ele odeia essa razão, que chama de demência o absurdo florido do canibalismo africano teimoso. A loucura para os africanos é aquela que quebra o sentido. Além disso, quando Césaire diz “você sabem que dois mais dois são cinco”, ele está ironicamente afirmando que a razão europeia não está correta e que os escravos fugiam pelos prados das florestas em busca de árvores que pudessem escalar e fugir dessa razão europeia que os condenou.

Jahn chama atenção para o fato de que nos poetas Neo-Africanos, as imagens podem não ser claras à primeira vista, mas que escrever poesia, para os

⁴⁷ Segundo Jahn, “chestnuts” significa: was the name given to runaway slaves; and whoever got to a tree at the edge of the plantation could climb up and get away (JAHN, 1961, p. 144). Em tradução livre, significa: escravos fugidos que quando encontravam uma árvore à beira das plantações subiam nelas e iam embora. Jahn, na mesma página, também se refere a eles como aqueles escravos que fugiam pela floresta e que combinaram previamente sinais com seus irmãos, imitando barulhos de animais, para enganar seus patrões.

africanos, é como criar uma nova realidade. Nesse sentido, ele cita Senghor, que explica que a imagem não é uma analogia, mas um “símbolo”, um “ideograma” (SENGHOR *apud* JAHN, 1990, p. 146).

Senghor enfatiza, no artigo “*L’*esprit de la civilisation ou les lois de la culture negro-africaine*”*”, em *Présence Africaine VIII-X*, a ideia que viemos desenvolvendo ao longo desta tese, sobre a filosofia de forças dos povos *bantu*, que estaria concentrada na área meridional, em que prevalece o tronco linguístico níger-congo. Cumpre observar que Senghor é um poeta senegalês e, portanto, nascido na área setentrional, ou pertencente à área em que prevalece o tronco linguístico afro-asiático. Mesmo assim, a afirmação do poeta sobre a visão dos africanos sobre o mundo está em total afinidade com a visão da filosofia dos povos *bantu*.

Afirma Senghor que se trata mais do que de uma analogia, pois para os africanos há, de fato, um universo hierarquicamente ordenado de forças em que os seres estão predispostos e que é constantemente revelado (SENGHOR *apud* JAHN, 1990, p. 146).

Dessa forma, tanto a poesia, como a escultura e a pintura, por exemplo, não são manifestações artísticas descompromissadas, como é possível observar tanto nos estudos de Jahn, no livro *Muntu* (o autor segue analisando outras manifestações artísticas no continente africano), como no livro de Diop, *Nações negras e cultura*, e também no livro *História da África negra*, de Joseph Ki-Zerbo, em que são analisadas várias formas de manifestação artística no continente africano. Em todos os casos, a arte nunca é tida como algo sem comprometimento ou sem algum propósito.

Nesse sentido, a ideia que viemos estudando até agora e que acabamos de reafirmar com o poeta senegalês Senghor, sobre a filosofia das forças hierarquicamente ordenadas, encontrada tanto nos povos *bantu* da área meridional, como em regiões da África setentrional, conforme mostramos no capítulo sexto, parece bem sedimentada e indica a existência de um pensamento basilar, de uma visão de mundo semelhante entre diferentes povos da África negra.

5

Filosofia *Maat*

Em primeiro lugar, cabe explicar a origem e o significado da palavra *Maat*. Tal palavra foi proposta por Maulana Karenga, no início dos anos 80, para designar a tradição ética e religiosa do antigo Egito. Isso porque, até onde se sabe, não havia um nome para a religião no Egito. De acordo com Karenga, a religião era no Egito antigo, assim como em outras tradições culturais africanas, uma parte integral da vida e, portanto, fez-se necessário um nome para designar o seu pensamento e a sua prática, até porque os estudos sobre essa tradição também demandavam um nome (KARENGA, 2012, p. 26). Cabe salientar, no entanto, que o nome *Maat* não foi escolhido aleatoriamente por Karenga, pois aparece em inúmeros textos egípcios, com algumas variações de acordo com o período histórico, conforme será analisado adiante, referindo-se basicamente às noções de justiça e harmonia da ordem social e natural.

Assim, tendo sido estabelecido o conceito *Maat* como o nome da tradição ética e religiosa do Egito antigo, esse nome também passou a ser utilizado como adjetivo ao longo dos estudos desenvolvidos sobre o tema, como *Ética Maat*, *Teologia Maat*, *Ontologia Maat*, *Antropologia Maat*, etc.

É importante esclarecer, ainda, que o autor frisa a sua limitação, enquanto homem contemporâneo, bem como a limitação dos centros de reconstrução hermenêutica das tradições africanas, no que se refere à tradução e interpretação do pensamento egípcio antigo. Ele explica que se trata de um projeto intelectual que requer novos modos de articulação em termos de conceitos e categorias, o que significa usar antigos conceitos e categorias de novas formas. Isso porque, ao transferir a mensagem para uma linguagem inteligível para o homem contemporâneo, necessariamente serão utilizadas referências de mundo contemporâneas (*ib.id.*, p. 26).

O interesse fundamental desse projeto intelectual de Karenga é delinear e examinar de forma crítica a ética⁴⁸ do Egito antigo, através de um olhar que possa contribuir para redescobrir a cultura africana clássica – que estaria pautada nessa ética do Egito antigo - como fonte de paradigmas, a fim de enriquecer e expandir

⁴⁸ O autor usa de forma indiscriminada as palavras ética, moral e religião, o que deixa claro na pag. 28 do livro *Maat, The Moral ideal in Ancient Egypt*.

os estudos intelectuais Africanos modernos sobre cultura, além de poder oferecer uma opção de ética a para os nossos tempos.

Na visão de Karenga, esses estudos são capazes de oferecer uma contribuição para um verdadeiro discurso multicultural na academia, por usarem a própria ética e cultura tradicionais africanas como ponto de partida. Nas palavras do professor: *“it becomes and is offered as a contribution to a truly multicultural discourse in academia, using my own ethical tradition and culture as grounding and the fundamental point of intellectual departure”* (ib.id., p. xiii).

Quanto à essa expressão “verdadeiro multiculturalismo”, concordamos com Karenga, uma vez que a expressão “multiculturalismo” tem sido usualmente empregada para designar a convivência mais ou menos igualitária entre várias culturas, desconsiderando que essas culturas não estão historicamente e, portanto, politicamente em pé de igualdade.

Além disso, entendemos que o termo multiculturalismo, na acepção que é usualmente empregada, fica ainda mais prejudicada, tendo em vista que a própria quantidade de pesquisas sobre as diversas culturas tem um histórico desigual. Ora, se algumas culturas acabaram sendo menos investigadas do que outras, não é possível sequer saber quais os contornos principais daquelas que foram menos estudadas e, portanto, sem conhecer ao menos as suas bases, não seria possível identificá-las adequadamente e, muito menos, avaliar ou mesmo querer afirmar que há uma convivência social mais ou menos igualitária entre elas.

Dessa forma, em relação à disciplina Africana Studies, somente a expansão das pesquisas poderá fornecer uma compreensão aprofundada sobre as principais características da cultura negra africana, continental e diaspórica, que, segundo Karenga, tem um antigo, rico e variado legado de discurso ético. Além disso, a disciplina Africana Studies poderá ser expandida através dos estudos críticos sobre a ética, tanto no que se refere às fontes antigas como às fontes modernas da cultura da África negra, continental e diaspórica. Em relação a isso, o autor adverte, que não se trata de uma abordagem genérica, mas de um dos mais importantes desenvolvimentos recentes na academia, que enfatiza a ética como fonte de estudos em diversos aspectos (ética política, ética biomédica, ética comercial, ética de ensino, etc.) Isso porque, como já dito, Karenga afirma que a cultura africana, continental e diaspórica, tem como fonte um antigo, rico e variado legado de discurso ético:

African culture – continental and diasporan – has an ancient, rich and varied legacy in ethical discourse, and African Studies (Black Studies) can only be enhanced by the structural inclusion of ethics in the discipline (*ib.id.*, p. xiii).

Quanto à comparação da cultura egípcia com outras culturas africanas em períodos de tempo tão distantes e mesmo com as culturas diaspóricas, ressaltamos, assim como o autor, a dificuldade e as limitações dessas comparações e a necessidade de assumir que as similaridades culturais encontradas são aproximações.

Karenga cita alguns trabalhos que apontaram similaridades culturais e concepções paralelas sobre teologia e cosmologia no Egito e em outras sociedades africanas, como os trabalhos de Wallis Budge e W.F. Petrie. No entanto, reconhece que foi a partir de Cheikh Anta Diop e de Théophile Obenga que se fez mais por demonstrar as afinidades da sociedade egípcia antiga com outras sociedades africanas, bem como por compreender a relevância dessas relações para um estudo crítico e comparativo, inspirando pesquisadores do continente e da diáspora.

Nesse sentido, Karenga traz uma citação importante de Diop, que afirmava que o Egito teria para a cultura africana a mesma função que a cultura greco-romana teve para o mundo ocidental: *“Egypt will play in a reconceived and renewed African culture the same role that the Greco-Roman ancient past plays in western culture”*(DIOP *apud* KARENGA, 2012, p. 17).

Karenga relembra que todos os argumentos contrários às visões de Diop e de Obenga no Simpósio da Unesco, ocorrido no Cairo, em 1974 - em que compareceram egiptólogos da África, da Europa e da América (Canadá) - não conseguiram refutar as evidências científicas (linguísticas, antropológicas, históricas e iconográficas) trazidas por Diop e Obenga sobre as características africanas do Egito antigo, em contraste com argumentos de que o Egito teria mais características de um país da Ásia do que de um país africano. Esse argumentos não estariam desenvolvidos no mesmo nível dos de Diop e Obenga, fato que ficou registrado nas notas do editor – Moktar - em um Resumo do Simpósio, ao afirmar que nem todos os especialistas levaram comunicações comparáveis com as dos professores Diop e Obenga e que houve uma falta de balanço nas discussões, já que muitos deles nunca tinham tido a oportunidade de comparar e contrastar os seus pontos de vista para descobrir outras maneiras de abordar problemas, outras

fontes de informação ou outras linhas de pesquisa diferentes das que estavam acostumados:

Although the preparatory working paper sent out by UNESCO gave particulars of what is desired, not all participants had prepared communications comparable with the painstaking research contributions of Professors Cheikh Anta Diop and (Théophile) Obenga (...) There was consequently a real lack of balance in the discussions (...) enabled specialists who had never previously had the opportunity of comparing and contrasting their points of view *to discover other approaches to problems, other sources of information and other lines of research than those to which they are accustomed*” (MOKTAR, 1981, p. 77 *apud* KARENGA, 2004, p. 17).

Uma das recomendações de Moktar diante das recentes descobertas de Diop e de Obenga foi no sentido de que as autoridades egípcias facilitassem os estudos necessários sobre os vestígios de pele nos departamentos de antropologia física, já que um dos grandes esforços de Diop foi para comprovar, cientificamente, que a pele dos faraós era negra. Recomendou, ainda, que fossem investigados os vestígios iconográficos egípcios e que os especialistas em linguística comparada estabelecessem todas as possíveis relações entre o Egito antigo e outras línguas africanas (KARENGA, 2012, p. 17), uma vez que esse foi um grande empenho de Diop e de Obenga, no sentido de demonstrar as migrações de leste a oeste no continente, conforme visto nos primeiros capítulos.

A convicção do pesquisador Maulana Karenga é que a base ética do antigo Egito encontra muitos paralelos no continente africano, como fica evidente no senso de comunidade encontrado na ética *Maat* e em outras culturas africanas, bem como na importância do auto-conhecimento, no conceito divino de realeza, na importância da tradição, na ênfase no caráter, na importância do auto-domínio, etc. (*ib.id.*, p. 18).

Assim, caberá a esta pesquisa, para não cairmos em argumentos generalistas, como já exaustivamente colocado, verificar as continuidades da base cultural ética – ou filosófica - *Maat e Ubuntu*, no continente e em alguns exemplos diaspóricos.

Para iniciar a pesquisa sobre a ética *Maat*, serão utilizados textos egípcios centrais sobre moral, como: Textos da Pirâmides, *Book of Vindications*, *Declarations of Virtues*, *Sebait (The Instructions)*, *Book of Coming Forth By Day* e a narrativa de *Khunanpu*. As Declarações representam a concepção ideal da prática moral e de sua estrutura, funcionando, de acordo com Karenga, como um ideal filosófico (*ib.id.*, p 25).

Quanto à possibilidade de se admitir uma filosofia para os egípcios, denominada por Karenga de *Maat*, o autor chama atenção para o posicionamento de diversos intelectuais quanto a não existência de uma filosofia no Egito antigo, como Beatriz Goff, do Oriental Institute. Ela argumenta a favor da existência de uma mentalidade pré-lógica, já que os antigos egípcios seriam, segundo ela, essencialmente práticos e não filosóficos, no sentido de que seus conhecimentos eram desenvolvidos para resolver os problemas do dia-a-dia. Nas palavras da autora sobre os egípcios antigos:

When they considered what was really a philosophical question, such as the origin of the world and life as they knew it, it was because this question had a bearing on some problem they had to face (...) in any period, then, their philosophical views were colored by their present situation... (GOFF *apud* KARENGA, 2004, p. 14).

Nesse sentido, a autora entende, de acordo com a visão europeia, que a prática e a experiência são estágios anteriores à filosofia especulativa teórica e metódica grega, que buscava pensar o Absoluto, isto é, conceitos, valores e normas que pudessem ser aplicados universalmente.

Na visão adotada por esta tese, no entanto, o Absoluto não é tratado, conforme já explicitado, como algo permanentemente imutável, atemporal e espacialmente universal, mas como os valores essenciais que fazem sentido para cada sociedade, de acordo com a sua realidade, o que não faz com que esse pensamento sobre o Absoluto perca o sentido restrito, colocado por Marcien Towa, isto é, deixe de ser entendido como um pensamento reflexivo, que confronta crenças, ideias, opiniões e representações, a fim de reter somente aquelas que resistam a esse teste de crítica e se afastem, assim, do mito.

Pode parecer contraditório relativizar a noção de Absoluto ou de universalidade, mas partimos do entendimento de que as pretensões sobre o Absoluto da filosofia europeia, podem se distanciar demasiadamente da percepção da realidade em outros meios sociais, em que as necessidades e as aspirações humanas sejam diversas, não restando, portanto, outra alternativa a não ser pensar em termos de valores e de normas essenciais para a totalidade de cada sociedade, temporal e espacialmente consideradas.

Em relação ao mito, Karenga ressalta que não pretende negar que há substancialmente mitos na religião egípcia antiga, assim como há no Judaísmo, no Cristianismo e em outras religiões. O que ele coloca como problema é a tendência que ele tem verificado de supervalorizar o mito em detrimento da teologia e da

ética. O autor afirma que sob a narrativa mitológica existe um testemunho racional de valor filosófico, já que muitos textos sagrados egípcios são simbólicos e escondem significados mais profundos do que as narrativas e afirmações parecem sugerir a princípio (KARENGA, 2004, p. 15).

Nesse sentido, Marcien Towa, como já visto, afirma a existência de um pensamento que se afasta do mito no Egito antigo, de um pensamento em sentido restrito, isto é, capaz de confrontar ideias e representações e de valorizar somente aquelas que resistam a esse teste de crítica.

Esse exercício crítico do pensamento, através do confronto de ideais aparece, segundo Towa, de forma bem marcante na preocupação com uma unidade, não com uma unidade imediata, mas engendrada a partir de uma integração, de uma síntese de valores e não da exclusão daquilo que aparece como diferente (TOWA, 2015, p. 33), o que será explicado logo adiante com os esclarecimentos sobre o *pantheon* egípcio.

Antes, cabe ressaltar, que essa noção de unidade, resultante de um confronto de ideias para se chegar a uma síntese de valores essenciais para toda a sociedade, corresponde exatamente ao que convencionamos chamar de filosofia neste trabalho, enquanto pensamento reflexivo que busca o Absoluto, no sentido de chegar a valores que possam atender às necessidades de toda uma sociedade, de acordo com a sua realidade e com o seu modo de vida.

Retomando a explicação de Towa sobre o *pantheon* egípcio, impende esclarecer que diferentemente do *pantheon* grego, constituído por divindades que entram constaneamente em confronto, brigando umas com as outras, no egípcio há uma síntese de todos os deuses aparentemente diferentes, que Towa chama de “monoteísmo integrador”, pois a multiplicidade de divindades egípcias forma um só Deus. Os deuses egípcios seriam apenas manifestações diversas ou aspectos diferentes de um só Deus. O autor explica, ainda, que antes e depois do reinado de Akhenaton, que quis privilegiar o Deus sol, impondo um monoteísmo exclusivista, a religião egípcia sempre foi monoteísta, no sentido de um “monoteísmo integrador” (*ib.id.*, p. 33).

Apesar de o colegiado de 42 deuses ser presidido por um grande Deus, eles são como membros de um único corpo, partes de um todo, não sendo,

portanto, o grande Deus um mestre que comanda os outros, mas “*primus inter pares*” (*ib.id.*, p. 33), o que fica claro em um hino para Amon-Rá⁴⁹:

Oh, artesão de si mesmo, cujas formas ninguém conhece, perfeita aparência que se revelou em uma sublime emanção, que moldou suas imagens, se criou a si mesmo... A Ogdoade foi sua primeira manifestação, até que tivesse aperfeiçoado seu número, sendo Um. Seu corpo está escondido entre o dos Anciãos; você se escondeu enquanto Amon à frente dos deuses; você se transformou em Ta-tenen, para colocar, no mundo, as divindades primordiais na época de suas origens iniciais... Depois, você se distanciou, se transformando em habitante do céu, estabelecido, doravante, sob a forma de sol. Você foi o primero a vir à existência uma vez que nada existia ainda (PAPYRUS 1350 *apud* TOWA, pp. 33-34).

Dessa passagem concluímos que a partir da sua primeira emanção, o Deus sol, artesão de si mesmo, moldou as suas várias imagens, as divindades primordiais que colocou no mundo. Posteriormente, distanciou-se, transformando-se em habitante do céu, sob a forma de sol, deixando na Terra o seu corpo escondido entre os outros deuses, anciãos da época das origens iniciais. Assim, as diversas manifestações divinas formam um só corpo, em que se encontra escondido o corpo do grande Deus na Terra.

Tem-se, assim, um só ser, como uma síntese dinâmica de todos os deuses. É preciso refletir, todavia, que essa concepção de um ser universal, uno e integrado, implica que as divergências entre os diversos deuses tenham sido resolvidas, o que conduz a um consenso sobre os valores essenciais e, consequentemente, ao pensamento sobre o Absoluto, a uma reflexão filosófica.

Nesse esteio, explica Marcien Towa que, independentemente da forma primitiva do grande deus ser tida como pura indeterminação – perspectiva materialista – ou de pressupor um ser já consciente que pronuncia o verbo e faz surgir outros seres – perspectiva idealista -, para se chegar a essa concepção dinâmica do ser universal, necessariamente não se pode colocar em dúvida uma reflexão de caráter filosófico. De acordo com o autor:

Para se chegar a essa concepção de um Ser universal, síntese dinâmica de todos os deuses, de todos os seres, foi necessário, evidentemente, um confronto entre diferentes deuses, diferentes manifestações do Absoluto, um pensamento sobre o Absoluto, ou seja, uma reflexão de caráter filosófico (TOWA, 2015, p. 34).

Towa explica, ainda, que o método utilizado pela Enéade para que os deuses chegassem a um consenso sobre a verdade, garantindo a justiça e a equidade não é o confronto entre nuvens, em meio a raios e trovões, mas a

⁴⁹ Esta passagem se encontra no Papyrus 1350 do museu de Leyde e data de 1300-1200 a. C.

realização de uma enquete minuciosa, através da reflexão, raciocínio e argumentação para chegar à *Maat*, isto é, à verdade e à justiça (*ib.id.*, pp. 37-38).

Towa chega à essa conclusão por meio da história alegórica contada no texto “As aventuras de Horus e de Seth”, em que toda a Enéade aparece pesquisando, consultando e discutindo fatos e valores para ser capaz de chegar a uma conclusão e de dizer a *Maat* sobre o conflito entre os dois irmãos. De acordo com o autor:

O conflito entre Seth e Horus ilustra o conflito entre a força e o direito, entre a brutalidade e a inteligência caracterizada de humanidade, entre as paixões e os instintos cegos e o autocontrolado. O triunfo de Horus é o do direito, da equidade, da medida e da inteligência, ou seja, da ordem na sociedade, em nós e inclusive no mundo (*ib.id.*, p. 37).

Para compreendermos como a Enéade chegou a essa conclusão e como foi travado um verdadeiro debate, importa relatar a história. Nas palavras de Towa:

O herói do pensamento, do julgamento e do direito recorre, aqui e ali, às mesmas armas para confundir a estupidez e a injustiça. Ele procede menos por argumentação abstrata que por astúcia. Trata-se de colocar o adversário em uma situação que o levará a reconhecer e a proclamar por interesse, o que ele se recusava a admitir por interesse. Seth, por ser ele o mais forte, entende herdar a coroa de Osíris, alegando sua força. Chou intervém perante Atum: “A justiça passa à frente da força; realize-a, dando a função a Horus.” Thot apoia a proposta: “É justo, um milhão de vezes”. Como Seth, cego pela sua ambição, se recusa a dar ouvidos à razão, Ísis aparece a ele sob a forma de uma bela mulher. Seth, movido por um desejo violento, quer possuí-la. Ísis impõe uma condição: que Seth tome a defesa de seu filho, que um estrangeiro quer privar, pela força, do rebanho deixado pelo seu pai. Seth responde indignado: “daremos o rebanho ao estrangeiro enquanto o filho do pai de família está aqui vivo?” E Ísis, se desmacarando, se dirige a Seth nesses termos: “Chore por você mesmo: foi você mesmo que falou, foi sua própria habilidade que te julgou. O que mais você quer?” (*ib.id.*, p. 46).

Assim, ao contrário da lógica cristã em que a um Deus onisciente não caberia debater com outros deuses ou fazer concessões, os deuses da Enéade deveriam buscar se entender e refletir para encontrar a verdade. Isso revela a importância do pensamento sobre o Absoluto no Egito antigo: o método reflexivo utilizado pela Enéade, em busca de valores essenciais.

Como demonstra Towa, esse texto revela que aquilo que faz a divindade de um Deus não é a onisciência ou a onipotência, mas, sobretudo, o respeito pela *Maat*, isto é, pela verdade e pela justiça. Assim, “Seth, ele mesmo provou sua divindade reconhecendo finalmente a *Maat* e se inclinando diante dela embora com muito esforço” (*ib.id.*, p. 38).

Da mesma maneira, o homem também deveria, segundo a tradição egípcia, buscar a *Maat*. Por isso, o homem egípcio pode ser entendido essencialmente como um filósofo. Ao contrário de uma adesão irrefletida e devota às normas ditadas por Deus, o Absoluto é para o egípcio um objetivo que deve ser perseguido por ele mesmo.

Nesse sentido, explica Towa que um traço muito importante da cultura egípcia é a identidade entre homem e Deus, pois se a própria divindade dos deuses depende da perseguição da equidade e da justiça, “o próprio homem deve ser dito divino desde que ele busque e respeite a *Maat*. É por isso que o egípcio não hesitava em se identificar com os deuses” (*ib.id.*, p. 38). No livro dos Mortos, explica Towa, conta-se que os mortos não paravam de se comparar aos deuses: “As almas dos mortos durante o julgamento, diante da assembleia dos deuses, não param de repetir no livro dos Mortos: ‘Eu sou Osíris, eu sou Thor, Eu sou Ra etc. Eu sou puro, eu sou puro’” (*ib.id.*, p. 35).

Esclarece ainda o autor que, apesar de parecer paradoxal essa análise de os homens comuns se identificarem com os deuses, em uma sociedade em que o Faraó se declarava Deus, o fato de “a *Maat* se apresentar como um valor fundamental e não como um código preciso e detalhado, vindo de céu como lei Mosaica” (*ib.id.*, p. 36) e de “a ciência da separação entre o bem e o mal ser para o Egípcio, um dever elementar” - ao contrário da bíblia e do alcorão, em que aparece como pecado - “os egípcios costumavam aproximar os homens e os deuses em vez de opô-los, costumavam pensar que os próprios deuses deviam buscar se entender e refletir para encontrar a verdade” (*ib.id.*, p. 37).

Explica o autor, ainda, que de acordo com os textos existentes, nem as normas éticas e tampouco as leis eram ditadas por um enviado único, pois a organização da sociedade egípcia e a conduta do egípcio deveriam ser guiadas pelo valor central: a *Maat* (*ib.id.*, p 36).

Dessa forma, se a reflexão em torno do bem e do mal, do justo e do injusto e da verdade e da mentira era considerada um dever não só dos deuses, mas de todos, a reflexão filosófica e o pensamento do Absoluto seria, portanto, também um dever dos deuses e dos homens, e, nesse esteio, não há qualquer contradição na identificação que Towa aponta entre homens comuns e deuses.

Importa questionar, porém, como se chegava a esse valor central, a *Maat*, se, de acordo com o autor, nem as normas éticas, nem as leis eram ditadas por um

único enviado, pois deveriam ser perseguidas por todos. Ora, se todos tinham o dever e o direito de refletir sobre o certo e o errado, cabe perguntar como se estabelecia um consenso em torno dos valores essenciais – justiça e verdade - para organizar a sociedade egípcia e avaliar as condutas dos cidadãos, isto é, para aplicar a *Maat* às situações concretas.

Para o conhecimento da *Maat*, havia o esforço de pensamento dos sábios egípcios no sentido de produzir os escritos sapienciais, a fim de encontrar os valores da virtude e de disseminá-los como objeto de ensino. Assim, os escritos sapienciais produziam “instruções”, que tinham por finalidade expor a *Maat*, não como revelação divina, mas como resultado da experiência dos ancestrais e das reflexões pessoais dos sábios. Segundo Towa:

O conhecimento da *Maat* era, justamente, o propósito dos escritos sapienciais. Os sábios egípcios partiam do princípio, que será retomado mais tarde por Sócrates, de que a virtude deve basear-se em uma ciência e tornar-se objeto de ensino. As “instruções” têm por finalidade fazer do ignorante um sábio, expondo a *Maat*. (*ib.id.*, p. 36).

Vale notar, também, que os sábios, ao mesmo tempo que afirmavam que a virtude deveria ser objeto de uma ciência e de ensino, alertavam contra as verdades pretenciosas e dogmáticas (*ib. id.*, p. 37). Isso demonstra que os sábios não pretendiam que as suas “instruções” fossem aceitas sem reflexão, como dogmas, respeitando o direito e o dever de cada homem de exercitar a reflexão em direção do Absoluto.

Vale citar um belo trecho trazido por Towa de uma Instrução:

Ptah-hotep aconselha:
 Não seja imbuído de seu saber
 Consulte o ignorante e o sábio
 Os limites do saber não são jamais atingidos
 Nenhum sábio alcança a perfeição
 A verdade está mais escondida que uma pedra preciosa
 No entanto, ela pode ser encontrada entre humildes de pilão (*ib.id.*, p. 37).

De forma mais genérica, Kabengele Munanga fala sobre a democracia na África negra, explicando que ela se define pelo princípio da unanimidade e não da maioria parlamentar. O autor afirma que se discute horas até se chegar a um consenso e que enquanto não se chega a ele, há facções de poder, mas não se pode tomar uma decisão se não houver concordância geral. Ainda segundo Munanga, isso explicaria o porquê de o regime parlamentar não ter dado certo em muitos

países da África e a tendência da perpetuação de um único partido no poder (MUNANGA, 2012, p. 70).

Feito esse parêntese e após termos falado sobre os textos sapienciais, cabe neste momento, voltarmos aos textos egípcios centrais para esta pesquisa, apontados por Maulana Karenga - *Declarations of Innocence of The Book of Coming Forth By Day, Declarations of Virtues, Sebait (The Instructions)* e a narrativa de *Khunapu*. Tais textos, conforme Karenga, são um resumo da ética concernente ao Egito antigo, fazendo parte da literatura Real e funcionando como diretrizes a serem seguidas.

Diante disso, muitos autores argumentam que não é possível partir de tais textos para traçar considerações sobre a ética da sociedade egípcia, porque há distinções entre as diretrizes éticas e religiosas da realeza e as das massas.

Maulana Karenga reconhece que essas distinções existem, mas afirma que colocar o foco nelas não é a abordagem mais apropriada, uma vez que as diretrizes desses textos foram difundidas na sociedade como um todo. Para sustentar sua posição, o autor faz analogias com o Judaísmo, que teria sido essencialmente uma construção da elite para forjar um espírito e um propósito nacional, assim como as versões Calvinistas e Luteranas do Cristianismo foram essencialmente construções ideológicas da elite. No entanto, o fato de terem sua origem nas elites não retira o significado que essas diretrizes ou ensinamentos têm para as massas, que os aceitaram e os tomaram para si (KARENGA, 2004, p. 20).

O autor explica que é preciso reconhecer que as ideias da elite se espalharam e acabaram predominando entre as massas, através de uma massiva e extensiva difusão na sociedade, o que não exclui o fato de que a prática dessas ideias pelas massas venha a ser distinta. Em outras palavras, o autor afirma que as ideias sobre diretrizes em qualquer sociedade são ideias vindas da elite dominante, mas isso não impede que essas ideias se desenvolvam de acordo com as crenças das massas, que podem estar relacionadas com as da elite e ao mesmo tempo divergirem da ideologia dos grupos dominantes. Isso significa uma visão interativa e interrelacionada sobre o processo social, ao invés de enxergá-lo como isolado ou totalmente distinto (*ib.id.*, p. 21).

Fazendo um paralelo com Towa, é possível ratificar essa visão interrelacionada e interativa da ética e da religião das elites e das massas, uma vez que, como visto, era direito e dever de todos os homens - e dos deuses - fazer um

esforço próprio de reflexão para distinguir entre o justo e o injusto, não devendo as verdades trazidas pelos sábios serem tomadas como dogmas. Dessa forma, levando em consideração que todos deveriam buscar o Absoluto – no sentido que já explicamos anteriormente – e não aceitar simplesmente regras e valores impostos, seria uma consequência natural que as diversas reflexões interagissem.

Assim, seria um erro separar duas formas de ética ou de religião entre as massas e as elites com um linha forte. Essa separação pode ser válida temporariamente para obter um olhar mais apurado, contanto que se retorne para a perspectiva da interconexão e interrelação que produziu o fenômeno da ética ou da religião egípcia como um todo (KARENGA, 2004, pp. 22, 23). Para Karenga, apesar de ser possível reconhecer abordagens diferentes das elites e das massas sobre ética e religião, esse fato não obscurece a base comum de crenças que conferem integridade intelectual à religião e à ética do antigo Egito (*ib.id.*, p. 18).

Maat é, pois, a ideia fundamental sobre ética e religião no Egito antigo, expressando a visão básica de mundo em diversos campos, como a vida cósmica, o estado de polícia, a vida privada, a ciência, o culto, etc., formando uma unidade de valores, ligados à verdade e à justiça (*ib.id.*, p. 23). Assim, enquanto princípio fundamental, *Maat* permaneceu como base para o “modo de vida”, embora com algumas modificações, durante os vários períodos da história egípcia, desde o Antigo Reinado até o último Período, incluindo as conquistas Gregas e Romanas (LICHTHEIM *apud* KARENGA, 2004, p. 23).

Cabe aqui fazer uma ressalva. Karenga usa o termo *Maat* para designar uma filosofia, baseada em um sistema ético ou religioso, sem fazer distinção entre ética e religião. Entendemos que não há qualquer equívoco nesse raciocínio, uma vez é possível dizer que a religião é a aplicação prática da ética no dia-a-dia. Para não nos estendermos muito, vale lembrar o exemplo do Cristianismo, que deu novos rumos aos valores éticos do Ocidente, passando a condenar comportamentos que eram considerados “normais” na sociedade romana, como pedofilia ou incesto.

Concordando com nosso ponto de vista sobre não haver equívoco no uso indiscriminado entre ética e religião, está Janheinz Jahn, com as seguintes palavras: “*there is no contradiction between religion and philosophy; religion is the practical application of philosophy in daily life of men*” (JAHN, 1961, p. 115).

Voltando a Karenga, importa trazer as análises do autor sobre os estudos de Frankfort sobre “a visão básica de mundo” para os Egípcios antigos, bem como para a preservação dos modos de vida egípcios ao longo do tempo:

Egyptian culture preserved its distinctive character throughout its long history and we may therefore speak of an Egyptian way of life without dwelling on the modification which the Basic concept underwent in the course of time (FRANKFORT *apud* KARENGA, 2004, p. 24).

E também a análise de C. J. Bleeker, que traçou o desenvolvimento da moral tradicional no Egito antigo:

The most salient feature of this civilization and religion is, that the beginning of the historical period a style arose, which is easily recognizable as typically Egyptian and which continued well into the last decades of this culture (BLEEKER *apud* KARENGA, 2004, p. 24).

Bleeker continua seu raciocínio, afirmando que existiram grandes mudanças culturais, morais e religiosas ao longo dos milênios, principalmente no período Amarna – em que Amenófis IV, que mudou seu nome para Akenatão se tornou rei (1353 - 1336 a.C.), transferindo a residência real de Akenaton para Amarna e modificando a religião politeísta egípcia, em que o o deus sol foi adorado majoritariamente em relação aos demais deuses – e no Novo Reinado. No entanto, o autor conclui que de um ponto de vista religioso, os padrões básicos continuaram os mesmos, podendo ser encontrados tanto no Reino Antigo, como nos textos e nas representações dos templos do Período Ptolomaico (Bleeker *apud* KARENGA, 2004, p. 23).

Nesse momento, voltamos à questão abordada no início deste sub-capítulo, sobre o fato de alguns egiptólogos colocarem mais peso nas mudanças do que nas continuidades culturais, enquanto outros egiptólogos preferem procurar linhas culturais de continuidade, por acreditarem, como já exaustivamente exposto, que essa é a melhor maneira de construir identidades.

A ética Maat, o sentido de harmonia e as correspondências com a filosofia *Ubuntu*

Karenga inicia as explicações sobre o conceito central de *Maat*, esclarecendo que há uma aceitação geral entre os Egíptólogos - como Wiedemann, Bleeker, Moret, Anthes, Frankfort, Brunner, Morenz, Tobin, Hornung, Assmann, Teeter e Lichtheim – de que *Maat* é uma ideia fundacional, penetrante e duradoura da civilização egípcia antiga, servindo como diretriz para as suas bases éticas e religiosas. Esclarece, ainda, que os antigos egípcios não deixaram uma definição precisa ou extensiva sobre o conceito de *Maat*, mas que deixaram indicações sobre a sua centralidade na sociedade, enquanto prática, a fim de manter a ordem divina, social e natural (KARENGA, 2012, p. 5), como será explicado adiante com a “Doutrina dos seres”.

Dessa forma, sem uma definição precisa, a moral ideal da *Maat* pode ser interpretada não como normas ideais que sugerem uma ação programática, ou um padrão de comportamento a ser atingido, mas como um tema, um ponto de orientação para um estilo de vida. Nesse sentido, explica o autor que o ideal moral é medido não em termos de cumprimento de normas, mas em termos de comportamentos que visem um foco ideal (*ib.id.*, p. 4). Assim, interpretada enquanto tema ideal e não como norma ou conjunto de normas ideais a serem cumpridas, a ética *Maat* é plurissignificativa e polissêmica, sendo um conceito aberto, a ser desenvolvido sem uma diretriz rígida estabelecida previamente. Citando Cua, Karenga endossa que essa noção tem o poder de sugerir e de estimular diferentes pensamentos e interpretações:

It is a notion that possesses as it were a power to suggest and stimulate different thoughts and interpretations (...) an ideal theme is a quasi-esthetic vision, a telos of a style of life to be developed with no a priori directive (CUA, 1978, p. 137 *apud* Karenga, 2012, p. 4).

Karenga chama atenção para o fato de que essa ética ou moral *Maat* deve ser entendida como uma concepção da tradição moral em termos de visão de mundo e das relações entre o mundo dos desejos humanos e a ordem natural. Em outras palavras, a concepção de moral para os antigos egípcios não é algo unicamente ontológico ou que se limite a definir qualidades essenciais para os

seres, mas é também algo experimental e prático, no que concerne a viver a vida como uma pessoa digna diante dos membros da família e da comunidade, criando e sustentando uma sociedade justa. De acordo com o autor:

The essential concern here, then, is not with equating ethics and ontology or simply defining qualities of being, but rather demonstrating the moral significance of these qualities in the ethical thought and practice of the ancient Egyptians. For in the final analysis, the ancient Egyptians' fundamental, even prior, ethical concern is not ontological but experimental and practical, concern with defining and living the good life, of being a worthy member of family and community and of creating and sustaining the just and good, Maatian, society and world (KARENGA, 2012, p. 176).

O que o autor pretende frisar com essa advertência é o caráter relacional da ética Maat. Nesse sentido, um indivíduo só pode agir eticamente em um dado contexto, bem como só pode ser considerado digno perante alguma família, cidade ou distrito. O indivíduo somente pode fazer justiça, falar a verdade e caminhar sob a égide do direito, levando em consideração o local em que está inserido. Consequentemente, o indivíduo só pode ser moralmente avaliado dentro do contexto em que vive (*ib.id.*, p. 183).

No entanto, o autor explica que apesar da concepção da moral no Egito antigo não ser algo unicamente ontológico, uma vez que está relacionada ao contexto, a análise de uma ontologia *Maat* em termos de significação moral é essencial para compreender a ética *Maat*. Isso porque o modo como os egípcios desenvolveram sua ética está relacionado com a “Doutrina dos seres”, ou seja, com o modo que a concepção sobre a natureza dos seres reflete no pensamento e na prática da ética. Assim, os aspectos éticos e ontológicos devem ser analisados de forma inter-relacionada (*ib.id.*, pp. 175, 176).

A “Doutrina dos seres” tem, de acordo com Karenga, como aspecto central a “potencialidade” e o “poder do ser”. Para esclarecer melhor o que isso significa, o autor narra o mito da criação no Egito antigo, tendo como fonte o texto Coffin Text 80.

Importa esclarecer, antes de prosseguir, que, de acordo com Karenga, os Coffin Texts estão reunidos no livro chamado *The Book of Vindication* e que se referem aos textos escritos no caixão dos mortos, com intuito de reivindicar um lugar no paraíso. Karenga explica que a existência desses textos aumentou no Médio Império, quando houve a democratização das práticas mortuárias - antes reservadas à realeza – e as pessoas do povo começaram a escrever textos dentro

no caixão dos mortos. Tais textos são, provavelmente, cópias dos textos de reivindicação do paraíso utilizados pelos reis no Antigo Império, em forma de inscrições nas Pirâmides. O autor explica, ainda, que esses textos se expandiram ainda mais no Novo Reinado e que estão reunidos no livro *Book of Coming Forth By Day*. No caso desse último livro, os textos passaram a ser escritos em rolo de papiro e colocados dentro do caixão dos mortos (*ib.id.*, p. 63).

Além disso, os Coffin Texts são um recurso central para a análise da moral *Maat*, por conterem justificativas e julgamentos das ações em vida do falecido, tendo por base o ideal ético da sociedade egípcia, conforme analisaremos no subcapítulo seguinte.

Voltando ao Coffin Text 80, Karenga explica que o texto conta que ao tempo da criação, Deus, a força criativa, existia como uma semente de energia material e espiritual, imersa e flutuante no infinito da precriação. Essa situação ontológica era caracterizada por quatro aspectos básicos: escuridão, fluidez, invisibilidade e ausência de limites. O criador, cujo nome era Atum, flutuava nas águas sem movimentar-se durante a precriação. Sua condição era de inércia e de solidão. Com o processo de criação, a escuridão se transformou em luz, a fluidez se transformou em concretude, produzindo o que há de concreto na terra, a invisibilidade foi transformada em formas visíveis e a ausência de limites se transformou em limites através da *Maat*, a encarnação da ordem (*ib.id.*, p. 176).

Interessa notar a centralidade da água nessa narrativa, local onde o criador se encontrava, já que é a partir da água que o criador primeiramente se auto-engendra e a partir de onde todas as outras coisas são criadas. Karenga explica que o oceano primordial da pré-criação não fluía, sendo inerte, mas estando como grávido de milhões de possibilidades de acontecimentos, sendo simplesmente potencialidade. Esse momento da pré-criação pode ser, portanto, definido com a metáfora do Egito antigo: “oceano de possibilidades”. De acordo com o autor:

For the primordial oceano of precreation does not flow; it is simply inert, yet pregnant, with the possibility of “repeated millions” of happenings. The ontological and contextual situation here, then, can be defined, mantaining the ancient Egyptian metaphor as an *ocean of possibilities*. Moreover, the precreation elements are the same time powers, principles are at the same time powers, principles and “material” out which the world is made. But again, all is simply potentiality, an infinite oceano f possibiliteis. And it is in such a situation that the Creator first conceptualizes and then atualizes himself in and as the world (*ib.id.*, p. 178).

No mesmo sentido, Théophile Obenga ressalta a importância das águas no mito da criação do Egito antigo, por conter a semente da potencialidade criadora, com “milhões de formas em espera”. O autor chama as águas de *Nun*, o oceano anterior a qualquer manifestação de vida e de movimento. De acordo com Obenga:

The beginning of all beginnings is *Nun*, the absolute waters which contain the seeds of creative power, the ocean anterior to every manifestation of live and movement; the ‘prior world’ which holds within it already mater; the ‘chatioc’ milieu of forms-in-waiting; the pré-temporal, untermmed form of the Creator-God (OBENGA, 1989, pp. 297, 298 *apud* KARENGA, 2012, p. 178).

Outra metáfora existente no Egito antigo sobre a Criação e que também traz a ideia de potencialidade está presente no Coffin Text 714, descrevendo Deus como uma semente no seu ovo. Essa metáfora é muito semelhante ao mito da Criação que existe entre os Dogon do Mali, que também é paralelo à ideia de “oceano de possibilidades” do Egito antigo, já que descreve o Criador como uma fonte de ilimitada de potencialidades. Para os Dogon, o Criador, chamado Amma, é o “ovo do universo”, simbolizando fertilidade e potência criativa ilimitada. Para sermos precisos cabe transcrever o texto egípcio e o dos Dogon a partir dos estudos de Karenga:

Another metaphor of potentiality is the Creator’s self-description in CT 714 as “a circle (seed) in His egg”. This Kemetic conception of the Creator parallels the Dogon conception of Amma, the Creator, who, in one conception, is the egg of the universe. (...) For in Dogon cosmogony “Amma was the egg of the universe and the universe and Amma were one” (...) And “as egg Amma symbolized and was fertility and unlimited creative possibility,” Moreover, in Dogon cosmogony in the beginning everything that could be already potentially was. The substance and structure of the universe was in Amma, the Supreme God, who was in the image of an egg divided into four quarters containing the four basic elements of air, earth, fire and water and four cardinal directions – north, south, east and west. Through creative thought, speech and effective action Ama traced within himself the design and developmental course of the universe, using 266 signs which contained the essence, structure and life-principle of all things (KARENGA, 2012, p. 178).

Além dessas correspondências, Karenga explica que essa imagem do ovo como campo de possibilidades também é encontrada em outras sociedades africanas, como a dos Bambara, dos Fali, e dos Abouré (*ib.id.*, p. 178). Cabe esclarecer que os Bambara ocupam a região do Mali, os Fali habitam em Camarões e na Nigéria, e os Abouré, na Costa do Marfim.

Também Théophile Obenga chama atenção para as correspondências entre a metáfora do ovo no Egito em outras sociedades africanas, representando

em todas elas um campo de fertilidade e infinitas possibilidades, assim como o oceano. De acordo com Obenga: “*The eeg is the morning of the world being born, becoming*” (...) “*The egg expresses here, the ideia of wholeness, of perfection, of integrity, purity, of youth and life.*” (...) “*points to the future the world it will bring to live*” (OBENGA, 1989, p. 300).

Nesse momento, podemos começar a traçar algumas correspondências entre as filosofias *Maat* e a *Ubuntu*, focando no papel de destaque que a água (oceano de possibilidades) representa no mito da Criação Egípcia. Conforme visto no capítulo sobre a filosofia *Ubuntu*, a água também tem um papel central na criação para os povos *bantu*. Isto porque para os *bantu*, a água está na composição de todas as coisas que são criadas no mundo, através da palavra. Retomando brevemente as análises de Jahn sobre os *bantu*, em que o autor explica o poder da palavra, isto é, do *Nommo*, que é ao mesmo tempo água e calor, formando um vapor capaz de criar tudo na terra (JAHN, 1990, p. 126), é possível constatar a centralidade da água para os *bantu*.

Também nas palavras do sábio Ogotommêli, trazidas por Jahn, é possível verificar a centralidade da água, quando ele afirma que a força vital da terra é a água. Explicando o mito da criação do universo, Ogotommêli diz que Deus solidificou a terra com a água, que Deus fez sangue a partir da água e que mesmo nas pedras há água, pois a umidade está em todos os lugares. Vale a pena trazer as palavras do sábio: “*The vital force of the earth is waterGod has solidified the earth with water. Again, he makes blood with water. Even gyin Stone there is that force, for dampness is everywhere*” (OGOTOMMÊLI *apud* JAHN, 1990, p. 124).

Ora, tendo o homem o poder criador da palavra, esclarece Jahn, como já visto, tudo o que acontece no mundo é responsabilidade de algum *Muntu*, seja ele homem vivo, falecido, orixá ou Deus. Ressalta o autor, que a visão de conhecimento dos *bantu* está, de fato ligada, ao conhecimento sobre a natureza e sobre as suas relações, o que inclui o conhecimento do *Muntu* sobre os *Bintu* – ou coisas – que o possibilita ativar as forças adormecidas nessas coisas, em busca de algum propósito (JAHN, 1990, pp. 123, 126). Por isso, cabe também ao *Muntu* manter a harmonia das forças do universo, conforme exhaustivamente explicado no capítulo sobre a filosofia *bantu*.

Ainda sobre o poder criador da palavra, interessa lembrar os ensinamentos de Hampaté Bâ, quando afirma que o mito da criação do universo, ensinado em

Mali, revela que quando Deus (*Maa Ngala*) sentiu falta do primeiro interlocutor, Ele criou o homem (*Maa*), tendo o homem recebido como herança de Deus, uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra; e sendo o homem, ao mesmo tempo, intitulado por Deus de guardião do universo, encarregado de “zelar pela conservação da harmonia universal” (HAMPATÉ BÂ *In* KI-ZERBO, 1982, p. 183).

Após relembrarmos rapidamente a importância da palavra para os *bantu*, fica clara essa correspondência entre a filosofia *Ubuntu* e a *Maat* que é, justamente, o papel da palavra como força criadora. Karenga explica que na narrativa sobre a criação, presente no Coffin Text 80, conforme visto, o Criador usa a palavra para realizar o processo de auto-atualização, iniciando um diálogo com as águas nas quais ele se encontrava e, então, cria a si mesmo. O Criador usa *Heka* (o poder da palavra) que é essencial para o processo criador, porque funciona através de *Hu* (enunciado autoritário) no desenvolvimento da criação de si mesmo e de todas as outras coisas. Esclarece o autor que segundo o texto já mencionado e outros textos egípcios – como Coffin Text 714 e Coffin Text VII, 481 - os poderes centrais da criação são *Hu* (enunciado autoritário) e *Sia* (discernimento), pois habilitam o Criador a conceber o mundo (KARENGA, 2012, p. 187). De acordo com o autor:

Through *Sia*, he sais “I became effective in my heart/mind... I planned in my heart myself. I crated other beings (pBremmer-Rhind 28, 24-25). Then, it is in speaking that the Creator calls into being Hisconception. This power is called in one text “*Hu* (authoritative utterance) that speaks in darkness”, the darkness os precreation (CT VII, 481). Also, it is said of the Creator that “he began to call out when the earth was inert.” By this means he created all things (KARENGA, 2012, p. 187).

O poder da palavra também era utilizado pelos faraós e por pessoas privadas. Um exemplo utilizado por um faraó pode ser encontrado no Texto da Pirâmide 300, do faraó Unas (2375 a 2345 a.C.) que diz que ele apreendeu *Hu*, o enunciado autoritário, e tomou controle de *Sia*, o discernimento excepcional. E ainda no Texto da Pirâmide 307, também de Unas, ele diz, em terceira pessoa, que Unas agarrou *Hu* (enunciado autoritário) e a eternidade foi trazida para ele e *Sia* (discernimento excepcional) foi colocada aos seus pés:

The Pyramid Texto of Unas sais, “I have seized Hu, authoritative utterance; I have taken control of Sia, excepcional insight” (PT 300). And again, he sais “Unas grasps Hu, authoritative utterance; eternity is brought to him and Sia (excepcional insight) is placed at His feet” (PT 307) (KARENGA, 2012, p.187).

Já em relação à utilização do poder da palavra por pessoas privadas, é possível citar o exemplo de Intef, um arauto, que diz que alguém que fala, deixa com que algo aconteça e esse algo acontece: “*one who sais ‘lei it be done’ and it is done*” (ib.id., p. 187). Também é possível trazer as palavras do camareiro Henenu, que diz, em terceira pessoa, que ele pode falar e fazer acontecer, assim como Deus: “*he who speaks and it happens, one like God*” (ib.id., p. 187).

As palavras do faraó Kheti (11^a Dinastia, Rei Mentuhotep II) para seu filho Merikara compara o poder das palavras ao das espadas e diz que se a pessoa for especializada na fala, ela será bem sucedida, já que a fala é mais forte do que todas as lutas e que os habilidosos não são superados: “*If you are skilled in speech you will succed. For speech (literally tongue) is (a person’s) sword. Speaking is stronger than all fighting and the skillful are not overcome*” (MERIKARA 32 apud KARENGA, 2012, p. 190).

No entanto, é importante observar que no ideal da ética *Maat*, as palavras, que tem o poder de criar, devem ser pronunciadas de forma a respeitar a “ordenação dos seres”. Essa noção de ordenação dos seres, explica Karenga, está enraizada no ideal de *Maat*, que não é somente a ordem já criada, mas um princípio de ordem, a justiça da ordem, a essência da existência como ordem e a performance da ordem: “*This concept of the orderedness of being is, of course, rooted in the concept of Maat which is not only the created order itself, but also a principle of order, the rightness of order, the essence of existence as order and performance of order*” (KARENGA, 2012, p. 191).

Para entendermos melhor o que o autor quis dizer, cabe retomar a ideia da ordenação dos seres e da harmonia do universo que estudamos na filosofia *bantu*, já que o sentido é muito parecido com o da filosofia *Maat*.

Conforme visto exaustivamente nas explicações de Tempels sobre os *bantu*, o mais alto conhecimento para os *bantu* consiste em reconhecer a unidade na ordem dos seres e a organização natural das forças, que não são realidades estáticas. Pelo contrário, movimentam-se de forma dinâmica, constantemente, em interação com outras forças. Os *bantu* distinguem forças diferentes e reconhecem a individualidade dessas forças, mas não aceitam as concepções estrangeiras sobre o dualismo entre Deus e o Diabo, ou sobre boas e más forças. Eles usam os

termos “comunidade da natureza” para estabelecer uma unidade, uma harmonia entre essas forças individuais (TEMPELS, s/d, p. 52).

Essa ideia de organização natural das forças para manter a harmonia da natureza, em que todas as criaturas se encontram em relação de causa e de efeito umas com as outras ajuda a entender a explicação de Karenga sobre a *Maat*, quando o autor diz que *Maat* não é somente a ordem já criada, mas um “princípio de ordem”, a “justiça da ordem”, “a essência da existência como ordem e a performance da ordem”. A existência da essência como ordem e a performance da ordem é justamente o zelar pela ordenação dos seres e pela harmonia da natureza, pois a ordem criada por Deus está sempre em movimento e em inter-relação com outras forças. Nesse sentido, a palavra, que tem poder criador, deve ser pronunciada de modo a respeitar e manter a *Maat*, ou seja, a justiça, a harmonia do universo, a ordem natural das forças.

Exatamente nesse sentido, Karenga explica que as ações éticas de uma pessoa devem estar em conformidade com as leis naturais e que *Maat* não é simplesmente justiça em termos de administração legal, mas é a própria relação entre o governante e o governado que deve ser justa, assim como entre todas as pessoas. O cosmos justo e ordenado demanda uma justa e ordenada vida por parte dos que o habitam. Quem não conduz a sua vida necessariamente de maneira justa é incongruente com a natureza do universo e da sociedade humana. Assim, para que o indivíduo seja reconhecido como bem-vindo no reino da vida eterna, ele precisa estar apto a declarar a verdade sobre ser inocente em relação às ações que trazem desequilíbrio à ordem e zelar pela *Maat* (KARENGA, 2012, p. 194). Isso explica a existência de textos no Egito antigo que são chamados de Declarações de Virtudes (DOV) e Declarações de Inocência (DOI), em que o indivíduo declarava ao Criador, respectivamente, as suas justas ações (*Maat*) e a sua inocência em relação à realização de *Isfet* (o caos), conforme veremos melhor no sub-capítulo seguinte.

Para entendermos melhor o que o autor quis dizer, cabe retomar a ideia da ordenação dos seres e da harmonia do universo que estudamos na filosofia *bantu*, já que o sentido é muito parecido com o da filosofia *Maat*.

Conforme visto exaustivamente nas explicações de Tempels sobre os *bantu*, o mais alto conhecimento para os *bantu* consiste em reconhecer a unidade na ordem dos seres e a organização natural das forças, que não são realidades

estáticas. Pelo contrário, movimentam-se de forma dinâmica, constantemente, em interação com outras forças. Os *bantu* distinguem forças diferentes e reconhecem a individualidade dessas forças, mas não aceitam as concepções estrangeiras sobre o dualismo entre Deus e o Diabo, ou sobre boas e más forças. Eles usam os termos “comunidade da natureza” para estabelecer uma unidade, uma harmonia entre essas forças individuais (TEMPELS, s/d, p. 52).

Essa ideia de organização natural das forças para manter a harmonia da natureza, em que todas as criaturas se encontram em relação de causa e de efeito umas com as outras ajuda a entender a explicação de Karenga sobre a *Maat*, quando o autor diz que *Maat* não é somente a ordem já criada, mas um “princípio de ordem”, a “justiça da ordem”, “a essência da existência como ordem e a performance da ordem”. A existência da essência como ordem e a performance da ordem é justamente o zelar pela ordenação dos seres e pela harmonia da natureza, pois a ordem criada por Deus está sempre em movimento e em inter-relação com outras forças. Nesse sentido, a palavra, que tem poder criador, deve ser pronunciada de modo a respeitar e manter a *Maat*, ou seja, a justiça, a harmonia do universo, a ordem natural das forças.

Exatamente nesse sentido, Karenga explica que as ações éticas de uma pessoa devem estar em conformidade com as leis naturais e que *Maat* não é simplesmente justiça em termos de administração legal, mas é a própria relação entre o governante e o governado que deve ser justa, assim como entre todas as pessoas. Sobre a implicação da ordem social no cosmos e vice-versa e sobre a necessidade de restauração da ordem quando ameaçada, cabe citar as palavras de Karenga: “*Thus, the natural order of the cosmos was conceived as being duplicated and reflected in the social order and when disorder threatened in either, right action was required to drive out isfet and return Maat to its place*” (KARENGA, 2012, p. 194).

Também o egiptólogo Assmann explica *Maat* como o princípio da manutenção da ordem cósmica. Essa visão de conservação do equilíbrio e da manutenção da ordem pode ser verificada em um hino de adoração a *Amon – Ra*, transcrito por Assmann:

Este deus sublime, o senhor de todos os deuses,
Amon-Ra, senhor de Karnak, primeiro de Tebas,

O augusto Ba, o primeiro que originou-se,
 O grande deus que vive em Ma'at,
 O primeiro deus primordial que gerou os deuses primordiais,
 Ele de quem todos os deuses saíram,
 O único deus que se fez em milhões,
 O primeiro e único que criou os seres, Que criou o mundo no início,
 Misterioso de nascimento, rico em encarnação, cuja origem se faz desconhecida
 (ASSMANN, 1996, p. 292).

Ora, se compreendermos, conforme explica Hudson Araujo, que a imagem de *Amon-Ra* busca um equilíbrio pela sua própria perspectiva dualista, em que *Amon* significa “a personificação do invisível ou oculto” e *Ra*, a personificação do “palpável”, *Amon-Ra* deve ser entendido como “o principal mantenedor da política e de *Maat*, símbolo da ordem cósmica” (ARAÚJO, 2013, p. 5)”.

Ora, a menção que esse hino faz a *Amon-Ra* como “o grande Deus que vive em *Maat*” e sendo *Amon-Ra* a união de duas entidades aparentemente opostas, não deixa dúvidas que para viver em *Maat*, essas duas entidades aparentemente opostas tiveram que entrar em equilíbrio, figurando mais uma vez *Maat* como a ideia de harmonia e ordem.

Assim como na filosofia *Ubuntu*, a ordenação dos seres é essencial para a manutenção da vida, bem como para manter o próprio cosmos. Realizar *Maat* pode ser entendido, portanto, como “performance da ordem”, que significa fazer justiça, falar a verdade, estar em harmonia e praticar a retidão em geral. De acordo com Karenga:

If the orderedness of being is essential to the maintenace and flourishing of life and indeed to the maintenance of the cosmos itself, then doing Maat can be translated as the performance of order. At the same time, it is important to note that given Maat's conceptual elasticity, to perform order is also to do justice, speak truth, be reciprocal, balanced, in harmony, practice propriety and do righteous in general (*ib.id.*, p. 194).

Importa mencionar novamente o Coffin Text 80, que tem a ideia de *Maat* como ordem correlativa à vida. O texto traz as supostas palavras do Criador, explicando que Ele tem dois filhos gêmeos: Shu, a vida, e Tefnut ou *Maat*, a ordem. De acordo com o trecho, cabe a *Maat* conduzir a vida, de acordo com a ordem, ou em outras palavras, com a harmonia cósmica:

My living daughter is Tefnut. She shall exist with her brother Shu. Life is His name. Maat (order) is her name. I Shall live with my twins, my fledlings. I will live in the midst of them. One of them behind me and one of them within me. Life Will lie down with my daughter Order (Maat). One of them with me and one of them about me. It is on them whom I rely, their arms being about me (COFFIN TEXT 80 *apud* KARENGA, 2012, p. 192).

Cumpra observar, entretanto, que Shu (a vida) conduzida por *Maat* (ordem), deve contar com a cooperação de todos os seres, pois se trata de uma relação de colaboração entre Deus e os homens, de caráter dinâmico, em que os seres, enquanto forças, estão constantemente agindo e provocando reações na natureza e nos outros seres, de acordo com a mesma lógica das forças da filosofia *Ubuntu*. Para ressaltar esse compromisso dos homens em manter a ordem e, conseqüentemente, o mundo e a própria existência, cabe trazer novamente as explicações de Karenga:

As the ground of being, it's truth, it's rightness, it's order, it's goodness, it's eternalness, it's essential quality, Maat plays a fundamental role in shaping being and giving it a dynamic character. (...) And it is in this world maintenance project that humans collaborate and cooperate with the Divine. The relationship is a reciprocal one in which the Creator who brought being into being and gave life requires Maat from the living, so that he may live by it and that the world and existence itself may be maintained. This creates a cooperative and mutually-beneficial Project between the Divine and humans (KARENGA, 2012, p. 200).

Essa cooperação entre o Divino e o humano também é central na filosofia dos povos *bantu*, conforme já visto. Retomando brevemente as explicações de Tempels, inferimos que para os *bantu* também existe uma relação metafísica que liga a criatura ao criador e que é constante, o que significa que há uma dependência permanente da criatura em relação ao criador, no que se refere à sua sobrevivência. Os *bantu* entendem que a criatura preserva uma ligação, uma íntima e ontológica relação com o Criador. Assim, existe permanentemente uma interação de forças entre eles, não só mecânica, mas química e psicológica, podendo um ser fortalecer o outro, em uma relação, que para o olhar europeu poderia ser vista como “magia primitiva”, como sobrenatural - decorrente de forças indeterminadas -, mas que para os *bantu* é uma simples interação entre forças naturais, entre seres (TEMPELS, s/d, pp. 58-59). Essa noção de relação metafísica que liga a criatura ao Criador de forma permanente corresponde à ideia de continuidade dos seres na filosofia *Maat*, como veremos adiante.

Também tivemos a oportunidade de analisar os estudos de Jahn sobre os *bantu*, que apontam para o mesmo sentido de cooperação entre os homens e Deus, não atribuindo todos os acontecimentos a Deus, como na visão cristã, e também não os restringindo à ciência. Para os *bantu*, os acontecimentos e a manutenção da vida são fruto da colaboração entre o Divino e o humano.

Para relembrar, vale trazer brevemente o exemplo já visto, dado por Jahn, em que o autor mostra que segundo a concepção *bantu*, não é Deus o responsável pelo crescimento do milho, uma vez que é preciso que o homem semeie e colha os grãos no período certo, assim como também não é Deus o responsável para dar aos homens os peixes, que estão no mar, mas precisam ser pescados (JAHN, 1990, p. 124).

Da mesma forma, é possível verificar a importância da colaboração entre o divino e o humano na ética *Maat*. A natureza humana ou essência compartilhada com o divino é central para a compreensão do poder e da potencialidade criativa do homem através da palavra e, conseqüentemente, da responsabilidade humana com a manutenção da *Maat*.

Cabe trazer um livro egípcio antigo, chamado *Book of Knowing the Creations*, cujo título literal é *The Book of Knowing the Forms or Transformations of Ra*, onde estão transcritas as supostas palavras do Criador:

When I came into being, being itself came into being. All being came into being when I came into being (...) I came into being in the anterior era of the world and a multitude of forms of existence came into being from this beginning (...) I made forms of existence through the power within me (BOOK OF KNOWING THE CREATIONS *apud* KARENGA, 2012, pp. 196-197).

O texto sugere a continuidade dos seres, não havendo dicotomia entre o Criador e os humanos – assim como não há dualismo para os *bantu* entre o Criador e a criatura ou entre o bem e o mal-, mas apenas uma distinção necessária. Isso porque, conforme explica Karenga, para os antigos egípcios, a *Maat* não era somente uma essência compartilhada entre Deus, os humanos e a natureza, mas um agente de ligação indestrutível entre todas as coisas do universo. Conforme conclui o autor, essa visão representa a concepção Kemética do caráter interdependente e inter-relacionado da realidade, pois se trata da afirmação da continuidade do ser em tudo o que o cerca e da recíproca natureza da unidade e da diversidade, uma vez que o Criador transformou sua unidade em uma infinita diversidade (KARENGA, 2012, pp. 196 -198).

Isso fica claro também no Shabaka Text, texto extraído de uma inscrição em uma pedra que se encontra atualmente no British Museum. A inscrição na pedra foi feita na época do faraó etíope Shabaka, na XXV dinastia, e ficava no Templo do deus Ptah (Deus da construção). Uma parte do texto afirma que não somente os humanos foram feitos à imagem de Deus, mas todo o mundo

(SHABAKA TEXT *apud* KARENGA, 2012, p. 198). O Shabaka Text enfatiza, ainda, a proeminência da mente/coração (não há uma distinção clara entre os dois) e da língua, isto é, da fala como comando criador:

It happens that heart and tongue rule over all the limb in accordance with the teaching that he (Ptah) is in every body. And he is in every mouth of all divine powers, all people, all cattle, all creeping things, whatever lives. Thinking whatever he wishes and commanding whatever he wants (...) For every Word of God came about through what the heart conceived and the tongue commanded (SHABAKA TEXT *apud* KARENGA, 2012, p. 188).

Analisando o texto, Obenga também conclui que a fala, a palavra, tem um significado ontológico claro, pois quando pronunciada por Deus, trouxe o mundo à existência: “*Speech, as it is udes here, has a clear ontological meaning, and this ontological speech, uttered by the demiurge, calls the world into existence*” (OBENGA, 1989, p. 316). Interessa dizer que Obenga também chama a atenção para a importância da palavra em outras culturas africanas, citando a narrativa da criação dos Luba, um povo que vive no sul da República Democrática do Congo. Na narrativa, o Criador, chamado Maweja Nanjila, criou o mundo e os homens à semelhança de si mesmo. De acordo com a narrativa: “*It is in that manner that Maweja Nanjila called forth man who, at the time of creation bore an exact resemblance to him*” (*ib.id.*, p. 316).

Importa ressaltar que dentro desse contexto da moral *Maat* de cooperação entre o divino e o humano, sendo o homem e todas as coisas continuidade de Deus, o poder criador da palavra cabe não somente a Deus ou ao rei e às pessoas da elite, mas a todos os homens. É exatamente isso que também os *bantu* pensam em relação aos *Muntu* – homem vivo ou morto, deus ou orixá - conforme visto, tendo os *Muntu* poder criador através da palavra e responsabilidade pela manutenção da harmonia do universo.

Quanto à moral *Maat*, Karenga explica que é inerente a essa moral que todos tenham acesso igual ao poder da palavra e possam se beneficiar dele. O Coffin Text 1130, chamado “*Four Good Deeds of Ra*” menciona essa igualdade ontológica e ética entre os homens. Segundo o texto, Deus deu aos homens todos os elementos para desenvolver o pensamento criativo e a palavra para transformar o pensamento em ações efetivas (KARENGA, 2012, p. 190-191).

O *Book of Khunanpu* é um exemplo que atesta essa igualdade. Trata-se de um texto egípcio do Médio Império, comumente chamado de *The Story of the*

Eloquent Peasant ou *A História de um Camponês Eloquente*, cujo nome era *Khunanpu*. Karenga explica que o texto é, essencialmente, sobre justiça social, pois *Khunanpu*, um simples camponês, coloca uma queixa contra uma pessoa de classe social mais elevada e tem a sua queixa reconhecida, exaltando o triunfo da *Maat* (justiça) independente da classe social. De acordo com Karenga, com a sua narrativa, *Khunanpu* não somente obteve justiça, mas deixou um tratado sobre justiça e obrigações dos líderes com a ordem social e reflete as expectativas morais e sociais dos líderes pelas massas e também as obrigações das massas (KARENGA, 2012, p. 70). Cabe trazer um trecho do texto de *Khunanpu*:

Speak maat
Do maat
For it is mighty
It is great; it endures
Its worth is tested
It leads one to blessedness (KHUNANPU *apud* KARENGA, 2012, p. 70).

Assim, *Khunanpu* relembra que vida longa e a imortalidade estão baseadas na conduta em conformidade com a *Maat*. Mais do que isso, Karenga transcreve mais um trecho, em que *Khunanpu* instrui os líderes, dizendo que o equilíbrio da terra está em *Maat*, na justiça, na verdade e no direito (Karenga, 2012, p. 70).

A ênfase na necessidade de falar e agir de acordo coonforme a *Maat* implica na advertência de fazer o contrário (*Isfet-caos*). Como a fala tem poder criador, uma palavra falsa pode injuriar a *Maat* e causar danos a toda a comunidade. Nas palavras de *Khunanpu* sobre a conduta que desrespeita *Maat*:

When falsehood walks it goes astray. It do not cross in the ferry; and it does not progress. He who is enriched by it has no children, indeed no heirs on earth. And he who sails with it does not reach dry land (KHUNANPU *apud* KARENGA, 2012, p. 190).

Diante do que estivemos estudando, é possível concluir este sub-capítulo dizendo que uma das melhores formas de caracterizar a relação entre os homens e Deus, tanto para a filosofia *Maat*, como pra *Ubuntu* é a reciprocidade, reciprocidade essa que deve levar em consideração a responsabilidade com o poder criador da palavra, a fim de preservar a ordem social.

Importa ressaltar, assim como visto nos estudos de Marcien Towa sobre a *Maat* e nos estudos sobre os *bantu*, que não se trata de uma relação em que os homens devem obedecer aos comandos divinos, mas de uma concepção que tem em vista a cooperação contínua com a ordem divina e também entre os homens. A

realização da *Maat* não beneficia, assim, somente quem a pratica, mas toda a comunidade e garante a vida das gerações futuras.

É possível verificar essa ideia desde o Antigo Império (3500 a.C. a 2000 a.C. – 1ª a 12ª Dinastias)⁵⁰, no Sebait (instrução) de Ptahhotep, um conselheiro do rei Isesi da V Dinastia, escrito em papiros, que segundo Karenga, diz que se a *Maat* for sustentada, o benefício não será somente para quem a praticar, mas permitirá que as futuras gerações vivam (PTAHHOTEP 596-597 *apud* KARENGA, 2012, p. 306). Além disso, diz Ptahhotep, as pessoas que agirem de acordo com a *Maat* terão vida longa, mas os ambiciosos não terão sequer um túmulo: *Enduring is the person whose standard is Maat, who walks according to its ways. But the greedy (the isfetic person) will not have a grave*” (PTAHHOTEP 312-315 *apud* KARENGA, 2012, pp. 306-307).

Em outro trecho, Ptahhotep fala de reciprocidade como uma lei de retribuição, estabelecida por Deus, na qual os homens que não agissem de acordo com os comandos de Deus, ou com a *Maat*, receberiam a punição adequada:

Do not terrorize people. For God will punish accordingly. If a person says 'I will live by it' he will lack bread for his mouth. Is a person says I will rob another, he will end up giving it to one whom he does not know. The schemes of people do not prevail. It is God's command which prevails. Think then of living in peace and what people give will come of its own accord (PTAHHOTEP 99-100 *apud* KARENGA, 2012, p. 307).

Também é possível encontrar o conceito de reciprocidade relacionado à moral *Maat*, bem como a ideia poder divino corretivo e, ainda, a noção da responsabilidade com as palavras, no Sebait do escriba Amenomoep, no Império Novo, como instruções para o seu filho. Diz o texto:

Seet your goodness before the people. Then you will be greeted by all... Guard your tongue from injurious speech, then you will be loved by the people. You will find your place in the temple. And you will share the offerings of your lord. You will be honored when your coffin conceals you. And you will be safe from the corrective power of God. (...) The boat os the greedy is abandoned in the mud, but the bark of the truly self-mastered sails with the wind (AMENOMOPE *apud* KARENGA, 202, p. 307).

Ora, aqui cabe a pergunta, se vimos anteriormente que a *Maat* representa uma relação de reciprocidade e colaboração entre Deus e os homens, assim como essa relação embasa a filosofia *Ubuntu*, como falar em “comando de Deus”,

⁵⁰ Datas retiradas de KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra, Portugal: Publicações Europa-América, 1999, 3ª ed., p. 81.

“poder corretivo de Deus” ou em “punição divina”? De fato, aparentemente a contradição existe, mas continuando a leitura do texto de Amenomope, é possível perceber que os violadores da *Maat* devem fazer uma religação com Deus, uma restauração de si próprios - da qual também fala a filosofia *Ubuntu* - em prol da harmonia da sociedade.

Nesse sentido, a “punição divina” pode ser entendida como uma reação à ação que ofendeu a ordem (*Maat*), dentro da lógica das relações entre forças – que também embasa a filosofia *bantu* – existindo assim, como um resultado ou como uma resposta a essa ação que causou desequilíbrio. Por esse raciocínio, a ideia de “comando divino” está relacionada simplesmente ao respeito pela ordem social, não havendo qualquer contradição entre a ideia de reciprocidade, enquanto ação que ofendeu a ordem, e a de comando divino ou de punição divina.

De acordo com o texto de Amenomope, é preciso “levantar” a pessoa que violou a ordem, estendendo a mão a ela e levá-la às mãos de Deus. Assim, Deus dará uma resposta a ela. Aqui, novamente, essa resposta pode ser entendida como uma reação a uma ação que vise restabelecer o desequilíbrio gerado. Essa ação deve buscar a superação desse desequilíbrio por meio do domínio pessoal. Diz o texto:

One is to lift up the evil person, give him your hand and leave him in the hands of God (...) For God knows how to answer him. (...) Settle down in the hands/arms of God and your self-mastery will overcome them (AMENOMOPE *apud* KARENGA, 2012, p. 308).

A ideia de reciprocidade encontrou ampla aceitação nos textos reais, como um conceito moral central na sociedade egípcia. Cabe citar rapidamente, pra finalizar, alguns exemplos desses textos.

De acordo com Karenga, na XVIII Dinastia, a relação de reciprocidade entre os homens e Deus baseada na *Maat* é expressada em termos claros, o que pode ser verificado no texto do primeiro ministro, Ahmes-Ametju, que serviu durante o reinado de Hatshepsut:

God Will repay wrong to one who does it
And Maat to one who brings it
Thus, may I be given Maat as I have done it
And may goodness be repaid me in
Every respect (AHMES-AMETJU *apud* KARENGA, 2012, p. 308).

Também os arquitetos do rei Amenhotep II, da XVIII Dinastia, Suti e Hor, afirmam a relação de reciprocidade entre Deus e os homens:

One who did Maat for your heart
 For I know you are satisfied with Maat
 You make great one who does it on earth
 I did it and you made me great (SUTI E HOR *apud* KARENGA, 2012, p. 308-309).

Por fim, cabe dizer que, segundo Karenga, a noção de reciprocidade como uma divina recompensa pela realização da Maat, ganhou forma expressiva no Período Tardio (1070 a. C. a 30 a.C.) ⁵¹, especialmente nas auto-representações dos padres das XXII e XXIII Dinastias, em que mostravam a Dinâmica interação entre humanos e Deus, através de recíprocas relações cujo fundamento era Maat (KARENGA, 2012, p. 309). Um dos padres, Nakhtefnut diz:

One who is on his water has no want
 He is pure without fail
 And one who offers him Maat each day
 Has no sorrow in his lifetime (NAKHTEFNUT *apud* KARENGA, 2012, p. 309).

⁵¹ O Período Tardio do Egito (1070 a. C. a 30 a. C.) corresponde, de acordo com Karenga, ao último milênio do Egito faraônico, que engloba o final do Novo Reinado, com a morte de Ramesses XI até a conversão do Egito ao cristianismo, com a conquista do Egito pelos romanos, em 30 a. C. (KARENGA, 2012, pp. 104, 105).

A evolução da filosofia *Maat* a partir dos principais textos do Egito antigo

No capítulo anterior, já adiantamos alguns trechos de textos egípcios antigos. Cabe, nesse capítulo, organizar melhor a cronologia dos textos, explicando a origem desses textos e como se deu a evolução do pensamento sobre o ideal *Maat* desde o Antigo Império (3500 a. C. a 2000 a. C. – 1^a a 12^a Dinastias)⁵² até o Período Tardio do Egito (1070 a. C.⁵³ a 30⁵⁴ a.C). Cumpe destacar que não é objetivo deste trabalho fazer uma análise histórica aprofundada do Egito antigo, tampouco dar conta de demarcar todos os seus períodos históricos. A pesquisa se limitará a fazer breves digressões históricas, à medida que sejam necessárias para compreender os textos, o surgimento e a continuidade da ética *Maat*.

De acordo com Karenga, os primeiros contornos do ideal *Maat* apareceram nos Textos das Pirâmides, do Império Antigo, e foram evoluindo com o *Book of Vindication*, com o *Sebait*, com as *Declarations of Virtues*, com o *Book of Coming Forth By Day* e com a narrativa moral de *Khunanpu*, que já tivemos oportunidade de analisar. Assim, o ideal moral *Maat* surgiu a partir de um retrato filosófico do pensamento real (Textos das Pirâmides) e, mais tarde, desenvolveu-se para uma maneira de enxergar do povo em geral (*ib.id.*, p. 215). Quanto a isso, há autores que argumentam que não há como falar em uma ética para a sociedade egípcia em geral, uma vez que há distinções entre as visões e as práticas da elite e das massas.

No entanto, conforme adiantamos no início do sexto capítulo, de acordo com Karenga, as ideias da elite se espalharam e acabaram predominando entre as massas, através de uma extensiva difusão na sociedade, que alguns autores chamam de propaganda real. Por outro lado, explica Karenga, que esse fato não

⁵² Datas retiradas de KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra, Portugal: Publicações Europa-América, 1999, 3^a ed., p. 81.

⁵³ SALES, 2005, p.42.

⁵⁴ O Fim do Terceiro Período Intermediário se deu, de acordo com Karenga, com a conquista romana, em 30 a.C. (KARENGA, 2012, p. 105).

exclui a possibilidade de que as práticas dessas ideias fossem distintas entre a elite e as massas.

Em outras palavras, como já visto, o autor afirma que as ideias sobre diretrizes em qualquer sociedade são ideias vindas da elite dominante, mas isso não impede que essas ideias se desenvolvam de acordo com as crenças das massas, que podem estar relacionadas com as da elite e ao mesmo tempo divergirem da ideologia dos grupos dominantes. Isso significa uma visão dinâmica, interativa e interrelacionada sobre o processo social, ao invés de uma visão binária que coloca as massas totalmente isoladas da elite, como se não houvesse qualquer influência ou interatividade entre elas.

Importa perceber que essa visão está em acordo com o objetivo de Karenga, que pretende fazer uma leitura focada nos aspectos culturais comuns da sociedade egípcia como um todo, partindo do pressuposto da existência de uma unidade de valores desde o Antigo Império até o Período Tardio - calcada no processo dinâmico e interrelacional entre a elite e as massas - para extrair dos textos esses aspectos culturais comuns, que muitas vezes se traduzem em valores morais. Karenga ressalta, ainda, que nada impede que outros estudos queiram localizar aspectos relacionados às diferenças de práticas e de ideias entre as elites e as massas, ou entre o social e o particular, justamente porque Karenga não as nega. De acordo com o autor:

It is again, then, a question of whether one simply calls these moral claims state “propaganda” and “myth” or seeks to explain these moral claims in terms of the states motives and the aspirations of the authors. Actually, one can “draw from” the texts in their own term or “read into” the texts according to authorial inclination and capacity for substantiation. But as noted above, it is important to distinguish between the two. Moreover, my governing interest is in extracting the moral content of the texts, and thus, my reading of the texts will tend to stress this without denying the real and possible political ramifications of such claims. Also in the communitarian theoretical framework in which this work is posed, there is a presumptive unity of the personal and the social, a dynamic unity of interactiveness as well interrelatedness. Therefore one may concede a temporary suspension of that conceptual unity to achieve a more intimate and incisive understanding of a given item of study, but the unity is eventually reestablished in both a personal and social sense and thus, moral worthiness is based on both (KARENGA, 2012, p. 45).

De qualquer forma, com a análise dos textos, é possível demonstrar que o desenvolvimento do ideal *Maat* difundiu-se pela sociedade egípcia como um todo, tendo esse trabalho como escopo, extrair o que seria o conteúdo moral desses textos.

Começemos por traçar um breve panorama histórico sobre esses textos. A fonte mais antiga para os estudos da *Maat* como um ideal moral são os Textos das Pirâmides. No Antigo Império, explica Karenga, havia um costume que consistia em colocar textos sagrados no interior das Pirâmides. O autor traz o exemplo do faraó Unas, o último rei da V Dinastia (2400 - 2300 a. C.), que adornou o interior das paredes da Pirâmide em que seria enterrado com textos sagrados. Importa dizer que esses textos traziam ideias de elevação, imortalidade, julgamento e justificativa pelos atos na terra, contendo os valores morais que deveriam ser seguidos para alcançar a vida eterna (KARENGA, 2012, p. 137).

Tal prática foi seguida pelos reis subsequentes da VI Dinastia (2300 - 2150 a.C.), até o colapso da autoridade central do rei durante o Primeiro Período Intermediário (2135 - 2040 a.C.). Assim, aconteceu a expansão do uso desses textos sagrados, anteriormente utilizados pela realeza, que começaram a ser popularizados durante a XI e XII Dinastias (2040 - 1785 a.C.), através dos *Coffin Texts* (inscrições no caixão dos mortos para reivindicar um lugar no paraíso, elevação e imortalidade, onde aparece *o ideal* de Maat), conforme já visto, que foram reunidos e chamados pelos antigos egípcios de *The Book of Vindication* (*ib.id.*, p. 137).

No Novo Império (1580 a.C. a 1100 a.C. – 19^a a 24^a Dinastias)⁵⁵, esses textos se expandiram ainda mais e passaram a ser chamados de *Declarações de Inocência* (DOI), onde a pessoa alegava a sua inocência quanto a realização de atos moralmente condenáveis, que iam contra a *Maat*. Esses textos foram, de acordo com Karenga, reunidos no livro *Book of Coming Forth By Day*, passando a ser escritos em rolo de papiro em linhas verticais de hieróglifos, acompanhados por vinhetas, desenhos ou pinturas em várias cores para ilustrá-los e colocados dentro do caixão dos mortos, o que pode ser verificado através dos manuscritos sobreviventes (*ib.id.*, pp. 63, 136 -137).

Outra fonte fundamental do ideal *Maat* são as *Declarações de Virtudes*, auto-biografias que visavam deixar uma auto-apresentação moral da pessoa. As primeiras DOV, explica Karenga, surgiram na III Dinastia e não continham explicitamente expressões de valor moral pessoal, mas a descrição da carreira e dos bons serviços prestados ao rei e, conseqüentemente, à sociedade (*ib.id.*, p. 44).

⁵⁵ Datas retiradas de KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra, Portugal: Publicações Europa-América, 1999, 3^a ed., p. 82.

Por isso, o ato de realizar a *Maat* estava diretamente relacionado aos bons serviços prestados ao rei.

De acordo com Karenga, no Antigo Império, *Maat* significava o desejo do rei, porque não havia distinção entre o Estado e a sociedade. Assim, o que o rei desejava era considerado o desejo da sociedade, pois o rei, enquanto equiparado a Deus, teria sempre o desejo de fazer *Maat*, isto é, de realizar a justiça sob seu comando e de fazer a comunidade florescer. Uma dessas auto-biografias é a do nomarca (administradores das províncias) Metchen, que depois de informar que recebeu o cargo como herança de seu pai, definiu-se pelo seu relatório de serviços prestados ao rei e recompensas recebidas (*ib.id.*, p. 44-45).

Posteriormente, como veremos mais detalhadamente, essas DOV, que eram deixadas no túmulo (no epitáfio) como uma auto-apresentação para uma boa recepção na terra dos mortos, passaram a incluir, além de uma ilustre carreira, uma apresentação moral pessoal louvável. Assim, obviamente, como adverte Karenga, citando as análises dos egiptólogos Lichtheim e J. Spiegel, essas auto-biografias são um retrato do que seria a moral e a justiça ideais e não um registro preciso dos atos da pessoa, ou uma mistura do real com o ideal (*ib.id.*, p. 44). O mesmo raciocínio funciona para as *Declarações de Inocência* (DOI) (*ib.id.*, p. 44). Importa perceber que independentemente do seu grau de veracidade, ambas representam os padrões de excelência moral aspirados no Egito antigo, isto é, o ideal *Maat*.

Feito esse breve apanhado histórico, cabe trazer alguns exemplos desses textos, começando pelos mais antigos, os Textos das Pirâmides do Antigo Império. Como visto, esses textos eram colados nas paredes das pirâmides e continham ideias sobre elevação, imortalidade, julgamento e justificativa pelos atos realizados na terra.

Importa destacar que nos Textos das Pirâmides, a figura do rei se assemelhava e agia conforme Deus ou *Ra*. Por isso, nesses textos, *Maat* significava as atividades, aspirações e justificativas do rei, estando atrelada a ele. O rei estava comprometido com *Maat* em dois sentidos básicos: como quem trouxe *Maat* para a terra, isto é, colocando *Maat* (o bem, o justo) no lugar de *Isfet* (o mal), e como o executor de *Maat*. Assim, no Pirâmide Text 319b, o faraó Unas diz que veio como um executor da *Maat* e que *Maat* está com ele: “*Unas comes forth as a doer of Maat that he may bring it, it being with him*” (PT 319b *apud* KARENGA, 2012,

p. 42). No mesmo sentido, no PT 1775, está dito que o paraíso está em paz e a terra em alegria, porque o rei colocou o certo no lugar do errado: “*Heaven is at peace; earth is in joy. For they have heard the king has set right in the place of the wrong*” (PT 1775 *apud* KARENGA, 2012, p. 42).

Quanto ao rei se assemelhar e brilhar como *Ra* e reprimir “os erros” dos homens, pode ser verificado no PT 1582: “*May you shine as Ra, repressing wrong and causing Maat to stand behind Ra*” (PT 1582 *apud* KARENGA, 2012, p. 42).

Com isso, é possível confirmar a ideia de que *Maat* está associada ao rei, sendo este o responsável pelo sustento e proteção do Egito. Conforme o PT 1483, o rei é descrito como um dos quatro filhos de Horus, que vive através de *Maat*, que se inclina sob o seu mastro e que vigia sobre o Alto Egito: “*who live by Maat, who lean on their staffs and watch over Upper Egypt*” (PT 1483 *apud* KARENGA, 2012, p. 42).

Além disso, o rei justificava o seu direito à vida eterna por ter zelado pela *Maat*, como é possível perceber no trecho que diz que ele atravessou o justo sem barco. Por isso, é considerado justo no paraíso e na terra: “*O you who ferry across the righteous boatless. I am deemed righteous in heaven and on earth*” (PT 1188 *apud* KARENGA, 2012, p. 42). Essa preocupação com a reivindicação pelo paraíso é central na ética *Maat* e culminou nas Declarações de Inocência no livro *Book of Coming Forth By Day* no Novo Império, assim como nas Declarações de Virtudes.

Os Textos das Pirâmides estabelem, assim, as bases para a justificativa moral, como é possível verificar em outro Texto das Pirâmides, em que o rei deseja se justificar pelo que fez, colocando *Maat* no lugar de *isfet*: “*wishes to be justified by what he has done*” (PT 316d-317^a), “*put Maat in the place of isfet*” (PT 1238a *apud* KARENGA, 2012, pp. 42-43).

Segundo Karenga, os Textos das Pirâmides são uma justificativa moral do rei diante da história, da humanidade e do paraíso, que legitimava ao mesmo tempo as regras estabelecidas pelo rei no Estado Kemético (KARENGA, 2012, p. 43).

O surgimento do termo *Maat* não data, entretanto, na V Dinastia, com os Textos das Pirâmides, sob o reinado de Unas. Desde a IV Dinastia, os reis começaram a usar nomes reais comprometidos com a *Maat*, como é o caso do rei Snefru, da IV Dinastia, que se auto-designou “possuidor da *Maat*” e nomeou seu

filho como “*Maat* é bom/belo”. Na V Dinastia, o rei Userkaf foi chamado de “o fazedor de *Maat*” e o Rei Isesi disse que *Maat* é essência de Ra: “*Maat* é a essência de Ra” (*ib.id.*, p. 43).

Existem exemplos de textos, que datam provavelmente do Médio Império (2000 a. C. a 1580 a. C. – 12^a a 18^a Dinastias)⁵⁶, que explicitam a intenção do rei de usar a *Maat* como forma de legitimar divinamente o seu reinado, fortalecendo-o. Karenga cita um texto que foi disponibilizado pelo egiptólogo Assmann, que diz que o Deus Ra instalou o Rei sobre a terra para sempre e pela eternidade, julgando as pessoas e satisfazendo as divindades, realizando *Maat* e destruindo o mal. Ele dá oferendas às divindades e evoca oferendas para os mortos. Diz o texto:

Ra has installed King N
upon the eaeth of the living
forever and for eternity,
judging people andsatysfyning the divinities,
realizing Maat and destroying evil.
He gives offerings to the divinities
and evocation offerings to the dead. (ASSMANN *apud* KARENGA, 2012,. P 43).

Ainda na XVIII Dinastia, encontra-se essa ideia de legitimação do poder através da detenção da *Maat* pelo rei, através de um texto, de Sesostri I, o segundo faraó da XII Dinastia, do Médio Império, que foi copiado, segundo Karenga, por um escriba na XVIII Dinastia (*ib.id.*, p. 43). O texto diz que Deus gerou o rei para fazer tudo o que Deus deveria fazer, para alcançar tudo o que ele comandou que fosse alcançado, que Deus apontou o rei como o pastor dessa terra, pois Deus sabia quem iria se juntar a ele. Além disso, diz o texto, em primeira pessoa, que o rei se notabilizou por agir de acordo com o Criador, agradando a Deus através do falar e do fazer *Maat* ou, ainda, por colocar *Maat* no lugar de *Isfet*:

He begat me to do what should be done for him,
To achieve what he commanded to be done.
He appointed me as shepherd of this land,
For he knew the one who would join in togheter for him
(...)
I excel by acting for my Maker, pleasing God with what he gave.
To act for and please his Maker is, of ocurse, to speak and do Maat
Set Maat in the place of isfet (KARENGA, 2012, p. 44).

⁵⁶ Datas retiradas de KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra, Portugal: Publicações Europa-América, 1999, 3^a ed., p. 81.

Apesar de o termo *Maat* começar a ser usado na IV Dinastia, os elementos de moralidade no Egito antigo já apareciam na literatura das auto-biografias, como a concepção do rei como alguém ligado a Deus, a necessidade de agradar as divindades, a honra pessoal, a veneração e a dignidade. Isso pode ser observado, de acordo com Karenga, em algumas narrativas que foram atribuídas a esse período. Essas narrativas seriam de servidores do rei. Uma delas, a narrativa de *Ikhi*, define ele mesmo como um possuidor de honra diante do grande Deus: “a possessor of honor (worthiness) before the great God” (*ib.id.*, p. 46). Outra dessas narrativas, a de Pepi-ankh-her-ib diz que ele permaneceu digno, honrado diante de Deus, amado e enaltecido por sua família (*ib.id.*, p. 42). Por fim, para não nos alongarmos nos exemplos, a narrativa de Sekhm-khet-en-ankh diz que ele nunca fez qualquer coisa de errado para alguém. Diz ele: “I never did anything evil to any person” (*ib.id.*, p. 47). Assim, como explica o autor, não causar o mal aos outros foi se tornando um padrão moral nas auto-biografias com as *Declarações de Inocência* (DOI).

Conforme demonstrado, os elementos da moral egípcia antiga começaram a surgir antes de a palavra *Maat* ser empregada na literatura das auto-biografias. A primeira referência à *Maat* como uma categoria moral surgiu, de acordo com Karenga, na V Dinastia, em uma autobiografia do sacerdote Wer-huu de Giza, que traz o conjunto básico de preocupações morais e de reivindicações diretamente associados à categoria *Maat* (*ib.id.*, p. 47). Diz a auto-biografia:

I have come forth my town
I have descendent from my district.
I spoke Maat there.
I did Maat there.

.....

I never did what was harmful to any person.
I never let anyone spend a night angry with me about a matter,
Since I was born.
I have attained peace.
I am an honored one,
One loved by his father, beloved by his mother,
One worthy before those with him,
Kind to his sisters and brothers,
Beloved of his servants,

One who never did what was harmful to any person (WER-HUU *apud* KARENGA, 2012, p. 47).

Esse trecho expressa a visão da *Maat* ligada às relações humanas. Assim, a partir de uma análise global de todo o livro de Karenga, *Maat: the Moral Ideal in*

Ancient Egypt, é possível perceber que apesar de algumas diferenças relacionadas ao período histórico, muitos textos, desde o Antigo Império, passando pelo Período Intermediário, chegando ao Novo Império e ao Período Tardio (embora nesse último a palavra *Maat* não apareça explicitamente, os textos mantêm basicamente os mesmos valores morais, conforme veremos) são muitíssimo semelhantes no que concerne aos valores que configuram a *Maat*. Para não nos alongarmos demais neste capítulo, traremos alguns exemplos desses textos de contextos históricos distintos para fins de comparação.

As palavras de Wer-Huu, da V Dinastia, citadas acima são um exemplo de *Maat* no Antigo Império e demonstram que é no contexto da família, da cidade ou da província que alguém pode comprovar a sua dignidade. Além disso, *Maat* é definida como fala e como ação. Esses dois aspectos ressaltam a importância das leis da ação e da reação na moral *Maat* - da mesma forma como essas leis são centrais na filosofia das forças *bantu* - e reitera a ideia da força da palavra, pois a palavra, para os antigos egípcios, também é ação, assim como é para os *bantu*.

A *Maat* aparece, portanto, como o *Ubuntu*, relacionada tanto à uma ordem cósmica, como a uma ordem social, o que ocorre desde o Antigo Império até o Período Tardio.

Outro texto que cabe citar pertence à VI Dinastia e consiste em uma autobiografia do primeiro ministro Kagemni:

His Majesty relied on all that His majesty ordered done
 Foi I was worthy and greatly respected by His majesty.
 O you – do Maat for the king,
 The Maat which God loves.
 Speak Maat for the king,
 For what the king loves is Maat.
 O you – do not speak evil against me to the king through lies,
 For the sovereign knows my character and conduct.
 His Majesty relies on me more than all his officials...
 I was one who spoke truly and reported good
 In the way the king loves.
 For I wished to stand well
 With the king and with the Great God (KAGEMNI *apud* KARENGA, 2012, p.

49-50).

Nesse texto, fica clara a concepção de *Maat* no Antigo Império como uma afirmação dos desejos de Deus, através do ato de falar a verdade e de atitudes que agradassem ao rei. Kagemni diz que realizou *Maat* para ficar bem com Deus e

com o rei. Isso porque, como visto, no Antigo Império, a figura do rei estava intimamente atrelada a de Deus.

Outro texto que importa citar foi atribuído à VI Dinastia, tendo como autor Harnkhuf, contador e governador do alto Egito. O texto define seu autor pelos serviços prestados à sociedade através do louvor ao rei, enfatizando, ainda, a importância das relações sociais, ao dizer que o status de honrado é atingido no contexto das relações com a comunidade, cidade de origem e familiares:

I have come here from my city.
I have descended from my district.
I have built a house and erected its doors.
I have dug a pool and planted sycamores.
The king praised me.
My father made a will for me.
I was one worthy.
One beloved of his father,
Praised by his mother,

and one whom all His brothers and sisters loved (HARKHUF *apud* KARENGA, 2012, p. 51).

Os textos vistos até agora revelam *Maat* como intimamente ligada aos desejos do rei. Contudo, no Primeiro Período Intermediário, explica Karenga, houve uma progressiva queda na autoridade real, que correspondeu a uma ascensão dos oficiais e dos administradores do reino. Nesse contexto de descentralização, a *Maat* como algo incorporado aos reis se decompôs para se expandir em valores ligados às virtudes de cada pessoa. A centralidade da moral *Maat* passou a recair sobre o caráter do homem e sobre a preocupação de criar uma auto-apresentação que deixasse uma memória duradoura sobre si mesmo. Karenga também explica que não há rupturas claras entre a literatura desse período e a do Médio Reinado (2000 a. C. a 1580 a. C.)⁵⁷, já que os textos do Médio Reinado também mostram evidências do aumento da independência das regras das províncias administrativas e enfraquecimento da autoridade real (KARENGA, 2012, p. 56).

Importa notar que conforme esclarece Lichtheim, essa visão mais expansiva sobre *Maat* atingiu todos os segmentos populacionais, uma vez que tanto os ricos, como as classes médias ou os pobres erguiam túmulos e pedras memoriais como uma auto-apresentação para garantir a duração de sua memória e

⁵⁷ Datas retiradas de KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra, Portugal: Publicações Europa-América, 1999, 3ª ed., p. 81.

um lugar na imortalidade. Segundo o autor: “*All sections of the population- the rich, the poor, the rising middle class, now erect tombs and memorial stones with self-presentated designed to secure a share in immortality*” (LICHTHEIM *apud* KARENGA, 2012, p. 56).

As auto-biografias do Primeiro Período Intermediário mantiveram o entendimento fundamental de *Maat*, que concernia em agradar a Deus para garantir um lugar na eternidade, mas expandiram o vocabulário sobre o que seriam os conceitos morais que o homem deveria seguir para ser considerado alguém de bom caráter. Segundo Karenga, as auto-biografias desse período raramente usam a palavra *Maat* como referência, mas os seus valores são reafirmados e expandidos (KARENGA, 2012, p. 56), já que a centralidade do caráter ganhou destaque.

Assim, a Declaração do rei Kheti continua com a preocupação em se localizar dentro da cidade da qual veio – já que os valores de um homem eram considerados de forma relacional - e de agradar as divindades, mas coloca também preocupação em agradar as pessoas em geral:

I have come from my town
 I have descended from my nome.
 I have done what people love and divinities praise.
 I gave bread to the hungry, clothes to the naked
 I listened to the appeal of the widow.
 I gave a home to the orphan.
 I turned my back on the lover of lies.
 And I did not judge the blameless by his word.
 I answer evil with good.
 And I did not seek after wickedness,
 So I might endure on earth
 And achieve worthiness (KHETI *apud* KARENGA, 2012, p. 58).

Esse texto contém claramente preocupações morais cujas raízes estão no Império Antigo, como a origem da pessoa, a dignidade, os cuidados com os vulneráveis, a rejeição ao mal e à falsidade e a necessidade de agradar as divindades, conforme pudemos observar nos textos vistos sobre o Antigo Império. Junto a isso, a ênfase no caráter, de acordo com Karenga, foi um importante desenvolvimento da moral *Maat* no primeiro Primeiro Período Intermediário, pois os homens passaram a desejar ser possuidores de caráter (KARENGA, 2012, p. 59). O autor traz trechos de um texto do governador Indi, que afirma ter agido com o desejo de ter um bom caráter e de fazer bem as coisas: “*I ruled with a desire for a good character and with a desire to do things well*” (INDI *apud*

KARENGA, 2012, p. 59). Também o rei Ipi, chamado de rei gentil, diz que é alguém que fez o seu caráter: “*I am one who made his character*” (IPI *apud* KARENGA, 2012, p. 59) e, ainda, o rei Kheti diz que está de pé pelo seu caráter: “*I am upright of character*” (KHETI *apud* KARENGA, 2012, p. 59).

No entanto, é preciso notar que nas auto-descrições envolvendo caráter no Primeiro Período Intermediário não há separação entre a excelência dos serviços prestados à sociedade, isto é, à carreira, e o caráter pessoal. Como afirma Lichtheim, as auto-descrições sobre caráter ainda estavam integradas com a narração da carreira e, por isso, as distinções entre ambos aspectos estavam ainda apagadas: “*integrated with the career narration so that the distinction between the two aspects was effaced*” (LICHTHEIM *apud* KARENGA, 2012, p. 59).

Isso pode ser observado na declaração de Neni, uma sacerdotisa, que define a si mesma como digna perante as divindades, elogiada por seu marido e uma ótima sacerdotisa com excelente caráter: “*one worthy before the divinities..., one praised by her husband and a great priestess of excellent character*” (NENI *apud* KARENGA, 2012, p. 59). Também o governador Indi, já citado anteriormente, integra a sua qualidade de ser um excelente cidadão com a sua dignidade e característica de ser amado por seus pais, irmãos e companheiros:

I did what the great ones liked, and what my household praised.
A person beloved of his companions,
I stood out in front. I have achieved worthiness.

.....

Never did I Hand a person over to a potentate so that my name might be good with all people. I never lied against any person...When fiar had arisen in another town, this town was praised...I noutished my brothers and sisaters. I buried the dead and nourishg the living, wherever I went in this drought which occured. I gave...white barley and..Khemiu- barley and measured it out for every man according to His wish (INDI *apud* KARENGA, 2012, p. 59).

Portanto, conforme Karenga e Lictheim, a auto-apresentação do Primeiro Período Intermediário é semelhante a do Antigo Império, como vimos, em que se percebia *Maat* como direito/justiça e como realização de ações/carreiras que fossem dignas perante a comunidade. A diferença é que o conceito alargou-se pra agregar valores pessoais centrados no caráter, mas se manteve integrado a uma boa realização da carreira.

De acordo com Karenga, o discurso sobre o caráter vai se destacar ainda mais e se tornar fundamental para definir uma pessoa que age de acordo com a

Maat no Médio Reinado (KARENGA, 2012, p. 59-60), conforme veremos adiante.

Ainda sobre o Primeiro Período Intermediário, cabe trazer o *Sebait* (Instruções) que o rei Kheti deixou para seu filho Merikara, onde existem várias referências à *Maat*, que referendam a leitura que fizemos sobre o conceito até agora. Nesse sentido, *Maat* pode ser percebida como uma categoria moral, que permite ao homem se justificar diante de Deus, fazendo com que sua existência dure sobre a terra; que enfatiza a justiça – o que pode ser verificado quando o rei diz ao filho para punir em acordo com o crime praticado e para não punir erroneamente - ; que coloca o caráter como modo de atingir o paraíso; que diz para falar a verdade como forma de atingir respeito e dignidade e que diz para seguir os ancestrais, pois a sabedoria dos ancestrais estaria entraigada na moral e no conhecimento de *Maat*.

Em relação a punir de acordo com o crime praticado (reciprocidade), seguir os ancestrais, não falar mentiras, não praticar atos que gerem desordem – “*thus will this land be set in order*” (MERIKARA *apud* KARENGA, 2012, p. 62), *Maat* se assemelha ao *Ubuntu*, em que todas essas recomendações também estão presentes, conforme largamente abordado. Assim, cabe citar as palavras do *Sebait* do rei Kheti para seu filho Merikara:

May you be justified before God
That one may say (even in) your (absence)
That you punish in accordance (with the crime)
Good character is a person's heaven.
But the vilification of the angry is painful
(...)
Emulate your foreparents, your ancestors.
Lo, their words endure in books.
Open and read them and emulate their knowledge.
For one who is taught becomes skilled
(...)
Speak truth in your house
That the rulers of the earth may respect you.
Uprightness is a fitting for a ruler.
Indeed the front of the house puts respect in the back of the house
(...)
Do Maat that you endure upon the earth.
Quiet the weeper and do not oppress the widow.
Do not drive a man from the property of his father
Do not reduce the possessions of the nobles.
Guard against punishing wrongly.
Do not kill; it does not serve to you.
Thus will this land be set in order
(...)

Make worthy your place in the West.
 Make firm your mansion in God's domain
 by being upright and doing Maat.
 For it is that on which the hearts of people rely,
 More acceptable is the virtue of the upright
 Than the sacrificial ox of the doer of evil (MERIKARA *apud* KARENGA, 2012, pp. 60-62).

No Médio Reinado, conforme já mencionado, o valor do caráter passou a ser central na definição da pessoa. Foi nesse período também, que houve a democratização dos textos mortuários, para reivindicar um lugar no paraíso, isto é, dos *Coffin Texts*, reunidos no *Book of Vindication*. Esses textos, que no Antigo Império correspondiam aos Textos das Pirâmides (Dinastias V e VI), eram atribuição exclusiva do rei.

De acordo com Karenga, nas *Declarações de Virtudes* do Médio Reinado, há uma expansão dos valores ligados à auto-apresentação moral, como a preocupação com o auto-conhecimento, com o auto-controle, com o reconhecimento da dignidade diante da sociedade e com a capacidade de a pessoa alcançar reconhecimento moral independentemente da sua origem social. O foco estava, portanto, não mais na carreira ou interligado a ela, mas no caráter pessoal (KARENGA, 2012, pp. 66-69). Para não nos alongarmos, traremos como exemplo desse período, a auto-biografia do oficial Rediu Khnum:

I gave a gift to one who asked it.
 I nourished one whom I did not know like the one I did know,
 So that my name might be good in the mouth of those on earth.
 I am truly an official great of heart
 A sweet lovable plant
 I was no drunkard; I was not forgetful;
 I was not lax in my work.
 I was my mind/heart that advanced my rank;
 It was my character that kept me in front

 I am one who knows himself as a leader of men,
 a precious staff made by God
 Who was endowed with excellence in planning and
 Great notability of performance (REDIU KHNUM *apud* KARENGA, 2012, p.

66)

O Novo Império (1560 - 1080 a.C.) evolui com a derrota dos invasores estrangeiros, chamados de hicsos (povo de origem asiática) e com o restabelecimento de uma forte Dinastia com o rei Ahmose. De acordo com Karenga, o declínio do Médio Império foi um processo gradual marcado por descentralizações, imigrações, guerras civis e problemas agrícolas. Ocorreu que, a

despeito da invasão dos hicsos e do estabelecimento de um governo desse povo, um forte grupo de reis tebanos emergiu paralelamente na XIII Dinastia. Ainda segundo o autor, já na XVII Dinastia, esses reis estavam prontos para realizar drásticas mudanças em relação aos hicsos. Assim, Seqenenra Ta'a II começou uma guerra contra o governo dos hicsos. Posteriormente, Kamose, filho de Seqenenra continuou a guerra, com a justificativa de ter que restabelecer a realeza divina, isto é, aquela apontada por Ra. Para ele, o rei era aquele que Ra teria apontado como tal: “*whom Ra, in truth, had appointed as the real king*” (KAMOSE *apud* KARENGA, 2012, p. 77).

Kamose conseguiu reduzir o poder dos hicsos, mas foi Ahmose, seu filho, que os derrotou e começou a incorporar terras da Ásia e da Núbia ao Império Egípcio. Foi a derrota dos hicsos e da Núbia que marcou o Novo Império na XVIII Dinastia (KARENGA, 2012, p. 78).

Quanto às auto-biografias do período, assemelham-se, por um lado, às auto-biografias do Antigo Império, pois enfatizam novamente narrativas relacionadas ao bom serviço prestado ao Estado e ao agrado a Deus.

Nesse sentido, o mordomo Kares, que serviu durante o reinado de Ahmose, definiu ele mesmo em termos de bons serviços prestados para a mãe do Rei, a rainha Ahhotep I, e em termos daquele que realizou *Maat* diante das duas terras (mundo terreno e celeste, humano e divino). Ele declara, ainda, as suas virtudes pessoais - como um homem livre de mentiras, honesto, protetor dos pobres - assim como ocorria nas auto-declarações do Primeiro Período Intermediário e do Médio Império. Segundo Kares:

A man of Maat, preeminent in Two Lands
Truly upright,
Free of lies,
Overseer of judging,
Protector of the poor.
A rescuer of one who does not have one,
One who causes two men to go forth,
Satisfied by utterance of his mouth.
Honest like the scales,
Companion of (the king) who is greeted by name,
Patient in listening concerns,
Like God in his hour.
Truly the favorite of his Lady,
One who is advanced by the Lady of the two Lands (KARES *apud* KARENGA, 2012, p. 82-83).

Interessa notar que nesse contexto de centralização do poder real, *Maat* permanece como parâmetro para auto-definição da pessoa no Novo Império (a partir da XVIII Dinastia). No entanto, esse parâmetro retoma a importância da carreira e dos serviços prestados ao rei e à sociedade, conforme no Antigo Império, ao mesmo tempo que reafirma e expande os valores pessoais centrados no caráter advindos do Médio Império.

Outro exemplo da expansão do vocabulário moral no Novo Império é a autobiografia de Paheri, escriba e prefeito da cidade de Nekheb, no reinado de Tutmose III, na XVIII Dinastia. Na sua Declaração de Virtudes, ele diz:

I am a noble who was useful to his lord,
One skilled and free of negligence.
I walked on the road I had inquired about.
I knew the outcome of life.
I reckoned the limits in the books,
The boundaries of all the king's concerns,
All things that pertained to the palace,
Like the Nile in its course to the sea.
My speech was firm in upholding the lord,
I was fearful of deficiency;
I was not neglectful in making payments.
I did not embezzle from the surplus.
I was guided by my own heart
On the road of those praised by the king.
My pen made me renowned,
I vindicated me among the members of the council.
I surpassed the nobles.

My good character raised me high,
I was summoned as one who is free from what is hateful. If I were placed on the scales,
I would come out complete, whole, sound.
I came and went with the same heart,
I did not lie to another.
I knew the God which is in people,
Knowing him I knew this from that.
I did the tasks as they were ordered,
I did not confuse the message with the messenger.
I did not speak vulgar words,
I did not converse with people who lacked character.
I was a model of kindness,
One praised who came praised from the womb.
On of the tutor of the prince, the scribe Itruri, the justified,
Born of the lady kam, the justified (URK IV, 18.3-120.9 *apud* KARENGA, 2012, p. 84-85).

O texto de Paheri faz referência a duas características básicas do autor. Uma delas é ter sido útil tanto a Deus, como ao rei, conhecendo as preocupações

mais íntimas do rei, todas as coisas pertencentes ao palácio e tendo sido elogiado pelo rei. Essa característica revela a continuidade da importância dos serviços prestados ao rei, bem como a proximidade entre Deus e o rei, tal como no Antigo Império.

Outra característica é a expansão do vocabulário moral na declaração das próprias virtudes, isto é, o autor utiliza um vocabulário mais detalhado para se referir às suas qualidades ou ao seu caráter, o que demonstra a permanência da importância do caráter desde o Médio Império e a expansão do vocabulário moral referente ao caráter no Novo Império. Alguns exemplos extraídos do texto são: ser útil, livre de negligência, modelo de bondade, medo de agir de forma deficiente, não falar palavras vulgares, não conversar com pessoas de pouco caráter, fazer as tarefas ordenadas, não confundir a mensagem com o emissor, não negligenciar pagamentos, ser guiado pelo próprio coração.

Além disso, outra característica do retrato moral de Paheri é saber identificar o Deus que há nas pessoas. A partir do conhecimento desse Deus, ele consegue conhecer a pessoa, conforme pode ser observado no seguinte trecho, já citado acima: *“I knew God which is in people. Knowing him, I knew this from that”*. Por saber identificar a presença divina nos homens, Paheri se auto-apresenta, ainda, como alguém de consciência elevada e sensibilidade moral.

Outro texto da XVIII Dinastia que reafirma a centralidade do caráter advinda do Médio Império, bem como a expansão do vocabulário moral no Novo Império é a autobiografia de Intef, arauto e governador da época de Tutmose III. O arauto listou extensivamente as suas preocupações morais, incluindo as virtudes abaixo citadas, traduzidas do egípcio antigo para o inglês por Karenga, no livro *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt*, em duas colunas, uma em egípcio antigo, que não vamos transcrever nesse trabalho, e a outra em inglês:

sharp-minded
greatly perceptive
patient in listening
free of evil
upright
without falsehood
respectful of the pleasant person
hearer of his petition
kind to both the cool and hot person
not (neglectful) concerning Maat
turning his face to the speaker of Maat
turning his back to the liar

one who turns here and there to do maat
 not distinguishing one he does not know from one he knows
 searching after Maat
 free from partiality
 vindicating the just
 punishing the guilty for his guilt
 servant of the needy
 father of the poor
 guide of the orphan
 mother of the timid
 shelter of the battered
 guardian of the sick
 advocate of one who is deprived
 of his property by one stronger than he
 husband of the widow
 refuge for the orphan
 place of peace for the weeping
 one over whom those who know him rejoice
 indeed one praised because of his character
 one for whom the kind tnhak God because of his excellence
 one for whom all the people pray
 for his health and life
 (URK IV, 970.4-972.14 *apud* KARENGA, 2012, p. 86)

Para não nos alongarmos demais, é central perceber que a busca pela realização de *Maat* aparece explicitamente nesse texto do Novo Império, tal como aparecia no Antigo Império, significando também verdade, justiça e direito. A diferença é justamente a expansão do conceito, herdada do Médio Império e mais desenvolvida no Novo Império, para englobar características morais específicas, como ser guia para os órfãos, pai para os pobres, marido para as viúvas, advogado daqueles privados de sua propriedade por alguém mais forte, etc.

Também o texto do túmulo do Primeiro Ministro Rekhmira, uma Instrução, do período de Tutmose III, fala explicitamente de *Maat* enquanto justiça, colocando a sua realização como obrigação do primeiro ministro e de todos os oficiais, para todas as pessoas:

Lo, the respect of an official is that he does Maat .

.....

Lo, you succeed in office by doing justice (Maat).

Lo, doing justice (Maat) is what is wanted in the action of the prime minister.

Lo, he is the guardian since (the time of) God.

Lo, what one says of the prime minister's chief scribe.

"Scribe of justice"(maat) one says of him.

He who does justice (Maat) before all people.

He is the prime minister

(URK IV: 1091.7; URK IV:1091.13-1092.5; URK IV:1092.8 *apud* KARENGA, 2012, p. 87).

Como é possível observar, a palavra *Maat* aparece originalmente no texto egípcio acima somente na primeira frase. Nas frases seguintes, a palavra *Maat* aparece entre parênteses, como traduções de Karenga para a palavra justiça. No entanto, o próprio autor adverte que embora ele tenha traduzido *Maat* como justiça, ela também pode ser entendida como verdade, balanço ou virtude (KARENGA, 2012, p. 88). Importa perceber que nesse texto, *Maat* continua figurando como o desejo de Deus, que deve ser realizado por todos os oficiais e para toda as pessoas, reafirmando a importância de *Maat* como padrão moral para a carreira e para a política.

Também no Período Tardio do Egito (1070 a. C. a 30 a. C.), apesar de suas distintas fases (conforme veremos adiante), argumenta Karenga, que a literatura continuou a refletir uma continuidade. Esse período, explica o autor, citando Lichtheim, corresponde ao último milênio do Egito faraônico, que engloba o final do Novo Império até a conversão do Egito ao cristianismo, com a conquista do Egito pelos romanos, em 30 a. C. (KARENGA, 2012, pp. 104, 105). Cabe explicar melhor quais as fases que esse período englobou, a fim de compreendermos a sua complexidade e como se deu a continuidade de *Maat*.

De acordo com Karenga, a primeira fase do Período Tardio corresponde ao Terceiro Período Intermediário, que teve início com a morte de Ramesses XI⁵⁸, último faraó da XX Dinastia e a ascensão ao trono de Smendes (*ib.id.*, p.104). Apesar de Smendes ser o vizir de Ramesses XI, Karenga diz que ele se considerava herdeiro da linhagem de Ramesses, comprometendo-se a exaltar *Maat*. Eis as palavras de Smendes sobre si mesmo, trazidas por Karenga: “*powerfull bull, beloved of Ra, whose ar mis strengthened by Amen so that he may exalt Maat*” (*ib.id.*, p. 104).

No entanto, é preciso compreender que Smendes, de acordo com Carreira, assumiu a autoridade do Egito somente sobre a parte norte, cujo poder estava sediado na cidade de Tânis. Quanto ao sul, ficou sob controle dos sacerdotes em Tebas⁵⁹, havendo, portanto, um compartilhamento de poder entre Smendes e a teocracia de Tebas (CARREIRA, 2005, p. 42).

⁵⁸ De acordo com o Dicionário Sensagent, a morte de Ramesses XI ocorreu em 1070 a. C. Disponível em: <http://dicionario.sensagent.com/antigo+egito/pt-pt/> . Acesso em 07. 11.2017, às 18:39.

⁵⁹ Cabe chamar atenção para a denominação “Tebas”, que hoje é utilizada. Por se tratar de um nome grego e, tendo em vista que a conquista do Egito pelos gregos ocorreu em 332 a. C., é

Também Karenga chama atenção para a divisão do poder entre os altos sacerdotes de Amen em Tebas e o rei. Seguiram-se no Egito, então, muitos conflitos armados, que culminaram na ascensão dos líbios sob o poder do comandante Shesonq I, tendo sido os líbios derrotados pelos reis da Núbia, em 730 a.C., quando foi fundada a XXV Dinastia pelo rei Shabaka. Posteriormente, o Egito foi conquistado pela Pérsia, em 502 a.C., conseguindo novamente sua independência em 404 a. C., com o estabelecimento das XXVIII e XXIX Dinastias, até que foi novamente reconquistado pela Pérsia em 341 a.C, depois pela Grécia, em 332 a. C, por Roma em 30 a. C. e, finalmente, pelos árabes (*ib.id.*, p. 105). Em relação a cada uma dessas fases que integram o Período Tardio, trataremos um exemplo de texto, a fim de analisarmos a evolução e a continuidade da ética *Maat*.

Como já mencionado, houve uma mudança da concentração de poder no início do Terceiro Período Intermediário, com a morte do faraó Ramesses XI, pois os reis que o sucederam passaram a compartilhar o poder com o sacerdócio tebano de Amen. As autobiografias dos sacerdotes são, portanto, uma fonte importante para entender os conceitos e as práticas morais desse período.

Como exemplo, é possível trazer a autobiografia do Quarto Profeta de Amen, Djedkhonsefankh, traduzida por Maulana Karenga:

I am honored before Amen.
The great favorite of the lord of Thebes.
The Fourfh Prophet of Amen Ra.

Greetings to you who will come after,
Who will come into being in the future.
I shall cause you call me blessed

preciso ter em mente que o nome “Tebas” não existia no Início do Terceiro Período Intermediário, tendo sido adotado, posteriormente, durante a dominação grega. Conforme explica Rogério Sousa, tal termo “é uma deturpação grega da designação egípcia de Tjamu (Medinet Habu), um dos locais mais sagrados da necrópole tebana na Época Greco-Romana. Por ironia, é actualmente este termo, oriundo da necrópole, que usamos (incorrectamente) para designar a cidade dos vivos, a antiga Uaset e actual Luxor” (SOUSA, s/d,135). Para compreendermos melhor essa ironia, vale explicar que a necrópole correspondia à cidade dos mortos, considerada sagrada, tendo, portanto, o seu acesso dificultado por barreiras físicas. Conforme explica Rogério Sousa: “A sacralização do lugar e, portanto, a sua interdição era ainda assegurada pela presença de barreiras físicas que dificultavam o acesso ao lugar. Normalmente, sobretudo no Alto Egito, a necrópole era construída na margem ocidental do Nilo, opondo-se assim geograficamente à cidade dos vivos que se erguia na margem oriental. Tal é o caso das mais importantes necrópoles do Alto Egito como a de Tebas, Abido ou Siena (Assuão) (SOUSA, s/d,134)”. Assim, o nome Tebas é uma designação grega para a necrópole de Tjamu. Hoje, esse nome é utilizado para designar a cidade dos vivos, cujo nome egípcio era Uaset e que, atualmente, chama-se Luxor.

For great was that which happened to me.
 Khum (the Creator) fashioned me as one beneficial,
 An adviser of excellently counsel.
 He made my character superior to others.
 He steered my tongue to that which was excellent.
 I kept my mouth clean of harming one who harmed me,
 My patience turned my enemies into my associates,
 I controlled my mouth and was skilled in responding,
 And I was not tolerant of evil.

The people judged me as one generous.
 For I hated The hoarding of riches.
 I caused them all to greet me for my excellence.
 Paying homage and saying of me:
 They were greatly honored because of my goodness.
 They found me beneficial while they lived earth.
 And my abundance belongs to them (now that they are) in the valley
 (of the departed).
 I did not let my servants address me as overseer
 (Instead) I made myself resemble of their father.

The good divine one praised me,
 And his heirs repeated the praise of me, even more than he did.
 Each one who reigned he was satisfied with me,
 For they recognized my excellence among the maces.
 The great ones of the land wishes to imitate me,
 For great was my favor with the king.

I did not give praise to one who flattered me.
 I prevented expenses beyond the king's orders,
 I protected the goods of (the) poor (of Thebes).
 I put respect of its lord before them,
 I restrained the arms of its robbers.
 I was steadfast in sending reports to the king.
 In matters of relieving hardships.
 He confirmed what I said.
 He favoured me over his courtiers.
 My goodness was a refuge,
 A foundation that would never falter.

I raised a son above the position of his father,
 Fulfilling their requests as they wished.
 I put my goods at the disposal of every one,
 And they saw me as the image of the divinity Hu.
 When I hated slander, loved agreement,
 A voice was raised for them to protect them from evil.
 I was thus a god for them,
 They knew my deeds when he bestowed favors.
 When they replaced me in the king's service
 Their position was through me in accord with my wish.

May I see the children of their children,
 While I endure on earth!
 May my body be young like their descendants,
 While I am here thereafter!

I Will not disappear for I know
God acts for the true of heart.

.....

I was steadfast in lending grain to the Thebans, I nourished the poor of my city.
I did not pressure him who could not pay,
I did not press him so as to seize what belonged to him.

I did not make him surrender his goods to another, so as to repay his debt.
I satisfied (him) by buying his goods and paying twice their value.
One cannot surpass what I did concerning any of (these) things.
I did not argue with one who robbed me.
For I knew one is not ennobled by theft.
Indeed, God does what he wills (AEL, III, 16 *apud* KARENGA, 2012, pp. 107,
108).

Essa Declaração de Virtudes retrata uma nova tendência para enxergar os reis no Período Tardio. Conforme observa Karenga, os reis deixaram de ser vistos como depositários automáticos de retidão, para passaram a ser vistos como pessoas capazes de agir de forma que Deus desaprovasse (*ib.id.*, p. 106). Em outras palavras, nesse período, há uma mudança de visão em relação aos monarcas não só em relação ao Antigo Império, mas também em relação ao Médio e Novo Impérios, pois os reis deixaram de ser vistos como incorporações automáticas de Deus e da justiça (*Maat*) e seus atos passaram a não serem mais vistos necessariamente como a manifestação do desejo de Deus.

Essa mudança está, obviamente, ligada ao contexto histórico, ao fortalecimento do poder dos sacerdotes e pode ser observada no texto, através da prioridade colocada nas referências pessoais centradas no caráter e nas ações do sacerdote, não somente em relação ao rei, mas muito mais extensivamente em relação ao povo, como: ter generosidade, ser refúgio de bondade, ser protetor dos bens dos pobres de Tebas, ter emprestado grãos para os tebanos, ter nutrido os pobres da cidade, não deixar que os funcionários se dirigirem a ele como superior (exemplo de humildade), etc.

Importa perceber que a Declaração de Virtudes se inicia com a qualidade de ser alguém honrado diante de Amen, feito pelo Criador com o caráter superior ao dos outros, devendo ser chamado de abençoado pelas pessoas que vieram depois da existência desse sacerdote. Além disso, após descrever vários atos e qualidades pessoais, na metade da Declaração, o sacerdote diz que foi um Deus para o povo de Tebas. Ora, o acento na qualidade divina do rei é enfraquecido para colocar o sacerdote em posição de comparação com o próprio Deus.

Dentro desse contexto, a expansão do vocabulário moral continua, podendo ser observada na qualidade inédita de “transformar inimigos em associados” ou “em comprar os bens dos endividados, pagando duas vezes por eles”.

Essa expansão do vocabulário *Maat* teve um período de retração com a ascensão dos líbios em 945 a.C., sob o reinado de Shoshenk I e a fundação da Dinastia Líbia, que governaria por cerca de duzentos anos, até a consolidação da conquista do Egito pela Núbia, em 730 a. C. Com os Núbios, De acordo com Karenga, houve um grande esforço de retomada da ética *Maat*, pois os núbios estavam comprometidos com as tradições egípcias e, portanto, engajaram-se em um processo que pretendia sustentar o passado e dele se apropriar, promovendo um “renascimento da cultura egípcia antiga” (KARENGA, 2012, p. 104 -110), o que incluía arte, literatura, tradições reais e arquitetura (*ib.id.*, p. 110).

O rei Shabaka, da XXV Dinastia Kemética, que consolidou a conquista Núbia do Egito, empenhou-se em incentivar pesquisas sobre a teologia do Antigo Império, o que se consubstanciou no Shabaka Text ou Memphite Theology. Esse texto é, de acordo com Karenga, o exemplo mais conhecido desse processo de “renascimento” na literatura (*ib.id.*, p. 110).

Importa compreender que era central para os Núbios a sua auto-concepção como restauradores da *Maat* sob a direção de Amen Ra (*ib.id.*, p. 104). Essa “missão” pode ser observada nos dois seguintes textos reais trazidos como exemplo. No primeiro, o rei Piankhi, da XXV Dinastia, que participou do início do processo de conquista do Egito, explica a necessidade da conquista para as suas tropas, dizendo que foi Deus que enviou os Núbios: “*That it is the God, amen who has sent us*” (URK III, 8.13 apud KARENGA, 2012, p. 105). No segundo texto, outro rei da XXV Dinastia, Taharqa, explica o seu reino como uma restauração dos primórdios, quando *Maat* foi estabelecida pelo Criador:

Because His Majesty’s heart is satisfied by doing for them what is beneficial every day, this land has been overflowed (with abundance) in his time as it was in the time of the Lord-of-All; *Maat* being introduced throughout the countries and Isfet being pinned to the ground (KARENGA, 2012, p. 105).

Ainda sobre a auto - concepção dos núbios como restauradores do passado no presente, são as autobiografias do período ótimos exemplos. Para não nos alongarmos demasiadamente, traremos um texto paradigmático para o período, por combinar o velho com o novo, como veremos adiante:

I am an excellent noble,
 Equipped with his blessings,
 One whose virtue the Two Lands know;
 A refuge for the poor,
 A draft for the drowning,
 A ladder for one who is in the abyss.
 One who speaks for the wretched,
 Who assists the unfortunate, and
 Who aids the oppressed by his excellent deeds;
 The one honored by the king, Harwa.

.....

I am a noble for whom one should act,
 One steadfast to the end of life.
 I am one beloved of his city,
 Praised of his district,
 Kind-hearted to his towns.
 I have done what people love and divinities praise,
 One truly worthy and without fault,
 Who gave bread to the hungry and clothes to the naked,
 One who removed pain and suppressed wrongdoing;
 Who buried the honored ones, embraced the aged,
 And removed the need of the have-not.
 A shade for the orphan.
 A helper for the widow.
 One who gave rank even to an infant.
 I did these things knowing their weight,
 And their reward from the Lord of Things:
 To endure in the mouth of the people, without end, throughout eternity,
 And to be well remembered in the years after.

.....

The prince, count, greatly honored by his lord, in favor with his Lady;
 Kind in speech, pleasant of works, kind and gentle to great and small;
 One who turns his face towards the timids when his witnesses stand up to testify.
 One kind-handed who nourished everyone, one who satisfied yhe have-not
 With what he lacked;

(...)

I speak to you who will come into the future
 New ones for milions of years;
 My Lady made me great when I was a small boy,
 She advanced my position when I was a child.
 The king sent me on missions as a youth,
 Horus, Lord of the palace, distinguished me.
 Every mission on which their majesties sent me,
 I carried it out in Maat (righthly).
 I never told a lie about it.
 I did not rob, I did not isfet,
 I did not slander any one before them.
 I entered the Presence to solve difficulties,
 To assist the unfortunate,
 I have given goods to the have-not,
 My rewards is being remembered for my virtue.
 My ka enduring because of my kindness – Harwa (AEL III, 26-28 *apud*
 KARENGA, 2012, 11-112).

Eis a autobiografia de Harwa, camareiro de Amenirdis, filha do rei Kashta, um texto paradigmático para o período, por combinar, como dito, o antigo com o novo. A autobiografia começa com extensos elogios a si mesmo, o que difere do antigo Império, em que as auto-declarações estavam relacionadas aos bons serviços prestados ao rei e a Deus. A utilização das virtudes centradas no caráter pessoal remonta ao Primeiro Período Intermediário, com o declínio da autoridade real. No entanto, não é característico do Primeiro Período Intermediário o autor não relacionar as suas virtudes pessoais com o contexto em que vive. Essa característica começa a surgir no Médio Império, conforme também visto, com a expansão do sentido de moral individual e de caráter.

Em relação às virtudes que aparecem na primeira parte do texto, trata-se de virtudes que vêm sendo, com maior ou menor intensidade, repetidas desde o antigo Império, estando relacionadas ao acolhimento dos vulneráveis, como: alguém que é um refúgio para os pobres, uma escada para quem está no abismo, uma jangada para o afogado, como alguém que dá assistência para os desafortunados e ajuda os oprimidos, etc.

Remontam ao Primeiro Período Intermediário os trechos que mostram preocupação com a memória pessoal a ser deixada para as gerações futuras ou, mesmo, por toda a eternidade, trazendo o desejo de ser lembrado por suas virtudes e a necessidade de agir, para tanto, de acordo com *Maat*.

Há, ainda, menção às virtudes centradas nos serviços prestados ao rei e a Deus, cruciais no Antigo Império. Tais virtudes permaneceram no contexto de reunificação do Médio Império, ao lado das virtudes centradas no caráter pessoal (como nesse texto), voltando com mais peso no Novo Império.

Outra observação importante diz respeito à continuidade da expansão do vocabulário moral no período núbio, expansão essa iniciada na XVIII Dinastia, conforme visto. Assim, nesse texto, há também um trecho que traz um valor moral inédito, que representa uma nova virtude centrada no caráter pessoal, qual seja: “alguém que vira a face em direção aos tímidos quando as testemunhas estão prontas para testemunhar”.

Em 664 a.C., a Dinastia Núbia foi deposta por Psamtik I, nascido na cidade egípcia de Sais, que, conforme explica Booth, consolidou com o apoio dos assírios, o controle assírio em todo o Egito, inclusive em Tebas, no Alto Egito, passando a capital do Império para Sais e fundando a XXVI Dinastia. Psamtik

enviou sua filha Nicrosis ao templo de Amen, para que recebesse o título de esposa de Amen e fosse, com isso, colocada em alta posição na hierarquia do culto religioso ao Deus. Com a combinação do poder real com o religioso, Psamtik fortaleceu o seu poder e assegurou o seu governo sobre o norte e sobre o sul (BOOTH, 124).

Ainda de acordo com Booth, Psamtik I empenhou-se em dar continuidade às tradições egípcias do Antigo e do Médio Impérios, o que acabava por exigir a expulsão das influências estrangeiras, motivo pelo qual, em 653 a.C., Psamtik se livrou dos aliados assírios, a fim de garantir um Império egípcio baseado nas tradições (*ib.id.*, p. 124).

Karenga confirma que durante o Período Saíta, o empenho pela continuidade das tradições do Antigo Império e da Teologia Memphite ou Shabaka Text (que reuniu as tradições religiosas do Antigo Império) foi tão importante quanto no período núbio (KARENGA, 2012, p. 115). O autor comprova essa afirmação com a autobiografia de Ibi, camareiro da “esposa de Deus”, Nicrosis ou Nitocris (como vimos na explicação de Booth), visto que tal autobiografia representa o pico da renascença egípcia expressada nos túmulos dos mais altos oficiais, tanto no período Núbio, como no Saíte, dando continuidade ao uso da linguagem tradicional nos textos oficiais (*ib.id.*, p. 124). Cabe transcrever o texto para melhor análise:

...The prince and count, truly an intimate of the King
whom he loves, Ibi, the justified;
O you who live on earth. Those who exist and will come after.
I will recount to you my good deeds which I have done on earth.
For I know it is useful...
I did what people love and the divine ones praise.
I am here having come to the city of eternity, for I did good in earth.
I have come from my city
I have come from my district. I have descended into my grave.
I spoke truth and did justice which God loves.
I judged justly between the weak and the strong.
I did not allow the greater to take from one more humble than he was.
I made this tomb from my rightful means so that it might be well
for me before the Great God forever.
I was generous to everyone, a helper to the fatherless.
I nourished the hungry when he came to the prime minister (as) a petitioner.
I satisfied the need of a man (even) as a child so it would not
happen that he tread upon the place of the widow and reject her need.
I turned my face toward the timid when his case came
to be heard and this tongue appeared with an effective word.
I rejected no one with a petition.
My case was not heard.

There was no accusation and no complaint against me.
 No one found fault with me.
 I was cheerful with everyone, free of rudeness to anyone who showed himself crude.
 I thought of eternity. I looked to the boudaries (of time).
 So that my name might be good in Thebes.
 Forever and eternally in the mouth of the living.
 The prince and royal seal-bearer from Lower Egypt, great in favor, great in love,
 One who keeps anger from the palace,
 Who enters the place where the King is with good.
 One who brings peace to his city and district (OTTO 1954 *apud* KARENGA, 2012, p 115-116).

Esse texto traz características cuja origem pode ser verificada no Antigo Império, já que o autor o inicia e o termina narrando virtudes pessoais relacionadas aos serviços prestados ao rei: ao se descrever como alguém amado pelo rei e por ele justificado, como alguém que guarda ou protege o palácio da raiva e que é bem-vindo nos lugares em que o rei está. Também remonta ao Antigo Império a característica de falar a verdade e de fazer justiça (*Maat*) como Deus ama. Dessa característica decorre outra característica que remonta ao Antigo Império, que é o agir de acordo com aquilo que agrada a Deus, como quando o autor diz que fez o seu túmulo com retidão, e por isso será bem visto pelo Grande Deus, ou quando diz que sempre agiu com respeito a Deus e às relações com a cidade.

Importa observar, ainda, que o autor faz questão de relacionar as suas virtudes com a sua cidade de origem, com os seu distrito e, por fim, com Tebas, característica muito marcante nos textos do Antigo Império e do Primeiro Período Intermediário, conforme visto, já que se entendia que as virtudes não poderiam ser avaliadas isoladamente.

Quanto às virtudes pessoais, são relativas não somente a qualidades morais, mas às ações praticadas, o que é característico das autobiografias do Antigo Império. A maioria dessas ações diz respeito à ajuda aos necessitados, que também já podem ser observadas nas autobiografias do Antigo Império, como ser generoso, dando de comer aos famintos e satisfazer as necessidades dos homens como se fossem crianças, para não acontecer deles rejeitarem as necessidades das viúvas.

Uma característica que remonta ao Primeiro Período Intermediário é o desejo de deixar uma boa memória sobre si mesmo eternamente para os vivos, pois, como visto, foi nesse momento de enfraquecimento do poder real e de

fortalecimento do poder administrativo, que o caráter pessoal e a memória ganharam destaque.

Como visto, é possível observar nos textos, uma continuidade dos valores morais desde o Antigo Império até o Período Saíta, e mesmo após a conquista persa e greco-romana, conforme veremos a seguir.

Em 525 a.C., os persas invadiram o Egito e depuseram Psamtik III, o último rei da Dinastia Saíta, e fundaram a XXXVII Dinastia, sob Cambises. Conforme explica Karenga, o período persa no Egito é dividido em dois. O primeiro vai de 525-404 a.C. e o segundo vai de 343-332 a. C, tendo sido o primeiro período marcado por intensas revoltas, culminando na independência do Egito entre 404-343 a.C. (KARENGA, 2012, p. 116). Traremos dois textos autobiográficos como exemplo.

O texto de Udjahorrense, chefe da medicina, data do primeiro período persa e é significativo porque Udjahorrense serviu aos dois últimos reis saítas, Amasis e Psamtik III, tendo testemunhado a invasão persa e se mantido fiel aos valores saítas mesmo após a conquista persa. Além disso, Udjahorrense continuou tendo papel de destaque durante o período persa, servindo como administrador e comandante da marinha e conseguiu a restauração de um templo, o de Naith (*ib.id.*, p. 117). Na sua autobiografia, ele diz:

I am a good man from my city.
I rescued its peoples from the very great upheaval
Which happened in the whole land the like of which had not happened in this
land (before)
I protected the weak from the strong
I did for them every good and profitable thing.
When it was time to act for them.

.....

I am one honored by his father, praised by his mother, the favorite of his brothers.
I established them in the office of priest.
I gave them a profitable field by the command of his majesty
For the length of eternity.
I made a good tomb for one who had no tomb.
I sustained all their children.
I established all their houses.
I did for them all things good and profitable,
Like a father does for his son,
When the upheaval happened in this district,
In the midst of the very great upheaval that happened in the whole land (*ib.id.*, p. 117).

O autor inicia sua autobiografia, a sua apresentação moral, localizando-se na sua cidade, o que, como largamente visto, era um costume do Antigo Império,

pois cada membro da comunidade era testemunha do caráter e das práticas morais dos outros. Dessa forma, a descrição de uma qualidade pessoal não faria sentido fora do contexto da comunidade. Por isso mesmo, ele também se coloca como alguém amado pela sua família, honrado por seu pai, elogiado por sua mãe e amado por seus irmãos, configurando um tipo de descrição encontrada repetidas vezes nas autobiografias do Antigo Império. Além disso, importa perceber que todas as qualidades pessoais descritas não são apenas descrições morais, mas são descrições de atos que ele praticou, assim como também era costume nas autobiografias do Antigo Império.

No caso específico desse texto, fica claro que Udjahorrense se refere à ajuda que ofereceu à comunidade durante o transtorno da invasão, “sustentando” as crianças, “estabilizando as casas”, fazendo tudo o que fosse “bom e proveitoso”, quando “o transtorno atingiu o distrito”.

Outra autobiografia que demonstra a continuidade dos valores morais do Antigo Império é a autobiografia do oficial Wahibra-merneith, escrita durante o período de independência egípcia entre as duas conquistas persas (404 a 343 a.C).

Diz o texto:

I am a worthy noble, pré-eminent in the districts
 Patient, one who knows the good
 Prosperous, excellent of weighty plans
 Skilled in knowledge, one who finds the missing maxim
 A solver of problems, discreet, praised in his appearance.
 One who speaks good and repeats good,
 Who does what his God praises,
 Who does what his lord praises,
 Who does what the people love,
 A man of Maat, beloved of all divinities (WAHIBRA-MERNEITH *apud* KARENGA, 2012, p. 118).

Apesar de o autor começar o texto se referindo a algumas qualidades morais pessoais, como ser honrado, paciente, alguém auspicioso, capaz de fazer fortes planos, especializado em conhecimento, em resolver problemas, discreto e elogiado por sua aparência - descrições pessoais que indicam influência do Primeiro Período Intermediário, em que houve um enfraquecimento do poder real e uma ascensão dos oficiais - , a maioria dessas qualidades está relacionada à sua carreira, à prestação de bons serviços para o rei e para a comunidade. Isso pode ser observado quando ele diz ser próspero, por saber fazer planos difíceis; ou quando diz ser especializado em conhecimento, por conseguir extrair o máximo

do múnino, solucionado problemas. Mais adiante, o autor finaliza o texto elencando ações morais relacionadas com atos praticados de acordo com a vontade de Deus e do rei, assim como acontecia no Antigo Império. É possível observar, ainda, a importância da comunidade para o autor, pois ele é alguém “notável no distrito” (primeira linha do texto) e age de modo a agradar o povo, fazendo “aquilo que as pessoas amam” (penúltima linha). Esse atos retratam “um homem de Maat” (última linha), ou seja, que por seus bons atos, é amado pelas divindades. A palavra *Maat* é retomada explicitamente nessa autobiografia, mantendo o significado atrelado ao agrado do rei e de Deus, por meio da realização de atos justos.

Quanto ao segundo período de dominação persa, também é possível observar a continuidade dos valores do Antigo Império egípcio, em meio às absorções e expões intelectuais do vocabulário moral ao longo da história. Karefa traz o exemplo do texto escrito no túmulo de Petosiris, um alto padre em Hermopolis, que serviu, segundo o autor, durante a segunda dominação persa e início da dominação grega. Passagens do texto podem ser encontradas no *Book of Coming Forth By Day* e no *Pyramid Texts*. (*ib.id.*, p. 120). Diz o texto:

O very prophet, every priest, every scholar
Who entre this cemetery and see this tomb,
Praise God for him who acts (for me).
Praise God for those who act (for me).
For I was one honored by his father,
Praised by His mother
Kind-hearted to his brothers and sisters.
I built this tomb in the cemetery,
Beside the great souls who are there,
In order that the name of my father' might be pronounced
And that of my elder brother
For a man is made to live when his name is pronounced

The West (Amenta) is the landing place of the blameless.
Praise God for one who has reached it.
No one reaches it unless his heart is upright in doing Maat
There is no distinction made between the humble and the great there
Only that one who is found free from fault
When the balance and weight are before the lord of eternity.
No one is exempt from the assessment.
(...)
I was on the water of the lord since my birth
All his counsel was in my heart (KARENGA, 2012, p. 120-121).

Nesse texto, destacam-se, na primeira parte, dois aspectos principais. O primeiro é a virtude da responsabilidade filial ou familiar, repetidas vezes

encontrada nos textos do Antigo Império, quando o autor menciona que é alguém honrado por seu pai, elogiado por sua mãe, bem amado por seus irmãos e irmãs. O segundo é o desejo de permancer na memória das futuras gerações, o que demonstra influência do Primeiro Período Intermediário. Em relação a esse segundo aspecto, importa perceber que, para o autor, a duração do seu nome está ligada ao fato desse nome ser pronunciado, pois ele diz que um homem se faz viver quando seu nome é pronunciado (“*For a man is made to live when his name is pronounced*”). Isso remonta ao poder do Nome, ou seja, ao poder criador da palavra expressada, tão central para a filosofia *Ubuntu*, como largamente estudado, e que, aparece também na filosofia *Maat*, conforme também já visto, indicando mais um ponto de contato entre as duas filosofias.

Na segunda parte do texto, é possível notar influências do Primeiro Período Intermediário, mais especificamente nas Instruções (Sebait) que o rei Merikara deu ao seu filho Kheti, conforme já visto, em que Merikara ensina ao seu filho que todos devem ser julgados com igualdade, tanto os humildes, quanto os de status mais elevado. Também o texto de Petosiris diz que ninguém estará livre de julgamento ou ficará livre de suas faltas perante o Deus da eternidade, tanto os humildes, quanto os de status mais elevado. O critério para entrar na terra dos abençoados (Amenta) é ter o coração justo, tendo realizado *Maat*. Isso reflete a continuação da tradição sobre a necessidade de realização de *Maat* para alcançar a vida eterna.

Essa tradição continua sendo observada no Período Tardio, mesmo durante o final da dominação grega. Conforme explica a egiptóloga Lichtheim, a ética *Maat* continua em consonância com o desenvolvimento geral da sociedade nesse período: “*Maat thinking in the two major Late Period Demotic⁶⁰ Instructions, Ankhsheshonqi and pInsinger (Pahebor), is entirely keeping with the overall development*” (LICHTHEIM *apud* KARENGA, 2012, p. 129). Sobre esses dois textos citados por Lichtheim, Karenga esclarece que se trata das duas maiores Instruções (Sebait) do Período Tardio, a do sacerdote de Ra, Ankhsheshonqi, e a do sábio Phebor ou pInsinger, que refletem o encontro da cultura egípcia com

⁶⁰ Designativo de língua grega. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/dem%C3%B3tica>
Acesso em 14.11. 2017, às 17:40.

outras culturas, tendo sido o texto de Ankhsheshonqi escrito durante a dominação grega (*ib.id.*, p. 129). Começamos pelo texto do sacerdote de Ra para análise:

A man's character is his family
A man's character is his (destiny),
A man's character is on his face,
A man's character is one of his limbs.

When Ra is angry with a land, its ruler neglects the law.
When Ra is angry with the land, he makes law cease in it.
When Ra is angry with a land, he makes sanctity cease in it.
When Ra is angry with the land, he makes justice (Maat) cease in it
(ANKHSHESHONQI 11. 11-14 *apud* KARENGA, 2012, p.129-130).

A primeira parte do texto reflete a centralidade do caráter, que pode ser observada desde o Antigo Império e que ganhou ainda mais destaque a partir do Primeiro Período Intermediário, com o enfraquecimento do poder real, continuando a se expandir nos períodos subsequentes com o alargamento do vocabulário moral, conforme visto.

Quanto à segunda parte, Lichtheim a interpreta como a perdição de uma nação, em que *Maat* foi destruída: “*the description of a nation's perdition when its Maat has been destroyed*” (LICHTHEIM *apud* KARENGA, p. 130). No texto, é possível observar que Ra ficou bravo com essa nação que negligenciou a lei – lei essa que pode ser entendida como justiça (*Maat*) – fazendo cessar a lei, a santidade e a justiça nessa nação. Essa atitude de Ra deve ser entendida como a lei da reciprocidade, que decorre do comportamento da sociedade, que pode escolher agir de acordo com *Maat*, mantendo a ordem e o equilíbrio; ou desrespeitar a *Maat*, trazendo novamente *Isfet* (o caos).

Karenga confirma essa análise, dizendo que o texto pressupõe que a não realização de *Maat* engendra a raiva de Deus e leva à auto-punição em termos da lei da reciprocidade: “*The text seems to presuppose that it is the failure to do maat that engenders God's anger and that he allows it to continue as self-induced punishment in terms of the law of reciprocity*” (KARENGA, 2012, p. 130). Nesse sentido, impende observar a continuidade, ainda no Período Tardio, da lei da reciprocidade que, baseada nas relações de causa e de efeito, gera respostas apropriadas para cada atitude. Essa lei é também central para a filosofia Ubuntu, como largamente visto, o que corrobora para a afirmação de correspondências entre as filosofias *Maat* e *Ubuntu*.

Importa, ainda, dizer que a palavra *Maat* aparece explicitamente na continuação do texto de Ankhscheshonqi, referindo-se à verdade, no seguinte trecho: “*speak Maat (truth) lei it (cling) to your speech*” (LICHTHEIM *apud* KARENGA, 2012, p. 130). Isso é relevante porque, de acordo com Karenga, os egiptólogos acreditavam que, apesar do sentido da palavra *Maat* (como ordem cósmica, verdade e justiça) permanecer nesse período, o antigo termo *Maat* havia deixado de ser utilizado. Essa análise sobre o desaparecimento do termo *Maat* foi feita no trabalho *Late Egyptian Wisdom Texts*, de Lichtheim, e foi endossada por Assmann. No entanto, a autora corrigiu esse erro, posteriormente, no livro *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, trazendo o trecho acima citado, em que o antigo termo permanece explícito.

No Sebait do sábio Pahebhhor, que escreveu durante o período Ptolomaico e cujo texto remonta, de acordo com Karenga, ao último centenário a.C., também é enfatizada a importância do caráter, relacionado com a justa medida das coisas, o que remonta ao auto-controle e ao auto-conhecimento, virtudes muito valorizadas no Médio Império. Nesse texto, a noção de justa medida e de balanço é crucial, demonstrando, mais uma vez, a permanência da noção de equilíbrio e de ordem cósmica desde o Antigo Império. Diz o texto do sábio:

The beam that is longer than its right measure, its excess is cut off.
The wind that is greater than its right measure wrecks the shis.
All things that are good through right measure, their owner does not offend.
The great god Djehuti has set a balance in order to make right measure.
He placed the heart hidden in the (body) for the right measure of its owner.
If a wise man is not balanced, his wisdom does not avail,
(And) a fool who does not know balance is not far from trouble (PAHEBHOR *apud* KARENGA, 2012, p. 130).

Karenga seleciona, ainda, quatro outras passagens do texto do sábio, que demonstram a semelhança da ética *Maat* com os períodos já analisados. Apesar de o termo não ser expressamente mencionado, tendo sido colocado em parênteses por Karenga, os valores morais das passagens são os mesmos encontrados nos períodos já analisados, isto é, *Maat* como a justa lei trazida por Deus e como verdade.

Law and justice (Maat) cease in a town where there is no stick.
A small truth (Maat), its owner (injures by it).
It is he (God) who gives the just law (Maat) without there being judgment.
He (god) created wealth for truth (Maat), poverty for falsehood (PAHEBHOR *apud* KARENGA, 2012, p. 131).

Interessa perceber que houve um alargamento nos modos de expressar a moral, que fica bem evidente na quarta passagem, em que o sábio diz que Deus criou a riqueza para a verdade e a pobreza para a falsidade. É claro que essa noção já existia desde o Antigo Império, pois a figura do faraó estava ligada intimamente à *Maat*, já que era o faraó o realizador da justiça e da verdade e, para ele, estava reservada a riqueza. No entanto, em todos os textos analisados até agora, é a primeira vez que essa relação entre verdade e riqueza e entre pobreza e falsidade aparece expressamente como conceito moral.

Além de procurar semelhanças entre a cultura egípcia e a grega, Karenga deixa em aberta a questão sobre como essas culturas se influenciaram mutuamente, bem como aponta uma diferença importante. Essa diferença diz respeito a duas facetas da percepção da “verdade”: de um lado, como uma teoria (Grécia), e de outro, como uma prática (Egito).

Diz o autor que apesar de os estoicos terem colocado ênfase no conhecimento prático, Platão, na *República*, desenvolveu o conceito de sábio como um filósofo com uma alta preparação técnica, para conhecer a verdade. Cabe transcrever a citação do autor sobre Platão: “*Plato in his Republic developed the concept of the wise man as a philosopher in a highly technical sense, that is as someone possessing a knowledge of truth*” (KARENGA, 2012, p. 132). Essa verdade seria mais uma abstração do que um conhecimento concreto da realidade e das possibilidades de ações e relações humanas. Já para a tradição dos Sebait, esclarece o autor, que *Maat* não é tida enquanto verdade e justiça como um ideal abstrato, mas encontra o seu sentido nas implicações práticas para uma vida justa em sociedade (*ib.id.*, p. 132).

Não interessa para esta pesquisa entrar em qualquer discussão sobre separação entre teoria e prática, mas observar que a ênfase dos textos analisados está sempre no aspecto prático da verdade e da justiça, no uso prático do conhecimento no dia-a-dia para o bem-estar da comunidade, o que evidencia o caráter relacional da ética *Maat*.

Sobre esse caráter relacional da ética *Maat*, Karenga aponta mais uma diferença central entre a cultura grega e a kemética. O autor explica que a definição de uma pessoa que age de acordo com *Maat* inclui características morais, intelectuais, espirituais e sociais. Isso quer dizer que o conhecimento é uma dimensão da pessoa, mas não é determinante para definir se a pessoa está

agindo de acordo com *Maat* (*ib.id.*, p. 133), o que difere da leitura de Karenga sobre Platão, que, conforme já visto, entende que o sábio é alguém com alto conhecimento técnico.

Para finalizar esse capítulo, cabe dizer, mais uma vez, que a pesquisa se concentrou em identificar continuidades culturais nos textos egípcios até a conquista romana – um período de mais ou menos 2500 anos - e pôde verificar que muitas expressões se repetem desde o Antigo Império e que as virtudes centrais para ética *Maat* permanecem substancialmente as mesmas, mantendo uma continuidade em meio às diferentes influências e intercâmbios culturais sofridos.

Conforme explica Karenga, os textos dos sábios (Sebait) do último Período Intermediário são marcados por um sociedade em mudança, o que afetou, obviamente, o pensamento moral do Egito (*ib.id.*, p. 133). Contudo, a dimensão das afetações mútuas é uma questão que permanece em aberto e que seria impossível abarcar em uma só pesquisa.

O recorte desse trabalho se limita, portanto, ao estudo realizado de textos egípcios até a conquista romana, a fim de identificar continuidades culturais, estendendo essa análise, no capítulo seguinte, para a identificação de algumas influências culturais do Egito antigo que permanecem até os dias atuais no restante da África setentrional e na diápora.

8

Outras correspondências culturais

8.1

Correspondências entre Maat e o pensamento filosófico na África negra setentrional

Após os estudos da filosofia *Ubuntu*, que se disseminou por extensa área do continente africano - já que os povos *bantu* ocupam uma área considerável do continente, especialmente a meridional (ao sul do Equador), em que estão os povos do tronco linguístico níger-congo - e de termos traçado correspondências entre a filosofia *Ubuntu* e a filosofia *Maat*, cabe estender nossa análise sobre a filosofia *Maat*, partindo do Egito para oeste, na parte setentrional, em que os povos de língua afro-asiática teriam se espalhado através de migrações de leste a oeste, como foi explicado com base nos estudos de Cheikh Anta Diop e Joseph Ki-Zerbo.

Como já também explicitado, esta tese parte do pressuposto de que a classificação das línguas fornece uma base para que sejam feitas análises sobre a história cultural dos grupos, já que a língua é o lugar do pensamento de um povo e as narrativas orais são as formas através das quais o pensamento se organiza, tornando possível contar o passado. Além disso, para as culturas tradicionais da África negra, a história é entendida não como ciência, mas como saber ou modo de viver, ou ainda, como uma “filosofia” de vida.

Assim, começaremos por analisar algumas histórias orais do restante da África negra, tendo em mente o princípio fundamental da *Maat*, visto até agora. Para tanto, cabe fazer um brevíssimo resumo do que foi analisado, a fim de organizarmos o que pode ser entendido como *Maat* ou como os valores fundamentais que *Maat* representa: o direito ao invés da força, a inteligência ao invés da brutalidade, o autocontrole em lugar das paixões e dos instintos cegos, o triunfo da equidade, da verdade, da ordem e da justa medida (TOWA, 2015, pp. 36, 37, 38).

De acordo com os estudos de Marcien Towa, é possível coletar na literatura oral dos africanos que ainda vivem no meio tradicional – entendemos que o autor se refere aos africanos que vivem mais afastados dos centros urbanos e que sofreram menor influência do colonialismo europeu – um ciclo de contos,

que Towa identifica como contos sapienciais, cujo objetivo parece ser o ensino da astúcia, da reflexão, da prudência e da inteligência, já que os heróis desses contos não seguem qualquer revelação divina ou de um chefe, mas confiam na superação das suas dificuldades unicamente através da reflexão e da inteligência próprias.

A maioria desses contos, como é possível verificar nas notas do autor, foi coletada no Senegal e se encontra disponível no *Lièvre et l'Araignée dans les Contes de l'Ouest Africain*, analisados por Colardelle e publicado em Paris, pela Union Générale des Editions. Alguns outros contos foram colhidos pelo próprio autor no vilarejo em que nasceu, Endama, a cerca de 60 km da capital de Camarões.

Em todos os contos analisados, o ato de colocar a inteligência humana como diretriz principal e insubstituível para enfrentar as dificuldades vai na contramão das tradições semitas dominantes que identificam uma inclinação humana para o pecado e para o mal:

A promoção da inteligência humana à categoria de guia supremo e único no combate da vida contrasta violentamente com as tradições semitas dominantes que, relembremos, identificam tamanha pretensão para o mal, para o pecado por excelência (*ib.id.*, p. 39).

Os contos passam a ideia de que quando um homem adulto se submete à algum outro para guiar a sua existência, ele estará provando a sua estupidez: já que “aquele que renuncia a seu pensamento para seguir cegamente um guia será, cedo ou tarde, manipulado por este último, logo que este perceber o quanto ele pode tirar benefício da situação” (*ib.id.*p. 39).

Começamos com um conto *dagari* (de Alto-Volta, atual Burkina Faso), em que Kulu-a-Tartaruga enfrentava um conflito de terras com Ze-a-Pantera. Segundo o conto, qualquer parte de terreno que Kulu quisesse cultivar, Ze-a-Pantera afirmava que era sua. Diante disso, Kulu, resolveu apelar para o julgamento dos ancestrais, como um estratagema para obter um julgamento a seu favor. Kulu sugeriu que fossem cavados dois túmulos para que ela e Ze-a-Pantera fossem enterrados (*ib.id.*, p.39).

Ora, assim, os ancestrais poderiam decidir quem iria conseguir sair do túmulo e, portanto, quem teria razão. Ocorre que a continuação do conto demonstra, justamente, que a crença submissa no sobrenatural equivale à estupidez, de onde podemos inferir que a ideia difundida pelo colonialismo sobre

o negro africano como um tolo cegamente religioso encontra fortes resistências diante deste conto.

Isso porque, continuando com a narrativa de Towa, Kulu, sem que ninguém soubesse, pediu para um rato abrir um corredor do túmulo até a sua casa, de forma que ela conseguisse reaparecer “milagrosamente” na frente dos outros, enquanto Zé-a-Pantera ficou muito bem enterrada. Isso fez com que todo o terreno disputado lhe fosse concedido (*ib.id.*, p. 39). É assim que o conto ressalta a inteligência diante da crença.

Em outro conto, Kulu-a-Tartaruga consegue reverter uma situação em que Ndoe-a-Águia tenta escapar de uma dívida firmada com ela, Kulu. Conforme Towa, com base no livro sobre a análise dos contos senegaleses mencionado, para escapar de um compromisso com Kulu, Ndoe, após construir uma casa no alto de uma sumaúma, envia, através de Kosso-o-Papagaio, a seguinte mensagem a Kulu: “Diga a Kulu que eu vim construir minha casa onde nada poderá me acontecer” (*ib.id.*, p. 39). Para conseguir enfrentar o problema, Kulu usou o poder de sua inteligência e fez uma reflexão cuidadosa. Mais uma vez aqui, temos um exemplo da valorização do pensamento reflexivo ou “filosófico”, no sentido que convencionamos chamar neste trabalho.

A solução que Kulu encontrou, conforme Towa, foi preparar cola, uma corda e pedir para Kosso colocar as duas coisas em um pacote, no qual ela entraria também. O papagaio entregaria o pacote à Águia, com uma mensagem: “Você construiu sua casa aí, onde nada poderá jamais te acontecer; saiba que, de minha parte, eu construí minha casa aqui, onde jamais nada me ultrapassará” (*ib.id.*, p. 40).

A surpresa da águia foi que Kulu, transportado por Kosso, chegou à casa de Ndoe-a-Águia e como quem nada queria, comentou que diante da insuficiência da descendência de Ndoe, ele poderia realizar um breve rito de fecundidade. O rito consistia em revestir as asas com “um remédio para a fecundidade” e trazia uma única proibição: não abrir as asas por um certo tempo depois que Kulu as untasse com o tal remédio, que na verdade, era a cola. Se a águia desobedecesse, ela e sua família morreriam. Assim, Kulu-a-tartaruga, conseguiu colocar tranquilamente a cola nas asas da Águia. Depois que a cola secou bem, Kulu exterminou a Águia (*ib.id.*, p. 41).

Enquanto Kulu, para a tradição oral é um símbolo de inteligência, por usar a razão e não a crença no sobrenatural para enfrentar a vida, Bemele-o-Javali acredita poder realizar tudo o que quiser recorrendo aos ancestrais. Por isso, o Javali representa a ignorância, já que não tem conhecimento sobre leis naturais básicas, como as diferenças biológicas entre ele e uma cobra ou entre ele e um corvo, nos exemplos do conto. O Javali representa, portanto, a estupidez, tanto por sua ignorância, quanto por sua preguiça em se empenhar para usar a o pensamento, deixando tudo a cargo do sobrenatural e dos ancestrais. Verificamos, assim, um incentivo explícito nesses contos, à reflexão pessoal, como única forma de sobrevivência.

É preciso, ponderar, no entanto, que não se trata de demonizar os ritos religiosos, nem de uma tentativa de excluí-los – o que seria um contrasenso, já que os ritos estão presentes no continente africano - mas de não sobrepô-los ao pensamento. A estupidez do Javali não se deve somente aos ritos religiosos ou à devoção aos ancestrais, mas ao fato de o Javali confiar tudo ao sobrenatural e não buscar se empenhar no exercício da reflexão.

Após esse esclarecimento, cabe continuar com Towa e trazer o conto do Javali, para elucidar o que foi dito. Segundo ele:

Bemele-o-Javali, que, para os Beti, encarna a estupidez, ignora os processos naturais e imagina ser capaz de realizar, em virtude de algum poder sobrenatural, tudo que o atinge e o surpreende. Ele será esfolado vivo, querendo, graças aos poderes sobrenaturais herdados do seu pai, imitar Mvomole-a-Cobra, que, periodicamente, muda de pele; em outra ocasião, ele romperá os próprios ossos, tentando, certo de seus poderes mágico-religiosos, “pegar” os grãos em pleno vôo como os corvos, etc. (*id.ib.*, p. 41).

É preciso ressaltar que apesar da tradição oral exposta pelos contos considerar Kulu como um símbolo de inteligência e o Javali como símbolo de estupidez, a tradição é cuidadosa em não ser inflexível. Nesse sentido, Towa explica que no caso dos símbolos de inteligência, a tradição oral - como pode ser verificado em outros contos trazidos pelo autor, nos quais não vamos nos estender - tem a cautela de não fazer deles seres perfeitos: “Eles são gealmente bons e justos. Mas, às vezes, eles cometem atos repreensíveis. Apesar de sua inteligência, eles se mostram, às vezes desatentos. Ninguém é perfeito, ninguém alcança totalmente a sabedoria” (*ib.id.*, p. 42).

Ora, essa análise está totalmente em consonância com os escritos sapienciais egípcios, que já mencionamos, frutos das reflexões dos sábios e que

funcionavam como uma orientação para a virtude, mas não tinham a pretensão de serem infalíveis ou aceitas sem reflexão, como dogmas, respeitando o direito e o dever de cada homem de exercitar a reflexão em direção ao Absoluto, conforme já visto.

Nos contos da tradição oral do oeste da África, assim como nas instruções sapienciais do Egito antigo, nem os sábios e nem Deus são infalíveis, o que corrobora para demonstrar um mesmo princípio, válido de leste a oeste na África setentrional: a exaltação da inteligência a serviço do justo e do bem, em contraste com a submissão cega, seja a Deus ou a outro homem.

Importa trazer outro conto coletado por Colardelle-Diarras-Souba, mencionado por Towa, a respeito da imperfeição e da infalibilidade de Deus, em que a aranha entra em conflito com Deus durante uma assembleia:

Deus defendia a ideia de que uma facada causava um mal maior que uma calúnia. Aranha defendia o contrário: “Ei, velho Deus, é verdade que a facada machuca, mas não tanto quanto a calúnia? A discussão ética, se prolongando sem conclusão, foi deixada de lado por eles. Uma noite, Aranha fez algo desagradável embaixo da árvore do Bom Deus. No dia seguinte, quando o sacrilégio foi descoberto, organizou-se uma reunião para saber quem era o culpado. Aranha conseguiu convencer a assembleia de que o culpado não era ninguém senão o próprio Deus. Constrangido, este partiu para o mato, munido de uma faca para se matar. Aranha foi procurá-lo antes do gesto fatal e declarou à assembleia: “eu que fiz a travessura, não foi ele. Eu agi assim para provar a ele que calúnia causa um mal maior do que uma facada”. Aranha convenceu Deus, então, do erro (*ib.id.*, p. 43).

A partir da análise dos contos, concluímos que o pensamento tradicional africano coloca a inteligência e o poder de reflexão a serviço do bem e do justo em primeiro lugar, consistindo a inteligência em tomar para si a responsabilidade de julgar o que é bom e o que é ruim e a estupidez em se submeter, sem refletir ou entender, às normas de comportamento.

Para Towa, o fato do pensamento africano tradicional colocar nada acima da inteligência é muito relevante pois está na contramão da tradição semita que coloca como condição de salvação a fé e a credulidade, condenando o julgamento humano sobre o bem e o mal. Nas palavras do autor:

Esta é uma constatação que está longe de ser banal se considerarmos que nas culturas semitas, a tradição inverte as posições, identificando o julgamento do bem e do mal e o pensamento do valores ao mal em si, e fazendo da fé, ou seja, da credulidade, a condição da salvação (*ib.id.*, p. 44).

Além disso, como diz o autor e nós pudemos verificar na leitura dos contos, “para o pensamento tradicional africano, não há o monopólio da inteligência ou da perfeição ética”, pois, todos os seres, sejam homens ou deuses, “são limitados intelectualmente e imperfeitos moralmente” (*ib.id.*, p. 44). Ora, é justamente essa imperfeição que permite uma abertura para o diálogo e para a reflexão, para um esforço coletivo no sentido buscar valores e normas supremas de comportamento.

É possível fazer, ainda, um paralelo entre os contos da costa oeste africana com a Enéade do Egito antigo, em que a abertura e a necessidade do diálogo entre os deuses, seres que não eram considerados infalíveis, eram necessárias para se chegar, através da reflexão e da inteligência, à *Maat*.

Assim, não há dúvidas de que o pensamento tradicional africano é filosófico, no sentido que definimos a filosofia, ou seja, no sentido de clamar por um esforço de reflexão para chegar ao essencial, ao Absoluto. E mais ainda, como o pensamento tradicional africano não fica restrito a um soberano ou a um Deus, não havendo onisciência ou perfeição em um ser único, orienta a tradição oral que o pensamento filosófico deve acontecer sempre e em toda a sociedade.

Dessa forma, tanto na tradição oral africana, como no pensamento do Egito antigo, percebemos facilmente que a inteligência, o autocontrole, a moderação e a justiça triunfam sobre a brutalidade, a submissão cega, as paixões e a injustiça. Nesse esteio, os contos orais da África ocidental se aproximam do texto egípcio “As aventuras de Horus e de Seth”, em que toda a Enéade pesquisa e discute para poder decidir e dizer a *Maat* em um conflito entre os irmãos, Horus, fraco e inteligente, e Seth, forte e injusto. Horus, além de inteligente, é dotado de moderação e autocontrole, enquanto Seth é caracterizado pela credulidade, ingenuidade e paixões violentas.

Cabe, ainda, trazer um conto filosófico do Novo Império Egípcio, chamado de “Verdade e Mentira”, por ter quase o mesmo título de um conto *malinké* (povo que vive em Mali), “Mentira e Verdade”, e trazer os mesmo princípios. Em relação ao primeiro, narra Towa:

Verdade tinha perdido ou danificado uma faca, que seu irmão Mentira lhe havia emprestado. O caso foi levado perante Enéade. Mentira acusa sua irmã de roubo e recusa toda reparação, atribuindo à sua faca qualidades prodigiosas. Verdade é condenada a ter os olhos furados e a se tornar guardiã de sua irmã. Muito tempo depois, o filho de Verdade acusa, perante Enéade, sua tia Mentira de ter desviado de seu rebanho um boi de um tamanho inconcebível: “Isso não é verdade,

responderam os deuses, nós jamais vimos boi do tamanho que vc diz.” O rapaz lhes explicou: “existe uma faca do tamanho da que vocês diziam no primeiro julgamento)? (*ib.id.*, p. 46).

Ora, esse conto deixa claro o processo filosófico de refutação e é encontrado tanto no Egito antigo como nos contos orais tradicionais do Oeste. Quanto à “Mentira e Verdade”, oriundo da oralitura tradicional, o mesmo processo de refutação é utilizado para levar o mentiroso à contradição. O conto foi publicado no livro *Antropologia Negra*, por Blaise Cendrars. A diferença desse conto para o egípcio é que ele quer colocar ênfase não no triunfo da Verdade, mas em como a Mentira consegue seduzir muitos homens. Vale a pena citar o conto:

Mentira e Verdade viajavam juntas. Por falar com sinceridade, Verdade feria os sentimentos de seus convidados, que, ao ficarem furiosos, a mandavam embora. Mentira, pelo contrário, proferia discursos que sempre iam no sentido dos desejos e dos sonhos de seus convidados, chegando até a afirmar que ele tinha o poder de ressuscitar os mortos. Mediante isso, ele se fazia receber como um príncipe e obtinha tudo o que ele exigia sem, evidentemente, ressuscitar ninguém (CENDRARS, 1921, pp. 145-148).

No entanto, é claro que os anfitriões, ao perceberem que Mentira não era capaz de ressuscitar ninguém, descobriam a farsa e, novamente, a verdade triunfava.

Após todas essas exemplificações e análises, foi possível verificar que há numerosas semelhanças entre o pensamento do Egito antigo e o restante da África setentrional, tendo em vista as migrações ocorridas de leste a oeste, o que nos permite afirmar a existência de uma tradição filosófica no pensamento africano, já que tanto no Egito, como nas tradições orais, há a recusa em aceitar a onisciência ou a perfeição ética, o que conduz à necessidade de reflexão como único caminho para chegar à verdade, ao Absoluto. E mais ainda, podemos afirmar que a tradição filosófica existe no continente, desde a antiguidade, já que começamos nossos estudos pelo Egito antigo.

8.2

Correspondências culturais na diáspora negra

Esta tese largamente explicou no capítulo quarto a filosofia de forças existente entre os povos *bantu* e também entre outros povos do continente africano. Cabe destacar que a base desse pensamento continuou na diáspora e pode ser verificado nos rituais de *Voodoo* no Haiti, bem como na *Santeria* cubana,

ou mesmo nas manifestações dos fiéis nas igrejas cristãs norte americanas ou nas religiões de matriz africana praticadas no Brasil.

Começemos por explicar tais continuidades a partir da cerimônia do *Voodoo* haitiano. Cabe esclarecer, primeiramente, que tanto o culto em si, como o seu nome, têm origem no oeste africano, mais especificamente em Daomé, de onde vieram a maioria dos haitianos. A palavra *Voodoo*⁶¹, segundo Jahn, quer dizer gênio, espírito protetor (JAHN, 1961, p. 29). Não nos interessa adentrar nas minúcias do culto, mas ressaltar as correlações entre esse culto e os demais mencionados no primeiro parágrafo, bem como as correspondências com a filosofia *Ubuntu*.

Na América, conforme esclarece Jahn, houve uma mistura de povos originários da África e, conseqüentemente, uma mistura de ritos. No que concerne ao Haiti, esses ritos vieram, em sua maioria de Daomé e se chamavam *Arada* ou *Rada*. Também vieram ritos *Nagô* e *Ibo*, oriundos do povo Yorubá da Guiné. Esse últimos foram absorvidos pelo rito *Arada*, enquanto que o *Petro*, rito advindo do Congo, permaneceu paralelamente, fundindo-se com outros ritos de povos oriundos do Congo e de Angola. No entanto, *Petro* e *Arada* assemelham-se. De qualquer forma, como a maioria dos haitianos vieram de Daomé, é o rito *Arada* que tem a grande parte dos adeptos (*ib.id.*, p. 42).

Na cerimônia do *Voodoo*, o primeiro Deus a ser invocado é *Legba*, protetor das estradas e das ruas, das portas e dos rebanhos. É ele quem faz a comunicação entre os homens e os Deuses do Olimpo *Arada*, chamados de *loas*. Por isso, o seu símbolo é uma cruz, não no sentido cristão, mas no sentido de que a parte vertical significa a estrada, em que ele pode transitar entre a terra e o céu, entre os seres inferiores e os superiores. Somente através dessa estrada, cujo guardião é *Legba*, os homens podem ter contato com os deuses. *Legba* é o intérprete dos deuses, tanto em Daomé, como na Nigéria, traduzindo as orações e

⁶¹ Jean Price Mars, diplomata e etnógrafo haitiano, reconheceu o *Voodoo* como uma religião genuína, ao contrário do que afirmou anteriormente o seu compatriota, o físico J.C. Dornasainvil, que havia declarado o *Voodoo* como um profundo distúrbio psico-nervoso, próximo da paranoia (JAHN, 1961, p. 33). Mars afirmou que o *Voodoo* é uma religião porque o contato com os deuses demanda um corpo hierárquico de sacerdotes, uma comunidade de adeptos, templos, altares, cerimônias e uma tradição oral, que certamente sofreu modificações, mas que preservou a parte essencial do culto, de onde pode se extrair uma teologia e um sistema de conceitos. Seus conceitos são fundados tanto na crença da existência de poderosos espíritos – deuses, demônios, desencarnados, como na crença do poder do feitiço (MARS *apud* JAHN, 1961, p. 33).

perguntas dos homens para a linguagem dos deuses (*ib.id.*, p. 42). Assim, no Haiti, *Legba* continuou a desempenhar a mesma função, rompendo as barreiras entre os homens e os deuses. Ora, essa entidade é chamada de *Exu* nas religiões de matriz africana no Brasil, em que os *loas* são chamados de *orixás*. Apesar dos diferentes nomes, a função de *Exu* é exatamente a mesma de *Legba*, isto é, ser o guardião das encruzilhadas e fazer a comunicação entre os homens e os *orixás*; o que demonstra a correspondência entre os cultos.

É possível inferir que a mistura na América de cultos diferentes provenientes da África, ao invés de diluir as concepções vindas do continente, acabou por reforçar alguns conceitos elementares, o que indica uma afinidade basilar entre elas.

Um dos motivos principais é que, assim como a filosofia *bantu* coloca o homem no centro do mundo, estando todas as coisas (*Kintu*) em volta dele à sua disposição para ajudar a manter e fortalecer a sua energia vital, o alvo da cerimônia do *Voodoo* também parece ser o fortalecimento do poder físico e mental do homem. De acordo com os estudos de Alfons Daur:

The hightening of the physical and mental powers of man seems to us the true aim of all Voodoo ceremonies; here lies the meaning, the social function and the value of Voodoo. The symbolic actions, the libations, invocations, animal sacrifices, fire-baths and so on, in which the possession take part in a completely conscious state, as well as the states of possessions themselves, all serve only to increase the physical and mental powers of man. In what way and by what means this intensification begins, we shall recognize if we investigate what it is that 'mounts' those possessed: if we determine, in other words who and what these *loas* really are (DAUER *apud* JAHN, 1961, p. 40-41).

Para saber como esse fortalecimento acontece, é preciso identificar qual o *loa* que está “montado” naquele que se encontra possuído. Essa possessão ou transe serve para gerar uma catarse, através da excitação gerada pelos sons e pelos movimentos ritmados. O objetivo é fazer com que os conflitos mentais do homem possuído sejam involuntariamente removidos, para que sua harmonia íntima seja restabelecida (DAUER *apud* JAHN, 1961, p. 40) Para tanto, é preciso compreender que essa possessão não acontece de forma desregrada ou desordenada. É exatamente por isso, que é possível identificar qual o deus (*loa*) que está “montado” no homem e, conseqüentemente, de acordo com as características de cada *loa*, saber que tipo de energia está fortalecendo esse homem.

Conforme explica Jahn, as danças de possessão nada tem de dionisiacas, mas são realizadas com exercícios difíceis, que exigem a dedicação por inteiro do homem a ser “montado”, para que ele não recaia em movimentos desordenados (JAHN, 1961, p. 48). A possessão é, assim, um fenômeno controlado, já que cada *loa* tem um ritmo particular. Os movimentos não são arbitrários, mas realizados de acordo com a particularidade de cada *loa* e com a especificidade das batidas para invocá-los. Assim, o iniciado se concentra nas batidas rítmicas do *loa* que o vai possuir e realiza os movimentos apropriados para tanto (*ib.id.*, p. 38). Isso faz com que a cerimônia seja polimétrica, pois os tambores vão mudando de ritmo para possibilitar a invocação de diferentes *loas*.

Importa chamar atenção para o fato já mencionado anteriormente neste trabalho, no que diz respeito às análises de Molefi Kete Asante, no livro *Afrocentricidade*, sobre as igrejas negras norte-americanas e os traços comuns que elas mantêm com a cultura do continente africano. Daí é possível inferir que a noção de possessão, presente no *Voodoo* haitiano permanece de forma travestida nessas igrejas. Em lugar de instrumentos como o tambor, encontram-se palmas e batidas de pés, que buscam acompanhar a música com os movimentos do corpo, a fim de alcançar uma espécie de êxtase, que podemos dizer ter o mesmo sentido da catarse objetivada no *Voodoo*.

É possível dizer, ainda, após as análises que fizemos sobre o texto “A filosofia *Ubuntu* e *Ubuntu* como filosofia”, de Mogobe Ramose, que os movimentos do corpo ajudam a criar a música e vice-versa, sendo inseparáveis na visão dos africanos, pois para eles a música é um chamado para a dança, sendo difícil conceber a sua contemplação passiva. Assim, há uma continuidade, mesmo que inconsciente, dessa percepção ou “desse sentimento” nos fieis das igrejas negras cristãs norte-americanas.

O autor Janheinz Jahn reforça essa ideia, quando fala sobre as formas de êxtase que ocorrem nas igrejas negras da América do Norte, pois apesar de não haver uma base polimétrica e nem vários *loas* para “montar” nos participantes, existindo somente um Deus (Cristo), ocorre um estado coletivo de possessão (JAHN, 1961, p. 40). Dessa forma, os negros cristãos norte-americanos continuam percebendo a música e a dança como inseparáveis, conforme ocorre com os povos *bantu*, que tivemos a oportunidade de analisar no texto de Ramose.

Jahn concorda com Ramose, dizendo que a diferença entre a percepção do ritmo entre os ocidentais e os africanos é que os primeiros percebem com os ouvidos, enquanto os segundos percebem com o movimento (*ib.id.*, p. 38).

Do mesmo modo, em Cuba, a cerimônia da *Santería* tem correspondências com o *Voodoo*. Conforme explica Jahn, os escravos que chegaram em Cuba também vieram do oeste da África. No entanto, a maioria deles não veio de Daomé, como no Haiti, mas da terra do povo Iorubá, em Ghana (JAHN, 1961, p. 62). Ainda de acordo com o autor, a filosofia Iorubá não concebe o conflito entre o bem e o mal, luz e escuridão ou Deus e o diabo, já que reconhece que todas as forças têm possibilidades negativas e positivas. O segredo da vida e o propósito da adoração aos orixás é, portanto, estabelecer e manter uma relação construtiva entre esses poderes. De acordo com o autor:

The Ioruba does not conceive the world as a conflict between good and evil, light and darkness, God and devil. He is realistic and recognizes that all forces – even divine forces – have destructive as well as constructive possibilities. The secret of life, then, and the purpose of orisha worship is to establish a constructive relationship with these powers (JAHN, 1961, p. 64).

Ora, se a filosofia Iorubá tem como objetivo o equilíbrio das forças da natureza, reconhecendo que todas as coisas, boas ou más, são forças que estão em constante relação, influenciando incessantemente umas às outras para o bem ou para o mal, ela está em plena conformidade com a filosofia *Bantu*, baseada no sentido de harmonia ordenada das forças da natureza em perpétua interrelação.

Continuando com as correspondências, é possível observar que os *loas* do Haiti são chamados na *Santería* cubana de orixás, assim como o são no Brasil. Da mesma forma a entidade *Legba* é chamada de *Exu* em Cuba, como é no Brasil.

Diferentemente do Haiti, Exu é identificado em Cuba com o diabo, sendo os seus símbolos pedaços de ferro, correntes e chaves, para abrir as portas para o bem e para o mal. O médium que é “montado” por Exu veste uma jaqueta vermelha e preta e também uma capa com as mesmas cores. Contudo, tanto em Cuba, como no Haiti, é Exu o primeiro a abrir a cerimônia religiosa (*ib.id.*, pp. 64-65).

Não podemos deixar de observar que nas religiões de matriz africana praticadas no Brasil, Exu também é identificado com o diabo, usando roupas vermelhas e pretas e uma capa com as mesmas cores. No entanto, assim como em Cuba, não há uma concepção de conflito entre o bem e o mal, entre o sagrado e o

profano, já que tudo é força e energia. Desse modo, Exu tem possibilidades negativas e positivas, como todas as outras forças. Sobre essa inexistência de separação entre sagrado e profano na filosofia africana, cabe trazer uma citação de Jahn:

On the basis of African philosophy there can be no strict separation of sacred and profane. Since everything is force or energy, the orisha as well as the human being, the sacred drum as well the profane, and all force is the embodiment of a single universal life force, the boundary between sacred and profane cannot be drawn as it is in Europe (JAHN, 161, p. 83).

Quanto ao Deus Supremo, criador de todas as coisas, é chamado, tanto em Cuba, como na África Iorubá, de Olorum. Todavia, em nenhum dos dois lugares existem templos erguidos para Olorum, nem sacrifícios são feitos em sua homenagem, já que Olorum encontra-se tão distante, que transcende as formas de compreensão humanas (*ib.id.*, p. 63). Também no *Voodoo* do Haiti, existe um Deus supremo, que é chamado de *Bon Dieu*, sendo ele o criador do mundo. Nessa concepção, também se acredita que *Bon Dieu* está tão distante deste mundo, que não se reza para ele, mas sim, para os *loas* (*ib.id.*, p. 41).

Assim como no *Voodoo* do Haiti, as pessoas que honram os orixás, deixam-se possuir por eles, para aumentar a sua força vital. A diferença, conforme Jahn, é que no caso dos Iorubá, acredita-se que essa possessão fortalece também os orixás (*ib.id.*, p. 63).

De qualquer forma, em todos os casos citados de manifestação religiosa de matriz africana, há uma diferença contrastante com o Cristianismo. Explica Jahn que enquanto no Cristianismo, a ligação entre o homem e Deus se dá através da obediência (o que analisamos também em Marcien Towa), na religião africana, a relação é reversa, pois é justamente o ato de adoração que “cria” os deuses, isto é, que os invoca para serem incorporados. Nesse sentido, tanto no *Voodoo* do Haiti, como na Santería cubana, na pocomania da Jamaica⁶², na Umbanda e no Candomblé do Brasil, nos cultos Winti da Guiana⁶³ e nas igrejas negras norte-americanas, a divindade não é um ser transcendente, mas está presente durante toda a cerimônia de adoração, ou melhor, ela é invocada durante a congregação na cerimônia de adoração (*ib.id.*, p. 219).

⁶²O nome do culto de matriz africana na Jamaica é pocomania. Não nos interessa, entretanto, aprofundarmo-nos nas suas idiossincrasias, para nos nos alongarmos demais.

⁶³ Também não nos interessa aprofundar nas idiossincrasias dos Wints da Guiana pelo mesmo motivo.

Essa maneira de o homem se relacionar com os deuses está em total consonância com o entendimento a respeito de todos os seres enquanto forças em incessante relação, como visto nos estudos de Tempels. Nessa perspectiva, não caberia uma concepção dos deuses como seres inatingíveis e apartados dos homens, o que arruinaria a noção de fluxo incessante de energia, em movimentos de causa e de efeito, por mais que essas relações fossem hierárquicas.

Assim, em qualquer dos exemplos citados, apesar das diferenças de detalhes, o objetivo é o mesmo encontrado nas filosofias *Ubuntu* e *Maat*, isto é, a manipulação das forças para fortalecimento do homem e para manutenção da ordem cósmica. É claro que, conforme visto nos estudos de Tempels, de Jahn, de Kagame e de Ogotommêli, essa ordem é perturbada muitas vezes por abusos na manipulação das forças ou por “comportamentos condenáveis”. Em todos os casos, a restauração dessa ordem se faz necessária para restabelecer a harmonia ontológica das forças.

9

Conclusão

Na introdução deste trabalho, mencionamos a existência de duas tendências na literatura especializada que se propõem a estudar a realidade africana, sobre as quais tecemos análises ao longo do trabalho, confrontando, muitas vezes, as suas ideias. Essas duas tendências foram também expressamente identificadas por Kabengele Munanga, conforme também mencionado na introdução, que se afina com o pensamento de que existe, apesar da diversidade africana - dos estados multiétnicos, compostos muitas vezes por centenas de grupos que falam línguas diferentes -, muitos aspectos culturais comuns no continente, tendo em vista as semelhanças ecológicas, a história das migrações internas e as semelhanças estruturais entre os povos, o que torna possível traçar linhas culturais fundamentais que caracterizam a África como uma civilização.

Quanto aos conceitos de cultura e de civilização, importa aprofundar e trazer as análises de Munanga. Cultura diz respeito, segundo o autor, à herança de cada sociedade, isto é, às maneiras de viver, de trabalhar e de pensar, podendo ser resumidas em alguns grupos vastos, que são as civilizações, não havendo, portanto, oposição entre cultura e civilização (MUNANGA, 2012, p. 65). Ainda de acordo com o autor, “cada cultura concreta é ligada a uma sociedade determinada, cujos membros têm consciência dela. A civilização não é a tradição de um grupo, e nem sempre as pessoas que dela participam percebem-na” (*ib.id.*, p. 65).

Nesse sentido, a civilização está ancorada nas linhas culturais fundamentais comuns às diferentes culturas. Em relação à África, Munanga substitui o termo civilização por um termo mais recente: “africanidade” ou “africanitude”, que é, na definição do autor “o conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana”, que faz concluir que apesar das diferenças, seja possível perceber “algo que pertence a essa fisionomia africana” (*ib.id.*, p. 67).

Dentro do conjunto de traços comuns, o autor identifica: parentesco (em relação ao qual podemos observar a importância da linhagem e da sociedade de castas, conforme aponta Diop), formas de governo (diversas, mas que buscam um consenso), consciência da primazia do coletivo, concepções filosóficas como

formas de integração harmônica do mundo, concepções do mundo como um conjunto de forças hierarquizadas, poder criador da palavra, união entre os vivos e os mortos através da energia vital da linhagem e o consequente caráter não trágico da morte (que não representa um corte) (*ib.id.*, p. 66-67).

Nessa concepção filosófica da integração harmônica de todas as forças e da palavra como poder criador, ancora-se a ideia de que a arte, para os africanos, não é algo que tenha algum propósito em si, mas desempenha uma função criadora no mundo, sempre a serviço de uma causa social (o que reafirma a primazia do coletivo) ou religiosa (desempenhando o papel de suporte físico para o ancestral após sua morte, o que confirma a importância da linhagem e da visão da morte não como um corte), conforme foi observado por Diop em *A unidade cultural da África negra* e em *Nações e cultura*, em relação ao teatro, à música, à escultura, à pintura, à arquitetura, à música e à poesia (DIOP, 2012, 501- 511). Conforme Diop:

Liberdad audaz, ritmos poderosos, invención plástica, siempre válida, estas son las característica del arte negro.(...) se sabe que el arte por el arte no ha existido nunca en África, ni en Egipto ni en el África atual en cualquiera de sus regiones. Por el contrario, el arte siempre ha estado al servicio del culto religioso y del culto real. De una punta a la otra del África Negra, pasando por Egipto, primitivamente, la función de las estatuas era convertirse en soporte físico inmortal del antepasado tras su muerte terrestre. Ubicadas en un lugar sagrado, las estatuas eran objeto de ofrendas y libaciones (...) el arte africano siempre ha estado al servicio de una causa social, y así debe continuar. El artista africano siempre ha alcanzado la belleza, la estética a través de la utilidad. Partiendo de esta consideración, ahora se comprende mejor la razón de ser del Canon negro, la ausencia, en general, de precisión anatómica y de proporción en el sentido occidental del término (DIOP, 2012, 501).

A esta pesquisa não coube aprofundar a análise sobre cada tipo de manifestação artística, motivo pelo qual se concentrou nos estudos sobre a literatura (trazendo poemas de Senghor, através dos estudos de Janheiz Jahn), nos textos egípcios antigos e nas histórias orais atuais. Foi possível observar uma moral comum, baseada, sobretudo, na reflexão que busca o equilíbrio de todas as forças existentes para manter a harmonia da comunidade dos vivos e dos mortos.

Continuando, foi possível perceber que Diop concorda, portanto, com Munanga em relação à existência de uma “fisionomia cultural africana”. Diop aponta, conforme visto ao longo do trabalho, algumas características existentes junto aos africanos do continente, como a coragem dos guerreiros, a hospitalidade, o respeito e a veneração aos mais velhos (por causa da importância da linhagem),

que se desenvolveram por causa das condições históricas e materiais semelhantes e não por constituírem “um gênio peculiar à raça negra”.

Apesar de as categorias culturais comuns apontadas por Munanga serem genéricas, referindo-se à África negra ou subsaariana, a existência dessas categorias como traços comuns é confirmada durante a pesquisa, através da análise de outros autores, como Théophile Obenga, Maulana Karenga, Molefi Kete Asante, Janheinz Jahn, Mogobe Ramose, Marcien Towa, Joseph Ki-Zerbo, Placide Tempels, etc., e de exemplos concretos.

Importa perceber que Munanga afirma que a africanidade se limita à África subsaariana, ou seja, à África dita negra, no sentido de fazer uma contraposição à África islamizada, afastada do restante do continente pela floresta equatorial. Com isso, surge a questão, levantada pelo próprio autor, sobre se o fato de limitar a africanidade à África subsaariana não seria dividir radicalmente o continente, de forma a gerar uma contradição aos objetivos de solidariedade da negritude? Diante disso, o autor conclui que a africanidade pode ser defendida culturalmente, mas não ideologicamente.

Por esse motivo, este trabalho se propôs a dar um passo adiante, ou seja, a verificar aspectos culturais comuns na África meridional e na setentrional, para tentar identificar convergências entre as duas regiões e, conseqüentemente, no continente como um todo e em alguns exemplos na diáspora. Assim, foi possível afastar tanto a crítica que entende que esse tipo de abordagem confunde raça com geografia, como a que confunde biologia com cultura, já que o sentimento de grupo se funda na tomada de consciência das conexões históricas, culturais e psicológicas.

Nesse sentido, Asante, conforme visto, reforça a ideia de que não é preciso que a pessoa seja africana – como africano ele entende tanto os nascidos no continente, brancos ou negros, como os pretos e pardos nascidos na diáspora – para realizar uma abordagem afrocentrada, uma vez que o fundamental é o olhar do sujeito, isto é, a tomada de consciência no sentido de tentar perceber os acontecimentos do ponto de vista dos africanos.

Para dar prosseguimento à pesquisa e, no intuito de compreender melhor a história das migrações, partimos inicialmente, da verificação de duas zonas de maior afinidade linguística no continente. De um lado, a da grande família níger-congo, dentro da qual o grupo *bantu* é um sub-grupo, situando-se expressivamente

na área meridional ou subsaariana. De outro, o grupo dos povos de línguas afro-asiáticas, que teriam migrado e se espalhado de leste a oeste, a partir da Bacia do Nilo até a região do Rio Senegal, revelando parentesco cultural entre as línguas egípcia antiga e línguas da África Ocidental.

Com essa divisão inicial do continente em duas grandes áreas de afinidade linguística e partindo do pressuposto de que a classificação das línguas fornece uma base para que sejam feitas análises sobre a história cultural dos grupos, já que a língua é o lugar do pensamento de um povo e as narrativas orais são as formas através das quais o pensamento se organiza, foi possível dar um primeiro passo: verificar as continuidades culturais dentro de cada uma das duas grandes áreas.

Isso porque para as culturas tradicionais da África negra, a história é entendida não como ciência, mas como saber ou modo de viver, ou ainda, como uma “filosofia” de vida. Assim, partimos do entendimento de que é possível atribuir aos modos de vida dos povos um caráter de filosofia, o que acabou por ultrapassar, ao longo da pesquisa, a partir dos estudos de Marcien Towa, os limites do entendimento de uma filosofia africana como modo de vida, para situá-la como exercício racional, isto é, como pensamento que confronta crenças, ideias, opiniões e representações, a fim de reter somente aquelas que resistam a este teste de crítica e se afastem do mito. Enquanto exercício racional, concluímos que o conceito de filosofia africana se aproxima do conceito europeu, ainda que se distancie dele por não buscar o Absoluto como algo permanente, imutável, atemporal e espacialmente universal, mas como valores essenciais que fazem sentido para cada sociedade, de acordo com a sua realidade e com as suas necessidades.

Assim, em cada uma das duas grandes áreas de afinidade linguística que fornecem bases para estudar o pensamento dos povos, foi possível identificar uma maneira fundamental de compreender a sociedade, correspondendo a filosofia *Maat* à área setentrional e a filosofia *Ubuntu* à meridional.

É claro que não se pretende afirmar que essas duas filosofias estejam presentes em todas as sociedades africanas, seja na área setentrional ou na meridional, mas é possível concluir - a partir da investigação historiográfica de Diop, que aliou a comparação linguística ao estudo dos nomes totêmicos e, ainda, a partir também das histórias orais dos peul do Senegal sobre as migrações (que foram reunidas no livro *O Saara ou o vale do Nilo?*), - que ambas estão

espalhadas por cada uma das grandes regiões, tecendo um fundo cultural comum, que pode ser encontrado, para usar a explicação do próprio Diop, em termos de “coincidência e descontinuidade”, assim como ocorre com os “islotes lingísticos” que se espalharam de leste a oeste, onde se encontram também nomes totêmicos idênticos, o que não ocorre em sociedades que ocupam espaços intermediários (DIOP, 2012, p. 472).

Cabe observar que a filosofia *Maat*, analisada por Maulana Karenga, refere-se ao Egito antigo, desde o Antigo Império até a conquista romana, conforme demonstrado através da análise de diversos textos pertencentes a esse longo período. No entanto, além da história das migrações de leste a oeste, das semelhanças linguísticas e da correspondência de nomes totêmicos entre o Egito e a África ocidental, o conteúdo de *Maat* (enquanto exercício de reflexão para manutenção do equilíbrio na comunidade dos vivos e dos mortos, da justiça e da verdade) também pode ser observado em um conjunto de contos orais coletados recentemente no oeste africano, com base nas análises de Marcien Towa, o que confirma a sua sobrevivência. Além disso, foram encontradas correspondências culturais entre a filosofia *Maat* e os estudos de Hampatê-Ba, sobre os Bambara de Mali, no que se refere à importância das castas (linhagem), à centralidade da palavra e à responsabilidade do homem ao pronunciá-la, a fim de manter o equilíbrio da comunidade, já que a palavra é dotada de poder criador.

Quanto aos bantu e à filosofia *Ubuntu*, a pesquisa não se limitou a estudar um único grupo bantu e a fazer conclusões genéricas a partir dele, mas comparou as análises de pesquisadores diferentes sobre alguns desses povos, situados em regiões distintas, como: os estudos de Alexis Kagame - um pesquisador africano *bantu*, doutor em filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, que desenvolveu um livro chamado *La philosophie bantu-ruandaise de L'être*, sobre a filosofia dos *bantu* de Ruanda, a partir da sua língua materna, Kinyaruanda, que foi publicado pela Academia Real de Ciências em Bruxelas; a pesquisa de Marcel Griaule - um etnólogo francês que estudou durante muitos anos os Dogon da Nigéria e que conseguiu colher um relato de mais de trinta dias de um velho sábio, chamado Ogotommêli, sobre o sistema metafísico e religioso dos Dogon. Esse trabalho encorajou, posteriormente, o seu colaborador germânico Dieterlen a investigar a religião dos Bambara, em Mali, exibindo um sistema parecido com os dos Dogon no *Essay on the Bambara Religion*; as análises de Jean Bosco Kalozi

Kashindi, no livro *La Philosophie bantoue*, sobre os Baluba do Congo; e no Livro *Bantu Philosophy*, de Placide Tempels, também sobre os Baluba do Congo.

Posteriormente, a pesquisa se concentrou em identificar correspondências entre ambas as filosofias, *Maat e Ubuntu*, a fim de verificar se é possível falar em um fundo cultural comum para o continente como um todo. Foram encontradas correspondências basilares entre as duas filosofias, que passamos a resumir brevemente a seguir.

Partindo da definição de Ramose sobre a filosofia *Ubuntu*, trazida no início da pesquisa - “como um entendimento do ser como uma unicidade”, em que “Epistemologicamente, ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida” (RAMOSE, 1999, p. 7), estando sempre no gerúndio, é possível verificar que essa definição está em consonância com os estudos de Placide Tempels sobre a filosofia *bantu*, que considera o ser enquanto forças que estão em movimento contínuo de inter-relação umas com as outras, bem como com os estudos dos demais pensadores citados acima.

Nesse sentido, cabe retomar a observação do pesquisador bantu, Kashindi, sobre Tempels, afirmando que a ontologia bantu se diferencia da ontologia ocidental por não considerar o ser enquanto ser, mas enquanto força e vida. Assim, o ser ou força, que está sempre em relação com a vida, pode aumentá-la ou diminuí-la, constituindo-se sempre em um ser dinâmico:

Tempels observou que os bantu se relacionavam com outros seres, animados ou inanimados, com vistas a fortalecer sua vida ou diminuir a força vital de um inimigo. Isto quer dizer que a ontologia bantu dista da ontologia clássica ocidental, que considera o ser enquanto ser. Para os bantu, o ser é força, ou melhor dito, é força vital, porque existe uma relação intrínseca entre “força” e “vida”. Desde esta ótica, o ser é sempre concretamente dinâmico; expressa-se como força, a mesma que é a exteriorização da energia e, por conseguinte, está sempre em relação ativa com a vida para aumentá-la e, às vezes, diminuí-la (KASHINDI *In* GELEDÉS, 2015).⁶⁴

A fim de resumir as correspondências entre as duas filosofias, seguiremos esta conclusão, realizando um breve apanhado do que foi possível identificar ao longo desta pesquisa, para em seguida, traçar correspondências entre Maat e o

⁶⁴ Disponível em: <http://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-confronta-poder-autodestrutivo-do-pensamento-ocidental-avalia-filosofo/>. Acesso em 18.05.2015, às 02:42.

restante da África setentrional e, por fim, trazer alguns exemplos de continuidades culturais na diáspora.

Conforme visto exaustivamente nas explicações de Tempels sobre os *bantu*, o mais alto conhecimento para os *bantu* consiste em reconhecer a unidade na ordem dos seres e a organização natural das forças, que não são realidades estáticas. Os *bantu* distinguem forças diferentes e reconhecem a individualidade dessas forças, mas não aceitam as concepções estrangeiras sobre o dualismo entre Deus e o Diabo, ou sobre boas e más forças. Eles usam os termos “comunidade da natureza” para estabelecer uma unidade, uma harmonia entre essas forças individuais (TEMPELS, s/d, p. 52).

Essa ideia de organização natural das forças para manter a harmonia da natureza, em que todas as criaturas se encontram em relação de causa e de efeito umas com as outras ajuda a entender a explicação de Karenga sobre a *Maat*, quando o autor diz que *Maat* não é somente a ordem já criada, mas um “princípio de ordem”, a “justiça da ordem”, “a essência da existência como ordem e a performance da ordem”. Nesse sentido, a palavra, que tem poder criador, deve ser pronunciada de modo a respeitar e manter a *Maat*, ou seja, a justiça, a harmonia do universo, a ordem natural das forças.

Karenga explica que as ações éticas de uma pessoa devem estar em conformidade com as leis naturais e que *Maat* não é simplesmente justiça em termos de administração legal, mas é a própria relação entre o governante e o governado que deve ser justa, assim como entre todas as pessoas. Assim como na filosofia *Ubuntu*, a ordenação dos seres é essencial para a manutenção da vida, bem como para manter o próprio cosmos. Realizar *Maat* pode ser entendido, portanto, como “performance da ordem”, que significa fazer justiça, falar a verdade, estar em harmonia e praticar a retidão em geral.

Conforme vimos, essa ideia sobre *Maat* como ordem correlativa à vida pode ser verificada no Coffin Text 80. O texto traz as supostas palavras do Criador, explicando que Ele tem dois filhos gêmeos: Shu, a vida, e Tefnut ou Maat, a ordem. De acordo com o texto, Shu (a vida) conduzida por *Maat* (ordem), deve contar com a cooperação de todos os seres, pois se trata de uma relação de colaboração entre Deus e os homens, de caráter dinâmico, em que os seres, enquanto forças, estão constantemente agindo e provocando reações na natureza e nos outros seres, de acordo com a mesma lógica das forças da filosofia *Ubuntu*.

Essa cooperação entre o Divino e o humano também é central na filosofia dos povos *bantu*, conforme já visto. Retomando brevemente as explicações de Tempels, inferimos que para os *bantu* também existe uma relação metafísica que liga a criatura ao criador e que é constante, o que significa que há uma dependência permanente da criatura em relação ao criador, no que se refere à sua sobrevivência. Os *bantu* entendem que a criatura preserva uma ligação, uma íntima e ontológica relação com o Criador. Assim, existe permanentemente uma interação de forças entre eles, não só mecânica, mas química e psicológica, podendo um ser fortalecer o outro, em uma relação, que para o olhar europeu poderia ser vista como “magia primitiva”, como sobrenatural - decorrente de forças indeterminadas -, mas que para os *bantu* é uma simples interação entre forças naturais, entre seres (TEMPELS, s/d, pp. 58-59). Essa noção de relação metafísica que liga a criatura ao Criador de forma permanente corresponde à ideia de continuidade dos seres na filosofia *Maat*.

Assim, também é possível verificar a importância da colaboração entre o divino e o humano na ética *Maat*. A natureza humana ou essência compartilhada com o divino é central para a compreensão do poder e da potencialidade criativa do homem através da palavra e, conseqüentemente, da responsabilidade humana com a manutenção da *Maat*.

Cabe retomar um trecho do livro egípcio chamado *Book of Knowing the Creations*, cujo título literal é *The Book of Knowing the Forms or Transformations of Ra*, onde estão transcritas as supostas palavras do Criador:

When I came into being, being itself came into being. All being came into being when I came into being (...) I came into being in the anterior era of the world and a multitude of forms of existence came into being from this beginning (...) I made forms of existence through the power within me (BOOK OF KNOWING THE CREATIONS *apud* KARENGA, 2012, pp. 196-197).

O texto sugere a continuidade dos seres, não havendo dicotomia entre o Criador e os humanos – assim como não há dualismo para os *bantu* entre o Criador e a criatura ou entre o bem e o mal-, mas apenas uma distinção necessária. Isso porque, conforme explica Karenga, para os antigos egípcios, a *Maat* não era somente uma essência compartilhada entre Deus, os humanos e a natureza, mas um agente de ligação indestrutível entre todas as coisas do universo.

Conforme conclui o autor, essa visão representa a concepção Kemética do caráter interdependente e inter-relacionado da realidade, pois se trata da afirmação

da continuidade do ser em tudo o que o cerca e da recíproca natureza da unidade e da diversidade, uma vez que o Criador transformou sua unidade em uma infinita diversidade (KARENGA, 2012, pp. 196 -198).

Importa ressaltar que dentro desse contexto da moral *Maat* de cooperação entre o divino e o humano, sendo o homem e todas as coisas continuidade de Deus, o poder criador da palavra cabe não somente a Deus ou ao rei e às pessoas da elite, mas a todos os homens. É exatamente isso que também os *bantu* pensam em relação aos *Muntu* – homem vivo ou morto, deus ou orixá - conforme visto, tendo os *Muntu* poder criador através da palavra e responsabilidade pela manutenção da harmonia do universo.

Quanto à moral *Maat*, Karenga explica que é inerente a essa moral que todos tenham acesso igual ao poder da palavra e possam se beneficiar dele. O Coffin Text 1130, chamado “*Four Good Deeds of Ra*” menciona essa igualdade ontológica e ética entre os homens. Segundo o texto, Deus deu aos homens todos os elementos para desenvolver o pensamento criativo e a palavra para transformar o pensamento em ações efetivas (KARENGA, 2012, p. 190-191).

O *Book of Khunanpu*, conforme analisado, é um exemplo que atesta essa igualdade. Trata-se de um texto egípcio do Médio Império, comumente chamado de *The Story of the Eloquent Peasant* ou *A História de um Camponês Eloquente*, cujo nome era *Khunanpu*. Karenga explica que o texto é, essencialmente, sobre justiça social.

Diante do que estivemos estudando, é possível concluir dizendo que uma das melhores formas de caracterizar a relação entre os homens e Deus, tanto para a filosofia *Maat*, como pra *Ubuntu* é a reciprocidade, reciprocidade essa que deve levar em consideração a responsabilidade com o poder criador da palavra, a fim de preservar a ordem social.

Importa ressaltar, assim como visto nos estudos de Marcien Towa sobre a *Maat* e nos estudos sobre os *bantu*, que não se trata de uma relação em que os homens devem obedecer aos comandos divinos, mas de uma concepção que tem em vista a cooperação contínua com a ordem divina e também entre os homens. A realização da *Maat* não beneficia, assim, somente quem a pratica, mas toda a comunidade e garante a vida das gerações futuras.

Também é possível, conforme visto, encontrar o conceito de reciprocidade relacionado à moral *Maat*, bem como a ideia poder divino corretivo e, ainda, a

noção da responsabilidade com as palavras, no Sebait do escriba Amenomope, no Império Novo, como instruções para o seu filho.

Como analisado, *Maat* representa tanto uma relação de reciprocidade e de colaboração entre Deus e os homens - e essa relação embasa, também, a filosofia *Ubuntu* -, como o “comando de Deus”, “poder corretivo de Deus” ou a “punição divina”, não existindo contradição entre as duas coisas. Isso porque, analisando o texto de Amenomope, é possível perceber que os violadores da *Maat* devem fazer uma religação com Deus, uma restauração de si próprios - da qual também fala a filosofia *Ubuntu* - em prol da harmonia da sociedade.

Assim, vimos que a “punição divina” pode ser entendida como uma reação à ação que ofendeu a ordem (*Maat*), dentro da lógica das relações entre forças – que também embasa a filosofia *bantu* – existindo como um resultado ou como uma resposta a essa ação que causou desequilíbrio. Por esse raciocínio, a ideia de “comando divino” está relacionada simplesmente ao respeito pela ordem social, não havendo qualquer contradição entre a ideia de reciprocidade, enquanto ação que ofendeu a ordem, e a de comando divino ou de punição divina.

Em relação a punir de acordo com o crime praticado (reciprocidade), seguir os ancestrais, não falar mentiras, não praticar atos que gerem desordem, fica claro no texto de Merikara para seu filho Kheti – “*thus will this land be set in order*” (MERIKARA *apud* KARENGA, 2012, p. 62), que *Maat* se assemelha ao *Ubuntu*, em que essas recomendações estão presentes, conforme largamente abordado.

Já em relação ao direito de todos os homens de refletir sobre o certo e o errado e a consequente necessidade de consenso em torno dos valores essenciais – justiça e verdade, havia o esforço de pensamento dos sábios egípcios no sentido de produzir os escritos sapienciais, a fim de encontrar os valores da virtude e de disseminá-los como objeto de ensino. Os escritos sapienciais produziam “instruções”, que tinham por finalidade expor a *Maat*, não como revelação divina, mas como resultado da experiência dos ancestrais e das reflexões pessoais dos sábios. Além disso, os sábios, ao mesmo tempo que afirmavam que a virtude deveria ser objeto de uma ciência e de ensino, alertavam contra as verdades pretenciosas e dogmáticas (*ib. id.*, p. 37). Isso demonstra que os sábios não pretendiam que as suas “instruções” fossem aceitas sem reflexão, como dogmas,

respeitando o direito e o dever de cada homem de exercitar a reflexão em direção do Absoluto.

Maat é, pois, a ideia fundamental sobre ética e religião no Egito antigo, expressando a visão básica de mundo em diversos campos, como a vida cósmica, o estado de polícia, a vida privada, a ciência, o culto, etc., formando uma unidade de valores, ligados à verdade e à justiça (*ib.id.*, p. 23). Assim, enquanto princípio fundamental, *Maat* permaneceu como base para o “modo de vida”, embora com algumas modificações, durante os vários períodos da história egípcia, desde o Antigo Reinado até o último Período, incluindo as conquistas Gregas e Romanas (LICHTHEIM *apud* KARENGA, 2004, p. 23).

Ainda sobre o poder criador da palavra no Egito e para os povos bantu, interessa lembrar que também está presente nos ensinamentos de Hampaté Bâ. Hampaté-Ba faz análises sobre a origem divina da palavra e o seu poder de criação. É importante esclarecer que Hampaté Ba estudou mais especificamente os Bambara da região do Mali e os povos das savanas do sul do Saara – que antigamente era chamada de Bafur e que constituía as regiões de savana da antiga África ocidental francesa – chegando a conclusões próximas às obtidas pelos estudos de Tempels sobre os Baluba, do Congo; assim como pelos estudos de Kagame sobre os *bantu* de Ruanda; e de Ogotommêli sobre os Dogon da Nigéria. Ora, todos esses povos mantêm características culturais muito próximas. Mais do que isso, é possível dizer que suas sociedades são baseadas em um sistema de pensamento muito parecido.

Hampaté Ba explica que o mito da criação do universo e dos homens, que é ensinado na escola de iniciação de Mali aos jovens circuncidados, revela que quando Deus (*Maa Ngala*) sentiu falta do primeiro interlocutor, Ele criou o homem (*Maa*), tendo o homem recebido como herança de Deus, uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra; e sendo o homem, ao mesmo tempo, intitulado por Deus de guardião do universo, encarregado de “zelar pela conservação da harmonia universal” (HAMPATÊ-BA., 1982, p. 185).

Ora, nessa explicação estão presentes algumas correspondências basilares com os estudos que viemos realizando sobre a filosofia dos *bantu* de outras regiões do continente africano. A primeira é a noção de inteligência, que aparece quando Hampaté Ba fala que Deus deu ao homem o poder da Mente. Como vimos, para os *bantu* de Ruanda, o princípio da inteligência é chamado de *magara*

e é ele que difere os *Muntu* dos demais seres. O princípio da inteligência também está presente para os Baluba e para os Dogon. A segunda correspondência é o dom da palavra, que funciona como força criadora para os povos estudados por Kagame, por Tempels e por Marcel Griaule - sobre as lições transmitidas pelo sábio Ogotommêli, a respeito dos Dogon da Nigéria. A terceira correspondência é a noção de harmonia universal das forças vitais, ressaltada por Hampaté Ba sobre os Bambara do Mali e sobre os povos da savana do sul do Saara, sobre a qual também se funda o sistema de pensamento *bantu* dos Baluba do Congo, dos *bantu* de Ruanda e dos Dogon, da Nigéria. Essas correspondências somente reafirmam a existência de características culturais basilares entre os povos do continente africano, tanto na área meridional, como na setentrional.

Ainda conforme Hampaté Ba sobre a explicação da fala ser força, diz o autor que “é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa-warta*, em fulfulde⁶⁵) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação. Este movimento de vaivém é simbolizado pelos pés do tecelão que sobem e descem” (*ib.id.*, p. 185). Ora, a ideia de movimento, de ação e de vaivém existente no Senegal, na região setentrional ou afro-asiática, é a mesma noção de movimento, de ação e reação que embasa toda a filosofia das forças *bantu*, da região meridional, que pudemos ver detalhadamente através dos estudos de Tempels sobre os Balubas do Congo.

Exatamente no mesmo sentido das análises Tempels a respeito da filosofia dos *bantu* Baluba do Congo, de Ogotommêli sobre os Dogon da Nigéria e Kagame sobre os *bantu* de Ruanda, Hampaté Ba, a partir dos seus estudos sobre os Bambara e sobre os povos da savana ao sul do Saara, afirma que o universo visível é concebido como um conjunto de forças em perpétuo movimento, em que tudo se liga, e onde tudo é solidário. Dessa forma, qualquer violação das leis sagradas pode causar um desequilíbrio no universo, provocando distúrbios de diversos tipos. A ação mágica existe, justamente, para restabelecer a harmonia das forças da vida, das quais o homem é o guardião.

O respeito pela palavra também é fundamental para os Bambara do Mali, fazendo com que haja os “tradicionalistas”⁶⁶, ou conforme Hampaté Ba,

⁶⁵ Fulfulde é o mesmo que peul.

⁶⁶ Hampaté Ba explica que de maneira geral, os tradicionalistas foram colocados de lado ou mesmo perseguidos pelo poder colonial. Por isso, existe a preocupação que os últimos *Doma*, anciãos herdeiros dos vários ramos da tradição, desapareçam e, junto com eles, o patrimônio cultural e espiritual dos povos ((HAMPATÉ BA *In* KI-ZERBO, 1982, pp. 188-189).

testemunhas da “Memória Viva da África”, mestres iniciados e iniciadores responsáveis pela transmissão dos conhecimentos herdados na cadeia dos ancestrais, chamados de *Doma*. Os *Doma* se obrigam a respeitar a verdade. Caso contrário, perdem sua função, pois mentir é muito mais do que um defeito moral, significando uma *interdição ritual* (*ib.id.*, pp. 187-189).

Segundo o autor, essa interdição ritual existe “em todas as tradições da savana africana” de seu conhecimento, pois “todos os sistemas mágico-religiosos africanos tendem a preservar ou restabelecer o equilíbrio das forças, do qual depende a harmonia do mundo material e espiritual” (*ib.id.*, p. 189).

Essa necessidade de purificação, como forma de redenção e de inserção novamente na harmonia do cosmos, caso haja alguma falha cometida por algum *Doma* na transmissão da palavra, já que o ato de mentir é tido como um ato de separação de si e da sociedade, está em conformidade com os rituais de purificação mencionados por Tempels em relação aos Baluba, uma vez que a purificação é uma maneira de restabelecer o equilíbrio perturbado entre as todas as forças.

Para explicar melhor o que é a interdição ritual é preciso esclarecer o que são os oficiantes. Esses são aqueles que exercem um ofício, que é considerada uma atividade sagrada, pois trata-se, de acordo com Hampaté Ba, do exercício de uma responsabilidade mágico – religiosa. Até mesmo o pai de família é considerado um oficiante (de sua família) (*ib.id.*, p. 189).

A visão do ofício como algo sagrado tem a ver com o sistema de castas que já analisamos no livro *Nações negras e cultura*, de Diop⁶⁷, em que pudemos perceber que as profissões são consideradas designações divinas, passando de pai para filho. Um indivíduo que não nasce em uma determinada casta não deve almejar realizar um tipo de profissão que não seja correspondente à da sua casta, pois ele não conseguiria realizá-la bem. Essa lógica também está afinada com o lugar que cada indivíduo deve ocupar na hierarquia das forças vitais, a qual se refere a filosofia dos povos *bantu*.

Hampaté Ba também estudou os povos peul do Senegal e afirma que, para eles, a palavra tem o mesmo sentido de força que tem para os Bambara, sendo capaz de “materializar”. A tradição peul, segundo explica o autor, também ensina

⁶⁷ Diop analisou o sistema de castas em Ghana, desde o século III da era Cristã até a destruição do Reino de Cayor na época de Napoleão III, conforme já explicamos.

que um Ser Supremo, *Gueno*, conferiu força a *Kiikala*, o primeiro homem. Diz o autor que os *Silatigui* – mestres iniciados peul – repetem: “Foi a conversa com Deus que fez *Kiikala* forte” (*ib.id.*, p. 185). Temos aqui, portanto, mais uma confirmação de afinidade cultural entre povos de regiões diferentes dentro do continente africano.

Após essas explicações, resta evidente a importância de se utilizar as palavras de forma prudente, tornando-se possível compreender, ainda segundo Hampaté Ba, “a importância que a educação tradicional africana atribui ao autocontrole”, em que “falar pouco é sinal de educação e de nobreza”.

Ora, essa importância dada ao autocontrole, a fim de manter o equilíbrio é um dos princípios da ética *Maat*, conforme já visto, o que nos permite traçar mais uma semelhança entre a filosofia *Bantu* e a *Maat*. E, conseqüentemente, temos mais um elemento para ressaltar a existência de elementos culturais comuns – basilares – em todo o continente africano.

Essa preocupação com as tradições e com a autenticidade das transmissões também é ressaltada por Joseph Ki-Zerbo, no livro *História da África Negra*, ao analisar as listas Dinásticas de Mossi, Achantia, Daomé e Ruanda. O autor, conforme visto em capítulo anterior, não concebe as tradições como inventadas, assim como Appiah ou Mbembe, ou pelo menos a parcela de invenção, quando existe, é rechaçada.

Isso porque a tradição, de acordo com o autor, “possui resguardos que lhe asseguram por vezes do interior a autenticidade e a pureza” (KI-ZERBO, 1999, p. 20). No caso das dinastias às quais nos referimos, diz o autor que existem “boas garantias” da permanência da autenticidade das tradições “pelo seu caráter seco e rígido” (*ib.id.*, p. 20). Essas listas Dinásticas são as tradições que foram escritas.

Esses estudos de Hampaté Ba e de Ki-Zerbo sobre a importância da fidedignidade das tradições para diferentes povos africanos mostram, indubitavelmente, a importância da manutenção e de uma continuidade das tradições ao longo dos séculos, o que só corrobora com a nossa hipótese sobre a permanência de um fio condutor ou de elo cultural comum entre os povos da África negra.

Nesse sentido, conforme visto, afirma também Janheinz Jahn, que a responsabilidade e o comprometimento com a palavra, juntamente com a consciência de que a palavra altera o mundo, é uma característica da cultura

africana. O *Muntu* é responsável pela palavra que emite. Diante disso, o mais importante é saber que o significado central da palavra na cultura Africana não é algo pertencente a um tempo particular, mas que vem de uma tradição antiga, que influencia a poesia africana recente (JAHN, 1990, p. 135).

Por esse motivo, continua o autor, a poesia africana nunca é um jogo, arte pela arte, nunca é irresponsável. No entendimento africano, o poeta não é um artista usando “mágica”, mas um “mágico” ou feiticeiro, pois ele criará o que colocar no papel (*ib.id.*, p. 135).

Assim, as palavras do poeta não tem o sentido somente de falar sobre coisas, mas de produzir coisas, através do poder do *Nommo*. É possível deduzir, portanto, que por esse motivo muitos versos são colocados no imperativo, já o poeta estaria comandando, conjurando, produzindo e materializando coisas no mundo.

Cabe dizer, novamente, que tanto a poesia, como a escultura e a pintura, por exemplo, não são manifestações artísticas descompromissadas, como é possível observar tanto nos estudos de Jahn, no livro *Muntu* (o autor segue analisando outras manifestações artísticas no continente africano), como no livro de Diop, *Nações negras e cultura*, e também no livro *História da África negra*, de Joseph Ki-Zerbo, em que são analisadas várias formas de manifestação artística no continente africano. Em todos os casos, a arte nunca é tida como algo sem comprometimento ou sem algum propósito.

Nesse sentido, a ideia que viemos estudando até agora sobre a filosofia das forças hierarquicamente ordenadas, encontrada tanto nos povos *bantu* da área meridional, como em regiões da África setentrional, conforme mostramos no capítulo sexto, parece bem sedimentada e indica a existência de um pensamento basilar, de uma visão de mundo semelhante entre diferentes povos da África negra.

Ora, nesse momento, foi possível começar a verificar correspondências culturais entre os antigos egípcios, os bantu, e entre povos atuais que habitam a África setentrional, como os Bambara de Mali.

Nesse sentido, a pesquisa continuou buscando semelhanças entre a filosofia *Maat* e a de outros povos da África setentrional. Para tanto, recorreu aos estudos de Marcien Towa, que analisou povos mais afastados dos centros urbanos e que sofreram menor influência do colonialismo europeu. Foi possível verificar

que Towa parte de um ciclo de contos, que identifica como contos sapienciais, cujo objetivo parece ser o ensino da astúcia, da reflexão, da prudência e da inteligência, já que os heróis desses contos não seguem qualquer revelação divina ou de um chefe, mas confiam na superação das suas dificuldades unicamente através da reflexão e da inteligência próprias.

A maioria desses contos foi coletada no Senegal e se encontra disponível no *Lièvre et l'Âraignée dans les Contes de l'Ouest Africain*, analisados por Colardelle e publicado em Paris, pela Union Générale des Editions. Alguns outros contos foram colhidos pelo próprio autor no vilarejo em que nasceu, Endama, a cerca de 60 km da capital de Camarões.

Conforme visto, em todos os contos analisados, o ato de colocar a inteligência humana como diretriz principal e insubstituível para enfrentar as dificuldades vai na contramão das tradições semitas dominantes que identificam uma inclinação humana para o pecado e para o mal. Os contos passam a ideia de que quando um homem adulto se submete à algum outro para guiar a sua existência, ele estará provando a sua estupidez: já que “aquele que renuncia a seu pensamento para seguir cegamente um guia será, cedo ou tarde, manipulado por este último, logo que este perceber o quanto ele pode tirar benefício da situação” (*ib.id.p.* 39).

Após essas exemplificações e análises, foi possível verificar que há, de fato, semelhanças entre o pensamento do Egito antigo e o restante da África setentrional, tendo em vista as migrações ocorridas de leste a oeste, o que nos permite afirmar a existência de uma tradição filosófica no pensamento africano, já que tanto no Egito, como nas tradições orais, há a recusa em aceitar a onisciência ou a perfeição ética, o que conduz à necessidade de reflexão como único caminho para chegar à verdade. E mais ainda, podemos afirmar que a tradição filosófica existe no continente, desde a antiguidade, já que começamos nossos estudos pelo Egito antigo.

É possível fazer, ainda, um paralelo entre os contos da costa oeste africana com a Enéade do Egito antigo, em que a abertura e a necessidade do diálogo entre os deuses, seres que não eram considerados infalíveis, eram necessárias para se chegar, através da reflexão e da inteligência, à *Maat*.

Assim, não há dúvidas de que o pensamento tradicional africano é filosófico, no sentido que definimos a filosofia, ou seja, no sentido de clamar por

um esforço de reflexão para chegar aos valores essenciais para a sociedade. E mais ainda, como o pensamento tradicional africano não fica restrito a um soberano ou a um Deus, não havendo onisciência ou perfeição em um ser único, orienta a tradição oral que o pensamento filosófico deve acontecer sempre e em toda a sociedade.

Dessa forma, tanto na tradição oral existente atualmente na África setentrional, como no pensamento do Egito antigo, percebemos facilmente que a inteligência, o autocontrole, a moderação e a justiça triunfam sobre a brutalidade, a submissão cega, as paixões e a injustiça. Nesse esteio, os contos orais analisados se aproximam do texto egípcio “As aventuras de Horus e de Seth”, em que toda a Enéade pesquisa e discute para poder decidir e dizer a *Maat* em um conflito entre os irmãos, Horus, fraco e inteligente, e Seth, forte e injusto. Horus, além de inteligente, é dotado de moderação e autocontrole, enquanto Seth é caracterizado pela credulidade, ingenuidade e paixões violentas.

Após os estudos sobre *Maat*, que funcionava com uma diretriz de comportamento no Egito antigo, desde o Antigo Império até a conquista romana, baseado no exercício racional para manutenção da harmonia cósmica, e de termos encontrado relações com a cultura povos que habitam a África setentrional atualmente e com a filosofia dos povos bantu, que habitam a região subsaariana do continente africano, cabe finalizar a presente pesquisa, abordando algumas continuidades culturais na diáspora negra.

Em relação à diáspora, importa perceber que a base do pensamento sobre as forças vitais que susteta, tanto a filosofia *Ubuntu*, quanto à *Maat*, continuou na diáspora e pode ser verificado nos rituais de *Voodoo* no Haiti, bem como na *Santeria* cubana, ou mesmo nas manifestações dos fiéis nas igrejas cristãs norte americanas ou nas religiões de matriz africana praticadas no Brasil.

É possível inferir que a mistura na América de cultos diferentes provenientes da África, ao invés de diluir as concepções vindas do continente, acabou por reforçar alguns conceitos elementares, o que indica uma afinidade basilar entre elas.

Para resumir, conforme visto, assim como a filosofia *bantu* coloca o homem no centro do mundo, estando todas as coisas (*Kintu*) em volta dele à sua disposição para ajudar a manter e fortalecer a sua energia vital, o alvo da cerimônia do *Voodoo* também parece ser o fortalecimento do poder físico e

mental do homem. Importa destacar que os movimentos realizados por aqueles que participam da cerimônia não são arbitrários, mas seguem batidas rítmicas apropriadas para a invocação de cada *loa* (Deus) que para “montará” cada homem, para fortalecê-lo. De acordo com Jahn, cada loa tem um ritmo particular, o que faz o ritual de possessão ser um acontecimento controlado (JAHN, 1961, p. 38).

O ritmo bem marcado também é uma característica presente, tanto para os africanos do continente, conforme observamos nas análises do texto de Mogobe Ramose “A filosofia *Ubuntu* e *Ubuntu* como filosofia”, quanto para os exemplos que identificamos na diáspora. Para os africanos, ele é percebido, segundo Ramose, de forma a não separar os movimentos do corpo e a música, já que um ajuda a criar o outro. Ora, essa percepção continua, mesmo que de maneira inconsciente, nos fieis das igrejas negras cristãs norte-americanas.

Nesse sentido, conforme visto no livro *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*, Asante cita o exemplo das igrejas negras nos EUA. Explica que essas igrejas tem “solução de continuidade” com os orixás e com os ancestrais africanos, pois a experiência coletiva na igreja negra difere da experiência coletiva na igreja branca, remontando ao tempo em que os antepassados “chamavam os orixás com as batidas polimétricas dos tambores” (ASANTE, 2014, p.113 -118).

Conforme Asante, a música e a dança da igreja constituem e revelam a africanidade, pois, independentemente dos símbolos e instrumentos religiosos que são utilizados hoje pela comunidade negra na igreja, como resultado dos rearranjos diaspóricos, o que alimenta essas igrejas ou os clubes noturnos de jazz ou de blues, é a memória dos ancestrais, que pode ser observada nas combinações de êxtase e arrebatamento características da música polimétrica africana, com balançar da cabeça e com os movimentos ritmados do corpo.

O autor Janheinz Jahn reforça essa ideia, quando fala sobre as formas de êxtase que ocorrem nessas Igrejas, pois apesar de não haver uma base polimétrica e de existir somente um Deus (Cristo), ocorre um estado coletivo de possessão (JAHN, 1961, p. 40).

Do mesmo modo, em Cuba, onde chegaram muitos homens vindos dos povos Iorubá de Ghana, a cerimônia da *Santería* tem correspondências com o *Voodoo*. Conforme vimos nos estudos de Jahn, a filosofia Iorubá, assim com a bantu, não concebe o conflito entre o bem e o mal, luz e escuridão ou Deus e o

diabo, já que reconhece que todas as forças têm possibilidades negativas e positivas, tendo como objetivo a manutenção do equilíbrio entre elas. Continuando com as correspondências, é possível observar que os *loas* do Haiti são chamados na *Santería* cubana de orixás, assim como o são no Brasil. Da mesma forma, a entidade *Legba* é chamada de *Exu* em Cuba, como é no Brasil.

Também vimos, através dos estudos de Jahn, que quanto ao Deus Supremo, criador de todas as coisas, é chamado, tanto em Cuba, como na África Iorubá, de Olorum. Em nenhum dos dois lugares existem templos erguidos para Olorum, nem sacrifícios são feitos em sua homenagem, já que Olorum encontra-se tão distante, que transcende as formas de compreensão humanas. Da mesma forma no *Voodoo* do Haiti, chamado de *Bon Dieu*, ou o Deus Supremo, criador do mundo, encontra-se tão distante deste mundo, que não se reza para ele, mas sim, para os *loas*. Assim como no *Voodoo* do Haiti, as pessoas que honram os orixás, deixam-se possuir por eles, para aumentar a sua força vital. A diferença, conforme Jahn, é que no caso dos Iorubá, acredita-se que essa possessão fortalece também os orixás (*ib.id.*, p. 63).

De qualquer forma, conforme visto, em todos os exemplos religiosos analisados na diáspora de matriz africana, existe uma diferença central em relação ao Cristianismo, pois enquanto no Cristianismo, a ligação entre o homem e Deus se dá através da obediência, na religião africana, a relação é reversa, pois é justamente o ato de adoração que reafirma a relação com os deuses, isto é, que os invoca para serem incorporados durante a cerimônia de adoração. Nesse sentido, tanto no *Voodoo* do Haiti, como na *Santería* cubana, na pocomania da Jamaica, na Umbanda e no Candomblé do Brasil, nos cultos Winti da Guiana e nas igrejas negras norte-americanas, a divindade não é um ser transcendente, mas está presente durante a cerimônia, através da invocação.

Ora, esse modo de o homem perceber-se, perceber os deuses e invocá-los está em conformidade com a visão da filosofia *Ubuntu* e também da *Maat*, a respeito de todos os seres enquanto forças em incessante relação. A manipulação das forças, em todos os exemplos vistos, existe para fortalecimento do homem e para manutenção da harmonia ontológica das forças.

Após todas essas considerações, foi possível concluir que é viável que o sentimento de solidariedade entre africanos e afro-descendentes possa se ancorar em uma noção de pertencimento cultural comum. A investigação que essa

pesquisa se propôs no que concerne à existência de aspectos culturais comuns entre os africanos do continente como um todo e também, entre afrodescendentes na diáspora - a despeito das reelaborações sofridas ao longo do tempo e do espaço - , conseguiu identificar alguns desses aspectos, que foram largamente abordados ao longo do trabalho e retomados de forma resumida nesta conclusão.

Assim é possível afirmar a existência de alguns elementos histórico-culturais comuns que embasam a afirmação sobre a existência de “uma fisionomia africana” para os africanos do continente e em algumas situações na diáspora negra, afastando a ideia de que essa hipótese seria uma elaboração fantasiosa de pertencimento, como “uma atividade primitiva de efabulação” em que “a África desempenharia o papel de uma força plástica, quase poético-mítica” (MBEMBE, 2012, p. 55-57).

No entanto, é crucial trazer e reforçar a advertência que Mbembe faz para que a luta contra a exclusão, a discriminação e a seleção de pessoas feitas com base na raça – ainda não eliminadas no nosso tempo, mesmo que muitas vezes negadas - seja conduzida não de forma separatista, mas “em solidariedade com a própria Humanidade – esforçando-se, através da luta, por reconciliar os múltiplos rostos da Humanidade” (*ib.id.*, p. 295). Nesse sentido, a meta da luta contra o racismo não deve cair no isolamento de grupos ou de nações, mas na emancipação de todos.

Conforme Mbembe, essa luta deve ter como meta “a abertura para um mundo verdadeiramente comum, a possível *epifania das nações*” (*ib.id.*, p. 295). O caminho, para o autor, é trabalhar “com e contra o passado”, isto é, contra a ideia de seleção entre diferentes tipos de seres humanos, a fim de que o passado possa se abrir para um futuro comum, indissociável de uma certa ideia de justiça, com dignidade para todos (*ib.id.*, p. 296).

Assim, por um lado, distanciamo-nos do pensamento de Mbembe quando ele não vê como alternativa para a luta antirracista, o fortalecimento do sentido de comunidade através da identificação de “uma fisionomia africana”, propondo, ao contrário, o afastamento “do significante negro” - a fim de “melhor o desviar e para melhor afirmar a dignidade inata de cada ser humano, a própria ideia de uma comunidade humana, de uma mesma humanidade, de uma semelhança e de uma proximidade humana fundamental” (*ib.id.*, p. 289), em uma luta por um mundo para lá da raças. Por outro lado, concordamos com Mbembe quando ele adverte

que a “celebração da alteridade só faz sentido se ela puder se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo” (*ib.id.*, p. 296), sem fomentar separatismo entre os homens.

Sobre o ponto que nos afastamos, cabe dizer que Mbembe liga o surgimento do racismo e a questão da raça à história do capitalismo. Diz o autor: “o nascimento da questão da raça – e portanto do negro – está ligado à história do capitalismo”, já que o capitalismo se utilizou de “*subsídios raciais* para explorar os recursos do planeta” (*ib.id.*, p. 299), o que seria justificado pelas teorias racialistas desenvolvidas, sobretudo no século XIX. Conforme já foi longamente explicitado ao longo desse trabalho, através dos estudos de Carlos Moore, o racismo sofreu reinvensões desde a antiguidade e a sua problemática está muito além dos últimos quinhentos anos de hegemonia europeia sobre o mundo.

Moore adverte que, embora, a visão dominante entenda que o racismo seja uma experiência da contemporaneidade, com as raízes fincadas na escravização, a partir do século XVI, dos africanos pelos europeus, com a expansão do capitalismo, essa “premissa nunca se alicerçou em qualquer pesquisa séria”, sendo e “a-histórica”, já que, desde o seu início, na Antiguidade, o racismo foi uma “realidade social e cultural, pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia” (MOORE, 2012, 18-19).

Para o autor:

O fenótipo é um elemento objetivo, real, que não se presta à negação ao a confusão. “e ele, não os genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social; que serve de linha de demarcações entre os grupos raciais e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações “raciais” (*ib.id.*, p. 19).

Sobre as animosidades baseadas no fenótipo que ocorreram no desenrolar da história, que são ignoradas pelo materialismo histórico, também se pronuncia Cheick Anta Diop:

Nas relações históricas e sociais entre os povos, o único fator que intervém, ao início, é o fenótipo; a saber, a aparência física e, conseqüentemente, aquelas diferenças que possam existir nesse nível. (...) As leis sobre a luta de classes, tal como definida pelo materialismo histórico, se aplicam unicamente após o fato de uma sociedade, através da violência, ter sido homogeneizada etnicamente. O materialismo histórico, nas suas análises, ignora praticamente os períodos de lutas bestiais darwinianas que aconteceram antigamente. Isso é lamentável, considerando que a maioria das nações contemporâneas passou por essa fase e que, contrariamente ao que pensava Engels, se trata de uma generalidade e não de uma exceção (...)

Os autores que tratam da violência, mas sem ter a coragem de escavar esses níveis primários, onde a violência bestial é praticada em um plano coletivo, e onde todo um grupo humano se organiza, não para subjugar outro grupo, mas para exterminá-lo completamente, se engajam, conscientemente ou não, em uma operação de pura metafísica, destinada a sublimar essas questões com o fim de aparecer sob um ângulo exclusivamente filosófico.

No transcurso da história, cada vez que dois grupos humanos têm se confrontado em torno da posse de um espaço econômico vital, a menor diferença étnica tem sido amplificada e servido, temporariamente para estabelecer demarcações políticas e sociais focadas nas diferenças de aparência física, de língua, de religião ou de modos e costumes (DIOP *apud* MOORE, 2012, p. 129-130).

Interessa trazer rapidamente as análises de Simone de Beauvoir sobre Lévi Strauss no livro *As estruturas elementares de parentesco*. Beauvoir traz essa análise para explicar a insustentabilidade da explicação de Engels que coloca no materialismo histórico a culpa pela opressão da mulher, enquanto o homem buscava um projeto de enriquecimento e expansão, principalmente a partir da descoberta do bronze, que ajudou a aperfeiçoar as técnicas agrícolas. Esclarece Beauvoir que se a relação original do homem com seus semelhantes fosse exclusivamente uma relação de amizade, não se explicaria nenhum tipo de escravização e a divisão do trabalho por sexo poderia ter se dado de forma amigável. Para ela:

Esse fenômeno é consequência do imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente a sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original de domínio sobre o Outro, a descoberta da ferramenta do bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher (BEAVOIR, 1980, p. 77-78).

Assim, da mesma forma como acontece com as diferenças morfofenóticas, quando duas categorias humanas se encontram em presença, cada uma quer impor à Outra a sua soberania. Diz Beauvoir com base nos estudos de Lévi Strauss:

Quando duas categorias humanas se acham em presença, cada uma delas quer impor à outra sua soberania; quando ambas estão em estado de sustentar a reivindicação, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre na tensão, uma relação de reciprocidade. Se uma das duas é privilegiada, ela domina a outra e tudo faz para mantê-la na opressão (BEAVOIR, 1980, p. 81).

Trouxemos essas citações sobre as animosidades baseadas no fenótipo ao longo da história, para reafirmar a advertência de Moore em relação ao século XXI, alertando para os perigos da globalização e do “espetáculo mundial de homogeneização” promovido pelas elites, que visa o lucro desenfreado e destrói

especificidades identitárias e culturais (MOORE, 2012, p. 234-235). Isso porque, conforme explica Moore, o discurso da promoção da diversidade que veio surgindo como forma de lutar contra os preconceitos, as discriminações e o racismo “não conduz, em si, às mudanças profundas de paradigma, nem à desracialização do imaginário social, ou ao dismantelamento das estruturas raciológicas da sociedade, que se apresentam como condições *sine qua non* para derrubar o racismo

Nesse sentido, o receio do autor, com o qual concordamos, é que sob o manto do “belo discurso de promoção da diversidade” e do multiculturalismo, e através de um olhar que tem como foco enxergar apenas a diluição das identidades grupais em meio às incontáveis influências sofridas durante os processos migratórios e, sobretudo, no contexto do mundo globalizado, acabe-se por tentar invalidar qualquer esforço no sentido de buscar aspectos históricos e culturais comuns.

Além disso, para Moore e Aimé Césaire, conforme já visto, o racismo ganhava, ao longo da história, mais força nos momentos em que a luta contra ele recuava. Dito isto, concordamos com Moore, quando diz que o problema da sociedade racializada não é o reconhecimento formal da existência de diversidade, mas “o reconhecimento positivo da diferença, no sentido da aceitação do Outro Total (MOORE, 2012, p. 235). O problema gira em torno, portanto, da aceitação completa do Outro e do seu reconhecimento como equivalente e simétrico. Sem o reconhecimento positivo da diferença, a diversidade seria uma “nova tentativa de autoengano”, culminando na “trivialização do racismo” (*ib.id.*, p. 235).

Nesse sentido, a análise de Beauvoir que citamos anteriormente é providencial, pois ao dizer que quando duas categorias humanas se encontram – e aqui podemos entender essas categorias como diferentes fenotipicamente, seja em relação à “raça” ou ao sexo – cada uma delas quer impor à outra sua soberania, conclui-se que só é possível nascer uma relação de reciprocidade se ambas estiverem em estado de sustentar a sua reivindicação. Ora, para sustentar ambas as reivindicações, é necessário o fortalecimento de cada uma das categorias. Para tanto o fortalecimento do sentido de comunidade, como já propunha Césaire, a partir da identificação de afinidades culturais e fenotípicas parece a melhor alternativa.

Portanto, entendemos que pensar em termos de afinidades fenotípicas e culturais é uma reação necessária para evitar a expansão do racismo, tendo em vista que tanto as diferenças morfofenotípicas como critérios de identificação, como o racismo, ou mais precisamente, os protorracismos, não são fenômenos recentes, mas advêm de longa elaboração histórica. A questão crucial parece, assim, a necessidade de afirmação das especificidades culturais e morfofenotípicas e o seu reconhecimento positivo, com a aceitação do Outro como equivalente e simétrico.

Nesse esteio, não poderíamos concluir, deixando de trazer as análises de Stuart Hall sobre povos da diáspora negra, a fim de ressaltarmos alguns pontos principais e mostrar que Hall não contradiz os pensadores que entendem existir uma “fisionomia africana”. Existe entre Hall e tais pensadores uma diferença de abordagem investigativa e de entendimento sobre o direcionamento que a luta antirracista deve seguir.

Em relação à abordagem investigativa, não é à identificação das tradições diaspóricas que Hall se dedica, mas às confluências entre mais de uma tradição cultural, às negociações entre posições dominantes e subalternas, às maneiras de transcodificação cultural.

No entanto, cumpre notar que Hall não nega a existência cultural de uma “fisionomia africana”, quando o autor afirma que a despeito de reelaborações, deformações ou cooptações culturais sofridas, é possível observar nas manifestações da cultura negra diaspórica, experiências que estão por trás das figuras e repertórios aos quais essa cultura recorre. Nas palavras do autor:

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura negra tem permitido trazer à tona até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2013, p. 380).

Hall continua seu raciocínio, dizendo que não pretende repetir o trabalho dos pensadores que se dedicam a identificar as particularidades dessas tradições diaspóricas e, tampouco, pretende se aprofundar nessas tradições, concentrando-se

em enfatizar alguns de seus aspectos. Um deles, de acordo com o autor, é a “estrutura profunda” de vida cultural que o povo da diápora negra, deslocado de um mundo logocêntrico, encontrou na música. Outro seria a maneira por meio da qual esse povo veio utilizando o corpo como se fosse o único capital que possuía, isto é, a maneira como trabalhou o próprio corpo como tela de representação (HALL, 2013, 380-381).

Além disso, como é possível verificar no trecho acima transcrito, o autor identifica aspectos como a oralidade, a atenção à fala, às contranarrativas, o uso metafórico do vocabulário musical, as inflexões vernaculares, mesmo nas modalidades culturais mistas e contraditórias, que constituem elementos de um discurso que é diferente, isto é, que está ligado aos repertórios da cultura popular negra diaspórica.

Ora, a partir disso, fica claro que Hall não nega a existência desses elementos, mas direciona suas análises não para identificá-los, mas para fazer advertências importantes, o que indica o seu entendimento sobre como a luta antirracista deve continuar.

O autor enfatiza que não existem formas puras, já que “os repertórios culturais negros são constituídos a partir de duas direções”, ou seja, uma vez que a cultura popular negra foi excluída da corrente cultural dominante, as questões de transmissão de herança cultural travaram-se em uma relação complexa entre “as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora”. Dessa forma, os “espaços performáticos” que restaram a ela foram constituídos, segundo o autor, “parcialmente por suas heranças” e pelas “condições diaspóricas nas quais as conexões foram forjadas” (HALL, 2013, p. 381).

Como as formas culturais populares são, portanto, impuras, elas devem ser vistas não como “recuperação de um diálogo perdido” ou como “a volta para o antigo de um modo simples”, mas como “adaptações aos espaços mistos”, em que é possível, todavia, encontrar uma “marca de *diferença*” (*ib.id.*, p. 382), que se consubstancia, como visto nos trechos transcritos acima, nos exemplos apontados pelo próprio autor.

Nesse sentido, Hall não nega as marcas de *diferença* que esse trabalho se dedicou a estudar, mas chama atenção para que não se confunda o que é histórico e cultural, com o que é biológico, natural e genético, o que, conforme largamente analisado nesta pesquisa, não é feito pelos pensadores que buscam estudar essas

marcas de *diferença* ou os aspectos culturais comuns, que, embora reelaborados, mantêm uma continuidade, uma repetição dentro da diferença. Essas marcas de *diferença* que, conforme Hall, a despeito de estarem ameaçadas pela cooptação ou exclusão, são justamente, a parcela da herança africana que contribuiu, em conjunto com as condições diaspóricas, para a formação das formas culturais populares.

O que Hall questiona não é, portanto, a existência das marcas de *diferença*. Pelo contrário, o autor afirma que “existe, é claro, um conjunto de experiências negras historicamente distintas que contribuem para os repertórios alternativos que mencionei anteriormente” (HALL, 2013, p. 384). Para o autor, a questão é se a ênfase no estudo das diferenças ainda é necessária.

É nesse momento, que as análises de Hall se distanciam das dos pesquisadores que se dedicam a estudar e a enfatizar as particularidades das tradições diaspóricas, que permitiram ao signifiante “negro” algum destaque e configuraram, no passado, um “essencialismo estratégico” (HALL, 2013, p. 382).

A preocupação de Hall é que as diferenças culturais não sejam vistas como “as tradições deles versus as nossas” de forma excludente e binária, incapaz de compreender “as formas híbridas essenciais à estética diaspórica”. Para ele, o propósito da luta antirracista deve ser recusar binarismos e se pautar na lógica do acoplamento, substituindo o “ou” pela conjunção “e” (*ib.id.*, p. 383), já que as diferenças raciais não constituem inteiramente as identidades. Segundo o autor: “nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente”, já que “estamos sempre negociando diferentes tipos de diferença”, não havendo um eixo único de diferenciação (HALL, 2013, p. 385).

Concordamos com Hall de que é preciso recusar binarismos e substituir o “ou” pela conjunção “e”, de forma a evitar, conforme também advertiu Mbembe, que a luta antirracista contribua para gerar separativismos entre os homens. Nesse sentido, cabe retomar a frase de Mbembe, que diz que a “celebração da alteridade só faz sentido se ela puder se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo” (*ib.id.*, p. 296).

Contudo, entendemos que para celebrar a alteridade à qual se refere Mbembe ou para se chegar à lógica do acoplamento, é preciso tentar identificar, primeiramente, quais as marcas da *diferença* existentes, isto é, o que constitui a alteridade. Esse primeiro passo de identificação das marcas de *diferença* é o que

possibilita, até mesmo, afirmar que ocorreram confluências e acoplamentos culturais, negociações entre a cultura dominante e as que estiveram subalternizadas e a ocorrência de sincronizações parciais e conexões entre tradições culturais diversas.

Além disso, entendemos que essa identificação em termos de afinidades fenotípicas e culturais ainda é uma reação necessária para evitar a expansão do racismo, tendo em vista, conforme demonstram os estudos de Moore, que tanto as diferenças morfofenotípicas, como o racismo, ou mais precisamente, os protorracismos, não são fenômenos recentes, mas advém de longa elaboração histórica.

Por esse motivo, entendemos que para evitar que as marcas de *diferença* da cultura popular negra sejam extintas ou cooptadas (risco apontado por Hall, como visto) em meio às negociações nos espaços mistos, entre a cultura dominante e outras que estiveram subalternizadas, permanece a necessidade de afirmação das especificidades culturais e morfofenotípicas. Dessa forma, entendemos que as pesquisas que buscam identificar e enfatizar tais marcas de *diferença*, em meio às conexões sofridas, são ainda cruciais para resistir à extinção ou cooptação de tais marcas, contribuindo para o reconhecimento positivo da diferença, isto é, para a aceitação do Outro como equivalente e simétrico.

Referências bibliográficas

ARAUJO, H. Resende. Para Satisfazer Deus -As práticas sexuais das Esposas de Amon durante o Império Novo. *In: XVII Simpósio Nacional de História*. 22 a 26 de julho de 2013, Natal. **Conhecimento histórico e diálogo social**. Disponível em:

http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364822666_ARQUIVO_ParaSatisfazerDeus-Aspratic22%20a%20de%20julho%20de%202013. Acesso em 07.11.2017, às 20:32.

APPIAH, Kwane Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade, a teoria de mudança social**. Trad. Ana Monteiro Ferreira, Ama Mizani, Ana Lucia, 2014.

ASANTE, Molefi Kete; WELSH ASANTE, Kariam. **African Culture: the rithms of unity**. Trenton (NJ): Africa World Press, Inc., 1996.

ASANTE, Molefi Kete. **The Afrocentric idea**. Filadélfia: Temple University Press, 1998, 2ª ed.

ASSMANN, Jan. **The Mind of Egypt – History and Meaning in the Time of the Pharaohs**. New York: Metropolitan Books, 1996.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, Interrogando a identidade, p. 70-104.

BOOTH, Charlotte. **Os egípcios antigos para leigos**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2013.

BIRMAN, Joel. “Desconstrução da filosofia do sujeito”. *In: _____. Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. Editora: Selo Negro Coleção: Consciência em Debate: 2011.

CARREIRA, J. Nunes. Motivos egípcios no livro de Jonas. *In: Revista Didaskalia*, Lisboa, Vol. 035 – Fasc. 1 e 2, p. 35-47, 2005. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/20202> Acesso em 07.11.2017, às 21:47.

CENDRARS, Blaise. **Anthropologie Nègre**: Buchet/Chastel, 1921.

CHAVES, Rita. O passado presente na Literatura Africana, *In Via Atlântica*, São Paulo, n.7, p. 147 - 161, 2004.

CUNHA, Eduardo Leal. **Indivíduo singular plural**: a identidade em questão. Rio de Janeiro, 7Letras, 2009.

CHRISTIAN, Marc. O problemas da tese de Gilroy contraria à unidade dos negros. *In*: NASCIMENTO. Elisa Larkin (org.) **Afrocentricidade**, uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Trad. Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008, 2ª ed.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Disponível em: <https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/deleuze-g-diferenca-e-repeticao.pdf>. Acesso em: 03.09.2016, às 14:20.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**, vol 1. Trad. Ana Lúcia de oliveira e tal. São Paulo: Editora 34, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Disponível em: https://poars1982.files.wordpress.com/2008/06/deleuze_nietzsche_ea_filosofia.pdf. Acesso em 03. 09. 2016, às 7:15.

DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (org.). **A consciência histórica africana**. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra**: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2014.

_____. **Les Fondements Économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique noire**. Paris: Présence Africaine, 1974.

_____. **Naciones negras y cultura**. Barcelona: Bellaterra, 2012.

_____. **L'Afrique noire précoloniale**: Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes. Paris: Presence Africaine, 2012.

DU BOIS, W.E.B. **As almas da gente negra**. Trad. Heloísa Tolller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

ELA, Jean-Marc. **Cheikh Anta diop ou a honra de pensar**. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2014.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013.

_____. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito.** São Paulo. Martins Fontes. 2004.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 6a edição, 1995.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Freud e Marx”. In: **Dits et Écrits Tome I.** Paris: NRF Gallimard, 1994. Pp.564-579.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-315.

FOUCAULT, Michel. O cuidado de Si. In: **História da Sexualidade.** Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade: 1980-1981. In: **Resumo dos Cursos do Collège de France: 1970-1982.** Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GILROY, Paul. **Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line.** Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

_____. **Entre Campos: nações, cultura e o fascínio da Raça.** São Paulo, Annablume, 2007.

_____. **O Atlântico negro.** São Paulo: Editora 34, 2001.

GUATTARI, Félix. “Da produção de subjetividade” In: _____. **Caosmose: um novo paradigma estético.** Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leitão. São Paulo: Editora 34, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais.** Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Guaraciara Lopes Louro, 2011, 11ª ed.

_____. Quem precisa de identidade? In: **Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.** Tomaz Tadeu da Silva (org). Petrópolis: Vozes, 2014, 15 ed.

JAHN, Janheiz. **Muntu, African Culture and the Western World.** New York: Grove Press, 1961.

KARENGA, Mualana. A função e o futuro dos estudos *Africana*: Reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO. Elisa Larkin (org.) **Afrocentricidade**, uma abordagem epistemológica inovadora.

KARENGA, Mulana; Jacob Carruthers (org). **Kemet and the African Worldview**: research, rescue and restoration. Los Angeles: University of Sankore Press, 1986.

KARENGA, Mualana. **MAAT, The Moral Ideal in Ancient Egypt: a study in classical african ethics**. New York, London: Routledge, 2012.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra**. Mem Martins: Europa-América, 2009.

_____. **História da África negra II**. Mem Martins: Europa-América, 2009.

_____. (org). **História Geral da África**, metodologia e pré-história da África. Trad. Beatriz turquetti et al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Rio de Janeiro, São Paulo: Forense Universitária, 1988.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MAGGIE, Yvonne; BARCELLOS, Claudia. (orgs). **Raça como retórica**: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

MARCUSE, H. A ideologia da sociedade industrial: O homem unidimensional (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 227-235. Disponível em: <http://ebookbrowse.net/marcuse-a-ideologia-da-sociedade-industrial-o-homem-unidimensional-pdf-d181986625#.UzIo3BD1HU.email>. Acesso em 25.04.2014, às 14:35.

MBEMBE, Achille. **A universalidade em Franz Fanon**. Disponível em: <http://www.artafrica.info/html/artigo trimestre/artigo.php?id=36>. Acesso em 08.12.2015, às 13:30.

_____. “As formas africanas de auto-inscrição”. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, a.23, n.1, p.171-209, 2001.

_____. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. **Necropolítica**, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Traducción y edición a cargo de Elisabeth Falomir Archambault. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2011.

_____. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Mulemba/Mangualde: Pedago, 2014.

MCLAREN, Peter. Multiculturalismo crítico. São Paulo: Cortez Editora, 2000, 3ª ed.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte, Nandyala, 2012, 2ª ed.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: Usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, 3ª ed.

NASCIMENTO, Abdias. Marcus Garvey e a causa pan-africana. In **Thoth, escriba dos deuses**. Brasília: gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1997-Quadrimestral (maio-junho-julho-agosto).

NASCIMENTO, Abdias. Sankofa: resgatando a cultura afro-brasileira. In **Thoth, escriba dos deuses**. Brasília: gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1997-Quadrimestral (janeiro-fevereiro-março-abril).

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras da natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. In **Griot** – Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/2011.

OBENGA, Théophile. **La Philosophie Africaine de la Période Pharaonique**: 2780-330 avant notre ère. Paris: Harmattan, 1990.

_____. **African Philosophy – The Pharaonic Period: 2780-330 BC**, New Brunswick: Transaction Publishers, 1989.

_____. **Les Peuples Bantu: Migrations, expansion et identité culturelle**. Tome I. Paris: Harmattan, 1989.

_____. **Les Peuples Bantu: Migrations, expansion et identité culturelle**. Tome II. Paris: Harmattan, 1989.

_____. **Les Bantus: langues, peuples et civilisations**. Paris: Présence Africaine, 2000.

_____. **Origine commune de l'Égyptien ancien du copte et des langues negro-africaines modernes**: Introduction a la linguistique historique africaine. Paris: Harmattan, 1993.

_____. **O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista**. Luanda, Ramada: Mulemba, Pedago, 2012.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, 2ª ed.

RAMOSE, Mogobe. A filosofia Ubuntu e Ubuntu como filosofia. Trad. Para uso didático Arnaldo Vasconcellos. **Harare**: Mond Books, 199, p. 49-66.

SARTRE, Jean Paul. **Critique de la raison dialectique**. Préface pp. 9-11. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/30575215/Jean-Paul-Sartre-Critique-de-La-Raison-Dialectique>. Acesso em 10.04.2014, às 20:34.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.

_____. Claros e Escuros: **Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Nuestra América: reinventar um paradigma subalterno do reconhecimento e redistribuição”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006, p.191-225.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2015.

SOUSA, Rogério. Tradição e mudança na organização da necrópole tebana. **CEM N.º 3/ Cultura, Espaço e Memória**, pp 131.150. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/65920/2/rogeriosousaarea000187727.pdf> . Acesso em 07.11.2017, às 18:21.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org). **Identidade e Diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2014, 15 ed.

TEMPELS, Placide. **Bantu Philosophy**. Orlando: HBC Publishing, s/d.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 82, Setembro 2008: 3-12.