

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Faculdade de Educação

JULVAN MOREIRA DE OLIVEIRA

AFRICANIDADES E EDUCAÇÃO:

**Ancestralidade, Identidade e Oralidade
no Pensamento de Kabengele Munanga**

São Paulo

2009

JULVAN MOREIRA DE OLIVEIRA

AFRICANIDADES E EDUCAÇÃO:

Ancestralidade, Identidade e Oralidade

no Pensamento de Kabengele Munanga

Tese de Doutorado apresentada à área de Cultura, Organização e Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Educação, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Cecília Sanchez Teixeira.

São Paulo

2009

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.01	Oliveira, Julvan Moreira de
O 48a	Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga / Julvan Moreira de Oliveira; orientação Maria Cecília Sanchez Teixeira. São Paulo: s.n., 2009. 298 p.
	Tese (Doutorado) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
	1. Antropologia Filosófica (Educação) 2. Filosofia da Educação 3. Identidade Étnica I. Teixeira, Maria Cecília Sanchez, orient.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Julvan Moreira de Oliveira
Africanidades e Educação: Ancestralidade,
Identidade e Oralidade no Pensamento de
Kabengele Munanga

Tese de Doutorado apresentada à área de Cultura,
Organização e Educação da Faculdade de
Educação da Universidade de São Paulo, como
requisito parcial à obtenção do título de doutor
em Educação, sob a orientação da Profa. Dra.
Maria Cecília Sanchez Teixeira

Aprovado em: _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Cecília Sanchez Teixeira (orientadora).

Universidade de São Paulo (FE-USP)

Assinatura: _____

Profa. Dra. Maria do Rosário Silveira Porto.

Universidade de São Paulo (FE-USP)

Assinatura: _____

Profa. Dra. Nilma Lino Gomes.

Universidade Federal de Minas Gerais (FE-UFMG)

Assinatura: _____

Profa. Dra. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva.

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Assinatura: _____

Profa. Dra. Eliana Braga Aloia Athie.

Assinatura: _____

SUPLENTE

Prof. Dr. João de Deus Vieira Barros.

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Assinatura: _____

Prof. Dr. Henrique Cunha Jr.

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Assinatura: _____

Dedicatória

A

Nilva Regina de Souza

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só pode ser realizado com a colaboração, em diversos graus, de um bom número de pessoas a quem desejo expressar meu agradecimento mais sincero.

Sem nenhuma dúvida, a quem eu mais devo esta tese é à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Cecília Sanchez Teixeira. Em sua amplitude de critério intelectual, sempre encontrei o alento necessário para prosseguir com minhas próprias intuições e fazê-lo com a confiança de que seus profundos conhecimentos assegurariam, finalmente, o rigor no desenvolvimento deste trabalho.

Devo também agradecer, em memória, por sua solicitude e generosidade, à Profa. Dra. Helenir Suano, que me guiou nos primeiros passos no campo da investigação, primeiramente no mestrado, em seguida na primeira parte de meu doutorado, e que muitas vezes abriu a porta de sua casa e, com toda sua generosidade, dedicou-me horas preciosas de conversação.

Agradeço também ao Prof. Dr. Kabengele Munanga, pelo privilégio de ter sido seu aluno, além de monitor durante um semestre, por seu olhar profundo à realidade brasileira, tornando-se um guia, não só para mim, mas também para todos os negros brasileiros.

Não quero deixar de expressar, nesta página, meu reconhecimento às Profas. Dras. Nilma Lino Gomes e Maria do Rosário Silveira Porto, que transmitiram com entusiasmo suas observações e críticas a este trabalho no exame de qualificação, proporcionando-me experiências de leitura determinantes.

Gostaria de reunir ainda, neste agradecimento todos os professores com quem, desde o início deste trabalho, cursei disciplinas cujas leituras e estudos foram fundamentais para o amadurecimento de minhas idéias: Prof. Dr. José Carlos de Paula Carvalho, Profa. Dra. Angelina Batista (Unesp-Botucatu), Prof. Dr. Marcos Ferreira Santos, Profa. Dra. Roseli Fischmann, Prof. Dr. Pierre Kita Masandi (Univ. Católica de Louvain-Bélgica) e Prof. Dr. César Augusto Minto.

Muito obrigado também a todos os meus familiares e amigos que, de diversos modos, transmitiram-me, ao longo destes anos, sua confiança e seu apoio. Amigos de trabalho, amigos do Movimento Negro, amigos dos seminários do CICE (Centro de Estudos do Imaginário, Culturanálise de Grupos e Educação da FE-USP). Familiares que me acolheram em momentos de ansiedade e descanso: minha mãe, Maria Aparecida Moreira de Oliveira, e meus irmãos Gilmar e Lina, em quem, nas horas mais difíceis, eu encontrava a paciência, a generosidade e a compreensão necessárias para prosseguir.

“A África é o berço da humanidade, isto é, o continente onde surgiram os primeiros ancestrais das mulheres e dos homens que habitam nosso planeta. (...) Conseqüentemente, deve-se, a partir do berço africano da humanidade, apontar as civilizações mais antigas que surgiram desse berço, como a egípcia, a cuxita, a axumita e a etíope cristã, e mostrar que essas civilizações eram obras do ser negro, com o objetivo de corrigir as injustiças históricas que rechaçaram-no do circuito da história internacional da humanidade” (Kabengele MUNANGA, *Origens Africanas do Brasil Contemporâneo*, 2009, p. 9).

RESUMO

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Africanidades e Educação: Ancestralidade, Identidade e Oralidade no Pensamento de Kabengele Munanga*, 2009. 299f.

Tese de Doutorado – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

O objetivo deste trabalho foi analisar a contribuição do pensamento de Kabengele Munanga para o ideário pedagógico brasileiro, tendo como base epistemológica a arquetipologia do imaginário de Gilbert Durand e sua heurística mitodológica, a qual engloba a mitocrítica e a mitanálise. A pesquisa indicou que o mitema, fio condutor presente em toda obra de Munanga, é o “ser”, ou seja, é a questão da identidade e o processo de interação dialógica entre o “eu” e o “outro”, compreendido como uma relação de responsabilidade, de compromisso interacional e de complementaridade. Essa identidade é marcada pela cor da pele, pela cultura e/ou pela produção cultural do negro, por sua contribuição histórica na sociedade brasileira e na construção da economia do país, bem como pela recuperação de sua história africana, de sua visão do mundo, de sua religião. Somente na relação dialogal da palavra, da oralidade, pode-se reconhecer o “eu” da pessoa humana como ser existente em sua dimensão interpessoal, já que, ao expressar-se por meio da palavra, a pessoa sai de si, não para perder-se no “tu”, mas para se re-encontrar, plenificado na mesma palavra. Esta abertura constitui a direção e a orientação no processo de realização da pessoa. Por meio do conhecimento de sua ancestralidade, o a pessoa humana vê-se frente ao problema das representações. Ao decifrar o mundo, o ser humano coloca-se diante de enigmas que são símbolos do mistério. Nessa medida, toda a obra de Munanga está atravessada por um genial imperativo: a recuperação da situação do homem primordial. Dessa perspectiva, a educação centra-se na necessidade de o homem retornar periodicamente ao arquétipo, aos estados puros, aos princípios, tendo como mediadores os símbolos, as imagens, as narrativas de sua ancestralidade. Por conseguinte, a educação é vista como mediadora do universo, não apenas na dimensão intelectual, mas também e objetivamente, na relação de responsabilidade recíproca, capaz de salvaguardar, não apenas as individualidades enquanto sustentáculos da relação, mas também a realização da própria realidade vital como relação. A obra de Munanga abre um caminho muito interessante e pertinente, sobretudo pelo seu caráter complementário, hermesiano, ou seja, de mediação entre o plano explicativo e o compreensivo, processo este que se expressa no desenvolvimento de sua obra, o que permite entender a contribuição das africanidades para a cultura brasileira, tal como vem sendo abordada por vários pesquisadores, africanidades estas que têm em Munanga um de seus principais porta-vozes, com inúmeras contribuições relevantes para a educação brasileira.

Palavras-chave: africanidade, ancestralidade, identidade, oralidade, idéias pedagógicas.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Africanities and Education: Ancestrality, Identity and Orality on Kabengele Munanga's Thought* 2009. 299f. Doctorate's Thesis – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

This thesis analyzes the contribution of Kabengele Munanga to pedagogical ideas produced in Brazil, having, as epistemologic basis, the archetypology of Gilbert Durand's imaginary and his methodologic heuristic, myth-critic and myth-analysis. My research shows that the mytheme - a guiding principle which is present in all of Munanga's work - is a notion of "being," in which self identity emerges from a dialogic interaction between the "self" and the "other" and is informed by an emphasis on responsibility, interactional commitment, and complementarity. Such identity formation is marked by skin color and the cultural production of black people. It is also marked by the historical and economic contribution of black people to Brazilian society. Likewise, identity is marked also by the restoration of African history, cosmology, and religion. In fact, only within the dialogical relation of word and orality, can one recognize the "self" of a human being as aware that her existence is measured by interpersonal interaction. Indeed, when expressing through the word, a human being comes out of her/himself not to become "another self" (he/she), but to find her/himself in fullness through the effect of sama word. Such an opening represents the direction and orientation of the process of realization of a being. Through the acquisition of knowledge about ones's ancestry, a person sees her or himself facing the problem of representations. When deciphering the world, one places her or himself through enigmas, which are symbols of mystery. Munanga's work is informed by a commitment to the resurgence of a primordial ancestral being. According to this perspective, education focuses on the necessity of periodically returning, to the archetype, to a purer state of existence, and to principles mediated by the symbols, the images, and the narratives of her/his ancestry. Therefore, education is seen as the mediator of this world, not only in an intellectual sense, but also in a social and subjective sense in which interaction among individuals and their environment are central. Munanga's work opens important and strategic venues, particularly with respect to its emphasis on the Hermesian complementary character of mediation between the level of rationality and the level of understanding. That process expresses itself in the foundations of Munanga's scholarship, and therefore allows for an understanding of the role of African cosmology to Brazilian culture. According to approaches proposed by several researchers, those Africanities have in Munanga one of their main spokesperson, who has brought countless relevant contributions to Brazilian education.

Key-words: africanity, ancestry, identity, orality, pedagogical thoughts.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	01.
I - DAS HERMENÊUTICAS REDUTORAS À HERMENÊUTICA SIMBÓLICA	40.
Um Olhar Sobre as Hermenêuticas Redutoras	44.
A Hermenêutica Simbólica	56.
Da Mitocrítica e Mitanálise	72.
II - TRAJETO DE ESTUDOS SOBRE O NEGRO NO BRASIL	90.
A Exclusão do Negro na Construção da Nacionalidade Brasileira	94.
A Inclusão do Negro na Cultura Nacional	98.
A Questão Racial Subordinada à Questão Econômico-Social	103.
Subversão Epistemológica nos Estudos sobre o Negro	118.
De Preto a Afrodescendente na Educação	135.
Presença do Negro no Sistema Educacional Brasileiro.....	136.
Sobre a Pluralidade Cultural na Educação	142.
A Educação no Interior de Comunidades da Cultura Banto	145.
Estudos Sobre o Negro em Comunidades da Cultura Nagô	149.
Novas Abordagens Sobre o Negro na Educação	152.
III - EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA	156.
A Identidade como Autoconhecimento	161.
A Recuperação da Corporalidade para a Teorização da Identidade Pessoal	170.
A Estrutura Interna da Identidade Pessoal – Unidade e Pluralidade	180.
A Apreciação Dialógica Unidade-Pluralidade através da Metáfora Sistêmica	187.
IV - RE-SIGNIFICANDO A PRÓPRIA VIDA NA ANCESTRALIDADE	199.
A Ancestralidade como Infinito	209.
A Ancestralidade e o Presente	214.
A Ancestralidade num Passado Imemorial	217.
A Ancestralidade como Abertura a Deus	221.
V - FRAGMENTOS DA MEMÓRIA NA ORALIDADE: do indizível ao dizível	222.
Crítica aos Reducionismos	231.
A Pessoa como Abertura	235.
A Subjetividade na Constituição da Pessoa	243.
A Objetividade na Realização Pessoal	246.
A Oralidade Subjacente	248.
VI – DIÁLOGOS SOBRE AFRICANIDADES E EDUCAÇÃO	253.
Repensando a Realidade	257.
Um Sistema Integral do Homem e da Educação	264.
Pessoa-Indivíduo e Pessoa-Objeto	270.
CONSIDERAÇÕES FINAIS	275.
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	284.
Kabengele Munanga	285.
Bibliografia	288.

REMINISCÊNCIAS

“(…) Aqui me tenho outra vez com a pena na mão. Em verdade, dá certo gosto deitar ao papel coisas que querem sair da cabeça, por via da memória ou da reflexão” (Machado de Assis, *Memorial de Aires*).

Nasci em 11 de agosto de 1962, em Além Paraíba^a, pequena cidade do sudeste mineiro, região conhecida como zona da mata^b. A casa de meus pais fica num bairro periférico e tem, nos fundos do quintal, o córrego Limoeiro, afluente do Rio Paraíba do Sul, que dá nome à cidade. A década de 1960 foi marcada internacionalmente com a independência de diversos países do continente africano. Para se ter uma idéia, somente em 1960, foram Camarões, Togo, Senegal, Madagascar, Somália, Congo, Chade, Chipre, Mauritânia e Gabão; em 1961, foram Serra Leoa e Tanzânia; em 1962, foi Samoa; em 1963, foi Quênia. Especificamente no ano de 1962, Portugal retirou-se, no dia 15 de janeiro, da Assembléia da ONU, a mesma que no dia 31 de janeiro reprovou a intervenção armada desse país contra Angola. Nesse mesmo ano, o Presidente de Cuba, Fidel Castro, foi excomungado, pelo Vaticano. Em 28 de agosto de 1961, aconteceu em Washington, nos EUA, uma *Marcha contra a Discriminação*, organizada pelo pastor Martin Luther King, reunindo mais de 200 mil pessoas. Em 1964, foi criada a Lei dos Direitos Civis dos negros naquele país. No dia 21 de fevereiro do ano seguinte, foi assassinado, em Nova York, o líder negro Malcolm X.

No Brasil, o ano de 1962 foi marcado pelas eleições para Senador, Deputado Federal, Deputado Estadual, Governador, Prefeito e Vereador. Dois anos antes, a capital brasileira fora transferida da cidade do Rio de Janeiro para Brasília, época em que aconteceu a eleição presidencial de Jânio Quadros, que veio a renunciar em 1961. O Brasil tornou-se parlamentarista com a emenda constitucional nº 4, de 02 de setembro de 1961, sendo empossados o Vice-Presidente João Goulart como Presidente e o deputado federal Tancredo Neves como Primeiro-Ministro.

Com a renúncia de Tancredo Neves, em 26 de junho de 1962, ocorreram variados acontecimentos políticos. Foi um ano turbulento, marcado por manifestações de camponeses e

^a São José D'Além Paraíba obteve a emancipação política e administrativa pela lei estadual, MG, nº 2.678 de 30/11/1880. Em 22/01/1882, foi instalada a Câmara Municipal. Em 28/09/1883, a lei estadual, MG de nº 3.100 elevou a Vila de São José D'Além Paraíba à categoria de cidade e a lei estadual MG de nº 843, de 07/09/1923, estabeleceu a atual denominação de Além Paraíba.

^b <http://www.arquivohistorico-mg.com.br/newindex1.html>.

greves operárias, além das estudantis, como pela paralisação, organizada pela UNE, de 40 universidades. Esses acontecimentos prosseguiram até abril de 1964, quando o AI-1 (Ato Institucional nº 1) permitiu cassações políticas, depondo o Presidente João Goulart, e conduzindo ao poder o Marechal Castelo Branco.

No Brasil, foi lançado, em 1962, o filme “*O Pagador de Promessas*”, de Anselmo Duarte, narrativa sobre Zé do Burro e sua mulher Rosa, que vivem numa pequena propriedade a 42 quilômetros de Salvador. Um dia, o burro de estimação de Zé é atingido por um raio e ele acaba indo a um terreiro de candomblé para obter a cura do animal. Lá faz uma promessa a Santa Bárbara (Iansã) para salvar o burro. Com o restabelecimento do bicho, Zé põe-se a cumprir a promessa. Primeiro doa metade de seu sítio, para depois começar uma caminhada rumo a Salvador, carregando nas costas uma imensa cruz de madeira. Em 1964, foi a vez do filme “*Deus e o Diabo na Terra do Sol*”, de Glauber Rocha.

Entre os anos de 1965 e 1967, aconteceram os Festivais de Música Popular Brasileira e o Festival Internacional da Canção, surgindo compositores e cantores que marcaram minha juventude, tais como Edu Lobo, Vinicius de Moraes, Baden Powell, Zé Kéti, Wilson Simonal, Billy Blanco, Elis Regina, Elisete Cardoso, Chico Buarque de Hollanda, Geraldo Vandré, Caetano Veloso, Jair Rodrigues, Chico Buarque, Nara Leão, Paulinho da Viola, Gilberto Gil, Nana Caymmi, Nelson Motta, Milton Nascimento, entre outros.

Foi elaborada, em 1961, como mais uma tentativa de aperfeiçoamento do ensino, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, sob o número 4.024/61. Essa lei determinava que “*a educação é direito de todos e será dada no lar e na escola*” (Art.2º); entretanto, em parágrafo único, admitia a insuficiência de escolas e a possibilidade de encerramento de matrícula, em caso de falta de vagas.

Alheio a todos esses acontecimentos durante minha infância e adolescência, cresci ao som de uma pequena cachoeira das águas do Limoeiro, nos fundos da casa paterna e materna, som que, à noite, no silêncio, muitas vezes é confundido com o da chuva.

Meu pai nasceu em 12 de setembro de 1906^c, no município de Santo Antônio do Aventureiro, que está a 30 km de minha cidade natal. Órfão aos seis anos de idade, trabalhou junto com seus irmãos e irmãs nas lavouras da região. Meus avós paternos (Leopoldo Gomes de Oliveira e Maria Luiza de Jesus) viveram ainda no período escravista brasileiro.

^c Meu pai nasceu 14 anos após a Abolição da Escravatura, tendo meus avós paternos vivido sob esse regime.

Meu pai trabalhou e morou em diversas cidades da região^d da zona da mata mineira, fixando-se, com duas irmãs, em Além Paraíba. Dois de seus irmãos foram para outra cidade^e. Em Além Paraíba, meu pai conseguiu trabalho numa fábrica de tecidos, obtendo sua carteira de trabalho e sendo registrado como “*servente*” em 18 de julho de 1945. Após conseguir esse emprego fixo e registrado, ele retirou os outros documentos pessoais. No Certificado de Reservista, de 11 de agosto de 1951, ele aparece registrado com a profissão de “*trabalhador braçal*”. O Título Eleitoral é de 26 de abril de 1958.

Minha mãe nasceu em 15 de janeiro de 1933, no município de Palma, zona da mata mineira. Aos 2 anos de idade, ficou órfã de mãe, tendo meu avô, Manoel Moreira, mudado, com os filhos, para Volta Grande, a 24 km de Além Paraíba. Os irmãos foram adotados e criados por famílias diferentes: um seguiu para o Rio de Janeiro e outra para Cataguases. Minha mãe trabalhou desde a infância como empregada doméstica (não registrada) em Além Paraíba, morando na casa dos patrões. Na juventude, foi trabalhar com sua irmã mais velha, cozinheira em Restaurante na cidade de Além Paraíba. Quanto a meu avô materno, lembro dele muito vagamente pois, quando faleceu, eu era bem novinho. Minhas recordações dele era trabalhando em sua carpintaria, que ficava próxima de minha casa.

Por ocasião do casamento de meus pais, em 1961, a casa foi construída e, no quintal dos fundos, meu pai passou a criar alguns porcos e galinhas, além de plantar feijão e milho. Minha mãe colaborava com a renda familiar lavando e passando roupas para diversas famílias. Eu não gostava desse período de minha infância pois, além de ter que entregar as trouxas de roupas nas casas, também não suportava o cheiro dos porcos, quando tinha que auxiliar meu pai a alimentá-los e a segurá-los quando eram castrados e mortos. No entanto, sempre que se matava um porco, era uma ocasião em que se reuniam parentes maternos e paternos em minha casa. As tias auxiliavam minha mãe e praticamente metade das carnes eram distribuídas por meu pai para os parentes e amigos próximos.

Fui alfabetizado dos cinco aos seis anos por uma jovem negra, Helena, que lecionava para as crianças na sala de sua casa. No início de 1969, fui matriculado na Escola Estadual Edelberto Figueiras, a dois quarteirões de minha casa, onde fiquei até a “*formatura de 4ª série*”, no final de 1972. Meus primeiros anos de estudo foram marcados pela garantia da gratuidade apenas do ensino primário, mas não sua obrigatoriedade, garantida pela Lei de

^d Carangola, Espera Feliz e Caiana (zona da mata mineira, divisa com Espírito Santo).

^e Foram trabalhar e morar em Três Rios, RJ.

Diretrizes e Bases da Educação Nacional de nº. 4.924, de 20 de dezembro de 1961. A LDBEN – 4.924/61 organizava a estrutura de ensino nos níveis primário, com 4 anos de duração; ensino médio, subdividido em dois ciclos (ginasial de 4 anos e colegial de 3 anos); e ensino superior.

Essa época foi igualmente marcada pelas Campanhas Nacionais de Alfabetização, que mobilizaram, em todo Brasil, várias pessoas animadas pela possibilidade do aprendizado tardio da leitura, da escrita, do cálculo e demais conhecimentos escolares básicos. Lembro que tia Luíza, irmã caçula de meu pai, ia todas as noites estudar, não sei precisar se pelo método de alfabetização de adultos, do projeto iniciado por Paulo Freire, se pelo Movimento de Educação de Base, ou se pelo Movimento Brasileiro de Alfabetização.

Após a 4ª série, não havia opções para os alunos pobres continuarem os estudos, pois em toda cidade havia apenas uma escola estadual com 5ª até 8ª série, e não se conseguia matricular todos os alunos que terminavam a 4ª série nas diversas escolas públicas da cidade, pois a continuidade estava ligada a exames de admissão, que significavam um verdadeiro obstáculo à progressão escolar.

Durante todo esse período, da 1ª série do 1º grau até a 3ª série do 2º grau, não me lembro de me terem transmitido qualquer coisa acerca dos acontecimentos mundiais e nacionais do período. Pior ainda: na própria cidade de Além Paraíba, aconteceram greves operárias durante o regime militar e a emissora de rádio da cidade foi fechada. Eu tomava conhecimento disso apenas ouvindo algumas poucas conversas entre meu pai e minha mãe. Anos mais tarde, li referências a esses acontecimentos em minha cidade, no livro “*Brasil Nunca Mais*”^f.

Meu pai conseguiu para mim, na indústria em que trabalhava, uma bolsa de estudos, assim como fez com meus irmãos em seguida, e matriculou-me na escola particular “*Professor Sérgio Ferreira*”, colégio ligado a CNEC^g. Ali cursei da 5ª até a 8ª série nos anos 1973 a 1976, finalizando o 1º grau, como também o 2º grau, entre 1977 a 1979. Minha formação nessa segunda fase educacional foi marcada pela lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971, que realizou uma importante reforma do ensino primário e secundário. Os antigos

^f “Em 1964, foi constituído um processo para apurar ‘mobilizações subversivas’ (...) que teriam sido realizadas em repúdio ao golpe militar, em Além Paraíba, MG”. ARNS, Paulo Evaristo & WRIGTH, Jaime. (1985). *Brasil: Nunca Mais*, Petrópolis: Vozes, p.129.

^g CNEC (Campanha Nacional de Escolas da Comunidade).

ensinos primário e ginásial foram associados, compondo os 8 anos de escolarização do 1º Grau. Embora os exames de admissão fossem suspensos por essa lei, lembro que não havia escolas públicas em minha cidade, o que impediu muitos de meus colegas de infância de continuarem seus estudos.

Na LDBN 5692/71, a política educacional estava submetida à política de desenvolvimento econômico, levando à formação para o trabalho; ou seja, o 2º Grau tinha a tarefa de preparar trabalhadores para o mercado de trabalho organizado. Assim meu 2º Grau foi um curso técnico em Auxiliar de Laboratório e Análises Químicas. Aliada a esse aspecto, estava a disposição de conter o acesso ao ensino superior. Acreditavam o governo, seus técnicos e consultores que se os alunos recebessem, na escola, uma formação que os capacitasse ao exercício da uma profissão, não desenvolveriam ou abandonariam as pretensões de progressão dos estudos, ou seja, a busca pelo ensino superior. Essa política de profissionalização compulsória no 2º Grau foi extinta com a lei 7.044, de 18 de outubro de 1982.

No período da 5ª série até a 8ª série, eu estudava pela manhã e, à tarde, ia trabalhar com meu pai, que já havia se aposentado, numa serralheria, inicialmente na função de pintar com zarcão as peças produzidas. Aos poucos, fui aprendendo a profissão e já trabalhava como serralheiro aos 12 anos. Além desse trabalho, eu trazia, às segundas-feiras, e entregava, às sextas-feiras, as trouxas de roupas que minha mãe lavava para fora, para auxiliar no orçamento.

Aos 14 anos, nos anos 1978 e 1979, além do 2º Grau, que eu fazia à noite, cursei também Tornearia Mecânica no Centro de Aprendizagem Industrial de Além Paraíba / SENAI, pois meu pai queria que eu e meu irmão tivéssemos uma profissão. Dois anos após eu ter entrado nesse curso, meu irmão juntou-se a mim. O objetivo do SENAI (Serviço Nacional de Indústria), implantado no Brasil em 1942, durante o Estado Novo, era de criar uma modalidade de ensino destinada à formação do menor aprendiz no próprio ambiente de trabalho pois, na ótica dos industriais, educar consistia em qualificar rapidamente os trabalhadores para as atividades demandadas pela indústria. O Centro de Aprendizagem Industrial de Além Paraíba / SENAI era ligado à Oficina da Rede Ferroviária Federal que existia em minha cidade, privatizada no final dos anos 90. Obtive o registro em Carteira de Trabalho assim que entrei para o “SENAI”, além de fazer um ano de estágio na Oficina da RFFSA, em 1980.

A Estrada de Ferro Leopoldina foi criada pelo decreto nº 4.975, de 05 de junho de 1872, sendo finalizada em 1965. Foi a primeira estrada de ferro de Minas Gerais, nascida de iniciativa de fazendeiros de café e comerciantes da região que, na época, transportavam os produtos em tropas de mulas. Da região, os produtos eram levados para os portos do Rio de Janeiro e de São Paulo. A expansão da cidade levou muitos trabalhadores de diversas cidades para Além Paraíba em busca de trabalho, como havia sido o caso de meu pai e minha mãe. Atualmente a antiga RFFSA, pertencendo a Ferrovia Centro Atlântica (RFA), só mantém o transporte de minério de bauxita.

Na adolescência, eu participava de um grupo de jovens da igreja católica. Essa ligação com o catolicismo deu-se por influência do lado materno. Minha mãe, assim como suas irmãs, participavam ativamente da Igreja de Nossa Senhora da Consolação, atualmente paróquia do bairro. Minhas duas tias paternas também participavam. A única lembrança religiosa que tenho de meu pai é de que ele acendia velas para as almas todas as segundas-feiras, em determinado local no quintal de nossa casa. Essa participação no movimento de juventude católica aos poucos despertou minha vocação ao sacerdócio. Estudava em Além Paraíba e, em alguns finais de semana, ia para o seminário Sagrado Coração de Jesus, dos missionários do Sagrado Coração, em Juiz de Fora. Lá o contato com os seminaristas levou-me a conhecer livros novos, que eu não tivera a oportunidade de ler em Além Paraíba. Para mim era uma mudança radical pois, nas escolas em Além Paraíba, não tive contato com autores que tratavam dos acontecimentos da época. As minhas visitas ao seminário, com objetivo de ir conhecendo e me integrando aos poucos, possibilitaram-me adquirir novos conhecimentos.

Iniciei minha formação para a vida religiosa no seminário Padre Júlio Chevalier, dos missionários do Sagrado Coração (MSC), em Niterói, no ano de 1982. Estudava Filosofia no Mosteiro de São Bento, na cidade do Rio de Janeiro. Foi exatamente nesse ano que comecei a ter contato com entidades do movimento negro. O curso superior deu-se com minha entrada no seminário dos MSC, em 1982. Iniciei o curso de Filosofia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, pertencente ao Mosteiro de São Bento. No período em que lá estudei, o curso de Filosofia era ligado à Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil. Teoricamente o curso tinha como referenciais autores tomistas como Jacques Maritain, Garrigou-Lagrange, Maurice Blondel, Etienne Gilson etc.

A Filosofia Tomista é essencialmente a metafísica a serviço da Teologia. Marcada pela forte influência do pensamento grego aristotélico, patrístico e especialmente latino

agostiniano, árabe e judeu e dos seus predecessores escolásticos, sua filosofia é rica e inovadora, fruto de uma contemplação e reflexão intensas que revolucionaram o vocabulário filosófico medieval e dispuseram a mente humana a argumentar retamente, numa ponte que liga as coisas da terra com as do céu. Foi essa a base de minha formação filosófica. Quatro são as fontes para a antropologia tomista: a Sagrada Escritura, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Alberto Magno.

A Metafísica, denominada *Filosofia Primeira*, tem por objetivos as verdades divinas, devendo ser a última parte da filosofia. A razão relaciona-se com a ordem das coisas de quatro modos, de cuja relação surgem as partes da Filosofia: a ordem que a razão não faz, mas a considera, como a das coisas naturais, cujo estudo próprio é o da *Filosofia da Natureza* (Cosmologia, Matemática, Psicologia, Antropologia); a ordem que a razão faz em seu próprio ato, ordenando seus conceitos, cujo estudo compete à *Lógica* e à Gnosiologia; a ordem que a razão faz ao considerar as operações da vontade, cujo estudo compete à *Moral* ou *Ética* (e também à *Política*); e a ordem que a razão faz ao considerar as realidades exteriores, das quais é causa, cuja competência é das *Artes Mecânicas* (*Estética*). Para a filosofia tomista, Deus é a Verdade última das verdades, assim toda a filosofia verte-se para a consideração dela e a ela se ordena.

Quando eu iniciava os estudos, os seminaristas da ordem dos Missionários do Sagrado Coração estavam descontentes com a linha do curso. Assim conseguiram com os superiores implantar, no ano de 1982, um Curso de Extensão de Filosofia, dado uma vez por semana pela Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficos (SEAF). Eu, alheio ainda às discussões teóricas, também fiz dois cursos com meus colegas: *Iniciação ao Pensamento Filosófico*, no primeiro semestre de 1982, e *Iniciação Filosófica II*, no segundo semestre do mesmo ano. A Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficos - SEAF - foi criada em 1976, com o objetivo de resgatar uma Filosofia crítica sobre os problemas sociais daquele período e lutar pela volta dessa disciplina ao ensino médio. Além do curso de Filosofia, eu participava das atividades pastorais nos fins de semana. Trabalhei no primeiro semestre de 1982 na Praça Seca, Jacarepaguá, e no segundo semestre, em Alcântara, cidade de São Gonçalo, R.J.

O ano de 1982 foi agitadoíssimo para um jovem que chegava do interior mineiro para estudar numa cidade grande. Foi ano de eleições e eu votava pela primeira vez. O contato com militantes do movimento negro influenciou-me na escolha dos candidatos e lembro-me de ter

votado em duas militantes: Lélia Gonzalez^h para a Câmara Federal e Jurema Batistaⁱ para a Câmara de Vereadores.

No ano seguinte, devido a divergências com a linha do curso de Filosofia, os seminaristas MSC passaram a estudar no curso da Diocese de Duque de Caxias, R.J.. Eu e mais dois colegas fomos transferidos para Juiz de Fora, onde morávamos na paróquia de Santa Luzia, e terminamos o curso de Filosofia no Seminário Santo Antônio da Arquidiocese de Juiz de Fora, onde também tive contatos com entidades do movimento negro, além dos trabalhos pastorais. A continuidade do curso de Filosofia deu-se no Seminário Santo Antônio, da Arquidiocese de Juiz de Fora, em 1983. A linha do novo curso possuía a mesma orientação do curso anterior. Prova disso é que alguns de meus antigos professores atualmente são bispos em importantes dioceses brasileiras^j.

Em 1984, fui para a cidade de Itapetininga, S.P., fazer o noviciado. Foi um período mais de orações, sem atividades pastorais. Uma experiência importantíssima, reforçada pelo contato com colegas de diversas regiões do país. Nesse ano, conheci os Agentes de Pastoral Negros (APN) através do mestre de noviços padre Jozef Gustaaf Hendrik Geurickx (padre Zeca do MSC), da qual fiz parte por vários anos, chegando a ocupar a coordenação nacional alguns anos depois.

Em 02 de fevereiro de 1985, fiz os votos religiosos temporariamente (por três anos),^k na congregação dos Missionários do Sagrado Coração. Ainda em 1985, iniciei os estudos de Teologia na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, da Arquidiocese de São Paulo. Nesse mesmo ano, eu morava no seminário maior dos MSC, no bairro de Vila Formosa, em São Paulo.

Em 1986, fui morar com outros colegas na comunidade religiosa Sagrada Família, no bairro de Jardim Iva, em Sapopemba, região Belém da Arquidiocese de São Paulo, que tinha

^h Lélia de Almeida Gonzalez, antropóloga brasileira, nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, no ano de 1935. Filha de um ferroviário negro e de mãe indígena, penúltima de dezoito irmãos, com a morte do pai em 1942, seu irmão Jaime de Almeida, jogador de futebol do Flamengo, transferiu a família para o Rio de Janeiro. Ela dedicou-se a pesquisas sobre a temática de gênero e etnia. Foi eleita Chefe do Departamento de Sociologia da PUC do Rio de Janeiro, em maio de 1994; em 11 de julho do mesmo ano, faleceu.

ⁱ Jurema Batista nasceu em 1947, no morro do Andaraí, onde foi uma das organizadoras da *Associação de Moradores e Amigos do Morro do Andaraí*, em 1981. Professora de Literatura, já exerceu três mandatos como vereadora e atualmente é deputada estadual.

^j Entre meus professores, estavam D. Walmor Oliveira de Azevedo, atualmente arcebispo de Belo Horizonte; D. Eduardo Benes de Sales Rodrigues, atualmente arcebispo de Sorocaba; e o bispo emérito de Juiz de Fora, D. Eurico dos Santos Veloso.

^k Os votos de Castidade, Pobreza e Obediência marcam a entrada na vida religiosa.

como bispo auxiliar responsável Dom Luciano de Almeida¹. A influência da Teologia da Libertação fazia com que os religiosos deixassem os seminários para viver em comunidades, as CEB (Comunidades Eclesiais de Base).

Iniciei o curso de Teologia em 1985, na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, depois do noviciado e após ter feito os votos religiosos. O período em que estudei Teologia foi marcado pelo conflito entre a Teologia da Libertação, referência teórica da Faculdade de Teologia da Arquidiocese de São Paulo, que tinha à frente D. Paulo Evaristo Arns, e as novas orientações vindas do Vaticano. O ano em que iniciei meus estudos teológicos, 1985, coincidiu com o processo a Leonardo Boff junto à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, presidida pelo então cardeal Joseph Ratzinger^m.

Esses anos também foram marcados por conflitos entre o Vaticano e a Arquidiocese de São Paulo, com o objetivo de retirar a influência de D. Paulo Evaristo. A arquidiocese de São Paulo foi dividida e, em 15 de março de 1989, foram criadas as dioceses de São Miguel Paulista, no extremo leste capital, assim como as dioceses de Santo Amaro e de Campo Limpo, na zona sul.

A Teologia da Libertação, que tem suas raízes em 1968, ano da Conferência de Medellín, proveniente do envolvimento cristão com os movimentos sociais no continente latino-americano, apontava para o combate de uma classe social por outra, condenando a dominação. Os bispos reunidos em Medellín estabeleceram com vigor que os cristãos precisavam se empenhar na luta contra as estruturas injustas da sociedade latino-americana e que este empenho era fundamental e básico para toda ação pastoral.

Em 1979, na cidade de Puebla, México, a Conferência do Episcopado Latino-Americano definiu, em seu documento, a “opção preferencial pelos pobres”. Esse documento incentivou o engajamento de religiosos na luta pelas massas pobres, com a criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s), marcando assim as atividades pastorais como CIMI (Conselho Indigenista Missionário), APN (Agentes de Pastoral Negros), CPT (Comissão Pastoral da Terra), PO (Pastoral Operária) etc.

¹ D. Luciano Pedro Mendes de Almeida foi bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo, Região Belém, entre 1976 e 1988. Foi Secretário-Geral da CNBB entre 1979 e 1987.

^m Em 1985, Boff foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso”, perdendo sua cátedra e suas funções editoriais no interior da Igreja Católica. Em 1986, recuperou algumas funções, mas sempre sob severa vigilância. Em 1992, ante nova ameaça de punição, desligou-se da Ordem Franciscana e do sacerdócio.

A metafísica, “pedra angular” da teologia clássica, foi fortemente criticada a partir da modernidade. Descobriu-se, após séculos de especulação, a história como característica essencial do homem e a cultura como âmbito de toda construção histórica. Com isso, o pensamento ocidental abandonou aquele transcendentalismo metafísico, tornando-se mais imanentista. Isso influenciou fortemente a teologia. O encontro do homem com Deus passou a ser pensado como realidade histórica: Deus se manifesta ao homem situando-se histórica e culturalmente, ou seja, o encontro de Deus com o homem ocorre na história em suas diversas épocas, e difere-se na pluralidade cultural que se dá no seio da humanidade. Obviamente isso gerou uma certa relativização do discurso sobre Deus; porém, valorizou a historicidade como característica essencial do ser humano, além de valorizar a multiplicidade de formas de Deus apresentar-se ao homem, superando, assim, o anacronismo clássico metafísico, que norteava o pensamento teológico no entendimento da relação homem-Deus.

A chamada Teologia da Libertação, referencia teórica do curso que fiz, está inserida nessa fase do pensamento ocidental: da valorização da história, da cultura e da diversidade de formas de manifestação do encontro do homem com Deus. Ela é uma teologia propriamente cristã; por isso, utiliza a Bíblia como pressuposto necessário de seus discursos. Essa forma de discurso acerca de Deus foi submetida à crítica com o advento da modernidade e do pensamento contemporâneo.

Desta forma, compete à Teologia da Libertação a tarefa de discursar sobre Deus a partir da ótica de um processo excludente e a partir da realidade concreta dos excluídos. O teólogo da libertação, portanto, deve ter esse duplo olhar: olhar para Deus e olhar para o excluído. Olhar para Deus é a fonte de toda libertação possível e o olhar para o excluído identifica onde há necessidade de libertação. Olhando para Deus ou Cristo, a Teologia da Libertação diferencia-se de todo movimento libertador laico, já que a libertação apresentada pela teologia enxerga nos processos históricos a possibilidade de presentificação da nova ordem escatológica anunciada por Cristo, ou seja, o Reino de Deus – ordem de justiça e da superação de toda opressão possível, na sociedade e no cosmos. Ao pretender olhar para o excluído e para o sistema gerador de opressão, como pressuposto de todo fazer teológico, a Teologia da Libertação diferencia-se radicalmente das teologias clássicas, pois supera o anacronismo destas, circunscrevendo a experiência de Deus no âmbito do engajamento do fiel na luta contra todo o sofrimento humano historicamente situado.

O céu almejado pela humanidade não é pensado como realidade *post mortem*. Esse céu que fora pensado pela teologia clássica como realidade distante que se manifestaria no porvir, encarna-se no “agora”, através da práxis do povo em prol da dignidade humana: cada conquista popular, no que tange a uma relação mais justa entre os homens, presentifica o céu no seio da humanidade. A Teologia da Libertação surge para mostrar que Deus é “Pai Nosso”; portanto os homens e as mulheres devem se relacionar como irmãos e irmãs, sem haver exclusão, sem haver opressão ou sem qualquer tipo de violação da dignidade humana. Lutar pela libertação é valorizar a paternidade universal de Deus, que se manifesta nas relações justas e fraternas entre todos os seres humanos.

Em 02 de fevereiro de 1988 renovei os votos religiosos, agora fazendo-os perpetuamente. Nesse mesmo ano, em 04 de abril, fui ordenado diácono. Após a ordenação, fui transferido da Comunidade Sagrada Família, para morar no bairro de Ponte Pequena, paróquia Sagrado Coração de Jesus em Sufrágio das Almas. Mas divergências com as novas orientações e a falta de espaço para desenvolver as atividades pastorais, mais ligadas à Teologia da Libertação, levaram-me a deixar a vida religiosa em 1990ⁿ. Saí sem nada, nem um bilhete de metrô no bolso. Há feridas que deixam cicatrizes difíceis de serem apagadas. Inicialmente só me restavam os amigos que trabalhavam com os “*catadores de papelão*” pelo centro de São Paulo.

Foi um período muito difícil. Alguns amigos, sabendo de minha situação, vieram ao meu encontro. A eles sempre serei grato: padre Toninho (Antonio Aparecido da Silva^o), que me ofereceu o primeiro trabalho na secretaria nacional dos APN; e Malungo (Sebastião Carlos da Silva^p), que me convidou para morar com ele. Os cursos de Filosofia e Teologia da igreja não eram reconhecidos pelo Ministério da Educação. Assim iniciei os estudos de Filosofia na Universidade São Francisco, ou melhor, revalidei meu curso^q durante os anos de 1990 e 1991.

O curso de pós-graduação (lato-sensu) em Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo foi importante para a minha formação, pois estava

ⁿ Protocolo nº 46/90/D, da Sagrada Congregação do Culto Divino e da Disciplina dos Sacramentos (Vaticano) e Protocolo nº 193/90, dos Missionários do Sagrado Coração.

^o Padre. Toninho, mestre em Teologia Moral, foi meu professor no curso de Teologia. Era coordenador nacional dos APN, assessor da CNBB e do CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil); além de pároco da igreja de Nossa Senhora da AQUIROPITA, no bairro de Bela Vista, São Paulo. Atualmente é coordenador do grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia.

^p Carlos Malungo, compositor e músico, natural de Uberaba, M.G..

^q De acordo com o Decreto-Lei nº 1051/69, revalidei o curso aproveitando estudos cursados no Seminário Arquidiocesano “Santo Antônio” e no Mosteiro de São Bento, fazendo as disciplinas pedagógicas.

estruturado em três eixos: Antropologia, Sociologia e Política. Na Antropologia, foram contempladas as principais correntes teórico-metodológicas, como Evolucionismo, centralizando em Henry Sumner Maine, Herbert Spencer, Edward Tylor, Lewis Morgan e James Frazer; Difusionismo, estudando o pensamento de Elliott Smith e William James Perry; Funcionalismo, especificamente Bronislaw Malinowski, Radcliffe Brown e Evans-Pritchard; Culturalismo, centralizando em Franz Boas, Margaret Mead e Ruth Benedict; e o Estruturalismo, estudando especificamente Claude Lévi-Strauss.

Na Sociologia, os estudos tiveram como objetivo rever os principais autores da sociologia clássica, tais como Durkheim, Weber e Marx. Na Política, os estudos dedicaram-se a temas da área, tais como poder, democracia, liberdade, participação e Estado nos autores Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel, Toqueville, Stuart Mill, Karl Marx e Norberto Bobbio.

Eu estudava pela manhã, trabalhava com os APN à tarde e, no ano de 1991, durante a madrugada, também num programa da Prefeitura de São Paulo da época, com Entidades Sociais que atendiam moradores de rua. Fiquei um tempo no AMA (Associação Metodista de Assistência Social) que possui uma casa no viaduto Pedroso, centro de São Paulo, atendendo moradores de rua. Com isso, eu pagava meus estudos.

Em 1992, iniciei minha atividade como professor, lecionando Filosofia e Filosofia da Educação na *Escola Estadual Governador Paulo Sarasate*, na Cohab Prestes Maia, Guaianases. Nesse mesmo ano, mudei-me para uma pensão em Itaquera, ficando mais próximo do trabalho. Foi nesse ano também que tive meus primeiros contatos com a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand. Eu namorava Nilva Regina de Souza, que foi importantíssima em minha vida. Natural de Sacramento, M.G.^f, de família tradicionalmente kardecista, ela mudou-se, na infância, com os pais, para São Paulo. Professora de Ciências e Biologia, na época fazia uma disciplina com o prof. dr. José Carlos de Paula Carvalho, na FE-USP. Nilva me pedia para ler os textos da disciplina com ela.

Em 1994, me transferi para a *Escola Estadual Comendador Mario Reys*, em Itaquera, na região leste da cidade de São Paulo. Nesse mesmo ano, iniciei uma pós-graduação *lato-sensu*, em Ciências Sociais (Antropologia, Sociologia e Política) na Fundação Escola de

^f Sacramento é uma das cidades, juntamente com Uberaba no Triângulo Mineiro, importante para os kardecistas. Em Sacramento foi fundado por Eurípedes Barsanulfo em 31 de janeiro de 1907 o primeiro colégio espírita do Brasil, *Colégio Allan Kardec*.

Sociologia e Política de São Paulo, a qual foi concluída em 1995. Em seguida, prestei o exame de seleção para o mestrado na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, iniciando-o em 1996.

Ao final desse curso *lato-sensu*, eu me achava em condições de entrar para o mestrado, especificamente na área em que já estava trabalhando, a Educação. Fui, contudo, orientado por colegas professores que trabalhavam ou estudavam comigo, para não prestar a seleção para o mestrado, pois estes diziam que na USP só entrava quem já tinha algum conhecido para indicá-lo. Apesar disso, apresentei um projeto para o processo seletivo de 1996, na área de Cultura, Organização e Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, reconhecendo que poderia pesquisar especificamente sobre o tema que me interessava.

A aprovação na primeira fase, prova de conhecimento específico, deixou-me ansioso, pois eram apenas 4 vagas, e eu era um “desconhecido” na FE-USP. Da fase de entrevistas, porém, faziam parte da banca as Profas. Dras. Helenir Suano e Maria do Rosário Silveira Porto, que me deixaram bem tranquilo durante o diálogo que tiveram comigo sobre meu projeto. Eu não havia indicado, na ficha de inscrição, ninguém para dar-me orientação e, ao sair o resultado final, com minha aprovação, constatei que a Profa. Dra. Helenir Suano dispusera-se a ser minha orientadora.

Essa foi uma época bastante enriquecedora para mim, primeiro pela orientação que tive, em seguida pelos seminários mensais de que participava, do Centro de Estudos do Imaginário, Culturálise de Grupos e Educação (CICE), além das disciplinas que cursei naqueles anos, tais como “Identidade, Identidades: Organização, Escola, Educação”, da Profa. Dra. Roseli Fischmann, que oferecia subsídios para a reflexão sobre o processo de construção de autonomia e identidade no interior de organizações educativas, suas relações com outras organizações, bem como com a transformação da sociedade; “Cultura, Organização e Educação”, que tinha como docentes responsáveis as Profas. Dras. Maria Cecília Sanchez Teixeira, Maria do Rosário Silveira Porto, Helenir Suano e Rosa Maria Melloni, apresentando e analisando, de uma perspectiva transdisciplinar, as principais abordagens teóricas que fundamentam os estudos sobre cultura e organizações educativas; “Antropologia Hermenêutica, Educação Fática e Estória de Vida”, com prof. dr. José Carlos de Paula Carvalho, que abordava no campo da hermenêutica e da antropologia hermenêutica, sobretudo a mitocrítica, de acordo com a abordagem da Escola de Grenoble, com suas matrizes no Círculo de Eranos, constelado em torno de Carl Gustav Jung, aplicando ainda esse referencial

aos estudos das “estórias de vida”, no Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação; e “Teorias Sobre o Racismo e Discursos Antirracistas”, do prof. dr. Kabengele Munanga, que discutia teoricamente o racismo na sociedade contemporânea, abordando o uso dos conceitos de raça e racismo, fazendo uma leitura crítica das diversas interpretações nos campos da Biologia, Sociologia, Antropologia, Psicologia, abordando também os discursos antirracistas de ação afirmativa e as políticas públicas de combate à discriminação, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, que foram muito importantes para a minha pesquisa.

Os seminários do CICE, que eram então realizados mensalmente, sempre utilizando-se de um texto base, fizeram-me aprofundar as leituras de autores como Edgar Morin e Gilbert Durand, e as orientações feitas com muito rigor teórico por parte da Profa. Dra. Helenir Suano, deram-me uma base sólida onde estruturar minha dissertação, que estudava as matrizes imaginárias e arquetipais da cor negra como o mal no pensamento educacional do ocidente, trabalho esse que defendi no dia 11 de maio de 2000. No mesmo ano, no segundo semestre, apresentei um projeto de pesquisa no processo de seleção para o doutorado, o qual visava estudar as experiências educativas no interior de comunidades tradicionais afro-brasileiras. A banca desse processo seletivo foi composta pelos Profs. Drs. Moacir Gadotti, Afrânio Mendes Catani e Maria do Rosário Silveira Porto. A banca, assim como havia acontecido no mestrado, deixou-me à vontade para conversar com tranquilidade sobre o projeto, embora já surgissem divergências quanto ao referencial teórico de que eu me utilizaria.

Sob orientação da Profa. Dra. Helenir Suano, iniciei a pesquisa de campo, com entrevistas aplicadas em duas lideranças de comunidades religiosas: Baba Falagbe Esutunmibi, (José Tadeu de Paula Ribas), babalawo e psicólogo com mestrado em Psicologia do Desenvolvimento na USP, que foi presidente da FITACO (Federação Internacional das Tradições Africanas e Culto aos Orixás); e Iya Suru, iyalorixá do Ilê Axé Iya Mi Agba.

Simultaneamente cursei as disciplinas “Cultura, Imaginário e Educação: abordagens teóricas e linhas de pesquisa”, tendo como responsáveis as Profas. Dras. Helenir Suano, Maria Cecília Sanchez Teixeira e Maria do Rosário Silveira Porto, que apresentaram e analisaram as principais abordagens teóricas no campo do Imaginário e da Cultura das Organizações Educativas, destacando sua dimensão simbólica; “Antropologia do Imaginário, Culturanálise de Grupos, AT-9 e Pedagogia da Leitura”, com o Profs. Drs. José Carlos de Paula Carvalho e

Angelina Batista (da UNESP de Botucatu) que, partindo da estrutura de pressupostos e do engendramento histórico-estrutural de uma antropologia do imaginário de teor arquetipológico, visaram fundamentalmente a exposição da heurística denominada AT-9, aplicada ao estudo e à pesquisa de campo com grupos culturais e organizações educativas; “Mythologia Comparada: ensaios para uma antropologia da educação”, do Prof. Dr. Marcos Ferreira Santos, que refletiu sobre os conhecimentos da mythologia comparada e recursos de hermenêutica mitanalítica, para a investigação da relação pedagógica em suas dimensões latente e patente, possibilitando uma abordagem antropofilosófica; e “História da Educação na África”, com o Prof. Dr. Pierre Kita Masandi (natural da República Democrática do Congo e professor da Universidade Católica de Louvain, Bélgica), que apresentou a especificidade da história da educação na África, mostrando que a introdução da educação de tipo escolar fora tributária do contexto colonial, esclarecendo as bases doutrinárias e ideológicas, assim como as principais influências que modelaram os diferentes sistemas de ensino conhecidos na África.

Nesses anos ainda, fui monitor no Programa de Aperfeiçoamento de Ensino da Universidade de São Paulo, do prof. dr. César Augusto Minto, na disciplina “Política e Organização da Educação Básica no Brasil”, o qual, no primeiro semestre de 2002, apresentava os valores e objetivos da educação, sua inserção no sistema escolar público, a organização da educação básica no Brasil, a legislação do ensino no Brasil, o planejamento e a situação atual da educação, as questões do financiamento da educação, da gestão dos sistemas de ensino e da unidade escolar, através da gestão e projeto pedagógico; e do Prof. Dr. Kabengele Munanga, na disciplina “Antropologia da Sociedade Multi-racial Brasileira: o segmento negro”, no primeiro semestre de 2003, que analisou os conceitos básicos de raça, etnia, cultura, civilização, etnocentrismo, preconceito, racismo, além de realizar as leituras do racismo na biologia, na sociologia, na antropologia e na psicologia, apresentando as diferentes formas de racismo no mundo: Jim Crow, apartheid, diferencialismo cultural e racismo à brasileira, finalizando com abordagens sobre as lutas antirracistas e análises da globalização e identidades.

Infelizmente, por motivos pessoais, tive de me desligar do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo em 27 de junho de 2005, após ter sido já aprovado na Qualificação, no ano anterior. No ano seguinte, porém, retornei ao Doutorado, agora com a orientação da Profa. Dra. Maria Cecília Sanchez Teixeira, e com o projeto do doutorado reformulado, com o mesmo tema, mas de outro enfoque: realizar uma mitocritica e

mitanálise do pensamento de Kabengele Munanga, visando compreender a contribuição deste para as idéias pedagógicas brasileiras.

Nesta nova fase, cursei as disciplinas “Seminários de Pesquisa, Organização e Educação” com os Profs. Drs. Maria Cecília Sanchez Teixeira, Maria do Rosário Silveira Porto e Afrânio Mendes Catani, a qual discutia as principais abordagens teóricas e de pesquisa relativas ao campo da cultura, privilegiando as organizações educativas como *locus* de análise; e “Mithohermenêuticas da Arte: ancestralidade & criação”, com o prof. dr. Marcos Ferreira Santos, que situou as mudanças paradigmáticas nas pesquisas artístico-científicas, apropriando-se das contribuições fenomenológicas de Bachelard, realizando o diálogo entre Arte e Ciência sobre o processo identitário através da noção de ancestralidade, mediado em situações educativas.

Nos anos de 1998 e 1999, trabalhei como professor do Departamento de Ciências Sociais e Letras da Universidade de Taubaté (UNITAU), nos cursos de Comunicação, Jornalismo e Propaganda e Marketing. Trabalhei também como professor de Filosofia e Lógica Formal na Faculdade de Tecnologia da Zona Leste - Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza, por contrato de trabalho entre fevereiro de 2003 e fevereiro de 2005; e entre agosto de 2005 e agosto de 2007. Desde fevereiro de 2000, trabalho no Centro Universitário Ítalo Brasileiro (UNIÍTALO), lecionando na área de Educação, especificamente nos cursos de Licenciatura em Pedagogia e Licenciatura em Filosofia.

Meus estudos e pesquisas mostraram-me que em todas as culturas, as pessoas possuem um conjunto de princípios nos quais as suas experiências são ordenadas. Oxalá o pensamento, as idéias, a forma de pensar de origem africana presente na maioria da população brasileira, que influencia a forma de interpretar, de se organizar e tornar a vida possível dos afrodescendentes, seja no universo físico como no espiritual, possam deixar de ficarem excluídas e serem valorizadas e incorporadas em nossa cultura brasileira. Mais do que a simples inclusão do negro na sociedade e especificamente no ensino formal básico e superior, meu sonho é de que a cultura, a religiosidade, a filosofia de origem afro sejam incorporadas.

INTRODUÇÃO

*“Procuro sempre lembrar que existem duas maneiras principais de abordar as realidades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora para dentro e chega ao que chamo de África-Objeto, que não se explica adequadamente. A outra, que propõe uma visão interna, vai de dentro para fora dos fenômenos e revela a África-Sujeito, a África da identidade profunda, originária, mal conhecida, portadora de propostas fundadas em valores absolutamente diferenciais” (Fábio Rubens da Rocha Leite, in Amadou Hampâté Bâ. *Amkoullel, o menino fula*. 2003, p. 10).*

Meu interesse em compreender as africanidades no universo pedagógico e educacional brasileiro foi despertado durante o mestrado. Minha compreensão sobre as africanidades está fundamentada em duas definições que se complementam. A primeira é a do antropólogo Kabengele Munanga, e a outra da pedagoga Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Para Munanga (1984a, p. 5):

Africanidade não é uma concepção intelectual afastada da realidade. Ela é um conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. (...) O conteúdo da africanidade é o resultado desse duplo movimento de adaptação e de difusão. (...) Em toda a África Negra, a infância é sempre acompanhada dos ritos de iniciação: a criança tem sempre um contato prolongado com a mãe e tem uma dependência de linhagem muito grande, o que é fundamental. Sua referência identitária não é a nacionalidade, não é a classe social, mas, sim, seu grupo de parentesco.

A presença dos africanos de diversas etnias no Brasil, trazidos durante o processo de escravização, e em seguida, de seus descendentes, exerceu um papel importantíssimo na forma de ser do brasileiro. O modo de produção, assim como os saberes culturais, seja na tecnologia, na arte, na agricultura etc, marcam a história do Brasil, o que nos possibilita também definir as africanidades segundo Silva (2001, p. 151), como:

... as raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Dizendo de outra forma, estamos, de um lado, nos referindo aos modos de ser, de viver, de organizar suas lutas, próprios dos negros brasileiros, e de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia-a-dia.

No mestrado, minha preocupação esteve intimamente ligada aos estudos religiosos. Eu buscava levantar imagens do mal nas mitologias, procurando mostrar que elas são representadas e/ou simbolizadas pela cor negra, contribuindo assim para reforçar o etnocentrismo do branco. Meu objetivo era mostrar como as imagens da cor negra como estando ligada ao mal, à desgraça etc., surgida das tradições judaico-cristãs, são manifestadas nos processos educativos. Para isso, finalizei analisando o imaginário pedagógico ocidental (Julvan Moreira de OLIVEIRA, 2000).

Utilizei as noções do imaginário entendido como “... o conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens (...) o grande denominador

fundamental aonde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (Gilbert DURAND, 1997, p. 18) e de etnocentrismo que identifica a causa deste “na dimensão da Sombra” (José Carlos de PAULA CARVALHO, 1994, p. 182). Segundo Paula Carvalho (*ibidem*, p. 181):

... o etnocentrismo consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas “diferentes”. (...) Em profundidade, está-se projetando “fora”, como Outro e como Sombra, o que é incompatível e perigoso reconhecer que pertença ao universo da cultura padrão escolhida.

Paula Carvalho (*ibidem*, p. 181) partiu da distinção feita por Lévi-Strauss¹⁹, da existência de dois tipos de sociedade: a antropofágica e a antropômica. Enquanto a primeira assimila os indivíduos considerados por ela como temíveis, neutralizando-os, a segunda expulsa de si esses indivíduos, ou os coloca em locais especiais. Esses dois modelos de sociedade encaixam-se no modelo quadripartite de etnocentrismo, estudado por Pierre-André Taguieff (1988). Munanga (2006, p. 47), por sua vez, dirá que esses modelos encaixam-se na idéia de humanidade presente nas sociedades modernas. Teríamos primeiramente uma afirmação essencialista ou universalista da humanidade. Em seguida:

... veio se sobrepor uma nova convicção: existe, é certo, uma identidade humana, mas essa identidade é sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação, as maneiras de pensar, de julgar, de sentir, próprias às comunidades culturais, de língua, de sexo, às quais pertencem os indivíduos e que são irreduzíveis às outras comunidades (*ibidem*, p. 48).

Na visão de Taguieff (*op. cit.*, p. 409), os debates representam, em várias ocasiões, um diálogo de surdos, tendo, de um lado, os valores individuais-universalistas e, de outro lado, os valores tradicionais-comunitaristas. Há, dessa forma, quatro tipos de racismo, dois deles ligados ao universalismo e dois ligados ao relativismo. No primeiro caso, teríamos o “racismo universalista-espiritualista”, que tem por base a concepção evolucionista do progresso da civilização, alcançada pelas raças mais evoluídas, enquanto os menos evoluídos, os menos esclarecidos, são assimilados. É um tipo de racismo intelectualista e educacional. Paula Carvalho (*op. cit.*, p. 182) define-o como “antropofagia dialógica: racização amena de

¹⁹ Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos* (1996), utiliza dois conceitos para explicar como as sociedades lidam com a alteridade: Antropofagia (*fagia*, do grego engolir), é a ação de assimilar o outro e transformá-lo em parte; Antropoemia (*emien*, do grego vomitar) é a ação de jogar para fora, expulsar, exilar o outro.

englobar o Outro no e pelo discurso persuasivo, forma predominante, em educação, do ‘homo academicus’ e de muitas pedagogias dialógicas; é fundamental, em forma estereotipada, na mídia política”.

Ainda no primeiro caso, há o “racismo bio-evolucionista”, que pretende legitimar a colonização e dominação das raças superiores sobre as raças inferiores, inaptas ao progresso. Segundo Paula Carvalho (*ibidem*, p. 182) é “a antropofagia digestiva: racização repressiva da assimilação dos outros a si mesmo, todas as formas de aculturação”.

No segundo caso, surge o “racismo comunitarista-espiritualista”, calcado na crença de que cada raça encarna um tipo espiritual e cultural diferente da outra, sendo portanto necessário preservá-las. Aqui sente-se a necessidade em preservar, a qualquer custo, as identidades, o que implica a negação de qualquer mistura, aqui compreendida como um processo destruidor. Paula Carvalho (*ibidem*, p. 182) compreende-o como “antropoemia genocida: racização terrorista da destruição dos outros, como no caso das perseguições aos judeus, armênios, ciganos, feiticeiras, linchamentos etc”.

Por fim, ainda no segundo caso, o “racismo materialista-zoológico” acredita num poligenismo e num polilogismo. Aqui não há passagem de uma para a outra, pois as barreiras são julgadas totalmente intransponíveis. Os cruzamentos interracialis são vistos como transgressões às leis da natureza. Paula Carvalho (*ibidem*, p. 182) denominará tal processo como “antropoemia da tolerância: racização específica do desenvolvimento ‘em separado’: em aparência, respeita-se tanto o outro, tolerando-o, o que na realidade, acaba-se por isolá-lo, não se dando aos trabalhos dos enfrentamentos de diferenças, típico de todas as ideologias do relativismo e ecumenismo”.

Desse estudo, conclui-se que, se o ocidente está fundado sobre uma lógica maniqueísta, binária, possibilitando a exclusão do diferente, motivo de minha preocupação no mestrado, acredito que outras culturas, no caso específico, as diversas culturas africanas, possuem outra lógica, e é a esta que o trabalho atual toma como referência. O filósofo ganês Kwame Anthony Appiah (1997, p. 184) dá-nos uma pista:

Lembro-me de haver discutido, certa vez, diferenças de estilo cultural entre Gana e os Estados Unidos com um conterrâneo ganês e um norte-americano. O estudante norte-americano perguntou o que nos havia parecido ser a diferença cultural mais importante entre Gana e os Estados Unidos, ao chegarmos a este último país pela primeira vez. “Vocês são

muito agressivos”, disse meu amigo ganês; “em Gana, não consideráramos isso muito boas maneiras.” Obviamente, o que ele havia notado não fora a agressividade, mas simplesmente um estilo de conversação diferente. Em Gana, mas não nos Estados Unidos, é indelicado discordar, discutir ou refutar. E essa abordagem conciliatória da conversa faz parte da mesma gama de atitudes que leva às conciliações teóricas.

Segundo Durand (1997), a lógica da refutação pertence ao regime diurno de imagens, que envolve a antítese, ou seja, que se caracteriza pelas dicotomias e as divisões em opostos (luz-trevas, vida-morte, noite-dia, claro-escuro, limpo-sujo, santo-profano), marcado por símbolos de divisão, de separação, do antagonismo entre o Bem e o Mal, por símbolos de superioridade. Por outro lado, a lógica conciliatória pertence ao regime noturno de imagens, o qual é constituído por duas estruturas, a mística e a sintética. A estrutura mística é caracterizada pela busca incessante da harmonia, da serenidade, da felicidade, evitando as tensões polêmicas, enquanto a estrutura sintética é marcada pela repetição dos ritmos temporais e o domínio cíclico do devir. Acredito que, a partir dessa lógica conciliatória, “representação diacrônica que liga as contradições pelo fator tempo” (*ibidem*, p. 443) será possível se pensar numa educação inclusiva, não etnocêntrica.

Atualmente, surgem propostas educacionais que acenam para uma ruptura com a universalização, em defesa da heterogeneidade presente na sociedade brasileira, reconhecendo a:

... possibilidade de construção de um espaço público que expresse o reconhecimento da pluralidade étnica, racial e sexual, tratando a todos por igual, mas não igualmente (...) as particularidades possam ser respeitadas, negociadas e representadas nas diferentes instituições da vida social (Valter Roberto SILVÉRIO, 1999, p. 55).

Com a introdução do princípio presente no inciso III do art. 206 da Constituição Federal de 1988, que destaca o “pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas”, assim como dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), editados pelo Ministério de Educação (MEC), indicando a Pluralidade Cultural como um Tema Transversal na elaboração dos currículos, diversas escolas e educadores elegem conteúdos e procedimentos em qualquer uma das áreas de conhecimento, tendo em mente o respeito e a valorização das diferenças.

Essas experiências na educação, no entanto, são realizadas dentro de referenciais teóricos e metodológicos esquizomorfos²⁰, tidos como universais. Assim:

... a inclusão das mulheres, dos negros, (...) só acontece na medida em que estes grupos cedem à homogeneização e abrem mão de suas diferenças e, portanto, de seus interesses, na esfera pública (Céli Regina Jardim PINTO, 1999, p. 60).

Emergem experiências educacionais no interior das complexas estruturas de matrizes africanas no Brasil, mas com a utilização de instrumentos de análises e metodologias clássicas, empobrecendo assim a complexidade do universo sócio-cultural afro-brasileiro. Como afirma Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, “... em se tratando de estudos que se propõem a conhecer e valorizar feições étnico-histórico-culturais, e por isso mesmo socialmente situadas, que não há um único estilo de apreender e de significar o mundo. (...) implica, pois, mudança conceitual” (2001, pp. 154-155).

Silva (*ibidem*), ao compreender a necessidade de mudança nos conceitos, aproxima-se de Paula Carvalho (1990, pp. 21-22), o qual, por sua vez, propõe uma re-paradigmatização, já que compreender a cultura afro-brasileira significa fazê-lo a partir de um outro paradigma, de uma outra lógica, a da inclusão. A razão clássica é regida pela lógica da exclusão, da redução, da disjunção, da simplificação, com base na racionalidade técnica que tem por base a:

... redução probabilista eliminando o possível, o imaginário, o utópico e a transgressão; previsibilidade reduzindo o risco, a álea e a desordem; em suma, negação da diferença unida à política cognitiva da dominação; donde, instrumentalização da razão e universo tecnoburocrata do saber (*ibidem*, p. 22).

As novas orientações ganharam força com a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, do Conselho Nacional de Educação, fundamentado no Parecer do mesmo Conselho, de 10 de março de 2004, instituindo as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana”²¹. Compreendo que essas novas orientações legais poderiam ser melhor operacionalizadas, se

²⁰ Segundo Durand (1997, 179-180), “o *Regime Diurno* é (...) essencialmente polêmico. A figura que o exprime é a antítese. (...) a verticalidade definitiva e masculina contradizendo e dominando a negra e temporal feminilidade; a elevação é a antítese da queda, enquanto a luz solar era a antítese da água triste e da tenebrosa cegueira dos laços do devir. (...) Ao *Regime Diurno* da imagem, corresponde um regime de expressão e de raciocínio filosóficos a que se poderia chamar racionalismo espiritualista”.

²¹ CNE/CP Resolução 1/2004. Diário Oficial da União, Brasília, 22 de junho de 2004, Seção 1, p. 11.

fossem compreendidas no interior do paradigma holonômico²², o qual possui uma razão aberta e transdisciplinar. Segundo Paula Carvalho (*ibidem*, p. 25):

Nossa opção por um paradigma holonômico cujos traços de base, de modo complexificado, passariam a ser: uma ontologia, um pluralismo coerente; uma epistemologia ‘holorhética’ e interativa; uma gnoseologia da ‘conflitorialidade’ (o antagonismo contraditorial’) e uma lógica polivalente do ‘tertium datum’; uma metodologia ‘fenomenológico-compreensiva’ e ‘estrutural-figurativa’; uma dinâmica da ‘complexidade neg-entrópica’ e das ‘turbulências’; uma concepção de linguagem como ‘função simbólica’.

A compreensão das experiências educativas e do pensamento, presente no interior de comunidades tradicionais afro-brasileiras é fundamental, e não só para os negros, mas para a sociedade multicultural brasileira. Os temas que trabalham com cultura, nas mais diversas concepções do termo, são reféns dos paradigmas reducionistas, seja do racionalismo, do empirismo ou do positivismo, situando-se assim entre uma visão excludente, ou do micro ou do macro-estrutural. Esses tipos de abordagens privilegiam ora uma, ora outra dimensão do real, e desse modo têm dicotomizado, de forma radical, o estudo dos grupos sociais, trazendo, pelo reducionismo inerente a uma ou outra postura, enorme prejuízo para o conhecimento das inúmeras dimensões da experiência social, principalmente no que diz respeito às questões da cultura afrobrasileira.

De acordo com Sanchez Teixeira (1990, p. 34), “as funções atribuídas à escola decorrem das concepções de educação que, por sua vez, decorrem das concepções de homem e de sociedade que vigem em determinado momento histórico”. Com isso, compreendo que a cultura dos educadores brasileiros é marcada por lógicas reducionistas e excludentes, as mesmas que dominam há séculos o pensamento ocidental.

Ao analisar o homem nos momentos históricos do ocidente, percebo a situação mundial como resultado do surgimento, do triunfo e da crise da chamada sociedade burguesa. Aqui, segundo Durand (2004, pp. 14-15):

²² O paradigma holonômico sustenta um princípio unificador do saber, do conhecimento em torno do ser humano, valorizando seu cotidiano, o vivido, o pessoal, a singularidade, o entorno, o acaso e outras categorias como: decisão, projeto, ruído, ambigüidade, finitude, escolha, síntese, vínculo e totalidade. O paradigma holonômico pretende restaurar a totalidade do sujeito, valorizando iniciativa e criatividade, o micro, a complementaridade, a convergência e a complexidade.

O positivismo e as filosofias da História, às quais nossas pedagogias permanecem tributárias (...), serão frutos do casamento entre o factual dos empiristas e o rigor iconoclasta do racionalismo clássico. As duas filosofias que desvalorizarão por completo o imaginário, o pensamento simbólico e o raciocínio pela semelhança, isto é, a metáfora, são o cientificismo (doutrina que só reconhece a verdade comprovada por métodos científicos) e o historicismo (doutrina que só reconhece as causas reais expressas de forma concreta por um evento histórico). (...) Embora, por um lado, tenha sido a lenta erosão do papel do imaginário na filosofia e epistemologia do Ocidente que possibilitou o impulso deste poder material sobre as outras civilizações atribuiu uma característica marcante ao “adulto branco e civilizado”, do resto das culturas do mundo tachadas de “pré-lógicas”, “primitivas” ou “arcaicas”.

O mito do Leviatã, que já servira a Hobbes para desenvolver sua Teoria do Estado Absoluto e denunciar a maneira como, nesse Estado, todos os elementos da existência, política e econômica, cultural e religiosa independentes, são tragados pelos interesses do primeiro, aplica-se também aos processos resultantes da revolução burguesa contra o absolutismo medieval. Isso porque os revolucionários não previram que o Leviatã seria capaz de assumir outra face não menos formidável, embora disfarçada por detrás da máscara do liberalismo: o abarcador mecanismo da economia capitalista, a ‘segunda natureza’ criada pelo homem, mas que sujeita as massas dos homens às suas demandas e oscilações incalculáveis.

Essa face demoníaca tem sido desvelada desde a Primeira Guerra Mundial e esse mesmo desvelamento conduziu a reações radicais por parte de sociedades que vislumbraram a mesma horrível ‘segunda face’ do Leviatã. Contudo, a batalha contra as consequências destrutivas do mecanismo capitalista tem conduzido à organização totalitária da vida nacional, e o Leviatã aparece novamente com uma ‘terceira face’, combinando características da primeira e da segunda. A situação mundial não é configurada pela ‘terceira face’ do Leviatã isoladamente, apesar de sofrer suas consequências mas, ao invés disso, ela é determinada pela luta entre o Leviatã em sua segunda fase, o Leviatã em sua terceira fase e o esforço de indivíduos e grupos para descobrir um modo pelo qual ambos possam ser trazidos à sujeição. Foi evidente a luta entre nações socialistas e capitalistas, no contexto imediato do pós-guerra. Entretanto, apesar da variação quanto à intensidade, essa estrutura básica da situação mundial não se restringiu às esferas política, social e econômica apenas, mas passou a determinar qualquer aspecto da existência da humanidade. Por isso é possível aplicar esta analogia também na descrição da situação intelectual, que é o assunto que nos interessa aqui.

Durante o período do surgimento da sociedade burguesa, houve a proeminência da razão burguesa revolucionária sobre o absolutismo medieval. Nesse período, a razão era concebida como um princípio universal de verdade e justiça, sendo que a libertação da razão, em qualquer pessoa, levaria à realização de uma humanidade universal e a um sistema de harmonia entre indivíduos e sociedades. Essa crença na razão como princípio que estabelece uma perfeita identificação dos interesses individuais e sociais orientou a ação revolucionária burguesa e proporcionou os fundamentos sobre os quais todos os aspectos da vida deveriam ser submetidos. Entretanto, a ingenuidade dessa convicção, bem como as trágicas consequências que resultaram dela foram sentidas já na segunda fase do desenvolvimento da sociedade burguesa, no período da vitória ou triunfo da burguesia. Como afirma Castor Bartolomé Ruiz (2004, p. 39):

... só queremos mostrar algumas das principais concepções filosóficas que, estando de uma ou outra forma imbuídas de uma lógica e ontologia da determinação, nos possibilitam ter uma visão do alcance histórico que teve e ainda tem a ontologia da determinação e as consequências que ela acarretou para a compreensão da realidade antropológica e sócio-histórica.

Ao cessar o ímpeto revolucionário, o princípio da razão como verdade e justiça também sofreu profundas transformações. Isso porque a nova classe dominante poderia e, de fato, comprometeu-se com as reminiscências do feudalismo e do absolutismo e, com isso, sacrificou a razão como princípio de verdade e justiça, empregando-a principalmente como uma ferramenta no serviço de uma sociedade técnica. Assim, a 'razão técnica' tornou-se o instrumento de um novo sistema de produção e comércio. Para Sanchez Teixeira (op.cit, p. 62):

Portanto, o que fundamenta os ideais do produtivismo e do progresso que permeiam, segundo Maffesoli, ideologias econômicas aparentemente diferentes, é a racionalidade técnica. Este fato explica como formas de organização social totalmente semelhantes são encontradas em países com orientações ideológicas diferentes. Para este autor, o ideal do produtivismo e do progresso é encontrado em Marx, que se manteve fiel à tradição racionalista, vendo no trabalho (ciência e técnica) a mediação do desejo, considerando-o como o elemento estruturante da sociedade ocidental produtivista e enfatizando o seu aspecto salvador. Nesse sentido, no socialismo, a integração social é determinada pela planificação, eficácia e produtividade. Para Maffesoli, existe

em germe no marxismo o positivismo da tecnocracia do capitalismo avançado e do capitalismo de Estado.

A razão técnica providencia meios para fins, mas não oferece orientação na determinação dos fins. Razão, no primeiro período, tinha sido relacionada com os fins que transcendiam a dimensão da existência. Razão técnica tornou-se relacionada com os meios para estabilizar a dimensão da existência. Razão revolucionária tinha sido conservadora no tocante aos meios, mas utópica no tocante aos fins. Razão técnica é conservadora com respeito aos fins e revolucionária com respeito aos meios. Ela pode ser usada por qualquer propósito ditado pela vontade, inclusive por aqueles que negam a razão no sentido de verdade e justiça.

Percebe-se, portanto, que, no período do triunfo da burguesia sobre o absolutismo e o feudalismo, as transformações ocorridas na concepção da razão desencadearam um crescente esvaziamento da profundidade da existência, transformando o próprio ser humano numa unidade de força de trabalho, isto é, numa ‘coisa’ desprovida de qualquer significado transcendente.

Em relação ao âmbito intelectual, essa transição para a razão técnica representou, no século XIX, a sujeição de todos os aspectos do pensamento e da vida ao enorme mecanismo de uma civilização industrializada, cujo espírito era intensamente cético, positivista e conservador em todos os aspectos. Assim, o pensamento filosófico foi substituído pelas ciências naturais, que forneceram o modelo para todo conhecimento, como também para a vida prática e para a religião. A ciência tornou-se positivista: a realidade deveria simplesmente ser aceita como ela é; nenhum criticismo racional dela seria permitido. O assim chamado ‘fato’ e sua adoração substituíram o ‘sentido’ e sua interpretação.

A reação a essa instrumentalização da razão pela lógica capitalista causou uma profunda sensação de vazio existencial nos indivíduos, fato que os conduziu a uma busca desesperada por um mínimo de segurança e, com isso, possibilitou o surgimento e estabelecimento de organizações totalitárias da vida, como, por exemplo, o nazismo e o comunismo soviético. Ambos movimentos procuram elevar a razão técnica ao status de ‘razão planejada’ e, dessa forma, apesar de manterem alguns elementos revolucionários, sacrificam a liberdade dos indivíduos.

Como um esforço para superar tanto o mecanicismo capitalista como o totalitarismo e absolutismo no âmbito intelectual, surgiu o existencialismo. Entretanto, a ‘verdade existencial’ proclamada pela filosofia existencialista é ambígua pois, de um lado, ela representa um protesto contra o mecanismo de produção para o qual a razão como um princípio de verdade e justiça tem sido entregue, mas, por outro, através da verdade existencial, o mecanismo, a ‘segunda natureza’, é grandemente fortalecido, pois a verdade existencial também entrega a razão e usa apenas a racionalidade técnica em seus propósitos não-rationais. Para Sanchez Teixeira (*ibidem*, pp. 80-81):

É neste sentido que, para Maffesoli, o poder não muda de natureza, independentemente das doutrinas que o justifiquem e o legitimem e dos homens que o exerçam, se as suas invariantes estruturais não forem questionadas. (...) tanto os enfoques liberais como os progressistas, embora apresentem modulações diferentes, não questionam as invariantes do poder. A principal diferença entre eles reside nas bases de justificação e de legitimação do poder, isto é, em nome de que ideais se busca e se exerce esse poder. Em ambos os enfoques, a escola é considerada como mecanismo de controle social, pois, se no caso dos enfoques liberais, ela pode contribuir para a preservação da hegemonia da classe dominante, no caso dos progressistas pode contribuir para instaurar e preservar uma nova hegemonia, uma nova dominação, exercida por uma nova classe social que assumiria o poder.

Tendo em vista a situação mundial e seus reflexos no âmbito intelectual, torna-se urgente a elaboração de uma resposta a esta situação em que a verdade existencial e a verdade última estejam unidas. Se tomarmos Durand como referência, o conhecimento é construído a partir de encontros entre sujeito e objeto, ou seja, num trajeto entre a subjetividade e a objetividade. Em todos os níveis do conhecimento, as dimensões de individualização e participação estão presentes nos tais encontros cognitivos como polaridades do ser e da realidade. Tanto a individualização, que não permite a dissolução do ser naquilo que é universal, como a participação, que possibilita o conhecimento por semelhança e estranheza, são categorias ontológicas que se refletem tanto na estrutura racional do ser humano quanto na estrutura racional da realidade.

De certa forma, todo ato cognitivo depende da capacidade de distanciamento, mas a tendência do conhecimento controlador, como expressão da razão técnica de monopolizar a totalidade da função cognitiva e de negar que todo outro acesso seja conhecimento e possa atingir a verdade, mostra sua desintegração existencial. Pode-se concluir, portanto, que o

conhecimento controlador é a distorção da razão cognitiva na dimensão da existência, que privilegia o método e a verificação em detrimento do sentido último das coisas e a sua interpretação. Procedendo desta forma, o conhecimento controlador nega a possibilidade de uma significação última da existência e, portanto, interfere na dimensão da profundidade da vida que é a dimensão simbólica. Segundo César Bartolomé Ruiz (2004, p. 179):

O simbólico sutura a fratura do sujeito e o mundo. Imbrica-os num modo de relacionamento em que os contrários não se excluem de modo absoluto, mas se co-implicam de forma necessária. (...) No simbólico, os contrários se implicam por necessidade. Amor-ódio, belo-feio, frio-quente, homem-mulher, pai-mãe, guerra-paz, etc. na lógica da identidade são conceitos que se excluem por definição. No entanto, para o simbolismo, a existência de cada um é possível à medida que se co-implica no outro. Eles coexistem de modo co-implicado. Simbolicamente não é possível pensar só na existência de um dos elementos, pois no momento em que ele se constitui, seu contrário emerge co-implicado nele.

O conhecimento controlador não admite outra dimensão da existência, a não ser aquela que pode ser acessada por seus métodos e continuamente comprovada pela verificação. Desta forma, procura esgotar a realidade no conceito de ‘coisa’ que pode ser controlada por um sujeito. Por outro lado, a razão cultural deve ser entendida como sendo a estrutura da mente que a capacita a abarcar e transformar a realidade, mas que não se limita à técnica, pelo contrário, é efetiva nas funções cognitiva, estética, prática e técnica da mente humana. Esse conceito de razão inclui outras dimensões da existência que diferem ou transcendem o simples “raciocinar” e, dessa forma, possibilita ao ser a pergunta pela revelação, isto é, pelo sentido último da existência, expresso na preocupação última.

Quando compreendida a partir da razão cultural, a natureza (inclusive o ser humano) deixa de ser meramente um objeto a ser analisado e verificado distanciadamente e passa a ser concebida como realidade autotranscendente. Assim, o conflito entre dois pólos torna-se impossível, pois suas afirmações pertencem a dimensões distintas da existência, cabendo à razão técnica a dimensão da transitoriedade e superficialidade da realidade, e à razão cultural a pergunta pela revelação do sentido último, permanente e incondicionado desta realidade. De acordo com Sanchez Teixeira (op.cit., p. 87):

Com efeito, trata-se de uma outra maneira de se conceber a prática social. Nesse sentido, J. C. de Paula Carvalho concebe a prática social – a “práxis” – como um conjunto de práticas simbólicas que constituem o imaginário social. Para este autor

“... o imaginário, quer nas suas manifestações ‘bióticas’ (como corporeidade e como ritualizações), quer nas suas manifestações ‘noológicas’ (como imaginário e ideário), quer como universo das imagens simbólicas, modula, como ‘imagens/idéias-força’, a ação social vetorizando-a”. Em outras palavras, o imaginário é constituído por práticas simbólicas que, por serem simbólicas, são necessariamente organizacionais e educativas, na medida em que criam vínculos de solidariedade e de contato.

A razão cultural submete a epistemologia à ontologia, indicando, desta forma, que o problema do conhecimento deve ser inserido no contexto mais amplo, universal, do problema do ser. Desta afirmação, depreende-se que o conhecimento não é um ato praticado unilateralmente por um sujeito que domina o objeto, como se a realidade pudesse ser simplesmente dominada pela racionalidade científica. Ao invés disso, todo conhecimento é possibilitado a partir da abertura de cada ser ao outro e da correspondência da estrutura racional da existência humana com a estrutura racional da realidade.

É importante observar que a razão cultural não negligencia a validade do conhecimento técnico, orientado metodologicamente e verificado sistematicamente. Ao invés disso, ela valoriza o conhecimento técnico como continuidade do processo natural que perpassa toda a natureza. O técnico continua o processo que perpassa toda a natureza, isto é, a criação de formas nas quais a profundidade do ser vem à existência. Desta forma, o que estava escondido no útero das possibilidades criativas torna-se realidade através dos resultados do conhecimento técnico. Não se trata, portanto, de desprezar a técnica, mas de discernir a dimensão da realidade que ela acessa.

Além disso, também é importante perceber a impossibilidade de se atingir um método investigativo absolutamente isento da participação do investigador, e isto se aplica a qualquer área do conhecimento humano. Evidente que uma separação do sujeito e do objeto do conhecimento é necessária. No entanto, é importante destacar a participação ou o envolvimento entre sujeito e objeto nos encontros cognitivos. É preciso entender que os homens fazem as perguntas e que as coisas respondem às perguntas que os homens têm feito. Todas as respostas dadas pelas coisas aos homens são respostas que têm um lado dos próprios homens nelas, ou seja, o jeito humano de se propor a questão.

Com isso, devemos destacar a necessidade de re-invertarmos métodos epistemológicos cada vez mais abrangentes, sem que, com isso, pretendam-se absolutos, nos quais as diversas

dimensões da existência humana, rejeitadas e menosprezadas por um cientificismo racionalista mutilado e mutilador, possam expressar a sua voz e enriquecer nossa experiência cotidiana. Enfim, que sejam suficientemente capazes de expressar o anseio por um novo ser no qual espírito e natureza estão reconciliados. Para Sanchez Teixeira (*ibidem*, pp. 90-91):

Nestes termos, J. C. de Paula Carvalho propõe uma concepção ampliada de educação que não considere apenas a escolarização. Para este autor, a educação é uma prática simbólica basal que realiza uma função fática, isto é, realiza a sutura entre as demais práticas, dotando-as de caráter educativo. Em outras palavras, a educação pensada enquanto prática simbólica tem por função realizar a mediação de todas as práticas simbólicas. (...) Nesse sentido, as tradicionais funções da escola teriam de ser repensadas, pois esta deixa de ser considerada apenas como mecanismo de controle social a serviço de uma classe hegemônica. Uma educação que recupera a sua dimensão imaginária, simbólica, deixa de ter funções meramente reprodutoras, na medida em que torna possível a criatividade e a inventividade.

Resumindo, os educadores brasileiros são marcados por duas matrizes básicas e antagônicas. Essas duas correntes, a liberal e a progressista, possuem a mesma raiz, com lógica reducionista e excludente.

Por outro lado, a forma de pensar tradicional afrobrasileira é marcada pela presença dos mitos das culturas sudanesas (Nei LOPES, 2005, pp. 70-190): nagô (ketu e ijexá) e jêje (ashanti e gan), e culturas bantos (*ibidem*, pp. 40-68): (angola e congo)²³. Estes, transmitidos através da literatura oral, estão no centro das atividades de formação dos membros de diversos grupos culturais como lundu, jongo, capoeira, congada ou moçambique, maracatu, samba, mineiro-pau, afoxé, coco, maxixe, boi-bumbá etc. Isso sem falar na educação presente no interior das comunidades remanescentes de quilombos (MOURA, 2006; PINTO, 2006; RATTIS, 2006; FERREIRA, 2006, NUNES, 2006) espalhados por todo o país, onde os contos,

²³ **Sudaneses:** grupo cultural que habitava a região entre o deserto do Saara e o Atlântico, região conhecida como Golfo de Guiné, a África intertropical, atualmente correspondendo os países Tchad, Niger, Sudão, Nigéria, Benin (Daomé), Togo, Gana (Costa do Ouro), Costa do Marfim, Libéria, Serra Leoa, Guiné Bissau e Senegal. Os sudaneses dividiam-se em iorubas e hauçãs: Iorubás: habitantes da região da Nigéria, Benin e Togo. Conhecidos no Brasil como Nagôs. A capital política dos iorubas era Oyá, e a capital religiosa era Ifé; Hausás: habitavam o norte da Nigéria, Níger, a África do Norte, Oeste e Equatorial. Conhecidos no Brasil como Malês. Eram muçulmanos, sendo conhecidos como guineano-sudaneses islamizados ou negro-maometanos. **Bantos:** grupo linguístico/cultural que habitava aproximadamente 2/3 da África sub-saariana. A maioria que chegou ao Brasil veio da região onde se encontra atualmente Angola, Congo e Moçambique. Os bantos falavam as línguas Kimbundo, Kikongo, sem contar 300 dialetos.

as lendas, os mitos, os provérbios, as máximas, os aforismos, os cantos e os jogos são instrumentos didáticos para auxiliar a ciência educativa.

A base de toda essa sabedoria ancestral está na crença de uma força vital que reside em toda natureza: os quatro elementos (terra, água, fogo e ar) são sentidos material e existencialmente, provocando o indivíduo a estabelecer uma relação elementar com a matéria dinâmica em movimento. Cada temperamento humano tem seu destino no elemento. A pessoa é inserida nessa lógica das forças oníricas que ora privilegia um elemento, ora outro. Em cada configuração, os elementos são combinados, sendo compreendidos como esquemas de virtualidades e possibilidades. Os quatro elementos são arquétipos, imagens oníricas e primitivas, uma concentração em si mesmos da experiência primitiva ancestral, experiência originária da busca de si mesmo. Afirma Bachelard (1989, p. 4).

No reino da imaginação, uma lei dos quatro elementos, que classifica as diversas imaginações materiais conforme elas se associem ao fogo, ao ar, à água ou à terra. E, se é verdade, como acreditamos, que toda poética deve receber componentes – por fracos que sejam – de essência material, é ainda essa classificação pelos elementos materiais fundamentais que deve aliar mais fortemente as almas poéticas. (...) e não é à toa que as filosofias primitivas faziam com frequência, nesse caminho, uma opção decisiva. Associavam a seus princípios formais um dos quatro elementos fundamentais, que se tornavam assim marcas de temperamento filosóficos.

Os elementos não determinam casualmente o pensamento das pessoas, mas provocam-nas a darem suas contribuições pessoais, tornando presentes na consciência os sonhos ancestrais da humanidade. São as pessoas que, através dos elementos, mostram seus pensamentos.

Face ao já exposto acima, sobre a cultura e a educação afrobrasileira, e tendo em vista o que preconiza a legislação sobre a inclusão e o multiculturalismo, faz-se necessária à utilização de um outro referencial teórico-metodológico, fundamentado na concepção de uma outra razão, aberta e complexa, uma nova racionalidade, imprescindível para abarcar a complexidade da realidade, que nos permita abordar em profundidades a cultura afrobrasileira e as diversas problemáticas em torno da educação nacional, no contexto das enormes transformações culturais do mundo contemporâneo.

Neste contexto de construção de novos paradigmas educacionais, Candau (2002, p. 62) diz que “os negros latinoamericanos, principalmente no Brasil, configuram-se como parte de outro grupo étnico que tem reivindicado a necessidade de uma educação mais inculturada na realidade, nas raízes e nas especificidades da sua cultura”.

O projeto de doutorado que apresentamos ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo em 2001, intitulado “Para uma Pedagogia Afro-brasileira”, visava exatamente isto: compreender as experiências educativas presentes no interior das comunidades de tradição afro-brasileira. A pesquisa centrou-se em observações e entrevistas com um babalorixá²⁴ e uma iyalorixá²⁵ da cidade de São Paulo, tendo como referencial teórico do universo afrobrasileiro, Pierre Fatumbi Verger. O objetivo era levantar categorias, princípios e técnicas presentes no processo de ensino-aprendizagem no interior dessas comunidades de tradição afrobrasileira.

Pude constatar que a literatura oral está no centro da atividade educativa afrobrasileira: os contos, as lendas, os mitos, os provérbios, as máximas, os aforismos, os cantos e os jogos são instrumentos didáticos para auxiliar a ciência educativa. As cenas da vida diária constituem também um quadro permanente de diversas aprendizagens fundamentais, tanto no plano individual como no plano social. É uma educação que se integra à vida do grupo. A aprendizagem se faz em função das necessidades da comunidade e dos problemas que se colocam. A escola é a vida, e a vida é a escola. Outro componente permanente da ação educativa é a sanção. Qualquer ato é acompanhado de uma sanção positiva ou negativa, quer seja natural ou sobrenatural. O indivíduo respeita o conjunto da legislação (leis, regras, precedências, exortações, tabus e proibições). Os ritos de iniciação são momentos que cristalizam o processo educativo em redor de temas fortes, que mobilizam as energias dos atores e a sociedade. A educação configura-se também na absorção e transmissão dos valores civilizatórios, concebidos pelos ancestrais. O desenvolvimento do sistema educativo é endógeno, a educação da criança compete ao grupo e está sujeita à ação educativa de todos, à disciplina coletiva. Quanto ao espaço e tempo, a educação dá-se por toda a parte e não tem um lugar especialmente destinado para esse efeito. A educação tradicional confunde-se com a vida concreta do grupo, estando ligada a todos os momentos desta vida. Não há nem horários, nem feriados, mas uma impregnação constante. Assim, o indivíduo formado por toda a parte, também é formado em todos os momentos. Os elementos de artes plásticas afro combinam-se

²⁴ Babalorixá: sacerdote da religião afrobrasileira, especificamente da tradição nagô e/ou ketu.

²⁵ Iyalorixá: sacerdotisa da religião afrobrasileira, especificamente da tradição nagô e/ou ketu.

com representações dramáticas e danças específicas, bem como pedaços adequados da literatura oral. A pertinência desta combinação participa na coerência e no caráter multidimensional das aprendizagens.

Por motivos particulares, que levaram-me a desligar do programa de pós-graduação da FE-USP, esse trabalho não foi concluído, e eu o retomei, mas de uma outra perspectiva. Parto agora do pressuposto da inserção da dimensão das africanidades como articuladora na área educacional, com a necessidade de reformular os currículos escolares, conscientizar os agentes do processo educacional, pois a educação tem uma importância fundamental na construção da identidade e da cidadania, não apenas dos afrodescendentes, mas de todos os brasileiros, a qual vem sendo investida nos últimos anos.

As pesquisas e estudos sobre o negro e a educação brasileira, embora em número reduzido, já podem ser organizadas, classificadas e estudadas. Nos últimos anos, cresceu o número de pesquisas de mestrado e doutorado sobre o tema, além dos núcleos de pesquisas em diversas universidades. Cristiane Maria Ribeiro (2005) levantou 105 teses e dissertações defendidas nos programas de pós-graduação no Brasil, dos anos 70 a 2004, analisando 101 delas. Segundo a autora, dos autores destes trabalhos, 9 fizeram o mestrado e o doutorado, correspondendo a um total de 92 pesquisadores (*ibidem*, p.157).

O crescimento das pesquisas nesse campo é evidente, como apontado por Ribeiro e tal como observado por ela até o ano de 2004. Segundo ela, "... pudemos identificar ainda que 1,98% foram produzidas nos anos 70, situação que se modifica nos anos 80 que produziu 4,95 das pesquisas, 53,44% foram realizadas nos anos 90 e 37,62% foram produzidas a partir de 2000" (*ibidem*, p. 208).

Esse crescimento pode ser observado também na ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação), onde foi criado inicialmente o "GE – Relações Raciais / Étnicas e Educação", em 2001, na 24ª Reunião Anual, para se transformar depois no "GT 21 – Educação e Relações Étnico-Raciais". Esse grupo de trabalho iniciou-se em 2002, na 25ª Reunião Anual, com a apresentação de 2 pôsteres e 8 trabalhos; na 26ª Reunião Anual ao GT 21 foram apresentados 2 pôsteres e 9 trabalhos; na 27ª Reunião Anual foram 6 pôsteres e 9 trabalhos; em 2005, na 28ª Reunião Anual, o GT 21 contou com 9 pôsteres e 24 trabalhos; em 2006, na 29ª Reunião Anual foram 11 trabalhos e 3 pôsteres apresentados; em 2007, foram apresentados 5 pôsteres e 6 trabalhos; na 31ª Reunião Anual, em 2008, foram 6 pôsteres e 11

trabalhos, e no ano de 2009, na 32ª Reunião Anual, foram apresentados 9 trabalhos²⁶. A ANPED, juntamente com a ONG Ação Educativa²⁷, organiza o “Concurso Negro e Educação”, com financiamento da Fundação Ford²⁸. Em 1999 foram contemplados 04 projetos; em 2001 15 projetos; em 2003 20 projetos; e em 2005 20 projetos.

A Fundação Ford também possui um Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação no Brasil, coordenado pela Fundação Carlos Chagas. Já foram realizados sete seleções, sendo selecionados 42 pesquisadores em 2002, 42 em 2003, 46 em 2004, 40 respectivamente nos anos de 2005, 2006 e 2007, e 45 pesquisadores em 2008.²⁹

Em acordo realizado entre as Secretarias de Educação Superior e de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (MEC) e os Núcleos de Estudos Afrobrasileiros (Neabs), estes desenvolverão Programas de Ações Afirmativas para a População Negra, com ações de formação de professores e profissionais da educação e incentivos à produção de material didático-pedagógico. São conhecidos 36 Núcleos de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiros, sendo 17 em Universidades Federais, 14 em Universidades Estaduais, e 04 em Universidades Particulares (CEERT, 2005, pp. 68-72).

A Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) já realizou cinco congressos nacionais, o primeiro em Recife, PE, no ano de 2000; o segundo em São Carlos, SP, em 2002; o terceiro na cidade de São Luís, MA, em 2004; o quarto em Salvador, BA, no ano de 2006; finalizando com o quinto em Goiânia, GO, em 2008. Tais congressos também mostraram um número crescente de pesquisas voltadas para a questão étnico-racial na área da educação, realizadas tanto por negros como por brancos³⁰.

Apesar desse crescimento nas pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil, observo que as referências teóricas que as embasam são as do pensamento ocidental, e não do africano, como aponta Ribeiro, que analisou pesquisas no período de 34 anos, afirmando que “vale destacar que Hasenbalg apareceu nas bibliografias de 59% dos trabalhos, Florestan Fernandes em 52%” (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 208).

²⁶ Conforme dados em www.anped.org.br - link: Grupos de trabalho e/ou Reuniões.

²⁷ Dados referentes a Ação Educativa podem ser encontrados em www.acaoeducativa.org.br

²⁸ Ford Foundation, www.fordfound.org.

²⁹ <http://www.programabolsa.org.br/perfil.html>.

³⁰ cf.: <http://www.abpn.org.br>.

O pensamento de Hasenbalg (1979) teve impacto e repercussão entre os militantes do movimento negro, ao defender que as razões da marginalização social do negro são encontradas nas práticas subjacentes ao período posterior à abolição. Para ele, a “democracia racial” brasileira é um instrumento ideológico que visa o controle social pela legitimação da estrutura vigente de desigualdades raciais, impedindo que a situação se transforme em questão pública e sujeita a intervenções estatais. Para ele, a discriminação racial no Brasil é resultado direto das desigualdades entre brancos e negros nas esferas da educação, da economia, no acesso ao trabalho, reconstruídas na atualidade pelo capitalismo. A tese central defendida por Hasenbalg é de que a exploração de classe e a opressão racial articulam-se como mecanismos de exploração do povo negro, retirando deste os bens materiais e simbólicos. Os negros foram explorados economicamente e essa exploração foi praticada por classes dominantes brancas. Esse autor afirma ainda que não houve ações coletivas da população negra, ao contrário, houve uma subordinação dos negros, devido à cooptação de parte da “população de cor”, em razão da mobilidade ascendente e das ‘armas ideológicas’, como o branqueamento e o mito da democracia racial.

Florestan Fernandes (1978), por sua vez, já defendeu que o negro foi desconsiderado econômica, social e culturalmente, excluído do jogo político das oligarquias que dominavam a república velha, jogo esse que foi aprofundado durante o Estado Novo, pois cabia às camadas inferiores do povo, sendo a “raça negra” sua maioria, contentar-se com a função submissa de colaborar para a harmonia e a manutenção da ordem social, condições para o progresso e o desenvolvimento econômico brasileiro. Há, nesse sentido, duas tendências, segundo Fernandes (*ibidem*, pp. 156-157): “primeiro, uma que associa à proletarização. As parcelas da ‘população de cor’ que lograram classificar-se socialmente, em sua quase totalidade, cabem nessa categoria. Segundo, outra que se vincula à ascensão (...). Existem casos esporádicos de ‘indivíduos de cor’ e de ‘famílias negras’ de fato pertencentes aos estratos superiores do sistema”.

A presença dos dois autores acima em mais da metade das pesquisas sobre o negro no Brasil, evidencia o perfil dessas pesquisas, presas à razão técnica, a mesma que chegou ao:

... esgotamento da visão de mundo da modernidade e do paradigma da racionalidade e traz consigo uma grave crise da educação, que vê questionados seus objetivos, valores e finalidades. Criada para realizar o projeto da modernidade, a escola começa a ser solapada em suas bases pelas críticas ao seu excesso de racionalidade e cientificidade, ao seu excesso

de formalismo e ao reducionismo com que trata o conhecimento. Aparentemente não há saídas. Não há mais certezas absolutas e modelos seguros a nos guiarem (ARAÚJO; WUNENBURGER, 2006, p. 7).

Ou seja, o pensamento pedagógico brasileiro tem suas raízes na filosofia ocidental. São pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles na antiguidade; Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, no período medieval; na idade moderna, racionalistas como Descartes, Spinoza e Leibniz, empiristas como Hume, Locke e Bacon, iluministas como Rousseau, Montesquieu e Diderot, além de Kant, que fundamentam a educação ocidental. No fim da idade moderna, autores como Hegel e Marx, e na idade contemporânea, correntes como a Fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty), o Existencialismo (Sartre, Jaspers, Marcel, Buber, Kierkegaard), sem falar de tantos outros como Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Habermas e Lyotard que embasam as diversas correntes de pensamento estudadas em nosso País.

Nessa perspectiva, outros valores civilizatórios, como os africanos, são excluídos da Pedagogia, assim como da Filosofia, da Psicologia, da Física, da Biologia etc. As culturas africanas são consideradas apenas como do campo da Etnografia e, em alguns casos, da Sociologia. Há um desconhecimento sobre a forma de pensar, sobre a visão de mundo, sobre a educação fundada na cultura religioso-filosófica africana. Exatamente por isso, não desejo cair no que Ruiz (*op. cit.*, p. 21) define como:

... reducionismo inerente a qualquer modo de classificação. Escolásticos, humanistas, racionalistas, empiristas, modernos, cristãos, comunistas ou pós-modernos, qualquer forma de classificação implica uma redução do singular ao universal. Classificar para discriminar, discriminar para normatizar, normatizar para controlar, controlar para dominar, dominar classificando... Este é o círculo vicioso e asfíxiante que produz qualquer classificação.

Os pensadores africanos e afrodescendentes como Amadou Hampâté Bâ, Kwame Anthony Appiah, Wande Abimbola, Léopold Sedar Senghor, Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu, Aimé Césaire, William Edward Burghardt DuBois, Marcien Towa, Ben Oguah, Barry Hallen, Ivan Karp, Boubou Hama, Oumar Ba, Joseph Ki-Zerbo, Jan Vansina, Cheik Anta Diop, Adu Boahen, Kabengele Munanga, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Alberto Guerreiro Ramos, Muniz Sodré, Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi), Emanuel Araújo, Abdias do Nascimento, Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, Nei Lopes, Maria de Lourdes Siqueira, Valter Roberto Silvério, Henrique Cunha Júnior, Luiz Silva (Cuti),

Oliveira Ferreira da Silveira, Helena Theodoro Lopes, entre tantos outros, poderão trazer importantes contribuições para o campo da educação, contribuindo para os estudos de questões como: diversidade sócio-cultural, formação dos educadores, inclusão dos negros no ensino formal, desse modo rompendo com as concepções depreciativas sobre as culturas africanas no Brasil e colaborando para que os afrobrasileiros possam ter dignidade e orgulho de suas diferenças. Poderão também se constituir em um fator de complementaridade neste processo de nos fazermos humanos, pois concordo com Fétizon (2002, p. 230) quando afirma que:

Formalmente, entendo que a educação é o processo e o mecanismo da construção da humanidade do indivíduo, ou da pessoa (como preferirem). Enquanto processo, a educação é pertença do indivíduo (ou da pessoa) – isto é, é o processo pelo qual, a partir de seu próprio equipamento pessoal (biofisiológico/psicológico), cada indivíduo se autoconstrói como homem. Enquanto mecanismo, a educação é pertença do grupo – é o recurso (ou o instrumento) que o grupo humano – e só ele – possui, para promover a autoconstrução de seus membros em humanidade (ou como homens).

No entanto, por influência de um postulado do evolucionismo que explicou as sociedades humanas em três fases de progresso (selvageria, submissão e liberdade), defendeu-se a impossibilidade da educação e do conhecimento no interior dos povos africanos:

Klemm (...) diferencia raças ativas e passivas, distinção necessária para explicar que as passivas passariam da selvageria para a barbárie, só atingindo o estágio de liberdade, se submetidas às raças ativas. Não é preciso avançar muito para reconhecer aí a presença de elementos do arianismo. (...) o evolucionismo sacrifica a história. A tendência, pelo menos entre os paralelistas mais rigorosos, é a de afirmar que cada sociedade contém potencialmente, em si própria, toda a história humana, em maior ou menor medida, conforme seu grau evolutivo. Isso resulta, frequentemente, na divisão dessa história em duas partes: a “civilizada”, que compreende as sociedades conhecidas, complexas, com seus contatos, trocas, transmissões e organizações, e a “primitiva”, admitida como manifestações independentes, cujos delineamentos históricos tornam-se irrelevantes, já que passarão pelos estágios evolutivos, de todo modo. Chega-se ao extremo, em certos momentos, de qualificá-las como “sociedades sem história”, sem consideração aos fatos que nelas se desenrolaram (Rosa Maria MELLONI, 1998, pp. 73-81).

Os povos africanos, como os demais povos, sempre asseguraram a educação às suas gerações, antes mesmo do contato que tiveram com os povos ocidentais, diferentemente como alguns pensam, influenciados pelo evolucionismo, sendo aqui a educação compreendida como o processo de socialização, de transmissão do sistema de valores, de ensino das habilidades, de construção da humanidade.

As pesquisas sobre as *culturas afrobrasileiras*³¹, quando feitas a partir do pensamento ocidental, forjado no cartesianismo ou no empirismo, com o suporte do modelo de ciência positivista, acarretam visões equivocadas de conceitos e teorias, transformadas em verdades que vão se reverberando. São diversas as bibliografias que apresentam os afrobrasileiros como meros *objetos*. Ao contrário, meu pensamento procurará compreender:

... certas expressões e características da “africanidade”, como a organização social baseada no parentesco; a relação dos vivos com os ancestrais, que cumprem o papel de intermediários com o ser supremo; a tradição oral e a existência de indivíduos especializados na transmissão de contos, provérbios, cantigas, mitos e outras modalidades orais de conhecimento; a existência de ritos de passagem que mudam o status do indivíduo no seio do grupo – todos estes constituem a “África” acionada para constituir a identidade dos negros (...), na medida em que tem correspondências com a estrutura do candomblé, que é também um sistema ritual baseado no parentesco, no culto de ancestrais divinizados e no conhecimento transmitido oralmente. Isso reforça, mais uma vez, a identidade estabelecida entre África e a cultura religiosa afro-brasileira (Maria Paula Fernandes ADINOLFI, 2004, p. 104).

Desta forma, procuro compreender as matrizes míticas e paradigmáticas do pensamento que vem se constituindo nos últimos anos, porque entendo que há uma homologia entre os paradigmas científicos e o imaginário sociocultural de uma época. Parto do pressuposto de que tais matrizes contribuem para a construção da identidade pessoal e étnica. Segundo Monique Augras (1995, p. 15), é necessário compreender os valores e a visão de mundo do outro, e como estes compreendem a si próprios, pois:

... cultura e sociedade não são quadros externos dentro dos quais a pessoa vai se desenvolver, são aspectos constitutivos da própria personalidade. O ser humano concreto é produto, além de produtor, de todo o aparato sócio-cultural, tanto nos aspectos simbólicos como estritamente técnicos.

³¹ No segundo capítulo, discorrerei sobre as diversas teorias sobre o negro e as culturas afro.

Paula Carvalho (1990, p. 20) entende que a forma de se pensar a realidade, ou seja, a gnosiologia, assim como a própria natureza da realidade, ontologia, estão envolvidas pela questão paradigmática. O paradigma aparece como “estrutura absoluta de pressuposições”, identificando-se essa definição com a de Edgar Morin, que utiliza o termo *paradigma* não só para o saber científico, mas para todo conhecimento, todo pensamento, todo sistema noológico. De acordo com Morin (1998, p. 268):

...um paradigma contém, para todos os discursos que se realizam sob o seu domínio, os conceitos fundamentais ou as categorias mestras de inteligibilidade, ao mesmo tempo que o tipo de relações lógicas de atração/repulsão (conjunção, disjunção, implicação ou outras) entre esses conceitos e categorias. Assim, os indivíduos conhecem, pensam e agem conforme os paradigmas neles inscritos culturalmente. Os sistemas de idéias são radicalmente organizados em virtude dos paradigmas. Essa definição de paradigma caracteriza-se ao mesmo tempo por ser semântica, lógica e ideo-lógica. Semanticamente, o paradigma determina a inteligibilidade e dá sentido. Logicamente, determina as operações lógicas centrais. Ideo-logicamente, é o princípio primeiro de associação, eliminação, seleção, que determina as condições de organização das idéias. É em virtude desse triplo sentido generativo e organizacional que o paradigma orienta, governa, controla a organização que o paradigma orienta, governa, controla a organização dos raciocínios individuais e dos sistemas de idéias que lhe obedecem.

Nessa perspectiva, parto do pressuposto de que a educação ocidental tem como base uma razão prática, técnica, calcada na “... negação da diferença unida à política cognitiva da dominação; donde, instrumentalização da razão e universo tecnoburocrata do saber” (Paula Carvalho, 1990, 22), enquanto que o pensamento africano tem por base outro paradigma, o da “razão cultural”³², apoiado em uma razão aberta, “trans e meta-disciplinar”, ou seja, trata-se de um paradigma “holonômico”, o qual faz com que tenhamos:

... a necessidade de acolher o pluralismo coerente dos mapas de realidade, que são as culturas, ademais de elaborá-los como ‘mentalidades’, ‘sensibilidades’, ‘paisagens mentais’, ensinando-nos – e sobretudo a educadores, agentes culturais e gestores – uma pedagogia da escuta que, pela abordagem

³² “A razão cultural ou simbólica *‘toma como qualidade distintiva do homem não o fato de que ele deve viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema de significado criado por si próprio, qualidade pela qual a humanidade é única. Por conseguinte, toma-se por qualidade decisiva da cultura – enquanto definidora, para todo modo de vida, das propriedades que o caracterizam – não o fato de essa cultura poder conformar-se a pressões materiais, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema simbólico definido, que nunca é o único possível. Por isso, é a cultura que constitui a realidade’* (Marsal Sahlins *apud* Sanchez Teixeira, 1990, p. 83).

fenomenológico-compreensiva, teria a elaborar a questão da alteridade (*ibidem*, p. 26).

Nesse universo paradigmático, educar é uma arte. Dentro dos processos educativos, a oralidade é que tem sido usada desde os tempos imemoriais. Entre os diversos povos africanos que vieram escravizados ao Brasil e seus descendentes, o processo cultural é transmitido, em sua maior parte, pela oralidade, a qual corresponde à natureza da memória de *arquivos vivos* de gerações sucessivas, pois “... na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima” (Amadou Hampâté BÂ, 2004, pp. 8-9). Assim, cada geração transmite a mesma força vital em forma de relatos, mitos, cantos, danças, poesias, ritmos e emoções. Se os povos africanos sempre asseguraram a educação às suas gerações por meio dessas experiências é como se toda comunidade afrobrasileira, não podendo voltar à África, as recriasse livre e alegremente no Brasil, desse modo continuando história de seus ancestrais.

A cultura afrobrasileira, portanto, não é algo isolado da vida. A identidade cultural das pessoas dessa comunidade está intimamente ligada ao mistério, à ciência, à arte e à alegria de viver:

Não é apenas a dança extática das filhas-de-santo que vai refletir o mundo dos mitos, nas noites musicais da Bahia. Na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo simboliza o divino. Já vimos que, do nascimento à morte, sua existência está presa numa trama de acontecimentos que são as ‘palavras’ dos orixás se revelando por intermédio de Ifá ou de Exu, de tal modo que é possível traçar a biografia de cada um pelas linhas paralelas dos odus (BASTIDE, 2001, p. 218).

Cada conto, cada relato de um mito transmitido oralmente é uma forma de representação social, de conhecimento social, um modo de pensar e interpretar a realidade cotidiana, uma atividade mental dinâmica e alegre utilizada pelas pessoas, que se herda dos antepassados. Acredita-se que os caminhos das pessoas estão mapeados no *ori*³³, caminhos esses que estão fundamentados em valores e princípios como instrumentos ordenadores do social, que equilibram e harmonizam as relações humanas. Essa prática oral de recontar lendas e mitos, os feitos míticos e históricos dos orixás e heróis negros, faz aparecer enredos dramáticos, que ganham importância na formação do pensamento coletivo da comunidade.

³³ Ori: cabeça ou destino pessoal.

A recontagem dos mitos e dos contos, assim como as atividades de canto, de dança, de música, de arte, do artesanato e da cozinha afrobrasileira podem ser motivações essenciais para a aprendizagem de crianças, especialmente das afrobrasileiras pois, como diz Durand (1997, p. 402):

Longe de estar às ordens do tempo, a memória permite um redobramento dos instantes e um desdobramento do presente; ela dá uma espessura inusitada ao monótono e fatal escoamento do devir, e assegura nas flutuações do destino a sobrevivência e a perenidade de uma substância. O que faz com que o pesar esteja sempre imbuído de alguma doçura e desemboque cedo ou tarde no remorso. Porque a memória, permitindo voltar ao passado, autoriza em parte a reparação dos ultrajes do tempo. A memória pertence de fato ao domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a recordação. É nisso que consiste a 'aura' estética que nimba a infância; a infância é sempre e universalmente recordação da infância, é o arquétipo do ser eufêmico, ignorante da morte, porque cada um de nós foi criança antes de ser homem.

As formas utilizadas pelos afrodescendentes para explicar e para expressar o que pensam, o que sentem em relação ao sobrenatural, são diversas: provérbios, lendas, mitos, narrações, fatos históricos, acontecimentos da própria vida, uma vez que a religiosidade tradicional africana não é dissociada dos contextos da existência. O mundo natural ou físico e o mundo sobrenatural coexistem, interagem, se interrelacionam. A natureza, com os seus elementos e fenômenos, constitui a essência das religiões tradicionais africanas e afrobrasileiras, natureza essa criada por um único Ser, completo em si mesmo, e que deu vida a tudo.

São vários os povos africanos que foram escravizados e trazidos ao Brasil (RAMOS, 1961, pp. 226-253). Eis porque esse mesmo Ser criador de toda a natureza (mineral, vegetal e animal) possui nomes variados, segundo a língua falada pelas respectivas etnias. A esse respeito, diz-nos Campbell (1992, 31) que “um deus pode estar simultaneamente em dois ou mais lugares – como uma melodia ou sob a forma de uma máscara tradicional. E onde quer que ele surja, o impacto de sua presença é o mesmo: ele não é reduzido pela multiplicação”. Por exemplo, para os bantos, a denominação na língua quimbundo é Zambi, Zambiapungo; para os nagôs (ketu), que falam yorubá, é Olorum ou Olodum; para os jêje (fon), de língua ewê, é Mawu.

Toda natureza possui vida e o ser humano faz parte dessa natureza criada. Há um poder vital, uma energia, uma força fundamental para a existência do ser humano, que se encontra nos elementos minerais, vegetais, animais e no próprio ser humano. O interrelacionamento com o mundo sobrenatural se dá através dessas *forças naturais*. Para os bantos, essa força é Inkissi, para os nagôs (ketu), a energia é Orixá, e para os jêje, é Vodum. Segundo Frobenius (apud Bastide, 1971, p. 86):

... a idéia fundamental do sistema religioso ioruba é a concepção segundo a qual todo homem descende de uma divindade. (...) Cada deus tem descendência e, face a esta, tem o poder de nela se perpetuar através de filhos. Mas, numa segunda perspectiva (...) cada deus tem uma função determinada que lhe é própria.

Esse pensamento também é reforçado por Prandi (2001, p. 24), quando este afirma que:

Os iorubas acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. (...) Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem.

O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana que se torna impossível realizar uma distinção formal entre ele e o secular, assim como entre o espiritual e o material nas atividades cotidianas. Uma mesma força, poder ou energia permeia tudo. Essa força não é exclusivamente física ou corporal, mas força do ser total, sendo que sua expressão inclui os progressos de ordem material e o prestígio social. Felicidade é possuir muita força e infelicidade é estar privado dela. Toda doença, flagelo, fracasso e adversidade são expressões da ausência de força. Para Bastide (*op.cit.*, p. 11):

A presença de forças religiosas não é sempre uma presença de medo, mas também de força, de paz ou de alegria. E dizendo isso, não aludimos unicamente ao cristianismo atual, mas também às formas primitivas da religião.

Entre os nagôs, o *espaço profano* coexiste com o *espaço sagrado*. Nas características do espaço físico, muito pouca coisa se altera ao passarmos da condição profana à sagrada. As

alterações de consciência são determinadas, principalmente, pelo movimento no tempo, ocorrendo algo como existir simultaneamente nos dois tempos e nos dois espaços, pois não se perde a consciência de estar aqui e agora com o grupo de pessoas físicas e com um conjunto de objetos, ao mesmo tempo em que se está no tempo e espaço primordiais, com as divindades e os ancestrais.

Nessa perspectiva, compreendo as contribuições das matrizes africanas nas experiências educativas presentes no Brasil, reconhecendo a importância destas e sua contribuição fundamental neste momento em que as Leis 11.645, de 10 de março de 2008, e 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que alteraram a lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, incluindo a obrigatoriedade da temática Africana, Afrobrasileira e Indígena:

Nos cursos de formação de professores e de outros profissionais da educação (...) de práticas pedagógicas, de materiais e de textos didáticos, na perspectiva da reeducação das relações étnico-raciais e do ensino e aprendizagem da História e cultura dos Afro-brasileiros e dos Africanos. (...) Estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afro-descendentes da atualidade (BRASIL, 2004, p. 22).

As expressões do pensamento africano no Brasil podem ser encontradas no interior das diversas comunidades de tradição africana. Estas são basicamente de três grupos culturais, divididos em *nações*. As comunidades de tradição nagô; de tradição banto, e as de tradição jêje (Vagner Gonçalves da SILVA, 2005, pp. 65-68).

As formas como tais comunidades afrobrasileiras sobreviveram no Brasil sofreram transformações e adaptações. Primeiro pelo novo território; segundo pelo contato que essas etnias africanas mantiveram entre si, com os povos indígenas brasileiros e com os europeus presentes no Brasil.

Certamente que, desde o primeiro africano que chegou ao Brasil como escravo o elemento negro foi fundamental na construção da nossa nacionalidade. E apesar de toda a repressão conseguiu preservar, adaptar ou reconstruir seus padrões culturais, suas relações familiares e de cooperação, deixando marcas profundas no modo de ser brasileiro. (...) País onde convivem várias culturas, no Brasil, os africanos deixaram fortes traços de sua identidade na religião, na história, nas tradições, no modo de ver o mundo e de agir perante ele, nas formas de arte, nas técnicas de trabalho, fabricação e utilização de objetos, no modo de falar, na medicina popular e em muitos outros aspectos. Esses traços,

recriados pelos afro-brasileiros de uma forma inconsciente ou não, são o que melhor define a identidade nacional (Nei LOPES, 2006, pp. 221-222).

É a partir dessas contribuições que procuro compreender as características de um pensamento educacional afrobrasileiro, reconhecendo que a herança dos referenciais africanos é (re)significada pelos partícipes da comunidade afrobrasileira e se constitui como um dos modos de interpretação da realidade. Desse modo, e com a emergência de pesquisas e estudos que destacam a cultura afrobrasileira e a população negra na educação, chego ao objetivo deste trabalho: compreender os fundamentos míticos e paradigmáticos das africanidades, presentes no ideário educacional brasileiro, através do estudo mitanalítico do pensamento de Kabengele Munanga.

Kabengele Munanga, conhecido carinhosamente como Kabe, nasceu em Bakwa Kalonji, na República Democrática do Congo (ex Zaire) em 19 de novembro de 1942. As escolas no Congo eram então todas monopólio das religiões cristãs (católicas e protestantes). Ele estudou em colégio interno católico e diz que *“rezei bastante, até que tinha calos nos joelhos no tempo do colégio”* (MUNANGA, 2008a). Kabe viveu até os oito anos de idade em sua aldeia natal, indo em seguida morar com seu irmão mais velho na cidade, para poder estudar. Esse irmão era gerente da loja de um comerciante judeu.

Com a independência do Congo³⁴, Kabengele Munanga transferiu-se para a capital Kinshasa, onde cursou o ensino secundário. Em suas próprias palavras (2008a):

“Até oito anos mais ou menos vivi na aldeia, depois fui morar na cidade com meu irmão para poder estudar. Ele era gerente de uma loja de um comerciante judeu. Cada vez que ele era transferido para uma cidade, eu o acompanhava, porque ele era praticamente o meu pai. Quando o Zaire recebeu a independência, fui para a capital Kinshasa, onde terminei finalmente a escola secundária. A minha primeira universidade era uma universidade privada, filial da Universidade de Louvaine, uma Universidade Católica da Bélgica. Eu fui para uma segunda Universidade, a Universidade

³⁴ A independência do Congo Belga deu-se no dia 30 de junho de 1960. Em 1971, o nome do país foi alterado para Zaire e, em 1997, tornou-se a República Democrática do Congo.

Oficial do Congo e escolhi a Antropologia. Fui o primeiro antropólogo formado naquela Universidade.

“Escolhi Antropologia porque era uma disciplina nova, estava sendo implantada e eu me interessei pela cultura, pelo estudo da cultura. Tinha professor visitante que vinha de toda a parte, dos Estados Unidos, da França, da própria Bélgica. Às vezes, tinha professor que vinha me procurar na residência universitária para chamar para a aula. Fui um aluno muito mimado, terminei a antropologia em 1969 e meu primeiro emprego foi como professor na Universidade, na categoria que eles chamam de Assistente, o que corresponderia aqui na Universidade de São Paulo a auxiliar de ensino”.

Kabengele Munanga foi o primeiro antropólogo de seu país, saindo pela primeira vez para fazer mestrado na Bélgica. Chegou ao Brasil a convite de um colega, terminou seu doutorado e retornou ao Congo. Em 1980, veio novamente ao Brasil, para assumir a cadeira de Antropologia na Universidade do Rio Grande do Norte. Depois de um ano, mudou-se definitivamente para São Paulo, tomando como sua casa a Universidade de São Paulo. Tem cinco filhos, dois belgas, dois conguanos e um brasileiro. Ouçamos a voz que tece sua estória de vida (2008a):

“O nome do meu pai é Ilunga Kalama. O nascimento dele eu não sei, porque quando meu pai faleceu, eu era criança de 6 meses. Naquela época, em plena colonização, não havia cartório, então não tem registro.

“Minha mãe é Mwanza Wa Biaya, nascida na cidade Bakua Mulumba, no antigo Zaire, não conheço a data dela de nascimento, mas meu irmão disse que ela teria falecido com uma idade estimada de 100 anos.

“Convivi com ela até quando eu já era professor da Universidade Nacional do Zaire. Retirei ela lá da aldeia, para conviver comigo na Universidade, comprei uma casinha. Depois tive que deixá-la para emigrar para o Brasil, são as circunstâncias da vida. Eu não a vi mais, me separei

dela. A última vez que a vi foi em 1980, quando fui buscar meus filhos, nos últimos 10 anos da vida dela nós não nos vimos.

“Minha mãe, como uma mulher que nasceu no campo e cresceu no campo, era uma pessoa analfabeta. Tanto ela como meu pai eram analfabetos, em plena colonização, na época que eles nasceram não havia escola. Todo mundo diz que ela era uma pessoa muito generosa, muito social, tudo que tinha dividia com os vizinhos. Se ela ia para a feira comprar alguma coisa, na rua já estava distribuindo para os outros. Era muito amada pelas pessoas que a conheciam, tinha um coração profundamente humano.

“As casas no campo são casas simples. São casas, dentro do estilo africano, que lembram um pouquinho os mocambos do nordeste, parte da parede batida de terra e o teto coberto de palha. São casas simples, mas muito higiênicas e adaptadas à vida do campo. Não eram casas de tijolos e pedra, essas em que vivemos hoje.

“Tinha uma brincadeira que se diz aqui esconde-esconde, nós fazíamos muito nas aldeias. As brincadeiras eram nos fins de tarde, quando a lua é cheia, porque de dia é hora de trabalho. À noite, com a lua cheia, nós brincávamos de tudo quanto era tipo de brinquedo. Contávamos muitos contos, à noite ficávamos a contar histórias, e elas até que davam muito medo. Fazia parte da cultura. Também tinha corridas e jogo de futebol, mas não era com essa bola daqui. Fazíamos bolas com resto de panos misturados.

“Eu vi o mar já com quase 29 anos, quando fui fazer o doutorado na Bélgica. Nasci no interior, da minha cidade até o litoral são quase 3 mil quilômetros. O mar me impressionou muito. A segunda impressão foi o dia que caiu a neve. Acordei de manhã e vi pela janela aquela coisa. Não queria nem descer. Aí um casal italiano que conheci na Bélgica veio me buscar. Eu estava com medo. Eles insistiram: “Desce, não tem problema”. Eu não queria pisar na neve.

“Algumas práticas da cidade me surpreenderam. Uma das coisas foi num velório: todo mundo se cumprimentou e foram embora para as casas deles. Na minha cultura, a morte é um momento de solidariedade. Depois do

enterro, você vai para a casa onde está o luto, fica um pouquinho com a pessoa que perdeu o membro da família. À noite todo mundo se reúne na casa dessa pessoa para ela não ficar sozinha. Todo mundo traz seu prato de comida e bebida. Isso pode durar duas semanas, até um mês. Todas as noites, é lá o lugar de encontro. Os homens dormem fora, nas cadeiras e as mulheres dormem dentro da casa, junto das esteiras, no chão. Quando eu vi as pessoas se cumprimentarem e irem embora para as casas, aquilo me chocou, achei que era falta de solidariedade.

“O individualismo na Europa é chocante para quem chega. Eu vivia num prédio onde eu mal conhecia meus vizinhos, pouco se falavam, só no elevador falava-se sobre o tempo, se estava frio ou calor. É chocante. Me lembro de um dia que tínhamos uma festa, havia um pouquinho de barulho. O vizinho não foi nem bater para avisar que estávamos fazendo muito barulho, foi chamar a policia.

“Nas nossas universidades ainda não tinha curso de pós-graduação. Fui para a Bélgica para fazer o doutorado. A Bélgica era nossa antiga metrópole, fomos colonizados por eles. Havia bolsas de estudos para fazer pós-graduação lá.

“Vivi na Bélgica de 1969 a 1971. Só três anos. Meus dois primeiros filhos nasceram lá. O último, Mulumba, já nasceu aqui no Brasil. Quando voltei para o Zaire ainda não tinha defendido minha tese de doutorado, fui para fazer pesquisa de campo. Por alguns problemas políticos fui bloqueado e não pude mais voltar para a Bélgica. Foi assim que eu descobri o Brasil, por um contato com um professor da Universidade de São Paulo, professor Fernando Mourão, que hoje é o diretor do Centro de Estudos Africanos. Estava lá fazendo conferência, como convidado, e era possível terminar o doutorado na Universidade de São Paulo. Cheguei em outubro de 1977 e terminei a pesquisa em dois anos e meio. Meu estudo foi sobre um grupo étnico do sul do Zaire. É uma pesquisa sobre aspectos econômicos, políticos e sociais daquele grupo.

“Me adaptar à língua foi a coisa mais pesada, porque eu falava francês como língua oficial. Eu dizia: “eu não falou português” com sotaque francês. A única coisa. No primeiro mês, eu comia aqui no CRUSP (Conjunto Residencial da Universidade São Paulo), porque era mais fácil, era pegar a bandeja e passar, mas nos fins de semanas era um problema, porque eu falava coisa que ninguém entendia. Muitas vezes eu só gesticulava, mostrava o pão, e o presunto e falava sanduíche, em francês também é sanduíche. Tomar uma cerveja, falava Bier em francês, beer em inglês, ninguém entende. Nessas lanchonetes ninguém entende. Até que mostrava alguém que estava tomando cerveja. Foi assim que consegui sobreviver. Aí abriu um curso de língua, na própria USP, na Coordenadoria de atividades culturais, para alunos estrangeiros. Depois de quatro meses comecei a me expressar. Mas antes disso, eu comecei meus cursos de pós-graduação, na segunda semana já estava na sala de aula, comecei a ler sem parar. A partir do francês, você pode ler muita coisa em português.

“Os filhos não vieram junto para o Brasil. Quando, em 1976, eu cheguei a meu país, estavam vivendo numa ditadura política. Alguns de meus familiares estavam com problemas políticos, alguns estavam até presos por uma oposição do regime de Ditadura ou exilados no exterior, então eu vi que não havia mais condições para um trabalho na área de ciências sociais, em que você faz uma crítica à sociedade. Em fevereiro de 1978, estava praticamente saindo como desertor. Tive que inventar um seminário fora, para eles poderem me liberar. Quando cheguei aqui, como eu tinha um diploma brasileiro, meu primeiro emprego foi como professor na Universidade do Rio Grande do Norte, em Natal, no curso de mestrado em Antropologia. Depois de um ano, em dezembro de 1980, eu voltei para buscar os quatro filhos. O meu filho mais velho chegou aqui com 10 anos de idade.

“As crianças têm muita facilidade para se adaptar. Eu me lembro do primeiro dia que nós chegamos e eles já estavam jogando bola na rua com outras crianças. Eles falando em francês e as outras crianças falando em português. Me admirei como eles se comunicaram, com a bola. Só tive um filho que tive um pouquinho de dificuldade, o meu caçula do meu primeiro casamento, o Mbiya, que não podia se comunicar na escola, na pré-escola,

porque ele chegou com quatro anos. Ficou praticamente louco, dava pontapé pra todo mundo, para os professores, berrava. Era uma crise de loucura, porque ele não sabia se comunicar com ninguém. Cometi o erro de mandar as crianças logo na segunda semana para a escola, achando que isso ia ser bom eles se acostumarem a lidar com os outros. Foi uma experiência terrível, mas só com ele. Com os outros, tinha preconceito na escola. Aqueles preconceitos raciais que nós conhecemos, essas coisas. Nas primeiras semanas, meu filho mais velho chegou em casa e perguntou “Papai, o que é macaco?” Macaco é como em francês, macac. Ele disse: “Aquele menino me chamou de macaco”. No dia seguinte, brigou.

“Há negros no nordeste, mas quando você chega às escolas públicas de boa qualidade, o que se tem são alunos brancos, não tem negro. Eles eram a minoria. Eles têm muitos negros, mas isso não quer dizer que no nordeste não sejam racistas, não quer dizer que os baianos não sejam racistas. Foi a primeira dificuldade. E mudamos de escola, para uma particular. Ficamos em Natal só um ano, depois nos mudamos para São Paulo.

“Depois de um ano em Natal eles já falavam a língua, chegaram a São Paulo já dominando o idioma, estudaram aqui. Como estudaram em escola particular, às vezes convivendo com o preconceito, às vezes convivendo com a amizade.

“O preconceito aqui não tem nada com a cultura, mesmo os negros brasileiros são discriminados, têm preconceito. Eles falam a mesma língua, têm a mesma cultura. Na cultura eu sou até muito respeitado, quando abro a boca falando francês: “Ele não é daqui, é diferente dos negros daqui, vamos tratá-lo bem”.

“Tem imigrante voluntário, que quer mudar a vida, quer viver num outro continente, num outro país. Tem imigrante que por motivos políticos ou sociais teve que abandonar suas terras em busca de sobrevivência. São dois tipos de imigrantes, mas cada um tem uma dificuldade, dependendo da história de vida dele, da formação, alguns têm dificuldades de integração, outros têm menos. Qualquer lugar do mundo onde você vai, você tem que fazer um

esforço para se integrar e para ser integrado. Um país tem também seus preconceitos internos - como o problema de preconceito racial que existe no Brasil - preconceitos regionais como se tem em relação aos nordestinos e a primeira coisa que você tem que fazer, mesmo mantendo contato e vínculo com sua cultura-mãe, com sua história que você não pode perder - porque são raízes de seus filhos que você não pode perder - tem que fazer um esforço de integração, de adaptação à nova sociedade na qual você foi recebido.

“Eu me assumi como intelectual engajado, porque essa sociedade me recebeu, me integrou. Tento manter minhas raízes, não posso perdê-las. Hoje tenho novas raízes, tanto que tenho um filho brasileiro. Faz parte da minha vida, da minha história. Todo imigrante tem que fazer um duplo esforço, por um lado para não esquecer suas raízes, suas histórias. Seus netos e bisnetos vão querer saber onde está a outra parte da história da família. Tem gente que não tem nem documento, nem foto, nem nada. Os filhos, os netos e bisnetos que quiserem saber alguma coisa, não encontrarão nada. Às vezes, os descendentes não sabem de mais nada, isso é muito triste.

“É preciso amor por sua terra e pela terra que te recebeu, mesmo que essa terra tenha seus problemas. No meu caso, cheguei aqui com uma bolsa de estudos do governo brasileiro. Essa bolsa de estudos veio do povo brasileiro. O povo brasileiro, na realidade, pagou parte de meus estudos, isso é uma coisa que de alguma forma eu tenho que devolver. Todos esses anos trabalhando na Universidade de São Paulo, formando pessoas. Já formei 15 doutores e 5 mestres. Nem por isso perdi o contato do que acontece do outro lado, acompanho o que acontece no Zaire. Se um dia tiver oportunidade, mesmo vivendo aqui, ser útil para o desenvolvimento daquele país. Tenho parentes, tenho sobrinhos, sobrinhos, netos, irmãos, tios, tias, um pedaço da minha vida que não posso esquecer.

“Para meus filhos eu conto a história da família, conto a minha própria vida, de onde vim. Cada membro da família, onde estão, o que eles estão fazendo, o que eles estudaram, como era a vida. Conto sempre todos os lados, que na família tem pessoas pobres, outras que conseguiram alguma coisa na vida, tem intelectuais. Tem que relembrar a memória da família,

esperando a possibilidade de fazer algumas viagens com eles, pra eles conhecerem essa parte da família.

“O meu filho mais velho chegou aqui com 10 anos, agora está com 32. O mais jovem chegou com 4 anos e está com 26 anos. Eles conhecem mais o Brasil. Falam português sem sotaque, um bom português. Riem de mim porque eu falo com sotaque. São jovens de classe média intelectual que vivem numa cidade como São Paulo. Não são casados. Estou esperando netos, não sei quando vai nascer um, não vejo a hora!

(...).

“As próximas gerações não podem abrir mão de viver, não abrir mão de sonhar. O mundo melhor, não sei se ele existe, é esse mundo concreto que estamos vivendo e que estamos lutando e cada um deixando para as gerações mais jovens a consciência de mudança. Transmitir essa consciência para outras gerações. E assim continuar a vida”.

O pensamento de Kabengele Munanga marca os debates sobre ‘raça’, ‘racismo’, ‘etnocentrismo’, ‘identidade negra’ etc, dos militantes do movimento negro, além de contribuir com os estudos dos pesquisadores sobre a questão étnico-racial no Brasil, por estas e outras razões, como ter dado o nome ao prêmio entregue anualmente às personalidades que se dedicam ao intercâmbio entre África e Brasil, oferecido pelo Fórum África³⁵, além de sua importância para a educação, manifestada concretamente ao ter uma obra sobre o Negro no Brasil escrita juntamente com Nilma Lino Gomes, constando da bibliografia de um concurso público para professores da cidade de São Paulo³⁶.

Este trabalho terá como aporte teórico a antropologia do imaginário de Gilbert Durand, além de sua metodologia, especificamente a mitanálise. Se o discurso é sempre

³⁵ O Fórum África é uma entidade social, cultural e recreativa que reúne africanos e brasileiros interessados em promover a difusão e informações e conhecimentos sobre a África no Brasil. As informações sobre o Fórum África podem ser obtidas no site www.forumafrica.com.br

³⁶ O concurso público de ingresso de professores no município de São Paulo, publicado do Diário Oficial do Município de São Paulo em 05/06/2007, teve duas obras que se referiam à questão do negro. A primeira, de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, e a segunda, de Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes: *Para entender o Negro no Brasil: histórias, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo: Ação Educativa, 2004.

produto do contexto econômico-sócio-histórico-cultural, por um lado, e do biopsíquico, por outro, a abordagem teórica de Durand nos permite a abordagem transdisciplinar por nós ensejada, pois pretendemos, mais do que levar a cabo um estudo biográfico do autor, também compreender seu ideário e imaginário, de modo que possam contribuir e dialogar com as variadas pesquisas sobre educação no Brasil.

É preciso considerar também que, em todas as épocas ou sociedades, existem mitos subjacentes que orientam e modelam a vida humana. O trabalho do filósofo é desvelar os grandes mitos diretivos, isto é, aqueles responsáveis pela dinâmica social ou pelas produções individuais representativas do imaginário cultural. Eis como, tomando como base a teoria durandiana, farei uma leitura dos discursos de Kabengele Munanga. Compreendemos que todo mito pessoal é um mito coletivo, pois vivido num ideário ou por um ideário, ampliado rumo às preocupações sócio-histórico-culturais, no que concordamos com Sanchez Teixeira (2000, p. 350), quando esta afirma que:

(...) a mitocrítica tende a extrapolar o texto ou o documento estudado, procurando detectar, através das ‘metáforas obsessivas’, o mito pessoal, que é também coletivo. Por este motivo, a mitocrítica encaminha-se para preocupações sócio-histórico-culturais e pede uma mitanálise³⁷.

A fundamentação teórica da mitocrítica e da mitanálise está na filosofia da linguagem (Araújo, 1997, pp. 16-17), e diz Severino (1997, p. 111) que:

... ao se fazer uma filosofia da linguagem, estamos fazendo igualmente uma antropologia, esclarecendo o sentido do existir humano em suas várias dimensões, inclusive naquela do conhecimento.

Sendo o fundamento da educação este pensar o pensamento da educação, o pensar o discurso sobre os discursos educacionais, compreende-se a importância de se refletir sobre o discurso de Munanga. A compreensão de um texto exige, para ser completa, uma referência aos grandes mitos. Isto porque o texto, mais que uma simples visão de mundo, é um universo no qual estão ordenados e articulados valores de procedência numinosa, o que equivale dizer que todo contato com uma obra é uma hierofania, porque, para este autor, toda obra é, em maior ou menor medida, a recriação mítica de uma epifania. Esta é a principal razão e

³⁷ De acordo com Durand (1982), a mitanálise tem por objetivo identificar os grandes mitos que influenciam momentos históricos, tipos de grupos e de relações sociais.

justificativa para uma mitocrítica, que Durand (1988, p. 93) apresenta como uma síntese construtiva de diferentes críticas.

Daí que não se pode mais ficar satisfeito com uma hermenêutica restritiva a uma só dimensão. Em outras palavras, as hermenêuticas redutoras e também as instauradoras que examinamos até agora pecam todas pela restrição do campo explicativo. Elas só assumem seu valor unidas umas às outras, quando a psicanálise se esclarece através da sociologia estrutural e esta última se refere a uma filosofia do tipo cassireriano, junguiano ou bachelardiano. O corolário do pluralismo dinâmico e da constância bipolar do imaginário é, como revela Paul Ricoeur num artigo decisivo, a coerência das hermenêuticas.

Essa teoria foi elaborada a partir da convergência de trabalhos como os de Cassirer, Eliade, Jung, Corbin, Dumézil, Lévi-Strauss, entre outros (*idem*, 1993, p. 35). Uma hermenêutica simbólica, uma mitocrítica e mesmo uma mitanálise são apresentadas como resultados de uma confrontação do universo mítico que forma o gosto ou a compreensão do leitor, com o que emerge da leitura do texto (*ibidem*, 342). Desta forma, a análise proposta não pretende "revelar" o sagrado, mas sim o mito que, oculto, permite ao leitor reconhecer a numinosidade do texto.

A realidade é simbólica e esta abordagem teórica propõe uma superação do dualismo ocidental que separa o corpo da alma e a consciência racional dos fenômenos subjetivos, desvalorizando estes últimos. A função simbólica também é apresentada como a que integra a totalidade da psique, já que, como Durand sustenta, não existe ruptura entre o racional e o imaginário, pois o racionalismo é apenas uma estrutura polarizante particular, entre outras tantas, do campo das imagens (TURCHI, 2003, pp. 293-294).

O mito é entendido como um sistema dinâmico que, na forma de uma narrativa, ordena esquemas, arquétipos e símbolos. Mas a forma desse alinhamento diacrônico não está separada do seu fundo semântico e, portanto, os elementos constitutivos da narrativa não possuem um valor apenas posicional, mas uma densidade semântica, razão pela qual o mito nunca pode ser traduzido pois, por ser formado por símbolos, contém seu próprio sentido. Por esta razão, Durand (1993) propõe, além da análise diacrônica e sincrônica, um terceiro nível de análise a que chama de arquetípico ou simbólico, fazendo, dessa forma, com que o mitema substitua os fonemas e morfemas.

Esse mesmo autor entende que a estruturação da narrativa, o meio socio-histórico e o aparelho biopsíquico são inseparáveis (*idem*, 1997, p. 41). A leitura é a reconstrução ou composição, por parte do leitor, de um relato simbólico, que não é outra coisa que um mito. Como o mito é o veículo do símbolo e este é um acordo entre a subjetividade do indivíduo e a objetividade do meio, o texto que sobrevive ao tempo é aquele que, por sua estruturação (relativa aos esquemas) e semânticidade (relativa aos arquétipos e símbolos), possibilita esse constante acordo, que é a vivência.

É precisamente nessa vivência que habita o conhecimento simbólico. Uma vivência que anula a distância espaço-temporal entre o texto e o leitor. O mito do autor (mito pessoal) não é suficiente para romper os limites temporais e culturais, podendo permitir que um texto nascido em um contexto particular possa ser compreendido por um leitor separado cronologicamente no tempo e espaço. Isso ocorre somente se este mito pessoal estiver "ancorado" em um mito primordial. O ponto importante para esta reflexão é que a vivência e o mito são a única via de acesso possível para a compreensão do conteúdo numinoso do texto ou da obra, logo, do sagrado.

A mitocrítica não é uma interpretação da obra, mas da dinâmica simbólica que, em sua estruturação na obra, permite que o intérprete, ao tomar contato com ela, vivencie significados transcendentais. A mitocrítica não é, pois, uma análise formal, embora sirva-se do formalismo; é uma análise estrutural, sem ser estruturalista. Propõe-se a analisar as estruturas míticas. Ressalto, contudo, que é o texto que deve conter, em sua forma, a força para gerar sua mitificação pela coletividade e não apenas ver-se mitificado pela ação de um discurso que atua no seio das estruturas de poder.

Compreendendo também que o discurso mítico é inseparável do discurso ideológico, utilizarei a mitanálise pois, como defende Sanchez Teixeira (2000, p. 35):

A mitanálise consiste, segundo G. Durand (1982), em examinar ou determinar, num segmento de duração social, os grandes esquemas míticos a partir dos índices mitêmicos que podem passar por mitemas. Seu intento é procurar identificar os grandes mitos que influenciam momentos históricos, tipos de grupos e relações sociais.

Pois bem: finalizo esta etapa reiterando que é com base nesse referencial teórico / metodológico que pretendo contribuir para a compreensão dos fundamentos míticos e

paradigmáticos das “Idéias Educacionais Afrobrasileiras”, a partir da mitanálise do discurso de Kabengele Munanga, evidenciando a pertinência e adequação desse referencial teórico para o estudo da cultura e da educação afrobrasileira.

DAS HERMENÊUTICAS REDUTORAS À HERMENÊUTICA SIMBÓLICA.

*“A hermenêutica é a busca do sentido. (...) o trabalho hermenêutico re-vela as significações latentes e o devir dos símbolos. (...) e nossa tese vai no sentido de considerar as estórias de vida como matéria imaginária e matéria imaginal, isto é, portadoras, enquanto relatos que são, da dinâmica da função simbólica. (...) Mas a busca do mito pessoal no relato, recortando um fragmento de mito coletivo – que a mitanálise procura identificar -, é um trabalho mitológico, pois a mitologia co-implica uma antropologia profunda [que é] uma leitura real do comportamento humano por detrás de todos os avatares e acidentes das localizações geográficas, culturais e históricas” (José Carlos de Paula Carvalho. *Imaginário e Mitologia: hermenêutica dos símbolos e estórias da vida*. 1998, pp. 72-74).*

DAS HERMENÊUTICAS REDUTORAS À HERMENÊUTICA SIMBÓLICA:

As Ciências Humanas estão sendo submetidas a uma revisão profunda nas últimas décadas e, apesar do pouco tempo decorrido, algumas conclusões já se apresentam, semelhantemente à revolução que se experimentou nas ciências da natureza e na filosofia, nos séculos XV e XVI. A comparação pode parecer inicialmente desrespeitosa, tanto por ser uma hipérbole em si como por minha incapacidade para prever o futuro, mas o certo é que, observando exclusivamente as posições que alguns teóricos têm apresentado, não seria atrevido prever uma mudança radical em nossa maneira de abordar o conceito de Ciências Humanas. Como sugere Durand (2004, p. 34), “felizmente e apesar de tudo, nos últimos 25 anos uma minoria de pesquisadores, que cresce a cada dia, interessou-se pelo estudo deste fenômeno fundamental da sociedade e pela revolução cultural que implica”.

Podemos nos perguntar que ciência pode existir se, como já questionaram alguns antropólogos em meados do século passado, o *anthropos* não se altera desde sua aparição sobre a terra? Para Durand (2008, pp. 14-15):

Em outras palavras, o progresso da *anthropology* defende a recorrência e a referência a uma “tradição” da antropologia filosófica. Os importantes trabalhos de Leroi-Gourhan e os de Jean Servier mostram, efetivamente, tanto neste último, que o evolucionismo, e principalmente os historicismos, são mitos produzidos pelo homem e não produzindo o homem, quanto no caso do paleontólogo, que a evolução é um fenômeno muito lento, exigindo uma duração ainda mais longa que a “longa duração histórica”, como a chama o historiador Fernand Braudel, um tempo em escala geológica onde a espécie humana – desde Cro-Magnon, ou seja, apenas antes de ontem – permaneceu estática. (...) Lévi-Strauss, ao contrário de toda escola evolucionista, declara que “os homens sempre pensaram da mesma forma”, ou, então, a psicanálise, a etnologia psicológica, a psicologia das profundezas que convergem para nos mostrar que os mesmos desejos, as mesmas estruturas afetivas, as mesmas imagens se propagam tanto no espaço como no tempo, de um extremo a outro da humanidade.

Que valores podemos dar aos argumentos que nasceram com o progressismo histórico hipostasiado do empirismo do século XIX e da revolução científica e tecnológica do século XX, os quais não têm conseguido retirar os pés de dentro de suas contradições? Que sentido podemos dar a esse progressismo que nos faz crer na promessa de uma evolução contínua, de uma raça a outra, quando o que se observa é que a evolução é um fenômeno lentíssimo, quase

imperceptível, que se move em parâmetros muito mais inacabáveis que a mera duração histórica das civilizações?

Se tomarmos por base a filosofia, observaremos que o problema implícito em uma das maiores dificuldades do pensamento ocidental é a relação entre o mundo dos sentidos e o mundo das idéias. Para Platão, esse problema só poderia ser resolvido através do método dialético, no qual se apóia a distinção ontológica explicada por ele em vários de seus *diálogos*. O discípulo de Sócrates aconselha que devemos separar duas classes de coisas: a que vemos e as que não vemos, ou seja, as invisíveis, isto é, tudo aquilo que não está sujeito a variação e mudança (*Fedro*, 79a). Com a dialética, a razão, por um lado, distingue as percepções e toda evidência que os sentidos nos dão; por outro, reagrupa a pluralidade em uma só forma (*eidós*), que é a essência real por detrás das coisas (*A República*, 532b). Se há algo evidente para a epistemologia platônica, não é a simetria do círculo que nos oferecem os sentidos, mas a idéia de uma permanência das formas, cuja apresentação só é possível através do discurso (*lógos*).

Se a dialética platônica ocupa um discurso que evoca o agitado contexto social da *ágora* ateniense, o racionalismo do século XVII apresenta uma razão que funciona no indivíduo, em seu solipsismo. Para o racionalismo, a evidência sensorial poderia ter uma utilidade relativa, mas nunca poderia ser constitutiva da verdade. Descartes (2005, p. 2) afirma, em suas *Meditações Metafísicas*, que:

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nada jamais existiu de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo (*Segunda Meditação*).

No transcurso das controvérsias epistemológicas dos séculos XVII e XVIII, os empiristas defenderam que nossas representações, conceitos e crenças derivam da informação captada pelos sentidos. Na antiguidade, entretanto, Aristóteles (2002, 1) já havia divergido de Platão, argumentando na abertura da *Metafísica* (I) que “por natureza, todos os homens desejam o conhecimento. Uma indicação disso é o valor que damos aos sentidos”. Este mesmo argumento aristotélico aparece em “Uma investigação sobre o entendimento humano”, de Hume (2007, p. 15), em que este afirma que:

(...) se acontece de um homem, devido a um defeito orgânico, não ser suscetível a nenhuma espécie de sensação, sempre notaremos que ele tampouco é suscetível à idéia correspondente. Um homem cego não pode ter noção alguma das cores; um surdo, dos sons. Restaure os sentidos de que os dois são deficientes; abrindo essa nova entrada para suas sensações, você abre também uma entrada para as idéias; e eles não encontrarão dificuldade em conceber aqueles objetos.

Já os racionalistas sustentaram que a mente humana vinha dotada de um estoque de conceitos inatos e princípios com os quais gerava e construía as representações do mundo.

Quando Kant (2001) afirmou que não é humanamente possível conhecer nada sem a intervenção dos sentidos, está ao lado de Hume e dos empiristas; mas ele também observa que as impressões que recebemos através dos sentidos não podem produzir conhecimento, assinalando que a mente humana possui uma faculdade cognitiva superior, que tem por base conceitos *a priori* e, nesse sentido, concorda com Descartes e os racionalistas. Ao afirmar que todo conhecimento inicia-se na experiência, o mundo do sensível adquire, em Kant, um status epistemológico, mas está unido a um apriorismo conceitual racionalista. Isso deu origem a uma teoria do conhecimento cuja evidência e a atividade sensorial servem como arranque para a atividade cognitiva, que as filtra.

Kant sustentou, contra o racionalismo de sua época, que as estruturas lógicas do juízo não eram suficientes para expressar conteúdos sobre o mundo³⁸. Em sua teoria do conhecimento, a atividade sensorial está presente em toda atividade cognitiva, mas só entra em jogo para desvelar a ação do conceito em sua ação de ordenação da experiência humana³⁹. A separação entre o reino da lógica pura e o das sensações é, sem dúvida, de natureza dualística, reducionista. Cassirer, um neokantiano, procurou suprimir a dualidade entre os sentidos e o pensamento e, para fundamentar sua teoria, parte de uma reelaboração da *Analítica Transcendental* de Kant. Em Cassirer, os sinais são operadores, ou seja, são abreviações fixas e convencionais para algo conhecido, enquanto que os símbolos são designadores, estando num campo intermediário entre o espírito e a matéria. Essa função mediadora dos símbolos nos faz transcender a posição de sujeito e objeto, a livre espontaneidade da mente e a passividade dos sentidos, colocando-nos de uma forma recíproca e com uma correlação entre as coisas do mundo e o espírito.

³⁸ Juízo Analítico a priori (o predicado está contido no sujeito) e Juízo Sintético a posteriori (o predicado não está contido no sujeito).

³⁹ Juízo Sintético a priori.

UM OLHAR SOBRE AS HERMENÊUTICAS REDUTORAS:

Os termos “redução” e “reducionismo” são extremamente ambíguos. Autores diferentes usam significados e definições diferentes e, por isso, geram-se polêmicas extremamente contraproducentes. Por exemplo, os filósofos entendem por “redução” a substituição de uma teoria por outra, mais nova e mais abrangente, enquanto os cientistas compreendem a mesma palavra, mas exatamente no sentido oposto. Redução é a “transformação de um enunciado em outro equipolente mais simples ou mais preciso, ou capaz de revelar a verdade ou a falsidade do enunciado de origem” (ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 983). Por outras palavras, os filósofos reduzem o mais simples ao mais complexo, enquanto que os cientistas reduzem o mais complexo ao mais simples, compreendido como “mais fundamental”.

Em qualquer dos casos, temos de distinguir “redução” de “reducionismo”. Existem muitos tipos de reducionismos e o perigo de os confundir é grande:

Fala-se de Reducionismo com referência a concepções consideradas unilaterais e parciais, ou que se acredite não respeitarem a complexidade ou articulação de um fenómeno ou de uma teoria. (...) o positivismo, quando visto como cientificismo, e o neopositivismo, por seu fisicalismo, mas também o idealismo e o materialismo (como em geral toda forma de monismo), porquanto reduzem toda a realidade a um só aspecto ou todo o conhecimento a uma só abordagem. (...) além da filosofia, o Reducionismo também é encontrável também nas ciências, como por exemplo com o economicismo, o psicologismo, o sociologismo, o biologismo, que constituem a absolutização, respectivamente, dos aspectos económicos, psicológicos, sociológicos, biológicos (*ibidem*, p. 984).

O reducionismo como tendência do pensamento pode ser definido sinteticamente, como o todo pode ser explicado nada mais que com a soma de suas partes constituintes. Tal postulado nos permite deduzir que se podem explicar as propriedades e leis dos sistemas mais complexos pelas leis e propriedades dos sistemas mais simples.

Por outro lado, o anti-reducionismo postula a irredutibilidade do todo à soma de suas partes. Dito de outra forma, as propriedades e leis de um sistema complexo não podem ser explicadas por propriedades e leis de sistemas mais simples.

Na história do pensamento ocidental, identificamos uma primeira etapa, na antiguidade, em que não havia diferenciação entre as ciências, ou esta diferenciação se encontrava em estado embrionário. Uma segunda etapa do desenvolvimento do pensamento ocidental caracteriza-se pelo processo de diferenciação das ciências, manifesto claramente no Renascimento. Essa diferenciação tem como causas as necessidades crescentes da técnica e da produção. As ciências, nessa época, caracterizavam-se pelo predomínio do método analítico de investigação dos objetos.

A terceira etapa, que se prolonga até os dias atuais, é marcada pela diferenciação das ciências. A física foi uma das primeiras a se diferenciar, utilizando métodos matemáticos, obtendo assim um alto nível de possibilidades de comprovações lógicas e empíricas. Seu desenvolvimento foi baseado, em grande parte, na aplicação do método hipotético dedutivo e experimental. O reducionismo coincidiu com o fisicalismo,

(...) denominação do Círculo de Viena, que via na linguagem o campo de indagação da filosofia, para acentuar o caráter físico da linguagem. Esse termo foi aceito por Carnap, para indicar o primado da linguagem física e sua capacidade de valer como linguagem universal. (...) Nos debates filosóficos atuais sobre a mente, Fisicalismo é um termo usado para designar qualquer forma de materialismo (*ibidem*, p. 539).

Essa tendência reducionista responde a um princípio de simplicidade na ciência, que consiste na indicação de não introduzir, na explicação teórica, novas entidades, sejam conceitos, substância etc. Esse enfoque expressa também a tendência monista⁴⁰ de compreensão do mundo, ao tratar de explicá-lo baseando-se numa unidade elemental que subjaz àquela ciência cujo objeto de estudo está construído por essas unidades. Trata-se então da fisicalização de toda ciência, a redução do objeto de estudo de outras a seus métodos.

O fisicalismo é a concepção de caráter monofundamental da ciência, que afirma que somente a física possui o caráter fundamental global. Como conhecemos, na história das ciências naturais, atribuiu-se realmente o estatuto de ciências fundamentais três disciplinas: a física, a química e a biologia.

⁴⁰ Monismo: “Wolff chamava de ‘monistas’ os filósofos ‘que admitem um único gênero de substância’, compreendendo nessa categoria tanto os materialistas quanto os idealistas. Porém, conquanto algumas vezes tenha sido usado para designar estes últimos ou pelo menos algum aspecto de sua doutrina, esse termo foi constantemente monopolizado pelos materialistas; quando usado sem adjetivo, designa o materialismo” (ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 794).

O que se observa, atualmente, é que o reducionismo em si mesmo não é capaz de explicar fenômenos complexos, especialmente aqueles em que estão implicados aspectos sociais e culturais, os quais necessitam ser caracterizados por leis próprias, tais como a auto-consciência, a atividade criadora e a ética.

A meu ver, as teorias reducionistas do materialismo e do idealismo possuem claras limitações. Contra essas teorias, alguns pensadores tentaram sistematizar enfoques globais, complexos ou sistêmicos. Cassirer (1977), ao realizar uma crítica à teoria da abstração aristotélica que havia sido reabilitada pelo empirismo, ataca dois flancos. Por um lado, faz ver que a percepção não é capaz de levar-nos a níveis superiores de generalizações, e que o monótono princípio de abstração aristotélica só pode separar os dados perceptivos ou sensoriais sob o estrato da coexistência, sem levar em conta que os dados perceptivos e os conceitos pertencem a duas esferas distintas. Por outro lado, o fato do empirismo acreditar poder deduzir o conceito a partir dos dados dá-se simplesmente porque estes já são pressupostos, não se dando conta de que o conceito não é deduzido, mas suposto.

Para Cassirer, a teoria clássica da abstração fracassa ao supor, como categorias dadas, os conceitos de “igual” e “diferente”. Toda igualdade, como toda diferença, supõe uma maneira de apreensão da consciência. Apoiando-se na fenomenologia de Husserl para criticar a abstração empirista, Cassirer descarta o poder criativo que se confere à atenção; esta só desune ou combina os componentes já dados na percepção. Para passar da pluralidade da experiência sensível à singularidade do conceito, se requer uma nova função, que realiza a síntese da multiplicidade do que se nos apresenta pela impressão sensível: a abstração.

A abstração repousa num esquema de generalização. Sua relação se descobre no processo, quando manifesta o vínculo que sintetiza os objetos dados no campo sensorial. A abstração não trata de buscar, como sugere o empirismo, a substância última do objeto uma vez que todos os acidentes são eliminados, mas de produzir a relação que leva à síntese. A abstração opera como uma síntese relacional que recolhe o objeto sensorial e o eleva a sua espécie conceitual. Não trabalha sobre objetos *alados*, mas sobre os que são incorporados a um sistema mais geral de relações. A abstração não se limita a recolher e ordenar os objetos sensíveis, mas também desempenha um papel interpretativo.

Na teoria de Cassirer, o símbolo cumpre a função de mediar a síntese, enquanto o conceito aproveita-se das conexões que subjazem na síntese e nas leis de seu significado. Sobre esta teoria, Rosa Maria Melloni (*op. cit.*, pp. 32-33) nos diz que:

Obedecendo aos princípios de sua concepção, o autor parte do plano original e engenhoso de Uexküll para a compreensão do mundo biológico. Esse afirma que a vida é igual e perfeita em toda a parte, sendo, nos pressupostos e leis básicas, igual tanto no menor como no maior dos círculos. Todo organismo, do mais simples ao mais complexo, possui os modos de adaptação ao seu meio e acha-se perfeitamente coordenado com o ambiente. Está equipado com um sistema receptor e um emissor de resposta, sem o que não poderia viver. Esses sistemas estão interligados pelo processo por ele denominado “círculo funcional”, cujos detalhes mais extensivos desenvolve em sua obra. O homem é um ser antes de tudo biológico e, como tal, compreendido por esse “círculo funcional”. No caso humano, porém, admite Cassirer que tal círculo é não apenas mais amplo, como também sofreu uma mudança qualitativa. Além daqueles evidenciados pelo citado biologista alemão, o homem desenvolveu um novo modo de adaptar-se ao meio, transcendendo a esfera biológica – o sistema simbólico – que outros autores evolucionistas, como Lewis, denominam “instrumento da inteligência”; ou construtivistas, como Piaget chamam de “estrutura da inteligência”.

A elaboração teórica de Cassirer possui um primeiro estrato onde o conceito significa a coisa sensível. A relação entre o conceito e seu conteúdo consiste na expressão da experiência sensível. Os objetos de “primeira ordem” da percepção sensível são substituídos logo pelos de “segunda ordem”, gerados pelo ato que opera a síntese dos elementos dispersos. O conceito de quadrilátero, por exemplo, designa uma imagem concreta, em que as relações entre suas diagonais ou ângulos são dadas por tal conceito ainda em seu aspecto sensorial. Na sistematização de maior complexidade, a noção de quadrilátero aparece governada, já não por sua sensibilidade, mas por uma dimensão relacional: a diagonal de um quadrilátero equilátero divide-se em dois triângulos congruentes.

Não é a dimensão perceptiva, mas a relacional, a que assegura que a diagonal é bissetriz dos ângulos do quadrilátero. Já não prevalece o quadrilátero como ícone, mas como

uma esfera de relações que se expressam através de um sistema convencional de signos cujos objetos pertencem a uma estrutura ideal.

Cassirer (*op. cit.*, p. 360) argumenta que a estrutura ideal não é concebida *a priori*, mas é vista como um ponto de convergência que se realiza em uma série contínua de atos lógicos movidos pela abstração. As impressões elementares não se podem derivar do tipo de realidade que as une, pois desde o início a multiplicidade aparece como conceitualmente articulada. A questão não é saber como passamos dos elementos ao conjunto, mas como passamos do conjunto aos elementos. Os elementos não “existem” jamais fora de uma forma de relação, de maneira que toda tentativa de fazer derivar a relação dos elementos e os modos possíveis de relação está condenada a girar em círculo (*ibidem*, p. 379).

A chave que resolve o enigma do conhecimento encontra-se na dialética que une o objeto que funda a relação e na relação que dá sentido ao objeto fundador. Um não pode existir sem o outro (*ibidem*, p. 384).

Cassirer aqui aproxima-se de Kant (2001), quando este diz que devemos distinguir entre o objeto em si mesmo (transcendental) e o que é dado pelos sentidos, já que o objeto transcendental está além dos limites da razão humana. Suponhamos que tomamos algo tão empírico como uma gota de água. Essa intuição empírica é pura aparência, pois nada que pertença a alguma coisa *real em si* pode ser encontrado. Independentemente da profundidade da investigação do objeto, só nos deparamos com as aparências. Não somente a gota de água é um mero fenômeno, mas também sua forma redonda e até o espaço em que cai, ou seja, é mera modificação ou fundamento de nossa intuição sensível; o objeto transcendental, no entanto, permanece desconhecido para nós.

Em consonância com a ontologia kantiana, Cassirer (2006) afirmará que o que conhecemos está sujeito aos limites da razão humana. O conhecimento não pode reproduzir a natureza exata das coisas como são na realidade; esta deve circunscrever sua essência em “conceitos”. E os conceitos são formulações e criações do pensamento, em vez de dar as verdadeiras formas dos objetos, nos mostra as formas do pensamento. O que chamamos “realidade” é o que as *formas de sensibilidade* nos dão, no sentido kantiano do termo. A grande diferença de Kant em relação aos pensadores racionalistas, de um lado, e os empiristas, de outro, é justamente sobre a fonte originária do conhecimento humano.

O dogmatismo racionalista e o ceticismo empirista falavam de coisas, de perspectivas contrárias. Enquanto o primeiro tem a certeza sobre as coisas, o último faz delas o resultado da crença baseada no hábito. Kant supera as duas alternativas, pois ao invés de procurar conhecer as coisas, diz que é preciso examinar antes o próprio conhecimento e suas possibilidades. O conhecimento inicia-se com a experiência, mas nem por isso origina-se nela. Isso porque a experiência pressupõe o sujeito como condição de sua possibilidade, sem o que o termo “experiência” nem teria sentido. A pessoa, então, deve apresentar capacidades ou faculdades que possibilitem a experiência e o próprio conhecimento.

A primeira dessas faculdades é a sensibilidade. A forma da sensibilidade é o que permite a percepção das coisas. O espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade. Nada pode ser percebido se não possuir propriedades espaciais; por isso, o espaço não é percebido, mas é o que permite haver percepção; ou seja, percebemos os lugares, as posições, as situações, mas não percebemos o próprio espaço. Da mesma maneira o tempo. Temos experiência do passado, do presente e do futuro, porém não do próprio tempo, ainda que ele seja a condição necessária para a possibilidade de percepção das coisas. Com isso, Kant defende a existência de “estruturas” universais e necessárias, que possibilitam ao homem conhecer.

Cassirer retoma o conceito kantiano de ‘estrutura’, estudando a relação entre o sensível e o intelectual. O esquema kantiano é como uma espécie de tentáculo do conceito que desce do reino do *a priori* ao mundano e efêmero. Metade conceitual, metade sensorial, o esquema kantiano desdobra seu tentáculo no mundo, palpa o objeto concreto, o reconhece e o prende no conceito correspondente. Cassirer concebe ainda as invariantes do esquema manifestando-se através de uma relação que sintetiza o comum dos objetos dados em sua pluralidade durante o curso da experiência sensível, e alcança seu ponto mais alto de significação nas expressões simbólicas das relações matemáticas.

Nessa teoria, a racionalidade científica é considerada como uma ponta do pensamento humano, e o símbolo ocupa uma posição central. Cassirer (2004) dirá que não há idéias puras, mas um suporte de sensações, já que o ideal só existe na medida em que se representa de alguma maneira sensorial e materialmente toma corpo nesta representação. Assim esse autor construiu uma resposta ao problema da relação entre o conceitual e o sensorial. Sua tese permite afirmar que o objeto do conhecimento não está nem dentro nem fora, nem deste ou daquele lado, pois nossa relação com ele não é ôntica nem real, mas simbólica.

Assim, resolve-se o problema do reducionismo, ou seja, do dualismo entre operações mentais e objetos percebidos. A teoria de Cassirer, exemplo do prolongamento da teoria kantiana do conhecimento, nos mostra que a natureza das diversas significações conceituais é não poderem ser vistas como expressões da energia do pensamento que constrói um sistema de símbolos em completa liberdade, numa pura e espontânea atividade, mas que a lógica das significações se dá de maneira dialética, entre as formas da atividade que realizam os indivíduos concretos e a dimensão histórico-cultural da prática social.

Encontramos outra contribuição teórica contra os reducionismos em Bachelard. Para ele, o processo de conhecimento humano, até a época contemporânea, foi com rupturas a cada momento histórico. Em cada período os homens manifestaram aspectos polarizantes no conhecimento científico (BACHELARD, 2000). Os aspectos subjetivos ou objetivos expressam formas de apreender as leis do mundo exterior ou como estas leis se adaptam ao pensamento, inclusive muitas vezes os objetos do conhecimento tem apresentados grandes problemas reais, ideais etc. Os processos de conhecimento estavam limitados, muitas vezes, pelo olhar do sujeito, pelos instrumentos utilizados, pela escassa ou inexistente sistematização teórica, levando a acumulação de conhecimento a um desenvolvimento muito mais quantitativo que qualitativo. O que se observa é o realismo de um lado, como expressão do material, do empírico ou experimental, e o racionalismo de outro lado, como expressão da compreensão do sujeito, do espírito da razão, da imaginação, gerando-se, pois, os métodos indutivo e dedutivo, respectivamente.

Bachelard (*ibidem*) diz que o “novo espírito científico” deve ser dinâmico, tendo sempre a forma de um projeto no qual os dogmas, os esquemas teóricos e metodológicos do passado sejam rechaçados. Evidentemente que conceber um desenvolvimento harmônico, estável e progressivo do conhecimento é uma premissa falsa, já que, no transcorrer da história das ciências e em seu desenvolvimento de um estado a outro, contem-se muitos “erros” pelo objeto, pelo sujeito, pela relação sujeito-objeto, pelo método etc.

A vigilância epistemológica que Bachelard propõe nos faz recordar a “teoria anarquista do método” de Feyerabend⁴¹ (2007). Para Bachelard, em todos os momentos existem erros; o erro é histórico e faz com que não existam verdades absolutas, mas relativas

⁴¹ Feyerabend postula o pluralismo metodológico e o fim das divisões existentes entre os diversos campos do saber, sugerindo contra-regras para neutralizar a tendência a preservar tudo o que é antigo e familiar (condição de coerência), criando a dogmatização. Os paradigmas somente são ultrapassados, e a ciência só faz avanços, quando os métodos acadêmicos tradicionalmente aceitos são deixados de lado.

ao momento e ao desenvolvimento científico e econômico-social. Para superar o erro, o homem deve mirar o conhecimento como um projeto. O “novo espírito científico” deve levar-nos mais além das aparências fenomenológicas, com uma atitude aberta e crítica diante do conhecido e do desconhecido, sempre em guarda, munidos de uma nova “dúvida” que expresse nossa vigilância epistemológica, a qual nos permite superar o erro que nos deforma a objetividade de nosso conhecimento.

Outro autor que auxiliará o rompimento com uma hermenêutica reducionista é Gadamer. Para ele (*idem*, 2003), hermenêutica é o diálogo com um interlocutor morto, um texto, ou seja, é a operação que se relaciona com um texto de forma consciente. Entende-se por texto todo produto humano. A hermenêutica diferencia-se da interpretação porque esta se baseia num diálogo com uma realidade viva.

Há várias formas de se fazer hermenêutica, de acordo com o acento que se queira dar; um exemplo de hermenêutica filosófica é pondo o acento na história. Gadamer (2002) coloca o ponto de partida na linguagem, compreendendo-a como a expressão da relação do homem-mundo. Gadamer (*ibidem*) considera três aspectos para colocar o foco na linguagem. O primeiro, para decifrar o *logos*. O *logos* possui três aspectos que se dinamizam e se complementam: a palavra, como possibilidade de diálogo e forma de nomear o que algo é, ou seja, de comunicar o sentido; o discurso, que abre esse sentido ao contato com os outros e que abre o espaço à interpretação; a linguagem, que permite a construção de sentido e da cultura, a expressão da relação homem-mundo. O segundo, decifrar a linguagem para sua compreensão em seus três elementos: considerar o pré-linguístico como aquele aspecto presente no intelecto e que não foi nomeado, o extra-linguístico e o metalinguístico.

Por fim, decifrar a linguagem em seus três passos: primeiro, como experiência do mundo, experiência que é radical e determinada; segundo, como centro e estrutura especulativa, centro porque a relação com o mundo implica liberdade do homem frente ao mundo, sendo signo de liberdade e vínculo entre o finito e o infinito; terceiro, como aspecto universal da hermenêutica, como o espírito absoluto de Hegel, compreendendo espírito como o que há de vida e verdade de cada um e de cada povo, e absoluto, entendido como livre.

Portanto, para Gadamer, a linguagem é o ponto central, por ser universal e porque, na conversação, a linguagem tem seu verdadeiro ser, não só é diálogo, como também encontro finito de duas hermenêuticas infinitas; é conversação, é ter o mesmo centro frente ao mundo.

Temos ainda Morin (1998), que também apresenta uma crítica aos reducionismos. Ele entenderá que o conhecimento está na cultura e a cultura está no conhecimento. Como se compreende então esta relação? Para Morin, a cultura é organizadora mediante a linguagem, dos saberes apreendidos da experiência e memória histórica, das crenças místicas. A cultura abre e fecha as potencialidades bioantropológicas do conhecimento. Abre, por ser um saber acumulado, linguagem, paradigmas, lógica e métodos. Fecha pelas normas, regras, proibições, tabus, etnocentrismos e autossacralização.

A sociedade é o tronco comum entre o conhecimento e a cultura. É através da cultura que a sociedade está no interior do conhecimento humano. O conhecimento é memória hereditária, experiência do mundo, e o conhecimento individual é memória biológica e memória cultural.

Esse processo complexo bioantropológico e sócio-cultural, de relação entre o indivíduo e cultura, pode ocorrer de duas maneiras: hologramática e recursiva. Por hologramática, entende-se que a cultura está nos indivíduos e estes na cultura. Por recursiva, que os indivíduos não podem formar e desenvolver seu conhecimento sem estarem no seio de uma cultura. As interações cognitivas dos indivíduos regeneram a cultura, que regeneram essas interações.

Neste sentido, pode-se falar de produto-produtor. O conhecimento seria o produto de interações bio-antropo-socio-culturais e a cultura é co-produtora da realidade percebida e concebida. A cultura gera conhecimentos que regeneram a cultura. O conhecimento está unido à estrutura da cultura, a organização social, à práxis histórica. O conhecimento não só está condicionado, determinado e é produzido, mas é igualmente condicionante, determinante e produtor. Os homens de uma cultura, por seu modo de conhecimento, produzem a cultura que produz seu modo de conhecimento. Assim, para Morin (*ibidem*), cultura e conhecimento não são termos contrários, já que a cultura inclui o conhecimento e o conhecimento inclui a cultura.

Por fim, temos Durand (2000, pp. 37-52) demonstrando que a postura científica de negar o mundo imagético é reducionista, posto que não contempla o ser humano de forma integral, não realiza a sutura entre a razão e a sensibilidade.

O cientificismo foi predominante na sociedade ocidental, rotulando os mitos de “mentiras”, ficando a razão dissociada da sua verdadeira fonte, o mito. Na busca pelo

racional, o sentimento foi abafado e o ser humano ficou dividido. As consequências desse reducionismo estão manifestas nas diversas crises contemporâneas, individuais e sociais. Contra este reducionismo, Durand elaborará sua teoria (Wunenburger, 2007, pp. 19-20):

Na esteira da antropologia de E. Cassirer e da poética de G. Bachelard, ele [Gilbert Durand] põe no cerne do psiquismo uma atividade de “fantástica transcendental”. O imaginário, essencialmente identificado com o mito, constitui o primeiro substrato da vida mental, cuja produção conceitual não passa de um estreitamento. Embora se distinga de G. Bachelard, contestando particularmente o antagonismo do imaginário e da racionalidade, G. Durand retoma as orientações deste ao mostrar como as imagens se enxertam num trajeto antropológico, que começa no plano neurobiológico para estender-se ao plano cultural.

Durand (*op. cit.*, pp. 53-71) desenvolverá assim sua hermenêutica, por ele denominada “instauradora”, compreendendo que a principal função da imaginação simbólica é a de restabelecer o equilíbrio vital, o psicossocial e o antropológico. Nessa esteira, ele demonstrou que a consciência tem duas maneiras de representar o mundo: uma é direta, ou seja, quando a ‘própria coisa’ está presente na mente, como percepção ou sensação. A outra é indireta, ou seja, quando, por uma ou outra razão, a ‘coisa’ não pode apresentar-se concretamente à nossa sensibilidade, como acontece com as recordações da infância ou às representações de outra vida além da morte. Em todos esses casos de representação indireta, o objeto ausente chega a nós por meio de uma imagem (*idem*, 2000, p. 7).

A banalização e, porque não dizê-lo, o desprezo a tudo que vem da imaginação produziu uma grande confusão entre o significado dos termos relativos a esse “imaginário”. Para Durand, não só há confusão, mas desvalorização da imagem, confusão essa que é produto da iconoclastia no pensamento ocidental. Assim, “imagem”, “signo”, “alegoria”, “símbolo”, “emblema”, “parábola”, “mito”, “figura”, “utopia” são termos utilizados como correlatos por diversos autores (*ibidem*, p. 7).

Em diversas opiniões a respeito do tema, surge a crítica desdenhosa de que aqueles que trabalham sobre o imaginário, trabalham com conteúdos do que não pertencem à esfera do “racional” nem do “científico”, entre outros. Algumas dessas opiniões têm como origem a inquisição que reina no pensamento, originada na luta entre as diversas correntes e/ou escolas; outras, na defesa “da razão” que se quer conservar como o único meio válido para o pensamento, e que é protegida com um ardor quase religioso pelas instituições e

indivíduos. Muitas vezes, as opiniões que desvalorizam a imagem e o imaginário são motivadas simplesmente pela ignorância de não querer saber exatamente do que se trata.

A palavra “imaginário” desperta certo volume invisível, uma presença que nos rodeia, mas que não podemos tocar. Rodeia-nos como a Natureza, a qual, contudo, deixa-se ver e tocar, ao contrário do imaginário, que é um verdadeiro mistério e, como todo mistério, às vezes deixa apreender-se, outras vezes, esconde-se num lugar de sombras. Durand (2004, p. 117) o define “como uma re-presentação incontornável, a faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos que o *homo erectus* ficou em pé na face da terra”. Esse imaginário está preenchido de símbolos, e é aqui onde necessitamos saber algo mais sobre este termo. Quando o significado não é de nenhuma maneira representável, o signo, a figura ou metáfora conduzem o sentido do figurado ao significado, sendo, porém, esse significado por natureza inacessível, uma epifania ou aparição do indizível, do inatingível; uma representação que faz aparecer um sentido secreto e, “a partir de então, o símbolo surge, por todas as suas funções, como abertura para uma epifania do Espírito e do valor, para uma hierofania” (*idem*, 2000, p. 107).

O significante, a porção visível do símbolo, possui três dimensões concretas: a cósmica, porque manifesta sua figuração no mundo visível que nos rodeia; a onírica, que está presente nas recordações e nos gestos que surgem em nossos sonhos; a poética, que ilumina a linguagem daquilo que é mais profundo, ou seja, que explora os conteúdos do inconsciente. A porção invisível possui, pois, todo um mundo de representações indiretas, fazendo com que os dois termos do símbolo, significante e significado, sejam infinitamente abertos e completamente flexíveis. A porção visível repete-se e, por redundância, integra, em sua figura, as qualidades mais contraditórias. Por meio desse poder que tem de repetir-se, o símbolo expressa indefinidamente sua inadequação, ao passo que esse repetir-se permite seu aperfeiçoamento gradual, por meio das acumulações. O conjunto de todos os símbolos sobre um tema permite que estes vão se aclarando uns aos outros, somando-se assim numa potência simbólica suplementar (*ibidem*, p. 13).

Essa mesma redundância aperfeiçoante opera em três terrenos: (1) quando esta é gestual, constituindo os símbolos rituais; (2) quando é lingüística, partindo do mito e seus derivados; (3) quando é de uma imagem, seja uma pintura ou uma escultura, o que se denomina símbolo iconográfico. Esses três terrenos referem a um mesmo conteúdo invisível,

a um ‘mais além’, um valor que estabelece o “sentido”, contrariamente ao que sucedeu com o pensamento ocidental, o qual reduziu a imaginação e a imagem a simples veículos de falsidades (*ibidem*, 14-15). Para encarar, então, uma nova ciência e uma nova sabedoria que integre a natureza descartada do símbolo, ter-se-á de se levar em conta a simbologia e, para isso, devemos analisar certas premissas que possibilitem uma troca no conhecimento.

Agora trata-se de encarar uma maneira de pensar diferente e de mencionar certas bases epistemológicas que impliquem uma mudança na lógica do pensamento. O problema das Ciências Humanas que preconizam um conhecimento do Homem como algo objetivável, matematizável, consequência do determinismo da ciência moderna, tem colocado cientistas e humanistas em oposição (Wunenburger, 2007, p. 13-15), os primeiros, defendendo os postulados da ciência e os segundos, fechando-se num solipcismo do Eu. Para subverter essa necessidade de olhar o objeto dentro de certas categorias intelectuais predeterminadas pelo sujeito ou de definir a realidade com normas estáticas, o caminho seria, talvez, sair da dualidade, dos reducionismos, caminhando em direção a um conhecimento da totalidade do objeto, graças à participação da totalidade do sujeito, não só de sua razão.

Há três linhas decisivas e fortes que marcaram o pensamento ocidental e científico: (1) o pensamento racional, que rompeu a aliança com o sagrado, com a crença em Deus, refugiando-se num agnosticismo; (2) com a negação da transcendência, sobreveio uma divisão do cosmos, que não é mais um objeto de conhecimento, mas de manipulação, de dominação, sendo assim reduzido às conexões das coisas e tendo se anulado as redes de correspondências ou de similitudes simbólicas; (3) essa redução do mundo concreto a categorias mentais abstratas supõe também uma oposição dualista entre um objeto e um sujeito sem relação um com o outro.

A partir da Modernidade, estabeleceu-se o método de uma maneira imperialista no Ocidente, tendo como princípio o corte, a separação de identidade e não-identidade, o uno e o múltiplo, o bem do mal, o verdadeiro do falso etc. A história sofreu as consequências, com seu furores e seus silêncios; progresso, otimismo, perfeição e beneficência têm ritmado as histórias oficiais, estabelecendo uma nova “inquisição” contra outros tipos de pensamento e, desse modo, calando outras vertentes possíveis.

No entanto, Durand considera que o progresso das ciências do Homem deve dar-se à luz do conhecimento mais antigo, beber nas fontes da Tradição, levando em conta que nestas

também encontramos métodos lógicos de apreensão das coisas, métodos que, inclusive, as ciências denominadas “positivas” têm retomado, ainda que ignorando a origem.

O pensamento de Durand vai do *Homo rationalis* ao *Homo symbolicus*, pondo em questão todos os parâmetros de representação de nós mesmos, do mundo e do universo. A viagem que esse autor propõe é imensa e com muitos movimentos: desde o infinitamente pequeno ao infinitamente grande, passando por um reconhecimento do corpo. Isso significa manejar de outra forma a matéria prima que são as imagens que nos envolvem e, para isso, devemos revalorizar a fantasia, a “fabulação”, o sonho, devolvendo o poder criativo ao *Homo rationalis* e, ao mesmo tempo, realizando com prudência epistemológica a intimidade da experiência.

O método de Durand envolve uma etapa estática e outra, dinâmica: a primeira diz respeito à sua arquetipologia, a mesma que nos permite ordenar esse imaginário em estruturas e esquemas. As estruturas do imaginário de Durand apresentam-se como um diálogo entre opostos, pressupondo a não-exclusão, a aceitação de um terceiro elemento que possibilita a interação entre os outros. Essa é a diferença fundamental desse método em relação à lógica identitária e excludente que impera no Ocidente e, sobretudo, na Modernidade. A segunda etapa, dinâmica, envolve as noções de trajeto antropológico e de bacia semântica, que nos permitem elaborar uma análise muito mais extensa, incorporando o constante movimento para ver, assim mesmo, o caminho recorrido pelos mitos. Levar em conta esse método é incorporar a noção de tempo cíclico, suavizando assim a angústia do final, abrindo-se para uma investigação em conjunto com outras disciplinas, encontrando pontos de acordo, analogias e metáforas que nos deixem ascender a uma visão integral do homem. É reincorporar a Tradição e reconhecer um lugar de privilégio ao transcendente, devolvendo à alma a parte que lhe é devida.

A HERMENÊUTICA SIMBÓLICA:

Longe de pretender contestar todas essas questões e prolongar excessivamente algo que, sem dúvida, escaparia de meu campo e de minha atribuição, passarei a esboçar a idéia que guia este capítulo. As Humanidades não têm de estar à margem da ciência, como vozes silenciadas e sincopadas ante o isolamento metodológico, mas devem responder, demonstrando que ainda continuam vivas. Até agora, a universidade era o único espaço onde

a pesquisa tinha importância, de um lado pela liberdade da cátedra acadêmica, de outro pela identidade propriamente, que esta tinha em relação à pesquisa. Atualmente, o nível das pesquisas e publicações especializadas tem forte influência de discussões ocorridas em movimentos culturais e populares que reivindicam seus direitos, como é o caso do movimento negro.

O que me proponho a explicar não é uma evidência, nem sequer algo estabelecido pela natureza do ensino superior, médio ou fundamental, mas um desafio que está surgindo atualmente, independentemente das estratégias que são realizadas.

Enquanto as imagens dos papéis positivamente valorizados tendem a se institucionalizarem num conjunto muito coerente e com códigos próprios, os papéis marginalizados permanecem num *Underground* mais disperso com um “fluxo” pouco coerente. Contudo, estas imagens de papéis marginalizados são os fermentos, bastante anárquicos, das mudanças sociais (DURAND, 2004, p. 94).

Acredito que não é possível ao homem moderno persistir assumindo o comportamento iconoclasta que nega uma continuidade histórica dos símbolos que utilizamos para representar-nos e ao mundo, já que eles possuem um sentido, um significado que diz respeito a esse homem, tanto quanto ao homem tradicional. Essa postura iconoclasta pressupõe uma ruptura, um novo estado da consciência completamente independente do Sagrado e da mística, indo ao encontro das teorias que não asseguram uma sobrevivência do rito religioso na sociedade contemporânea, o que implica uma perda de significado a qual mutila a natureza do ser humano. No entanto, pode-se observar e preservar a continuidade dos ritos e das imagens sem cair no obscurantismo e nos tabus dos soteriológicos. Não se pode aniquilar aos símbolos e as imagens sem os recursos próprios dos ícones, assim como não existe sentido para o homem no mundo sem os ícones e os ritos que ainda hoje sobrevivem em nossa sociedade, e que vão desde os atos puramente religiosos, como a repetição, por exemplo, da festa do ano novo e das celebrações que acompanham o matrimônio ou o nascimento de um filho.

Assim, podemos partir de dois pressupostos. O primeiro é que o mito e o sagrado sobrevivem ainda hoje em diversas manifestações; o segundo é que a sobrevivência do mito, do sagrado e, portanto, do imaginário tal como formulado por Durand, pressupõe necessariamente uma reutilização dos mesmos materiais, atualizados ou não, que permitam

uma continuidade desses mesmos símbolos que nos conectam aos arquétipos determinantes de nossa condição. O imaginário, com suas inumeráveis características, é inerente a todo fenômeno cultural, em nossos dias como no passado. Então por que não lhe conceder a mesma importância, por exemplo, na educação? A pouca relevância dada nos estudos simbólicos atuais tem uma justificativa muito simples, a qual, em minha compreensão, parte de pressupostos equivocados: a negação dos conteúdos subjetivos, da obscuridade da subjetividade como pertencente e inerente à categoria de científico.

Se lançarmos os olhos para o passado, no início do século XX, encontraremos em Freud as primeiras tentativas de fazer da subjetividade um objeto de estudo. O mérito da Psicanálise, afirma Durand (2000, p. 42) “apesar desta linearidade causalista e da escamoteação do símbolo a favor do sistema, foi ter devolvido o direito de cidadania aos valores psíquicos, às imagens, expulsos pelo racionalismo aplicado das ciências da natureza”. Foi com o desenvolvimento da psicanálise que surgiram as teorias mais decisivas neste campo. Jung, com sua Psicologia Analítica e uma ênfase na recorrência aos mitos e símbolos, deu um lugar de valor ainda mais significativo ao símbolo e ao imaginário (*ibidem*, p. 56):

... ao retomar a definição clássica do símbolo redescobre explicitamente que esta última é, em primeiro lugar, multívoco (ou mesmo equívoco) e, por conseguinte, que o símbolo não pode ser assimilado a um efeito que se reduziria a uma “causa” única. O símbolo *remete* para algo, mas não se *reduz* a uma única coisa. Por outras palavras, “o conteúdo imaginário da pulsão pode interpretar-se... quer redutivamente, isto é, *semioticamente*, como a própria representação da pulsão, quer *simbolicamente*, como sentido espiritual do instinto natural.

Em 1933, na cidade suíça de Ascona, Jung, juntamente com Rudolf Otto e Olga Fröbe-Kapteyn, fundou o que ficou conhecido como *Círculo de Eranos*⁴², um grupo interdisciplinar que centralizou suas investigações no campo da interpretação cultural e filosófica, procurando dar relevância aos elementos mais subjetivos, mais transcendentais, como o símbolo e o mito. Gilbert Durand, participante de Eranos, trouxe importante contribuição para a análise da realidade. Assim, utilizarei como base para o estudo do pensamento de Kabengele Munanga, a teoria que Durand desenvolveu em torno do símbolo e do mito.

⁴² Sobre o Círculo de Eranos, recomendamos a obra PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Imaginário e Metodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida*. Londrina: ed.UEL, 1998.

A palavra símbolo remete ao termo grego *sym-ballo*, que se refere à união ou reencontro de duas partes que, no princípio, estavam unidas. É o oposto de *dia-bállein*, diabólico, que significa “lançar coisas para longe, de forma desagregada e sem direção, jogar fora de qualquer jeito. “Dia-bólico”, como se vê, é o oposto do “sim-bólico”, é tudo o que desconcerta, desune, separa e opõe” (Boff, 1998, p. 12). O termo *símbolo* já recorda uma prática que consistia no pacto entre duas pessoas, as quais, a fim de sagrar um compromisso mútuo, quebravam um pequeno pedaço de cerâmica ou uma moeda em dois pedaços, cada uma das pessoas tornando-se a guardiã de uma das partes. Caso eles se separassem por longo tempo, ao reencontrar-se, poderiam existir dúvidas a respeito da identidade de um ou de ambos. Por meio do *sym-ballo*, ambos identificavam reunindo os dois fragmentos e comprovando que estes pertenciam a mesma unidade originária.

No significado etimológico do termo, vai, portanto, implícita uma das características mais importantes que define e diferencia o símbolo: sua condição de mediador, de unificador de dois opostos ou realidades. Para Durand (2000, p. 12):

O símbolo é, pois, uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério. A metade visível do símbolo, o “significante”, estará sempre carregado da máxima concreção e, como Paul Ricoeur diz de uma maneira excelente, qualquer símbolo autêntico possui três dimensões concretas: é simultaneamente “cósmico” (isto é, recolhe às mãos cheias a sua figuração no mundo bem visível que nos rodeia), “onírica” (isto é, enraíza-se nas recordações, nos gestos que emergem nos nossos sonhos e constituem, como bem demonstrou Freud, a massa muito concreta da nossa biografia mais íntima) e, finalmente, “poética”, isto é, o símbolo apela igualmente à linguagem, e à linguagem que mais brota, logo, mais concreta. Mas também a outra metade do símbolo, a parte de invisível e de indizível que faz dela um mundo de representações indirectas, de signos alegóricos sempre inadequados, constitui uma espécie lógica bem à parte.

Em Durand, o homem percebe o mundo de duas maneiras radicalmente diferentes: por um lado, ele possui uma percepção direta pelos sentidos e, por outro, um sistema de conhecimento indireto, que faz representações na consciência de certos aspectos de uma realidade ausente. Há três formas de conhecimento indireto. Em primeiro lugar, há o signo, “mas a maior parte dos signos são apenas subterfúgios de economia, que remetem para um significado que poderia estar presente ou ser verificado. Assim, um sinal previne simplesmente sobre a presença do objeto que representa” (*ibidem*, p. 8). No signo, o significante vai intrinsecamente associado ao objeto significado, de tal forma que o primeiro

indica o segundo, arbitrariamente estabelecido com anterioridade por uma convenção social que exige um conhecimento direto prévio. Em segundo lugar, quando o signo remete a abstrações, realidades complexas, qualidades espirituais, então a linguagem utiliza o recurso da alegoria. Com a alegoria, o signo perde sua arbitrariedade, passando a figurar no significante algum elemento concreto do significado. Nas palavras do próprio Durand (*ibidem*, 9), “a alegoria é tradução concreta de uma idéia difícil de compreender ou de exprimir de uma maneira simples”. Por último, temos o símbolo considerado como a cruz da alegoria, já que, se a alegoria parte de uma idéia para ilustrar-se em uma figura, o símbolo se converte na própria figura. A imagem, no símbolo, passa a ser parte do sentido, o qual, diferentemente do que ocorria com o signo, não chega a anular-se. O símbolo caracteriza-se fundamentalmente pela dificuldade ou impossibilidade de se captar todo o significado por meio do pensamento direto.

O símbolo atua, por conseguinte, como mediador entre o transcendente e o imanente, isto é, entre o consciente e o inconsciente e, segundo Durand (1993, pp. 17-18):

Tres caracteres delimitan la comprensión de su noción. Primero, el aspecto *concreto* (sensible, lleno de imágenes, figurado, etc.) del *significante*; luego su carácter *optimal*: es el mejor para evocar (dar a conocer, sugerir, epifanizar, etc.) el *significado*; y, por fin, este último es “*algo imposible de percibir*” (ver, imaginar, comprender, etc.) directamente o de otro modo.

O símbolo é, nesse sentido, um mediador entre duas realidades polares e, como tal, estabelece entre elas uma tensão dialética que jamais desaparecerá por completo, não se esgotando sua interpretação. O símbolo da espada, por exemplo, pode muito bem significar a justiça, mas também o poder soberano ou um herói em particular⁴³. Como afirma Garagalza (2003, p. 91), “o sentido, motivo último da procura hermenêutica, não é ‘dado’ diretamente, nem na mera intuição senso-afectiva, nem na pura captação intelectual, mas acontece e realiza-se indirectamente na interpretação”..

Desta forma, manifesta-se o caráter profundo do símbolo, o mesmo que, na visão de Durand (2000, p. 33), “é ‘confirmação’ de um sentido a uma liberdade pessoal”, o que equivale a dizer que a realidade expressa pelo símbolo não é objetiva. Essa epifania de significado é uma evidência da existência de arquétipos que, de acordo com Jung e sua teoria,

⁴³ Ogum, por exemplo, orixá da proteção, é representado pela ‘espada de São Jorge’.

são os fundamentos de nosso inconsciente coletivo. O arquétipo é uma das matrizes do imaginário. Sobre o imaginário, ordenam-se todas as obras e atitudes do homem (Durand, 1997, p. 41):

O imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito” ao meio objetivo.

O símbolo expressa-se, pois, no que Durand (*ibidem*, p. 41) denomina “trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe, ao nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”. O homem encontra-se sempre entre duas forças extremas: suas tendências instintivas e as coerções sociais e/ou ambientais, entre as quais é necessário manter um equilíbrio. Será essa função de equilibração que realiza o imaginário, por meio do simbólico. Assim, para Durand (*ibidem*, p. 42):

A pulsão individual tem sempre um “leito” social no qual corre facilmente ou, pelo contrário, contra os obstáculos do qual se rebela, de tal modo que “o sistema projetivo da libido não é uma pura criação do indivíduo, uma mitologia pessoal”. É, de fato, nesse encontro que se formam esses “complexos de cultura”, que vêm render os complexos psicanalíticos. Assim o trajeto antropológico pode indistintamente partir da cultura ou do natural psicológico, uma vez que o essencial da representação e do símbolo está contido entre esses dois marcos reversíveis.

O trajeto antropológico desenhado por Durand é o próprio imaginário. Trata-se, portanto, de uma constatação definitiva de que no imaginário assentam-se as bases de todo conhecimento, incluindo o racional. No dizer de Garagalza (*op.cit.*, p. 82), o ser humano “situa-se precisamente no mundo da cultura como âmbito simbólico, relacional, intermédio entre o biológico e o social, entre subjetividade e objetividade, entre o espírito e a matéria, que não é mera cópia nem absoluta criação humana, mas antes articulação, configuração, recriação, interpretação”. Por esse motivo, Durand considera que qualquer interpretação do

mundo não deve limitar-se a observação do fenômeno, mas ao desvelamento do *numem*⁴⁴ que, por sua vez, não permanece alheio à subjetividade do sujeito, mas inerente a ele.

A imaginação, considerada como um fator geral de equilíbrio onipresente na atividade e na vida humana, tem a função de mediadora entre esses dois pólos opostos, o biopsíquico e sócio-cultural, os quais refletem-se na dualidade do símbolo. Durand assinala que o pensamento simbólico se manifestará em quatro setores fundamentalmente, os quais, por sua vez, constituirão as quatro funções básicas da imaginação.

O primeiro setor, o biológico ou vital, manifesta-se no sentido da luta pela força da vida contra a certeza racional da inevitabilidade da morte. Essa função é eufemizadora. Nas palavras de Durand (*op. cit.*, p. 116), “a eufemização, constitutiva (...) da imaginação é um processo que todos os antropólogos notaram e cujo caso extremo é a antífrase na qual uma representação é enfraquecida disfarçando-se com o nome ou o atributo do contrário”. A eufemização da imaginação faz-se, por conseguinte, como uma gigantesca muralha que resguarda o homem da temporalidade terrificante. Mais que uma mentira, mais que o ópio marxista, a eufemização é um caminho aberto para a esperança, é uma afirmação da vida.

Como restabeecedora do equilíbrio vital, a imaginação simbólica é comprometida pela noção de morte. Vendo através de um viés biológico, Bergson (*apud* Durand, *ibidem*, pp. 98-99) afirma que, devido à consciência da morte, a imaginação vem a se “manifestar” como uma reação defensiva à própria impossibilidade de não morrer. É essa reação que produz imagens e idéias que impedem a ação da representação deprimente ou que a impedem de se atualizar. A fabulação é, aqui, uma reação à morte. Para Durand, a imaginação simbólica permite ao homem eufemizar a realidade, negando sempre a morte. O simples fato de pensar e imaginar a morte como um repouso já a destrói.

A segunda função da imaginação é dada por sua manifestação no plano psicossocial do homem. Segundo Durand (2000, pp. 100-102), a psicanálise, através da concepção da sublimação, já constatou o “papel tampão” que a imaginação desempenha entre o impulso e sua repressão, embora o reduza as “aberrações imaginárias” da neurose, vinculada aos fatos biográficos da primeira infância. Nesse caso, fora da “sublimação” a imagem seria um obstáculo ao equilíbrio e não uma ajuda eficaz. Durand prossegue afirmando que, com a noção de arquétipo de Jung, o símbolo é concebido como uma síntese de equilíbrio através da

⁴⁴ O termo *Numem* foi utilizado por Otto para designar o que emerge da idéia do sagrado enquanto elemento não apreendido por conceitos racionais (1992, 15).

qual a alma individual une à psique da sociedade humana, oferecendo soluções aos problemas apresentados pela inteligência da espécie. Em ambos, contudo, nos lembra Durand, o símbolo não é encarado como meio terapêutico direto. Entretanto, alguns terapeutas utilizam-se do imaginário para os procedimentos de diagnóstico e de cura, e o fazem retomando os pressupostos e os métodos tradicionais, como bem aponta Durand (2000, pp. 100-101):

O psicoterapeuta que tem de tratar psicopatas depressivos injecta no seu psiquismo asténico imagens antagônicas, imagens de ascensão, de conquista vertical. E de imediato, não só todo o “regime” isótopo das estruturas ascensionais invade o campo de consciência – luz, pureza, domínio, vôo, ligeireza, etc. – como também a consciência sofre uma verdadeira revitalização moral. A verticalidade é indutora de proezas aeronáuticas ou montanhistas, mas também de “rectidão” moral.

Do mesmo modo, para reequilibrar os neuropatas que têm tendência a perder o contacto com o real, Desoille fá-los-á sonhar, não com a ascensão, mas com a descida à terra ou ao mar concreto, levando-os, segundo a bela expressão de Bachelard, a “desaprender o medo”.

A terceira função da imaginação simbólica situa-se no plano antropológico que rege o ser humano como espécie, não como conjunto de etnias. Esta função equilibraria dois pólos que o Ocidente considerou antitéticos: a dicotomia Civilização e Barbárie, desdobrada em Civilizados e Primitivos. A função antropológica da imaginação permitiria, por uma vez na história, nivelar ambos os focos de pensamento, sem exclusão de nenhum tipo. Como diz Durand (*ibidem*, p. 104):

A razão e a ciência só ligam os homens às coisas, mas o que liga os homens entre si, ao humilde nível das felicidades e das penas quotidianas da espécie humana, é a representação afectiva, porque vivida, que o império da imagens constitui. (...) O que a antropologia do imaginário permite, e só ela permite, é reconhecer o mesmo espírito da espécie em prática tanto no pensamento “primitivo” como no pensamento civilizado, tanto no pensamento normal como no pensamento patológico.

Com a função antropológica da imaginação, reconhecemos o mesmo discurso da mente humana no pensamento “selvagem” e no civilizado, evitando, desta maneira, o racismo étnico-cultural.

Por fim, a quarta função da imaginação, é aquela denominada teofânica, cujo nível ou setor corresponderia ao cosmos que o homem apreende e que pretende equilibrar o mundo material, temporal, mediante um ser eterno, infinito. No dizer de Durand (*ibidem*, p. 106):

Tanto o regime diurno como o regime noturno da imaginação organizam os símbolos em séries que reconduzem sempre para uma infinita transcendência, que se coloca como valor supremo. Se o simbolólogo⁴⁵ deve evitar com cuidado as querelas das teologias não pode de modo algum esquivar a universalidade da teofania.

A quarta função da imaginação simbólica reconduz a uma infinita transcendência que se coloca como valor supremo. A teofania tem valor universal. Destaca-se aqui uma vida que não está relacionada com a negação da morte, mas com a busca intrínseca humana pelo divino, com a necessidade de aceitar o divino, que é concretizada na e pela imagem. O imaginário erige assim o domínio do supremo valor e equilibra o universo que ‘passa’, através da imagem de um ser que ‘não passa’, sendo que o símbolo resulta numa teofania (*ibidem*, pp. 106-108).

Após descrever as quatro funções básicas da imaginação, Durand reuniu, com impressionante coerência de articulações, diferentes estudos sobre mitos e símbolos presentes em diferentes culturas do Ocidente e Oriente, realizados por antropólogos, etnólogos e historiadores da religião, além de tantas outras investigações oriundas de áreas como a psicologia, psicanálise, linguística, sociologia e reflexologia, propondo um acercamento ao sentido simbólico, a partir de uma compreensão do que chamou de Estruturas do Imaginário, reconstruindo assim o trajeto antropológico.

Amparando-se primeiro em Desoille, que relaciona as imagens motrizes com os modos de representação verbais e visuais e, em seguida, nos trabalhos de reflexologia da Escola de Leningrado, que observam três reflexos dominantes: a dominante postural e a dominante de nutrição, que já estão presentes no recém-nascido; e a dominante copulativa, que se manifesta no período do “cio”, Durand (1997, pp. 48-49) sistematizou e organizou as imagens em torno de temas estruturais básicos.

A primeira é uma dominante de “posição” que coordena ou inibe todos os outros reflexos quando, por exemplo, se põe o

⁴⁵ Acredito que houve um erro gráfico. No livro encontra-se o termo “simbolólogo”, mas compreendo que o correto seja “simbólogo”.

corpo da criança na vertical. (...) a segunda dominante aparece ainda mais nitidamente: dominante de nutrição que, nos recém nascidos, se manifesta por reflexos de sucção labial e de orientação correspondente da cabeça. Esses reflexos são provocados ou por estímulos externos, ou pela fome. (...) Quanto a uma terceira dominante natural, só foi, a bem dizer, estudada no animal adulto e macho (...). Essa dominante manifesta-se por uma concentração das excitações no reforço do complexo braquial. Oufland supõe que esta dominante seria de origem interna, desencadeada por secreções hormonais e só aparecendo em período do cio.

Da mesma forma que para Leroi-Gourhan, os objetos não são mais que complexos de tendências, sistemas de gestos e, para Durand (*ibidem*, p. 54), “esse caráter de polivalência de interpretação acentuar-se-á ainda nas transposições imaginárias. Os objetos simbólicos, ainda mais que os utensílios, não são nunca puros, mas constituem tecidos onde várias dominantes podem imbricar-se”. Ou seja, parte-se da idéia de que existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas, como explicita Durand (*ibidem*, pp. 54-55):

É assim que o primeiro gesto, a dominante postural, exige as matérias luminosas, visuais e as técnicas de separação, de purificação, de que as armas, as flechas, os gládios são símbolos freqüentes. O segundo gesto, ligado à descida digestiva, implica as matérias da profundidade; a água ou a terra cavernosa suscita os utensílios continentais, as taças e os cofres, e faz tender para os devaneios técnicos da bebida ou do alimento. Enfim, os gestos rítmicos, de que a sexualidade é o modelo natural acabado, projetam-se nos ritmos sazonais e no seu cortejo astral, anexando todos os substitutos técnicos do ciclo: a roda e a roda de fiar, a vasilha, onde se bate a manteiga e o isqueiro, e, por fim, sobredeterminam toda a fricção tecnológica pela rítmica sexual.

Por trás da aparente convencionalidade e arbitrariedade social de semelhantes correspondências que pressupõem que uma mesma atividade simbólica tenha diferentes sentidos, de acordo com a cada sociedade em particular, Durand observa certas constantes, grandes cruzamentos de imagens comuns que constituem um universo, o qual tem por base uma linguagem simbólica geral diante dos particularismos culturais. Dessa forma, o trajeto antropológico supõe, no plano da metodologia, um ponto intermediário, de equilíbrio, entre uma concepção simbólica subjetiva, psicanalítica, e uma concepção simbólica sócio-cultural, estabelecendo-se assim uma dialética entre os reflexos dominantes, comuns a toda natureza

humana e à cultura, estando ambos interrelacionados por meio dos esquemas. Segundo Durand (*ibidem*, p. 60):

(...) adotamos o termo genérico “esquema” (*shème*) que fomos buscar em Sartre, Burloud e Revault d’Allones, tendo estes últimos ido buscá-lo, de resto, na terminologia kantiana. O esquema é uma generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário. O esquema aparenta-se ao que Piaget, na esteira de Silberer, chama “símbolo funcional” e ao que Bachelard chama “símbolo motor”. Faz a junção já não, como Kant pretendia, entre a imagem e o conceito, mas sim entre os gestos inconscientes da sensório-motricidade, entre as dominantes reflexas e as representações. São estes esquemas que formam o esqueleto dinâmico, o esboço funcional da imaginação.

Deste modo, observamos que a dominante postural corresponde ao esquema ascensional e a dominante digestiva, aos esquemas da descida e do refúgio na intimidade. Os arquétipos, por sua vez, são os mediadores entre os esquemas e as imagens dispostas pela percepção, constituindo-se assim numa variedade de imagens primordiais e unívocas que se adequam perfeitamente ao esquema. Segundo Durand (*ibidem*, p. 60), “os gestos diferenciados em esquemas vão determinar, em contato com o ambiente natural e social, os grandes arquétipos mais ou menos como Jung os definiu. Os arquétipos constituem as substantificações dos esquemas”.

Servindo de ponto de união entre o imaginário e o racional, observamos, dessa forma, que os arquétipos do alto, do céu, do herói ou da espada correspondem aos esquemas diaréticos, ao passo que os arquétipos do vazio, do oco, da noite, da caverna, do ventre e do labirinto correspondem aos esquemas da descida e da queda.

Por último, o símbolo teria um caráter ambivalente e seu sentido dependeria do contexto cultural que o interpreta, já que, segundo Durand (*ibidem*, p. 62):

Enquanto o arquétipo está no caminho da idéia e da substantificação, o símbolo está simplesmente no caminho do substantivo, do nome, e mesmo algumas vezes do nome próprio: para um grego, o simbolismo da Beleza é o *Doríforo* de Policleto. Deste comprometimento concreto, desta reaproximação semiológica, o símbolo herda uma extrema fragilidade. Enquanto o esquema ascensional e o arquétipo do céu permanecem imutáveis, o simbolismo que os demarca transforma-se de escada em flecha voadora, em avião supersônico ou em campeão de salto. Pode-se mesmo dizer

que perdendo polivalência, despojando-se, o símbolo tende a tornar-se um simples signo, tende a emigrar do semantismo para o semiologismo: o arquétipo da roda dá o simbolismo da cruz que, ele próprio, se transforma no simples sinal da cruz utilizado na adição e na multiplicação, simples sigla ou simples algoritmo perdido entre os signos arbitrários dos alfabetos.

Existe, portanto, um sistema duplo de estruturação dos símbolos que, longe de contradizer-se, permite englobar as diferentes motivações antropológicas. O território do símbolo está dividido em dois regimes: regime diurno e regime noturno. Nas palavras de Durand (*ibidem*, p. 58):

O Regime Diurno tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação; o Regime Noturno subdivide-se nas dominantes digestiva e cíclica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos.

Os dois regimes são considerados por Durand como os dois aspectos do símbolo da libido, englobando tanto o instinto de vida (*eros*) como o instinto de morte (*thanatos*). Para ele ainda (*ibidem*, pp. 196-197), “a libido aparece assim como o intermediário entre a pulsão cega e vegetativa que submete o ser ao devir e o desejo de eternidade que quer suspender o destino mortal” A mente humana funcionará, assim, a partir de semelhante polarização, na qual, rapidamente, e longe de se estabilizar, como comprovação dos dois pólos antitéticos, contrários um ao outro, far-se-á uma espécie de *tertium datum*⁴⁶, que introduz certo fator de heterogeneidade. Ao invés de “separar para explicar”, como na lógica formal, trata-se de “juntar para compreender”. O esquema bipolar converte-se assim, com Durand, num esquema tripartido, no qual se distinguem três classes de estruturas.

O primeiro regime de imagens é o diurno, consequência da dominante postural, regida pelos esquemas ascensional e diairético, e constituída pelos arquétipos da luz e do herói. Posto que, já no princípio, o reflexo dominante de erguer-se pressupõe um anseio de separar-se, isto é, de se manter distante, todo esse regime pressuporá um potencial de distinção e de

⁴⁶ *Tertium datum*: terceiro dado incluído.

análise, cujo símbolo mais determinante será a espada, que desembocará no conhecimento racional e científico.

O regime diurno caracteriza-se sobretudo por este anseio de definições e, nesse sentido, instaurará um mecanismo de dicotomias e antíteses que se afirmarão por completo. Frente à morte e diante da temporalidade, o regime diurno reage com uma atitude ascensional, atemporal, celeste, forjando ao redor de todos os arquétipos as marcas de positivo, em contraposição ao negativo, o qual será reservado para a angustia, o telúrico, o devir e o destino. O negativo fica, pois, estruturado sob três tipos de símbolos: os *teriomórficos* (da animalidade, relativo aos monstros contra os quais o herói diurno ou solar deve combater); os *nictomórficos* (das trevas e a escuridão de qualquer recinto onde habita o inimigo); e os *catamórficos* (do abismo, queda).

O herói, com espada apontada ao alto, deverá matar o monstro, símbolo e imagem de Cronos, o Tempo devorador. Na maioria das vezes, contudo, o herói aparece caracterizado como algo atrativo aos sentidos, triunfante, sedutor, sorridente. Durand adverte aqui para o processo de eufemização que consiste em disfarçar com as roupagens da carne e da tentação, a face do Tempo. No entanto, ao contrário do modo como atua no regime noturno, a eufemização heróica não chegará ao extremo de cair na antífrase, mediante uma dupla negação, mas permanecerá fiel ao combate que cabe estabelecer entre o herói solar e o monstro terrificante, e este, por sua vez e apesar de sua possível aparência de mulher formosa, de grande mãe, de flor da imortalidade, exagerará hiperbolicamente todas as suas conotações malélicas. Como aponta Durand (*ibidem*, p. 105), “a mitologia feminiza monstros teriomórficos, tais como a Esfinge e as Sereias. Não é inútil lembrar que Ulisses se faz atar ao mastro do seu navio para escapar simultaneamente ao laço mortal das Sereias”.

Dessa forma, o herói do regime diurno simboliza a fuga do tempo, a vitória sobre a morte, já que as figurações acerca do tempo e da morte não são mais que exorcismos por meio de imagens: imaginar um mal, desenhá-lo, pintá-lo, pensá-lo supõe sua dominação completa. Por isso, o tempo, materializado no dragão, na serpente, possibilita sua derrota.

O regime diurno encerra-se com três tipos de símbolos-chave: os símbolos ascensionais (a montanha sagrada, a ave, a flecha, o gigantismo, o rei, a coroa, os chifres, o talismã etc) com o predomínio do arquétipo do cetro, representativo do poder, da conquista e reconquista, do Pai Universal, da viagem para além do tempo; os símbolos espetaculares (o

azul celeste, a brancura, a luz, o sol, o olho, o verbo, as runas etc), arquétipos da luz, representativos da visão do alto, do conhecimento, do desvelamento; e por último, os símbolos diairéticos (as armas do herói, a couraça, a água batismal, o instrumento da circuncisão, o fogo purificador, o éter etc), com predomínio do arquétipo da espada, distinguidora, vitoriosa, mas também purificadora, rejuvenescedora etc. Segundo Durand (*ibidem*, p. 125):

A verticalidade do cetro e a agressividade eficiente do gládio são os símbolos culturais desta dupla operação pela qual a psique mais primitiva anexa o poderio, a virilidade do Destino, separa dele a feminilidade traidora, reeditando por sua própria conta a castração de Cronos, castra por sua vez o Destino, apropria-se magicamente da força e abandona, vencidos e ridículos, os despojos temporais e mortais.

O regime noturno de imagens, entretanto, aparece ilustrado pelo mito de Ícaro. Esse desejo de ascender do herói solar corre o risco de se frustrar no momento em que seu vôo o aproxima demasiadamente do sol. Para isso, o imaginário adota formas reparadoras, se não contrárias ao esquema puramente heróico, sem alternativas, fruto de uma evolução na apreensão que o ser humano construirá do mundo. De acordo com Durand (*ibidem*, p. 193):

A representação não pode, sob pena de alienação, permanecer constantemente com as armas prontas em estado de vigilância. O próprio Platão sabe que é necessário descer-se de novo á caverna, tomar em consideração o ato da nossa condição mortal e fazer, tanto quanto pudermos, bom uso do tempo.

Essa mesma recuperação e reconsideração do tempo definirá o regime noturno, no qual imaginação já não busca antídotos contra a temporalidade, mas une-se a ela, tratando de ver a matéria (repudiada pelo herói puro e ascensional) como tranquilizadora da angústia. Em certo sentido, por meio do regime noturno e suas imagens, regressamos ao lar, ao calor que aquece no interior da moradia, como promessa de descanso. Aqui não se foge do tempo, mas este é organizado por meio de ciclos e calendários, os quais preenchemos com mitos e lendas que nos sirvam de consolo frente a morte. Nesse contexto, toda morte é renascimento, e semelhante cadeia se perpetua por séculos e séculos. Para Durand (*ibidem*, pp. 193-194):

Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atitude imaginativa, consistindo em captar as forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável mobilidade do tempo as seguras figuras de

constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. O antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes.

O sentido primordial do regime noturno está justamente na eufemização que, anteriormente, denominamos antifrásica. Nela, a negação da temporalidade e materialidade estabelecida pelo regime diurno prolonga-se, transformada na negação da negação, por meio da subversão dos valores, dos símbolos que anteriormente eram negativos. As imagens da morte, da carne, da noite escura são convertidos em função de seu caráter acolhedor, de seu aspecto feminino, na expressão materna de que são possuidoras as grandes deusas-mães, símbolos deste regime.

O regime noturno agrupará duas grandes famílias de símbolos: uma, composta pela pura inversão, manifesta a partir de uma eufemização antifrásica, de valor afetivo atribuído às faces do tempo, denominada por Durand de “estrutura mística”; a outra, centrada no descobrimento das constantes do tempo, sintetizando o desejo de eternidade, denominada como “estrutura sintética”.

As estruturas místicas são consideradas por Durand como um reflexo do desejo de união, conjugado com a ânsia da intimidade. O herói, neste caso, já não buscará seu tesouro nas alturas, mas descera às profundezas da terra. Esta descida supõe, no regime noturno, uma queda lenta ao abismo, que agora se converteu na caverna, na imagem do ventre fecundante e digestivo, da terra mãe.

Os símbolos dessa estrutura são os da inversão: o ventre do monstro, os pequenos heróis, os gnomos, a noite, a escuridão; e os símbolos da intimidade: a tumba, a caverna, a casa, a cabana, o centro, o templo, o bosque sagrado, a barca, o ovo, o vaso, o leite, o vinho, o mel, o ouro. De todos estes, sobressai-se um, consequência da eufemização da queda no abismo do regime diurno: a taça.

As estruturas sintéticas, ou disseminatórias agrupam os símbolos que se caracterizam por estarem encaixados com o tempo, para vencê-lo. A polêmica do regime diurno é substituída, assim, por uma co-implicação dos opostos, que desemboca na *coincidentia oppositorum*. As estruturas sintéticas se dividem, por sua vez, em duas grandes constelações de símbolos: por um lado, os símbolos cíclicos (lua e suas fases, o ternário, o quartenário, o

andrógino, o filho, o messias, o psicopompo, a iniciação, os ritos, a orgia, a serpente, o ouroboros etc); de outro, os símbolos do progresso ou do amadurecimento (a cruz, a árvore, o fogo, o ritmo musical, o tambor etc).

O símbolo, concluindo, possui três dimensões através dos quais o pesquisador enfrentará os problemas que se apresentam. Em primeiro lugar, observamos uma dimensão mecânica, composta pelo *corpus symbolicum*. Este *corpus*, formado pelas noções de esquema, arquétipo e símbolo, configuram a realidade estática do símbolo, não indo além do signo. No dizer de Durand (1993, p. 22):

Esta recaída de la impregnación simbólica, esta especie de entropía que hace que la letra siempre recubra y oculte el espíritu, esboza una cinemática del símbolo: el simbolismo solo “funciona” cuando hay distanciamiento, pero sin corte, y cuando hay plurivocidad, pero sin arbitrariedad. Ello se debe a que el símbolo tiene dos exigencias: debe aquilatar su incapacidad de “dar a ver” el significado en si, pero debe también animar a creer en su pertinencia total.

Desta forma, uma segunda dimensão há de ser a dimensão genética, na qual a importância recai sobre a evolução do aparato simbólico. Para Durand, o *Homo Sapiens* se diferencia de outras espécies animais por ser o único que possui o pensamento indireto, isto é, um conhecimento não imediato do mundo, em contraposição à univocidade do instinto. Isto requer a compreensão de que qualquer efeito sobre a consciência de toda atividade humana não é “sino el conjunto de las formas simbólicas diversificadas. Dicho de otro modo, ‘el Universo simbólico’ no es nada menos que el universo humano entero!” (*ibidem*, p. 23).

Os símbolos, desse modo, ou seja, a partir da perspectiva genética, aparecem em três níveis diferentes da consciência: um nível inferior, que seria o de Pavlov, no qual o símbolo se mostra como um conjunto de sinais (*ibidem*, 24); um nível intermediário, da “imaginación restringida”, própria da criança, em que o imaginário aparece estereotipado e reprimido pelos limites psicofísicos próprios da imaturidade, e no qual evolui esse distanciamento simbólico a partir dos processos de aprendizagem, os jogos ou a presença dos pais (*ibidem*, p. 25); e, por fim, um nível cultural, correspondendo à plena maturidade do indivíduo e sua imersão nos emaranhados sociais que o rodeiam. Este último nível seria o mais elevado e complexo, o qual, segundo Durand (*ibidem*, pp. 25-26), se dá:

(...) desde la simple “derivada” simbólica y mítica de las literaturas y construcciones utópicas, hasta el compromiso em

el tejido mismo del intercambio cultural. Es con el arte, la filosofía, la religión – Hegel lo había presentado muy bien - con lo que la conciencia simbólica alcanza su más alto nivel de funcionamiento. La obra de arte, el sistema filosófico, el sistema religioso – y podemos añadir el sistema de las instituciones sociales -, constituyen unos paradigmas de alta frecuencia simbólica. Es decir, que las figuras que acarrear y que los constituyen pueden ser “recogidas” – como diría Ricoeur -, “interpretadas”, traducidas (e incluso a veces traicionadas!) sin que se agote el sentido.

É aqui, neste nível, que se chega ao mito, exemplo da primeira emergência da consciência, o início da derivação cultural, “(...) donde se invierten los procesos analíticos que permiten comprender la evolución, el cambio, las recurrencias del aparato simbólico, em una palabra, que permiten entrever el desciframiento de um destino individual o colectivo del hombre” (*ibidem*, p. 28). O mito supõe, portanto, o último degrau no desenvolvimento constitutivo do símbolo, ou seja, sua dinâmica. Por isso o mito pode ser traduzido, isto é, se transforma no que Lévi-Strauss denominou *metalinguagem*.

DA MITOCRÍTICA A MITANÁLISE

Na opinião de Durand (*ibidem*, p. 28), “todo mito es un condensado de diferencias, de diferencias irreductibles por cualquier outro sistema de logos. El mito es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista, fundamental para cualquier discurso, es decir para cualquier desarrollo del sentido”. O mito procede, pois, de uma intenção de compreender conscientemente o mundo. Nas palavras de Durand (*op. cit.*, pp. 62-63), o mito é:

(...) um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em idéias.

Uma vez instaurado o mito, sua missão se orientará em direção à forte tensão de antagonismos que está sob todo processo de constituição de sentido, contagiando por antonomásia, deste modo, o desenvolvimento de qualquer discurso que suponha uma determinada visão de mundo, desde a concepção religiosa até a teoria científica.

Semelhante tensão ou luta dos contrários possui seu reflexo na polêmica originária que funda qualquer relato mítico. O combate dos deuses é o enfrentamento entre *eros* e *logos*, entre natureza e cultura, entre matriarcado e patriarcado, num tempo que, sem ser imaginário, se estabelece fora do tempo real, *in illo tempore*, podendo, por isso, ser interpretado continuamente. De fato, a repetição do mito fundador se converterá em rito, e se postará em cena através de um discurso específico que toma a forma de narração e assim dará início à literatura.

Antes, porém, de aprofundarmos essas antinomias do imaginário, vamos caracterizar brevemente o mito. Existem três aspectos relevantes a serem considerados: por um lado, a equivocidade de seus termos, que o converte num discurso semiologicamente inadequado, sendo sua lógica a do *dilema*; em segundo lugar, a redundância de uma série de cenas ao largo da narrativa; por fim, seus termos fundadores, os primeiros e os últimos em relação a qualquer outro discurso.

Devemos acrescentar que os diversos aspectos que caracterizam o mito possibilitam que este traga à cena a dinamização dos símbolos, esquemas e arquétipos que o compõem, adquirindo, no relato, o caráter de um significante simbólico pleno de sentido. Longe, contudo, de aceitar a tese que assimila o mito a uma linguagem e seus componentes simbólicos a fonemas, Durand adverte que o mito, além do diacronismo do fio narrativo, possui um sentido simbólico. Dessa forma, procedendo a uma revisão completa de análise estrutural do mito tal como desenvolvida por Lévi-Strauss, Durand proporá um passo além na busca de chaves míticas, acrescentando ao conhecido método um nível analítico mais amplo, transcendendo-o.

Durand observa, dessa maneira, uma unidade mínima de significado dentro do mito, denominando-a *mitema*, a qual não esgotará seu significado na sequência linear do relato, mas irá muito mais além, instaurando sequências de sentido a partir dos símbolos não relacionais. O método de Lévi-Strauss consiste em desarticular o mito, observando a sucessão de acontecimentos numa série de frases curtas. Cada uma delas (que mantém o esquema sujeito-predicado, isto é, um esquema relacional) é transcrita em fichas numeradas, segundo a ordem de aparecimento no relato. Essa seria a ordem diacrônica, mas também se pode estabelecer uma ordem sincrônica, em que várias fichas separadas no relato são vinculadas entre si, levando em conta o traço comum que as unifica e que, na maioria dos casos, são as redundâncias.

A atitude de Durand diante do método de Lévi-Strauss é de reconhecimento da análise sincrônica, mas de recusa da redução formalista. Para isso, o primeiro conservará o nível diacrônico e sincrônico, acrescentando um nível a mais: o arquetípico ou simbólico, tendo por base a convergência dos símbolos e dos mitemas:

O mito aparece então sempre como um esforço para adaptar o diacronismo do discurso ao sincronismo dos encaixes simbólicos ou das oposições diairéticas. Por isso, todo o mito tem fatalmente como estrutura de base – como infra-estrutura – a estrutura sintética que tenta organizar o tempo do discurso a intemporalidade dos símbolos. É o que faz que ao lado da forte linearidade do *Logos* ou do *Epos* o *Mythos* apareça sempre como o domínio que escapa paradoxalmente à racionalidade do discurso. A absurdidade do mito, como a do sonho, provém justamente da sobredeterminação dos seus motivos explicativos. A razão do mito é não só “folheada” como também espessa. E a força que agrupa os símbolos em “enxames” escapa à formalização. O mito sendo síntese é por isso “imperialista” e concentra nele próprio o maior número possível de significações. Por isso, é inútil querer “explicar” um mito e convertê-lo em pura linguagem semiológica (DURAND, 1997, p. 372).

Semelhante concepção põe em evidência a atitude de Durand frente ao mito transcendente, enfrentando a atitude moderna que o desvaloriza por considerá-lo um relato fabuloso, fruto da incapacidade da *mente primitiva* de dar uma explicação racional e científica para a realidade. O processo de *racionalização* do mito, iniciado graças à cultura, a passagem do *mythos* ao *logos*, tem, por outra parte, muito a ver com a “vitória” do *livro*, do registro escrito, sobre a tradição oral. Entretanto não podemos desconsiderar que a obra artística, a obra literária e a científica, devem suas origens e as suas razões de ser ao terreno que se denomina como *fabuloso*.

A dicotomia razão/imaginação, no campo da crítica literária, transformou-se em outra dicotomia: verdade/ficção. Durand, tratando de reconciliar três pontos de vista aparentemente irreconciliáveis como são o positivismo e o marxismo, o psicológico e o estruturalista, descobrirá oculto sob qualquer texto de criação a história da divindade, ou seja, um mito. Araújo (1997, p. 92) explica desta maneira:

É, portanto, pelo facto do mito unir as esferas do divino, do mundo e do homem, que Durand, na sua definição de mito, da qual nós partilhamos, confere um lugar muito importante à dimensão narrativa – importância, aliás, que vai ao encontro da antropologia contemporânea, com nomes como os de

Mircea Eliade, G. Dumézil, Cl. Lévi-Strauss, Jean Servier, entre outros. Assim, não é de estranhar que considere o mito como uma “narrativa exemplar” (Durand, 1979^a: 83) que integra os elementos fundadores, portanto “sagrados” (“numinosos” – Otto, 1969), tais como as divindades e os cenários sobrenaturais (divinos, utópicos, surreais – Eliade, 1988: 16-7; Durand, 1983b: 14 e 231). Realçamos que a narrativa mítica cabe dentro da categoria “politeísta”, tal como a encararam Hillman e Sironneau, que vêem nela uma metáfora pluralista, multívoca. É precisamente a característica da multivocidade que confere ao mito o seu aspecto “metalingüístico” e redundante, posto em evidência por Lévi-Strauss na sua *Anthropologie Structurale*.

A mitocrítica, como toda hermenêutica, situa-se além do próprio texto literário, abrindo-se para um sentido epifânico, já que procura demonstrar que todo texto guarda uma relação oculta entre o texto e o contexto, sobretudo entre o texto e o leitor. Nas palavras do próprio Durand (1993, pp. 342-343), “la ‘mitocrítica’ persigue, pues, el ser mismo de la obra mediante la confrontación del universo mítico que emerge de la lectura de una obra determinada. Es en esta confluencia entre lo que se lee y el que lee donde se sitúa el centro de gravedad de este método”.

Entretanto, além dessa superação, supõe-se também uma síntese construtiva entre três maneiras de realizar um estudo crítico. São elas: o positivismo de Taine e o marxismo de Gramsci ou de Lukács, “que basan la explicación em ‘la raza, el entorno y el momento” (*ibidem*, p. 342); a crítica psicológica e psicanalítica de Mehlman ou de Mauron, “que reduce la explicación a la biografía más o menos aparente del autor” (*ibidem*, p. 342); o estruturalismo de Jakobson ou de Greimas, que nasce como uma explicação do próprio texto, “em el juego más o menos formal de lo escrito y de sus estructuras” (*ibidem*, p. 342).

Durand, antes de dirigir um ataque a essas escolas, procurará transcendê-las, realizando uma assimilação dos pontos fundamentais, já que considera que o contexto sócio-histórico, a psicologia do criador e a estrutura narrativa não podem estar separados, sendo a psicocrítica de Charles Mauron (1988) a que melhor adapta a seu interesse.

O método psicocrítico consiste em analisar as obras de um determinado autor, ressaltando os temas redundantes ou obsessivos que nelas aparecem, a fim de descobrir o que Mauron chama de *mito pessoal* do autor, seu *fantasma dominante*. Será esse mito que definirá posteriormente os temas, os quais, mediante a linguagem caracterizarão o produto literário. Dessa forma, a psicocrítica converte-se numa análise do criador, já que sua produção é

entendida como uma *autoanálise*, algo como uma exorcização de todos seus demônios. O texto é, então, para Mauron, um canal que permite ao escritor estabelecer um diálogo consigo mesmo, para aproximar-se o melhor possível da realidade.

No entanto, Durand (*op. cit.*, p. 188) dá um passo além, compreendendo que o mito pessoal não é suficiente para entender em sua totalidade uma obra:

Hay que dar al mito un poder muy superior al que reparten los caprichos del ego. Solo la mitología, que concede el *numen*, la omnipotencia divina o sagrada, a los resortes míticos, puede, a fin de cuentas, plasmar el conjunto de las motivaciones de una obra humana. El mito alcanza mucho más allá de la persona, de sus comportamientos e ideologías. La mitocrítica, aunque parezca volver – más allá de las aventuras biográficas y de las estructuraciones existenciales – a una postura culturalista, adopta como postulado de base que “una imagen obsesiva”, un símbolo medio, para quedar integrado a una obra, y además para ser integrante, motor de integración y de organización del conjunto de la obra de un autor, debe anclarse en un fondo antropológico más profundo que la aventura personal registrada en los estratos del inconsciente biográfico,.

O fundo primordial será o que define, novamente, o mito que Durand persegue na obra literária:

Este fondo primordial, para el individuo, es a la vez la herencia cultural, la herencia de las palabras, de las ideas y de las imágenes, que encuentra, lingüística y etnológicamente, depositada en su cuna, y también la herencia de aquella supercultura (y decimos supercultura, ya que cualquier cultura tiene necesariamente su origen en las estructuras – *limitadas* – del comportamiento humano, de las actitudes fundamentales de la especie zoológica *Homo sapiens*), que constituye la naturaleza de la especie humana con todas sus potencialidades de especie zoológica singular (*ibidem*, p. 188).

Podemos dizer, com isto, que é aqui, nesta necessidade de se perguntar pela origem que condiciona a imensa bagagem do homem, que surge o mito. Semelhante ao rapsodo, que é possuído pela divindade para falar sobre seus feitos, o escritor e a obra literária devem voltar seus passos à sua origem, *in illo tempore*, no tempo que foi condicionado sem ser agora. Desta maneira, um poema, uma narrativa, uma peça de teatro supõe a criação, já que não se pode negar nunca de onde provém – pois esse lugar é o ser humano mesmo -, do mito que a inaugura. Para Durand (*ibidem*, pp. 188-189), “y aquel fondo primordial no es otra cosa que un mito, es decir, un relato que, de modo oximorónico, reconcilia, em un *tempo* original, las

antítesis y las contradicciones traumatizantes o simplemente molestas en el plano existencial”. Toda criação literária será, desta forma, uma espécie de reminiscência poética desse mito, isto é, toda escritura passará a ser leitura, superando, desse modo, as dificuldades desse infinito metatextual. Durand utilizará o termo *autoanálise* (de Mauryon) a toda obra que não transcende além do autor e de suas circunstâncias, observando que é na “obra maestra” que a personalidade do criador deixa de existir, dissolve-se na nebulosidade de sua grandeza, instaurando a antropoanálise, que é o sintoma desse eterno retorno ao mítico. Em suas palavras (*ibidem*, p. 189):

Entonces, si por su manera de proceder, la mitocrítica es una nueva crítica, no se la puede tachar de “nueva impostura”, ya que, en el caso de la obra maestra, el texto mismo de la obra se convierte en lenguaje sagrado restaurador e instaurador de la realidad primordial constitutiva del mito específico.

Anteriormente a tudo isso, a mitocrítica é um método de crítica literária, e, de tal maneira, guarda um processo de trabalho muito sistematizado e rigoroso. Durand iniciará assinalando que, na obra literária, existem unidades mínimas de significação, denominadas *mitemas*, as quais são constituídas por uma sequência de palavras ou frases com significação própria. Por este motivo, Durand (*ibidem*, p. 343) observará três momentos na aproximação à obra literária:

- 1) En primer lugar, una relación de los “temas”, es decir, de los motivos redundantes, u “obsesivos”, que constituyen las sincronidades míticas de la obra.
- 2) En segundo lugar, se examinan, con el mismo espíritu, las situaciones y las combinatorias de situación de los personajes y decorados.
- 3) Finalmente, se utiliza un tipo de tratamiento “a la americana”, como el que Lévi-Strauss aplica al mito de Edipo, mediante la localización de las distintas lecciones del mito y de las correlaciones entre una lección de un mito con otros mitos de una época o de un espacio cultural bien determinado.

A consequência mais imediata desta aproximação à obra será a explicação última que pretende a mitocrítica, que tanto os mitemas como os mitos que se colocam em relação uns com os outros aparecem em número limitado, desaparecendo, assim, a possibilidade de qualquer criação literária *ex nihilo*⁴⁷. Segundo Durand (*ibidem*, pp. 343-344):

⁴⁷ Ex nihilo: do nada.

Nos damos cuenta, por ejemplo, de que el número limitado de mitos posibles – tal como los definen, por otro lado, las mitologías de las grandes civilizaciones: griega, latina, amerindia, egipcia, hindú, africana, polinesia, sino-tibetana, uralo-altaica, etc. – exige reinversiones míticas constantes y repetidas en el curso de la historia de una misma cultura, y explica los distintos “renacimientos” o recurrencias, así como los cambios por “evolución al límite”, localizados por P. Sorokin. Nos damos cuenta también de que los géneros literarios y artísticos, los estilos, las modas, los idiotismos, responden igualmente a esos fenómenos de intensificación y de resurgencia mitológicas.

A leitura desse correlato simbólico de mitemas instaura certo dinamismo verbal, em detrimento da passividade substantiva, o qual nos leva a descobrir uma dupla forma de atuar do mitema: “de forma patente, por la repetición de su o sus contenidos (situaciones, personajes, emblemas, etc.) homólogos; de forma latente, por la repetición de su esquema intencional implícito em um fenómeno muy cercano a los ‘desplazamientos’ estudiados por Freud en el sueño” (*ibidem*, 345). Por outro lado, e como todas as coisas deste mundo, o mito tende a desgastar-se e, em alguns casos, a banalizar-se, perdendo sua característica para um texto puramente descritivo, como na sua transformação na mera alegoria ou pela censura sócio-cultural de determinado momento histórico.

Desta forma, podemos concluir, com Durand (*ibidem*, p. 347), que a mitocrítica:

evidencia, en un autor, en la obra de una época y de un entorno determinados, los mitos directores y sus transformaciones significativas. Permite mostrar como un rasgo de carácter personal del autor contribuye a la transformación de la mitología dominante, o, al contrario, acentúa uno o otro mito director dominante. Tiende a extrapolar el texto o el documento estudiado, a abarcar, más allá de la obra, la situación biográfica del autor, pero también a alcanzar las preocupaciones socio o histórico-culturales.

Se o propósito é possuir um conhecimento pleno do que supõe a obra, delimitar seu território, integrá-la numa definição que seja capaz de devolver-lhe todas as qualidades que a fizeram possível, Durand estabelece uma estratégia que, ao longo da formulação de seu pensamento, o acompanha: superar o dualismo, o reducionismo imperante em qualquer outro método epistemológico. Durand observa ainda que o dualismo decompõe o texto literário de acordo com o campo de ação dos fatores plenamente diferenciados: de um lado, os fatores existenciais, psicológicos, imagem de uma causalidade subjetiva; por outro lado, os fatores

sócio-históricos, meramente econômicos e políticos, que são um fiel reflexo de uma causalidade objetiva. No entanto, Durand vai além, pois compreende que todo texto é fruto, também, dos momentos históricos sociais. Assim, ele forjou o conceito de mitanálise para estudar o mito diretor presente no interior das sociedades. Se a função da mitocrítica era identificar os mitemas presentes no criador, a mitanálise estuda os mitos diretores dos fenômenos sócio-culturais.

Além disso, Durand (1998, pp. 91-118) estabelece uma evolução nos mitemas. Primeiro, temos a perenidade do mito. Ela compreende uma constelação de mitemas que se organizam sobre um modelo ideal (*idem*, p. 100), síntese de todas ações mitêmicas:

Perenidade (...) é o que se mantém sempre mas que, geralmente, na nossa tradição epistemológica ocidental, se encontra do lado do *logos*, da razão e não do lado do *mythos*. (...) A psicanálise deslocou essa tônica, justamente, para o lado da afectividade, do *pathos*, e mesmo do *ethos* e já não para o lado do *lógos*, da redução ao fio do discurso (*ibidem*, p. 96).

Sobre a derivação do mito, Durand utiliza as noções de ordem e desordem. Há dois dinamismos organizadores: um que gera estabilidade e outro que gera movimento, ou seja, são duas tendências (*ibidem*, p. 97):

Eu diria que o mito é, em última análise, um quadro, se não formal, pelo menos esquemático e que ele é incessantemente preenchido por elementos diferentes. É a isto que chamo derivação. (...) Tentar fixar o mito é um pouco como quando, na física quântica, se tenta fixar a partícula microfísica – perde-se o seu conteúdo dramático.

Um exemplo do que Durand denomina derivação é a cerimônia “das águas de Oxalá”. Diz o mito que Oxalá sentia muitas saudades de seu filho Xangô, e resolveu visitá-lo. Para saber se a longa viagem lhe seria propícia, foi consultar Orunmilá. Este jogou seu jogo de *ikins* e lhe disse que a viagem não se encontrava sob bons auspícios. E que, se ele desejasse que tudo corresse bem, deveria se vestir inteiramente de branco e não sujar suas roupas até chegar ao palácio, devendo também manter silêncio absoluto até o momento em que encontrasse seu filho. E assim fez Oxalá. Exu, contudo, que adorava atormentar Oxalá, disfarçou-se de mendigo e apareceu no caminho de Oxalá (Prandi, 2001, p. 520):

Em sua caminhada, Oxalufã encontrou Exu três vezes. Três vezes Exu solicitou ajuda ao velho rei para carregar seu fardo pesadíssimo de dendê, cola e carvão, o qual Exu acabou, nas três vezes, derrubando em cima de Oxalufã. Três vezes Oxalufã ajudou Exu a carregar seus fardos sujos. E por três vezes fez Oxalufã sujar-se de azeite-de-dendê, de carvão, e outras substâncias enodoantes. Três vezes Oxalufã ajudou Exu. Três vezes suportou calado as armadilhas de Exu. Três vezes foi Oxalufã ao rio mais próximo lavar-se e trocar as vestes. Finalmente chegou Oxalá à cidade de Oió. Na entrada viu um cavalo perdido, que ele reconheceu como o cavalo que havia presenteado a Xangô. Tentou amansar o animal para amarra-lo e devolve-lo ao amigo. Mas nesse momento chegaram alguns soldados do rei à procura do animal perdido. Viram Oxalufã com o cavalo e pensaram tratar-se do ladrão do animal

Como não pode falar, Oxalá nada diz e permanece jogado numa prisão durante sete anos. Neste meio tempo o reino de Xangô entra em decadência: suas terras não produzem alimentos, os animais morrem, o povo fica doente... Desesperado, Xangô chama um babalaô que, ao jogar o *ikin*, lhe diz que todo o mal do reino advém do fato de haver injustiça na terra do senhor da justiça.

Xangô vai então averiguar pessoalmente todos os presos de seu reino e descobre seu pai na prisão (*ibidem*, p. 521):

Xangô ordenou que trouxessem água do rio para lavar o rei, água limpa e fresca das fontes para banhar o velho orixá. Que lavassem seu corpo e o untassem com o limo-da-costa. Que providenciassem os panos mais alvos para envolvê-lo. O rei de Oió mandou seus súditos vestirem-se de branco também. E determinou que todos permanecessem em silêncio. Pois era preciso, respeitosamente, pedir perdão a Oxalufã.

A cerimônia do candomblé chamada "Águas de Oxalá" rememora este episódio, com a procissão representando a viagem de Oxalá. Observamos nela a derivação no sincretismo, pois a cerimônia se realiza em honra a Nosso Senhor do Bonfim, sempre na segunda quinta-feira de janeiro, após o dia dos Santos Reis. Os Santos Reis é uma cerimônia do catolicismo popular que relembra a viagem dos três reis magos para visitar o menino Jesus: "Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém, perguntando: 'Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos a sua

estrela no céu surgir e viemos homenageá-lo” (Mateus, 2: 1-2⁴⁸). A caminhada dos Santos Reis, em minha cidade natal, assim como em muitos locais do interior brasileiro, se dá entre a noite de Natal e o dia 6 de janeiro, quando um grupo de pessoas sai visitando as casas, com cantos e orações, rememorando a viagem de Belchior, Baltazar e Gaspar.

Na festa do Senhor do Bonfim, uma procissão de *baianas de acarajé*, acompanhada pelo povo, sai numa caminhada de oito quilômetros da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia em direção à Igreja do Bonfim, em Salvador. Tipicamente vestidas e levando potes brancos com flores e água, as baianas lavam o adro e as escadarias do templo, em meio a cantorias e saudações.

Oxalá ficou preso na cidade de Oiá, onde passou por muitos sofrimentos nos sete anos em que esteve preso, até ser libertado por seu filho Xangô. Estes sete anos de sofrimentos, enquanto Oxalá estava preso, lembram-me a história de José, que foi vendido por seus irmãos, e encontrava-se cativo no Egito, quando sete anos de fome se abateram sobre esse reino, como narra o texto bíblico: “... e começaram a vir os sete anos de fome, como predissera José. Havia fome em todas as terras, mas havia pão em todas as regiões do Egito. (...) De toda a terra se veio ao Egito para comprar mantimento com José, pois a fome se agravou por toda a terra (Gênesis, 41: 53-57⁴⁹).

Se de um lado temos o encontro de Xangô com seu pai Oxalá, após sete anos de sofrimentos na cidade de Oiá, temos também o encontro de José com seu pai e seus irmãos, após sete anos de fome sobre a terra. Temos a viagem de Oxalá para encontrar seu filho Xangô, e temos a viagem dos irmãos de José de Canaã até o Egito, em busca de provisões que José, transformado em administrador dos celeiros do Faraó, armazenara.

Em terceiro lugar, retornando a Durand (*ibidem*, p. 114), há também o dinamismo do desgaste, tanto pela perenidade quanto pela derivação:

São estas as duas formas de desgaste do mito que acabo de tentar descrever-vos: um desgaste por excesso de denotação e ruptura com a conotação, e um desgaste por excesso de conotação com abandono ou perda do nome próprio ou do atributo específico.

⁴⁸ Mt 2, 1-2: evangelho de São Mateus, capítulo dois, versículos um e dois.

⁴⁹ Livro do Gênesis, capítulo 41, versículos cinquenta e três a cinquenta e sete.

Um desgaste ocorrido com o mito pode ser exemplificado em Xangô. O termo “Xangô” é um oriki, um epíteto constituído em poemas e cantos para se convocar um orixá, “energia cósmica que integra o indivíduo perfeitamente ao seu ambiente e ao cosmo, na medida em que ele se aproxima de si mesmo, de sua identidade interior e profunda” (TAVARES, 2000, p. 32). As cores vermelho e branco de Xangô são o “yin/yang”, o equilíbrio, a união das polaridades, representada também no machado de dois gumes, ferramenta bipolar, “nunca sectarizando, uma vez que o caminho da iluminação para os nagôs é o caminho da doçura, da suavidade, da calma, da gentileza, *iwa pelê*” (*ibidem*, p. 51). Xangô, atualmente, além de ser nome de candomblé em Pernambuco é identificado com um guerreiro, ou seja, seu caráter “sintético” transformou-se em “heróico”.

Reconhecendo que há momentos de inflação e momentos de deflação dos mitos nas sociedades, a noção de “bacia semântica” utilizada por Durand (*ibidem*, pp. 162-169) nos auxiliará na compreensão da mitanálise. Esse mesmo autor (2004, p. 103) utiliza “a metáfora potamológica” de bacia, subdividida em seis fases, que não se sobrepõem, pois (*idem*, 1998, p. 163):

É precisamente aqui que surge uma diferença radical entre o tempo linear dos relógios newtonianos, demasiado utilizado pelos historiadores (o tempo astral, o *Wachsendzeit* paracelsiano), e o *Kairos* humano, o tempo do sentido, das maturações (o *Krafzeit* paracelsiano, algo que se poderá traduzir por “força do destino”. Este último baseia-se numa reminiscência, num atraso, e não é homologável ao primeiro. O fruto do Outono encontrava-se já na flor da Primavera, o botão da Primavera estava já sob a folha morta do Outono.

A primeira etapa é denominada “escoamento”. Refere-se à existência de inúmeras correntes de córregos que subsistem às correntes dos riachos. As correntes subterrâneas, muitas vezes antagônicas, emergem em circunstâncias favoráveis. Para Durand (2004, p. 105), “elas ressurgem no setor ‘marginalizado’ da nossa tópica e testemunham a usura de um imaginário localizado, cada vez mais imobilizado em códigos, regras e convenções”. A segunda é a “divisão das águas”. Os diversos escoamentos se juntam formando “uma oposição mais ou menos acirrada contra os estados imaginários precedentes e outros escoamentos atuais” (*ibidem*, p. 107). A terceira, (*ibidem*, p. 111) “o nome do rio”, é o momento da denominação, em que um personagem, seja real ou fictício, é promovido na história. Em seguida temos a “organização dos rios, que consiste numa consolidação teórica dos fluxos imaginários onde ocorrem, com freqüência, os exageros de certas características da

corrente” (*ibidem*, p. 113). A quinta refere à “contenção das “margens”, momento em que os fundadores afirmam seus programas ideológicos. Finalmente, ocorre o esgotamento, o desgaste, a saturação dos “deltas e meandros” (*ibidem*, p. 114). A corrente do rio, ao se tornar mais fraca, se subdivide e é captada por outras correntes mais fortes.

Percebemos, assim, que na noção de “bacia semântica”, existem movimentos permanentes ou perenes, fortalecidos por um conjunto de imagens estáveis ou arquetipais, que estruturam as realidades culturais das sociedades. No entanto, os movimentos psicossociais não são estáticos na história, o que nos leva admitir o pluralismo cultural, e reconhecer os fenômenos da aculturação, da re-interpretação, pois todas as sociedades estão sujeitas a renascimentos culturais. De acordo com Durand (*idem*, 1998, p. 168):

Daí que um tal método choca as atitudes epistemológicas caducas e as mitologias que lhes estão subjacentes. Como é que poderia ser de outro modo, no acervo dos nossos “epistème” ocidentais fortemente etnocêntricos. (...) É verdade que, desde há quinze séculos, o Ocidente – exclusivamente através do desenvolvimento das ciências da matéria – dominou gigantesca e a natureza, os povos tecnologicamente “subdesenvolvidos” e, por último, todo o planeta e todos os homens. Mas quem é que não vê que este domínio está em vias de diluição?

A mitanálise tem como objetivo apreender os mitos que orientam uma bacia semântica, determinados momentos históricos, determinados grupos culturais e as relações sociais. É a ampliação da mitocrítica para um campo bem maior, o da sociedade. O pressuposto é que há mitos tolerados em determinada sociedade, ou seja, patentes, e outros mitos que não conseguem encontrar veículos de expressão, ficando, portanto, latentes. A mitanálise consiste em desvendar esses mitos latentes e patentes.

A mitanálise, ao examinar todo um aparato social ao longo de determinado tempo, extrai os grandes esquemas míticos responsáveis por tais sociedades. Ela, então, descobre a alma do grupo. Para Durand (1993, p. 350) “se trata de un “mitoanálisis”, porque con frecuencia las instancias míticas están latentes y difusas em una sociedad, e incluso cuando están “patentes” la elección de uno u otro mito explícito escapa a la conciencia clara, aunque sea colectiva”.

Compreendendo que a mitocrítica se relaciona com a mitanálise, já que a primeira revela os mitemas presentes nas obras, literárias, filosóficas, pedagógicas etc, enquanto a

segunda estuda os mitos diretores dos fenômenos sócio-culturais. Compreendendo que toda obra de um autor está situada em determinada realidade histórica, concordamos com Araújo & Silva (2003, p. 350) em não diferenciar os conceitos:

Por isso, empregaremos, daqui em diante, o termo Mitanálise, na medida em que um texto, como o reconhece Durand, é um cruzamento da história, dos movimentos sociais, dos caracteres e das biografias. Por outras palavras, os domínios estudados pela *Mitocrítica* e pela Mitanálise interceptam-se, porquanto o texto analisado pela *primeira* emerge sempre num contexto que é o domínio próprio da *segunda*: “a mitanálise pode assim proceder de dois modos: ou ela prolonga naturalmente a mitocrítica, e esta via é preferencialmente seguida pelos literários formados na análise dos textos, ou – e é a via filosófica – ela parte de seqüências e de mitemas de um mito bem estabelecido para ler as ressonâncias de dada sociedade ou de dado momento histórico. Sem nunca perder de vista, todavia, que toda a sociedade é modelada por uma tópica sistêmica e que a alma de um grupo (povo, etnia, nação ou tribo) é sempre mais ou menos ‘malhada”.

A mitanálise é apresentada por Araújo & Silva (2007) como uma hermenêutica interdisciplinar. Ela resulta de uma variedade de disciplinas e conhecimentos de diversas áreas. Na visão desses autores, a mitanálise é uma hermenêutica instruída pelas figuras simbólicas: símbolo e mito enquanto forma simbólica e como capital enriquecedor da cultura humana. Mesmo reclamando-se uma tradição, mesmo considerando e pensando o ‘passado’, não se pode deixar de articulá-lo sempre com o presente, que está repleto de novas significações.

A mitanálise foi desenvolvida no contexto em que se surgiam teorias com críticas à noção de subjetividade nas tentativas de fundamentação do conhecimento empreendidas pelas teorias racionalistas e empiristas. É certo que as críticas de Hegel e de Marx já apontavam para a insuficiência das análises subjetivistas. Em Hegel, a subjetividade, a consciência individual, é, ela própria, resultado de um processo de formação histórico e cultural. Marx assume essa mesma posição, apenas interpretando o processo de formação da subjetividade e de nossas idéias em termos materialistas, enfatizando o trabalho e as relações de produção.

Uma análise do processo de conhecimento que partiu da consciência individual, considerada, em si mesma, autônoma, tanto no racionalismo quanto no empirismo, acabou encontrando dificuldades insuperáveis para explicar a relação entre a consciência e o real, entre a mente e o mundo. É nesse contexto que Wunenburger (2007, pp. 16-17) compreende o

surgimento de teorias com análise do significado e de nossos processos de simbolização, constituindo-se como nova via na busca do fundamento:

Durante a última metade do século XX (1940-1990), foram numerosas as contribuições filosóficas de J.-P. Sartre, G. Bachelard, R. Caillois, Cl. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, G. Durand, H. Corbin, G. Deleuze, J. Derrida, J.-F. Lyotard, M. Serres etc. Elas se beneficiaram de um contexto intelectual favorável devido particularmente a novas referências e orientações, ainda que estas tenham permanecido por longo tempo modestas ou marginais: em primeiro lugar, as recaídas da estética surrealista que permitiu, paralelamente à lenta difusão da psicanálise freudiana na França, promover práticas imaginativas que remontam ao romantismo, até mesmo ao ocultismo; em seguida, o interesse pela psicossociologia religiosa, graças ao impacto do pensamento de É. Durkheim, em primeiro lugar, e em seguida dos trabalhos de fenomenologia religiosa de Mircea Eliade e mesmo de psicologia religiosa (M. Eliade) e mesmo de psicologia religiosa (escola junguiana); enfim; a lenta progressão de um neokantismo que considera adquiridos o estatuto transcendental da imaginação e sua participação na constituição de um sentido simbólico (E. Cassirer, M. Heidegger). Assim, não admira que a imaginação e a imagem tenham podido ser integradas a novos métodos ou gestões filosóficas, ainda que cada um deles desenvolva postulados e modelos de análises diferentes: a fenomenologia, advinda de Ed. Husserl, consagra a imaginação como intencionalidade capaz de um alcance eidético (da essência das coisas); a hermenêutica atribui às imagens uma função expressiva de sentido, em certos aspectos mais fecunda do que o conceito (M. Heidegger, H. G. Gadamer, P. Ricoeur etc.); os debates introduzidos pela Escola de Frankfurt (E. Bloch) obrigam a levar em conta mito e utopia na história sociopolítica. Quanto aos mais recentes trabalhos de filosofia e de ciências cognitivas, revalorizam tanto a metáfora como as representações visuais. Nesse contexto, podem-se, entretanto, privilegiar quatro obras particularmente criativas, que vêm renovar a compreensão da imaginação e do imaginário: G. Bachelard, G. Durand, P. Ricoeur e H. Corbin.

Araújo & Silva (*op. cit.*, pp. 340-345), a partir do que Wunenburger denominou “hermenêutica amplificadora”, assentaram a mitanálise em oito pressupostos. Primeiramente, o imaginário é bidimensional, ou seja, ele é simultaneamente sócio-cultural (racional e actancial) e arquetipal (inconsciente coletivo); em seguida, ambos dirão que a origem da idéia está no semantismo arquetipal; o terceiro princípio está no fato do mito ser uma narrativa inscrita num tempo e num espaço sagrados, imemoriais; os autores continuam, afirmando que, se os arquétipos situam-se em algum lugar do inconsciente coletivo, são inacessíveis, por isso

a distinção entre o arquétipo e a imagem arquetípica (símbolo). Sendo plural a natureza do arquétipo, este se manifesta por uma variedade de imagens; o quinto pressuposto é que são os símbolos arquetípicos (imagens) que fazem a ponte entre o patrimônio genético e o patrimônio sócio-cultural; os mesmos autores continuam, afirmando que a imaginação coletiva se organiza em torno de núcleos que são as “idéias-força”; o penúltimo pressuposto é de que a produção de figuras do imaginário tem por base o inconsciente coletivo; Araújo & Silva finalizam, dizendo que o símbolo é bidimensional. E concordam com Paul Ricoeur (*apud* ARAÚJO & SILVA, *ibidem*, p. 346), que compreende a mitanálise como a:

Estrutura fundamental, tanto ontológica que epistemológica, em virtude da qual a história e a ficção concretizam cada uma a sua intencionalidade respectiva se cada uma delas tomar a intencionalidade da outra. Esta concretização corresponde, na teoria narrativa, ao fenômeno do “ver como...” pelo qual, na *Metáfora viva*, caracterizamos a referência metafórica. (...) Nós vamos mostrar que esta concretização se realiza na medida em que, por um lado, a história se serve de algum modo da ficção para refigurar o tempo, e em que, por outro lado, a ficção se serve da história na mesma perspectiva.

Assim, não temos, nessa mútua concretização, uma separação entre o histórico e a ficção, pois o mito é que modelará a história, diferentemente do que pensam os positivistas. Nessa perspectiva, não há uma separação entre o texto de seu contexto, entre o mítico e o ideológico. Durand (1993, p. 347-350) já revelava essa compreensão, ao definir a mitanálise como:

Um método de análisis científico de los mitos com el fin de extraer de ellos no solo el sentido psicológico (P. Diel, J. Hillman, Y. Durand), sino también el sentido sociológico (C. Lévi-Strauss, D. Zahan, G. Durand). Mitoanálisis que, de entrada, amplía el campo individual del psicoanálisis, siguiendo la trayectoria de la obra de Jung, y que, superando la reducción simbólica simplificadora de Freud, se basa en la afirmación del “politeísmo” (M. Weber) de las pulsiones de la psique. J. Hillman, em particular, muestra claramente lo que el mitoanálisis aporta de nuevo al análisis de tipo junguiano. Mientras que el célebre psiquiatra de Zurich generaliza y uniformiza por ejemplo el arquétipo de *Anima*, el mitoanálisis discierne distintos tipos de anima según las tipologías de la mitología antigua: Venus, Demeter, Juno, Diana, etc.; pero este mitoanálisis “psicológico” se asocia así directamente a una acción sociológica, ya que los personajes mitológicos pueden ser objeto de un análisis sociohistórico (J. P. Vernant, M. Detienne) y los dioses y héroes aparecen y desaparecen según un ritmo que marca los momentos de la historia sociocultural, como había sentido formalmente P. Sorokin.

El mitoanálisis sociológico (G. Durand), que se inspira a un tiempo en los trabajos del estructuralismo de C. Lévi-Strauss, pero también – ya que las entidades mitológicas son “potencias”, fuerzas y no solo formas – en todas las investigaciones temáticas o en los análisis semánticos de contenidos, intenta delimitar los grandes mitos directores de los momentos históricos y de los tipos de grupos y relaciones sociales. Se trata de un “mitoanálisis”, porque con frecuencia las instancias míticas están latentes y difusas en una sociedad, e incluso cuando están “patentes” la elección de uno u otro mito explícito escapa a la conciencia clara, aunque sea colectiva. Una y otra aproximación tan solo difieren, pues, en su campo de aplicación práctica. Ambas presuponen, según el modelo irreversible del psicoanálisis y de psicología de las profundidades, un desnivel antropológico entre lo patente y lo latente, el consciente antropológico y el inconsciente. Por lo tanto, utilizan el mismo método de base para tratar el mito.

A mitanálise se diferenciará assim da mitocrítica na medida em que esta revela os *mitemas* de uma obra literária, enquanto aquela estuda os mitos diretores e que configuram os fenômenos socioculturais. Porém, como não há separação entre a criação artística, a criação cultural e o contexto histórico-social, o contexto cultural, Araújo & Silva (*op. cit.*, 350) não acham mais pertinente utilizar os dois termos, passando a referirem a ambos apenas como mitanálise.

A mitanálise também permite revelar os mitos latentes ou patentes presentes no discurso ideológicos-políticos, “como refere Sironneau, não é previsível que ao nível do imaginário socio-cultural, histórico ou político encontremos uma presença significativa de *mitemas*, mas tão-somente de *mitologemas* (organização de elementos, motivos ou temas mitológicos)” (*ibidem*, p. 352).

Visando detectar traços míticos em diversos textos ideológicos, especialmente de caráter educativo, Araújo (*ibidem*, 353) introduz o conceito de *ideologema*:

1º. O ideologema é veiculado pelo discurso, seja ele político, literário, educativo, científico, estético, histórico, entre outros (...).

2º. O ideologema é já uma racionalização ideometafórica das imagens arquetípicas (símbolos arquetípicos) sempre presentes e circulantes no Imaginário Bidimensional.

Os mitemas e os mitologemas se caracterizam pela repetição dos motivos míticos, assim, da mesma forma, os ideologemas manifestam-se pela repetição, pela redundância. Então sua presença é notada através da repetição obsessiva de esquemas verbais.

Araújo & Silva propõem um caminho para o levantamento dos ideologemas: inicialmente, deve-se estar atento aos “*indicadores ideologémicos*”, ou seja, os elementos mais fortes nos textos analisados (*ibidem*, p. 355). Para detectar os traços míticos, o exegeta deve ter uma ótima formação, tanto da mitologia primitiva, oriental, mitologia ocidental (greco-romana), “sem esquecer as tradições culturais de que essas mitologias são solidárias” (*ibidem*, 356). Por fim, o hermeneuta deverá possuir uma “sensibilidade mítico-simbólica”, uma empatia, uma intuição, para saber ouvir o que os mitologemas estão dizendo.

Os textos pedagógicos os discursos educativos estão impregnados de ideologia, com influências históricas, políticas, científicas etc, ou seja, são textos fortemente ideologizados, bem racionais, trazendo dificuldade de se perceber os mitos diretores. Com isso, Araújo (1997, pp. 63-64) apresenta uma metodologia dividida em três fases, para o levantamento dos ideologemas. A primeira fase é a identificação e a seleção dos ideologemas, consistindo numa leitura diacrônica do texto. “o que realmente procuramos fazer é anotar todas as seqüências, que se revelam mais pertinentes do ponto de vista mitocrítico ou mitanalítico” (*ibidem*, p. 63). Na segunda fase, devem-se reunir os ideologemas inventariados em torno de uma “idéia-força”, consistindo numa leitura sincrônica do texto. Assim, é possível verificar as seqüências das “idéias-força”. Finalizando, procuram-se selecionar os ideologemas. Para Araújo (*ibidem*, p. 64), “refira-se que a dimensão mítica, que nos é dada pelos temas míticos (mitologemas), pelos grandes mitos directores e pelas grandes estruturas míticas da humanidade, é sempre condicionada pelas ‘estruturas antropológicas do imaginário’ estudadas por Gilbert Durand (leitura isotópica)”.

Reconhecendo “que todo mito pessoal é um mito coletivo” (BADIA, 1999, p. 130), compreendemos que os mitos organizam a vida social dos indivíduos e dos grupos, ou, como Bastide (2001) já havia referido, ao estudar o candomblé da Bahia, “o mundo dos homens é um reflexo do mundo dos deuses”, concluímos esta etapa concordando com Araújo & Silva, (*op. cit.*, p. 360) que:

1º. A Mitanalise, como faz do mito a sua pedra angular, está bem posicionada para estabelecer a ponte entre o *imaginário sociocultural* e o *imaginário arquetipal*, dado que o mito, ainda que imbuído de “símbolos, de arquetipos e de *schèmes*”

é já um “esboço de racionalização” (Durand). Por isso, a Mitanálise pode captá-lo em forma de “narrativa” nos níveis actancial e do superego social da “tópica” sociocultural;
2º. A Mitanálise, embora optando pelo “transcendentalismo da imagem” (Wunenburger), não menospreza de modo algum o papel crucial desempenhado pelo meio ambiente (contexto) psíco-social (lembramos a este propósito a noção de “trajecto antropológico” durandiana).

Para se compreender a importância do pensamento de Munanga, no capítulo seguinte farei uma síntese dos estudos clássicos sobre as relações raciais no Brasil, evidenciando as principais correntes e pensadores, além de apresentar algumas das tendências destes estudos na educação brasileira.

Em seguida, nosso objetivo é levantar as “idéias-força” no discurso de Kabengele Munanga, no intuito de identificar os mitos que orientam este autor e compreender, a partir daí, suas orientações e/ou contribuições, partilhando-as com os que estão preocupados em pensar uma educação a partir das africanidades.

TRAJETO DE ESTUDOS SOBRE O NEGRO NO BRASIL

“O drama de ser dois [...] é um traço fundamental de meu perfil: eu não pertencço a nada. Não pertencço a instituições, não tenho fidelidade a coisas sociais, tudo o que é social para mim é instrumento. Eu não sou de nada. Estou sempre à procura de alguma coisa que não é materializada em instituição, em linha de conduta. Ninguém pode confiar em mim em termos de sociabilidade, de institucionalidade, porque isso não é para mim, não são funções para mim (...). Eu estou sempre *in between*. Nunca estou incluído em nada. As minhas metas são a única coisa em que estou incluído, não há pessoas que me incluam” (Alberto GUERREIRO RAMOS, *apud* Luiz Alberto Oliveira Gonçalves. *De Preto a Afro-descendente: da cor da pele à categoria científica*, 2004, p. 19).

TRAJETO DE ESTUDOS SOBRE O NEGRO NO BRASIL

O objetivo deste capítulo é apresentar um panorama das pesquisas sobre o negro no Brasil, objetivando situá-las nas hermenêuticas redutoras e/ou instauradoras. De forma geral, esses estudos estão diretamente ligadas ao tema da escravidão, tornando-se quase impossível, devido à toda carga da conotação humana e desumana, abordá-lo sem um envolvimento emocional ou apologético, principalmente levando em conta meu envolvimento pessoal com o tema.

As ‘descobertas’ graduais das costas da África, no século XV, sobretudo pelos navegadores portugueses, desenvolveram intensamente o tráfico de africanos para a Europa, sobretudo para os trabalhos na lavoura ou serviços domésticos. Segundo Nei Lopes (2006, pp. 42-43), “em 1442 o português Antão Gonçalves teria seqüestrado, na costa da Mauritània atual, um casal de africanos, apenas para comprovar que tinha realmente estado no “País dos Negros”. Inaugurava-se aí, segundo alguns autores, a primeira modalidade do tráfico para a Europa”. Naquele período, quando os portugueses chegaram às costas da África, o tráfico negreiro já era praticado largamente em Marrocos, na Argélia, na Tunísia e no Egito pelos árabes (VERGER, 1987). De acordo com Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes (2004d, p. 20):

Os árabes foram responsáveis pelas rotas oriental e transaariana, no período compreendido entre 650 e 1600, estimando-se que teriam sido envolvidos cerca de cinco milhões de africanos. Para essas duas rotas, os africanos foram levados para o Oriente Médio (Arábia Saudita, Emirados Árabes, Iêmen etc), Índia, China, Sri Lanka etc. Os europeus foram os responsáveis pelo tráfico transatlântico, através do qual 40 a 100 milhões de africanos foram deportados para a Europa e América.

Um dos motivos que fomentaram o tráfico de africanos para a América foi a preocupação em desviar, dos mercados muçulmanos, os negros escravizados. Em 1495, Isabel I, rainha de Castela, Leão e Aragão, apelidada de “A Católica”, sancionou uma lei, proibindo o aprisionamento e a subsequente venda dos indígenas da América, levando à comercialização de escravos africanos. Como os espanhóis, pelo Tratado de Tordesilhas, não tinham ponto de apoio na África, recorreram aos fornecedores portugueses. Assim, em 1562, o corsário John Hawkins fundou a primeira companhia inglesa do tráfico negreiro, tendo entre os acionistas a própria rainha Isabel (SERAFIM LEITE, 1962). Em 1711, Antonil, jesuíta italiano, publicou

uma obra que nos possibilita compreender a mentalidade daquela época. No capítulo IX (ANTONIL, 1982, 97-104), o autor discorre sobre as procedências dos africanos que para cá vieram e como os senhores deveriam tratá-los:

Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. (...) as mulheres usam de foice e de enxada como os homens. (...) No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três ppp, a saber Pau, Pão e Pano. E posto que comecem mal, principiando pelo castigo que é o pau, com tudo prouvera a Deus que tão abundante fosse o comer e o vestir como muitas vezes é o castigo dado por qualquer causa pouco provada ou levantada, e com instrumentos de muito rigor, ainda quando os crimes são certos, de que se não usa com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um cavalo que de meia dúzia de escravos, pois o cavalo é servido e tem quem lhes busque capim, tem pano para o suor, e sela e freio dourado (*ibidem*, pp. 97-101).

Anteriormente, Jorge Benci, também jesuíta italiano que viveu no Brasil entre 1681 e 1708, escreveu uma obra expondo em quatro discursos como era a vida dos africanos escravizados no Brasil. Nos dois primeiros discursos, ensina a obrigação dos senhores para com os escravos, inspirando-se no Eclo⁵⁰ 33: 25: “Pão, correção e trabalho para o servo”. Para Benci, os escravos estão privados de todos os bens naturais: riqueza, delícias e honra. No terceiro discurso, explica que o castigo deve ser moderado, ensinando aos senhores o que seriam tormentos inqualificáveis: queimar com ferro em brasa, cortar orelhas e narizes, marcar nos peitos e na cara, queimar a boca com tições ardentes. No quarto discurso, defende a tese de que os africanos têm uma propensão à sensualidade, o que obrigava os senhores a dar trabalho aos servos, pois “*o ócio é mãe dos vícios e madrasta das virtudes*”. Concluindo, o africano escravizado vivia a quase-morte pois, embora vivesse física, política e civilmente, estava morto. Não era permitido ao escravizado exercer nenhuma ação política e civil (BENCI, 1977).

As questões relacionadas ao negro brasileiro que mais polarizaram as pesquisas dos estudiosos, estão relacionadas com variados temas: escravidão, abolição, integração, preconceitos, discriminação racial, democracia racial, branqueamento, capitalismo, marginalização, quilombos, religiosidade popular, religiões afro, sincretismo afrobrasileiro, cultura negra, escolas de samba, políticas afirmativas, cotas etc. Assim, seria impossível

⁵⁰ Eclo 33, 25: livro de Eclesiástico (antigo testamento da Bíblia), capítulo 33, versículo 25.

realizar uma revisão bibliográfica e/ou literária tão ampla. Por conseguinte, procurarei apenas identificar os estudos que estão inseridos na categoria de hermenêuticas redutoras e aqueles que identifico como estando relacionados com as hermenêuticas instauradoras.

Os estudos sobre a questão racial no Brasil podem ser agrupados em quatro correntes principais (BANDEIRA, 1998, 15-19). A primeira, com pressupostos teóricos evolucionistas, abordando o negro como “expressão de raça”, enfatiza que há no Brasil uma verdadeira democracia racial, ou seja, preconiza a inexistência de preconceito étnico-racial. A segunda corrente aborda o negro como “expressão de cultura”, considerando a raça um fator determinante na alocação das pessoas, tanto na estrutura de classe quanto no sistema de estratificação social. Dessa perspectiva, a raça é um mecanismo eficaz na reprodução das desigualdades sociais dentro do sistema. A terceira vertente, do negro como “expressão social”, vincula estreitamente a questão da raça à de classe, dando à primeira uma posição subordinada à última. Nesse sentido, o preconceito contra pretos e pardos (negros) ocorreria devido ao fato de a maioria destes pertencerem às classes sociais mais baixas e não por terem a pele mais escura. Estas vertentes anteriores são identificadas, neste contexto, com as hermenêuticas redutoras. A quarta vertente aborda a “especificidade da produção cultural negra”, com ênfase nas questões religiosas, de identidade e de resistência, aproximando-se das hermenêuticas instauradoras.

Guimarães (2003, p. 100) identifica uma fase anterior, cuja preocupação estava com a constituição da nação brasileira. Naqueles anos, o negro era visto como não pertencendo à nacionalidade, sendo, portanto, um grande obstáculo para o desenvolvimento na nação (*ibidem*, pp. 95-96):

A biologia e a antropologia física criaram a idéia de raças humanas, ou seja, a idéia de que a espécie humana poderia ser dividida em subespécies, tal como o mundo animal, e de que tal divisão estaria associada ao desenvolvimento diferencial de valores morais, de dotes psíquicos e intelectuais entre os seres humanos.

No fundo, a preocupação que girava entre o final do século XIX e início do século XX, após a abolição da escravatura, era a da construção de uma identidade nacional e de que lugar ocuparia a população negra nesta nação. As visões que se construíram em torno da população negra brasileira estão inseridas nas quatro vertentes apontadas por Bandeira, embora identifiquemos a maioria delas nas hermenêuticas redutoras.

A EXCLUSÃO DO NEGRO NA CONSTRUÇÃO DA NACIONALIDADE BRASILEIRA

Os evolucionistas, principalmente Oliveira Viana, identificavam a miscigenação como estratégia de branqueamento da sociedade brasileira. Andrews (1997, p. 97) nos diz que:

nos casos de mistura racial, sustentavam eles, o componente genético branco tenderia a dominar; e se tal mistura fosse repetida durante várias gerações, o resultado final seria uma população branqueada na qual a ancestralidade africana e índia seriam superadas e neutralizadas.

Segundo Munanga (1999, p. 52), os estudos evolucionistas estavam orientados pela teoria de Gobineau, defensor da mistura das raças como princípio de maior relevância na sua teoria do nascimento da civilização, contudo uma mistura que levaria do estado “selvagem” ao estado da cultura. Inspirado nesse pensamento, Silvio Romero escreveu sobre o nascimento de um povo tipicamente brasileiro, resultado da mestiçagem de três raças, com a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos não brancos, que ele denominava “raças inferiores”. Assim, o mestiço brasileiro herdava do sangue africano, dizia Silvio Romero, a apatia, o desânimo, a falta de iniciativa e de inventividade.

Um dos principais pensadores evolucionistas brasileiros foi Nina Rodrigues, que defendia a superioridade da raça branca sobre a negra, justificando as posições sociais ocupadas por negros e brancos e defendendo serem os negros causadores do atraso brasileiro frente a outras nações (RODRIGUES, 1977, p. 7):

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo.

Esse autor conviveu com a escravatura no Brasil e, ao realizar um estudo sobre a “procedência africanas dos negros brasileiros”, incluindo os negros maometanos, defendeu a tese de que os povos africanos não eram civilizados pois, comparados aos brancos, os negros, devido ao desenvolvimento filogenético, possuíam a massa encefálica com peso menor e seus dentes tinham características animais. Essa posição de defesa do negro como inferior é manifestada em sua avaliação das religiões de origem africana, as quais, em suas palavras

(*ibidem*, p. 260), “só servem para ofender a Deus e perverter a alma”. Sua visão era a de que as religiões africanas eram crenças animistas superadas.

Nina Rodrigues defendeu também que a mestiçagem era um mal instalado entre nós. Em sua obra “Mestiçagem, Degenerescência e Crime”, ele propõe, em “A Responsabilidade Criminal”, a criação de dois códigos penais, um para brancos e outro para negros (MUNANGA, 2004, p. 59). Para Nina Rodrigues (*ibidem*, p. 61), “a influência do negro há de construir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”. Em sua tese, Nina Rodrigues alegava que a criminalidade existente na Bahia era devida à influência africana, inspirando-se, para isso, nos estudos da medicina patológica de Paul Janet sobre “a população brasileira no ponto de vista da psicologia criminal – índios e negros”. Influenciado ainda pelo fetichismo de Des Brosses, o animismo de Taylor e o totemismo de Frazer, Nina Rodrigues identificou a criminalidade nos cultos afrobrasileiros. Sobre os autores que influenciaram Nina Rodrigues, dirá Melloni (*op. cit.*, pp. 69-70):

Admite-se que, assim como a família humana viveu em estado de selvageria ou de barbárie, ou, ainda, também de civilização, é incontestável que tais condições se vinculam numa seqüência de progresso natural e necessária. Desse modo, desde as sociedades selvagens até às civilizadas, as diversas populações do globo encontram-se em pontos graduais de maior ou menor progresso, cabendo ao antropólogo verificar se e como assim se passa. A segunda tese amplia e aprofunda a primeira, porque consiste em acentuar o alto grau de estratificação entre as sociedades. Tylor, por exemplo, afirma que ... *as instituições humanas estão tão distintamente estratificadas como a terra sobre a qual o homem vive. Sucedem-se uma às outras em séries substancialmente uniformes em todo o globo, independentes das diferenças de raça e de língua que parecem, em comparação, superficiais, mas modeladas pela natureza humana semelhante, agindo através das condições sucessivamente alteráveis da vida selvagem, bárbara e civilizada.*

Se pudermos definir uma teoria racista no Brasil, ela está expressa no pensamento de Rodrigues (*op. cit.*, pp. 263-264)):

O que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Melhoram e progredem; são, pois, aptos a uma civilização futura, mas se é impossível dizer se essa civilização há de ser forçosamente da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é exatamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização européia.

O que percebemos é que, muito dos julgamentos que o senso comum formulou acerca dos negros e que se manifesta atualmente, por exemplo, nas perseguições policiais e nas pregações das religiões cristãs, especialmente as neopentecostais, combatendo as religiões afrobrasileiras, deve-se ao pensamento de Nina Rodrigues.

A tese do embranquecimento da população brasileira estava igualmente presente no pensamento de um dos precursores da sociologia brasileira: Silvio Romero. Alguns fatos são marcantes neste admirador de Spencer. Primeiro, em sua tese “Etnologia Selvagem”, defendida em 1875, junto à Faculdade de Direito do Recife, ele assume uma postura radicalmente positivista, realizando uma crítica às outras epistemologias (2001, p. 407):

Silvio Romero teria dito: “Nisto não há Metafísica, Sr. Doutor, há lógica, ouvindo como resposta do professor Coelho Rodrigues, que “A Lógica não exclui a Metafísica”. Silvio Romero, provocador diz: “A Metafísica não existe mais, Sr. Doutor. Se não sabia, saiba”. “Não sabia”, disse o examinador. “Pois vá estudar e aprender para saber que a Metafísica está morta”. Coelho Rodrigues pergunta: “Foi o senhor quem a matou?” “Foi o progresso, foi a civilização”, respondeu Silvio Romero gritando.

Romero, que foi deputado federal, teria proferido apenas quatro discursos ao longo do ano de 1900, dois em 1901 e um em 1902, no entanto apresentou um projeto de lei, de nº 6-A, dividindo as Cadeiras do Ginásio Nacional em duas: Lógica e Literatura. Neste projeto, propôs a substituição da Filosofia pela Lógica (*ibidem*, p. 415). Esse mesmo pensador atribui a cor do mestiço a uma moléstia, uma nostalgia da alvura, “uma certa dose de despeito contra os que gozam da superioridade da brancura” (*apud* Richard MISKOLCI, 2006, p. 355). No conto “Evolução”, Machado de Assis dirigiu uma crítica a Silvio Romero, dizendo que “assim como a seleção natural dá a vitória aos mais aptos, assim outra lei, a que se poderá chamar seleção social, entregará a palma aos mais puros. É o inverso da tradição bíblica; é o paraíso no fim” (MACHADO DE ASSIS, 1946, p. 190).

Tal posição de Machado de Assis já estava presente em sua obra “Memórias Póstumas de Brás Cubas”, de 1881. Nela, o personagem central, Braz Cubas, um morto que narra suas memórias, expõe com ironia suas próprias atitudes e as vaidades das pessoas com quem conviveu. A obra revela o pessimismo da personagem e seu desencanto diante da vida. Brás Cubas, que teve de esconder ou falsificar sua origem, além da loucura de seu amigo filósofo

Quincas Borba, revela o que acontecia no Brasil, onde as pessoas escondiam a própria origem, bem como julga-se tanto um perdedor quanto alguém capaz de grandes realizações, entre elas emplasto que ele gostaria de ter descoberto para aliviar as dores da humanidade.

Em 1897, com a criação da Academia Brasileira de Letras, que teve como patrono Machado de Assis, Silvio Romero publicou “Machado de Assis – Estudo Comparativo de Literatura Brasileiro”, defendendo a tese de que Machado de Assis não era um grande escritor, pois era o representante de uma sub-raça cruzada, estéril e com problemas na fala” (MISKOLCI, *op. cit.*, p. 357). A manifestação evidente do racismo em Silvio Romero está em sua crença de que o humor é uma característica das raças nórdicas. Por esse motivo, ele afirma que o pessimismo de Machado de Assis era sinal de sua anomalia. Declara Romero (*ibidem*, p. 357): “não sei bem ao certo se ele [Machado] é um germano em qualquer grau; não sei se na América do Norte os mestiços, quando falam de si, dizem: nós, os saxônios... Aqui no Brasil a maior prova, a mais característica do humor neles, é quando dizem: nós, os latinos! – É impagável”.

Segundo Munanga (*op. cit.*, p. 68), outro pensador que teve suas idéias pautadas no evolucionismo foi Oliveira Viana. Seguidor de Silvio Romero, embora Viana reconheça a existência das “três raças” no Brasil, além dos mestiços dessas, acreditava que um tipo nacional era difícil de se formar, pois possuíamos três mentalidades heterogêneas: a do branco, civilizado; a do índio, selvagem; e a do negro, bárbaro. Para ele, os indivíduos resultantes da mestiçagem entre cruzamentos de raças muito distintas, brancos e negros revelavam características físicas, morais e intelectuais de caráter degenerescente, o que implicava afirmar que os mestiços tendem a voltar ao tipo inferior.

Oliveira Viana (1956) elaborou ainda uma escala racial que tinha, na base, os negros, acima destes, os índios, e no topo, os brancos. Isso explicaria as relações escravistas no Brasil, já que negros e indígenas constituíam “raças bárbaras” cujo destino era o trabalho e a obediência aos brancos, “raça pura e superior”. Para Oliveira Viana, o negro deveria desaparecer, já que significava um atraso para a nação. Em razão disso, ele defendia a miscigenação, entendida por ele como “movimento de arianização”, cujo objetivo era o aumento da população branca ou com “sangue branco”. De acordo com Ribeiro (*op. cit.*, p. 24), “Oliveira Vianna afirma não crer na igualdade entre as raças, localizando o negro numa posição de inferioridade, como também advogando que este possui uma inteligência inferior em comparação às raças arianas ou semitas, além de uma menor fecundidade. Além disso,

para ele, “o negro puro, portanto, não foi nunca, dentro do campo histórico em que conhecemos, um criador de civilização”.

Oliveira Vianna defendeu que, a partir do momento em que foi instituído o sufrágio universal, por ocasião da Independência, iniciou-se a desorganização nacional, pois o povo, elevado ao status de soberano nacional, levou a irracionalidade e a incapacidade política para a esfera pública. A tese desse autor é de que a nobreza não poderia ter seu voto misturado com “os analfabetos, mesmo os mestiços. Toda a peonagem das cidades. Toda a peonagem dos campos. Toda esta incoerente população de pardos, cafuzos e mamelucos infixos, que vagueavam então pelos domínios” (Oliveira Vianna *apud* Ricardo SILVA, 2008, p. 247).

O mesmo autor inicia sua obra “Populações Meridionais do Brasil” (1987) elogiando “gênios possantes, fecundos e originais” como Georges Vacher de Lapouge e Arthur de Gobineau. Em seguida, defende a idéia de que o Brasil, para preservar sua unidade nacional e desempenhar um papel no mundo moderno, deveria embranquecer sua população. Sua visão dos mestiços como “inferiores” fez desenvolver, no Brasil, a “ideologia do embranquecimento”. Nela, a saída para o Brasil seria a intensificação da imigração européia, para que, por meio desta, ocorresse a eliminação dos “selvagens” e dos “bárbaros” com o gradual embranquecimento da população.

A INCLUSÃO DO NEGRO NA CULTURA NACIONAL

A segunda vertente, com estudos de inspiração culturalista, desenvolveu pesquisas e análises de conteúdos culturais de traços complexos e padrões identificados como de procedência africana, tais como entidades negras da cultura nacional. A cultura era concebida como uma realidade suprassocial, um sistema independente e autônomo que age sobre a realidade histórica, econômica e social, sem ser por ela ser afetada. A dinâmica cultural era tratada mecanicamente, privilegiando a origem do traço ou do padrão cultural como base de correlações e explicações (BANDEIRA, *op. cit.*).

O rompimento com a concepção da inferioridade do negro foi iniciado com Gilberto Freyre, deslocando-se a questão racial do debate biológico para privilegiar a diferenciação das manifestações culturais. A publicação de “Casa-Grande e Senzala”, em 1933, introduz uma nova concepção de Brasil e de povo brasileiro (BARROS, 1996). A hipótese de Freyre foi a

de que o processo de miscigenação teria criado uma “democracia racial” no Brasil, com um livre convívio entre as etnias. O Brasil seria uma região privilegiada, por não possuir uma política discriminatória e segregacionista como a encontrada nos Estados Unidos, os quais, na década de 1930, ainda possuíam uma legislação separando negros e brancos em espaços públicos, como ônibus e escolas, bem como proibindo casamentos interétnicos em estados como da Geórgia e do Alabama.

Segundo Munanga (2004, p. 88):

A grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira: influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo. A mestiçagem, que no pensamento de Nina e de outros causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de *Casa Grande e Senzala* permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Freyre consolida o mito originário da sociedade brasileira configurada num triângulo cujos vértices são as raças negra, branca e índia.

O instrumento de formação da brasilidade, em Freyre, é a miscigenação, sendo o mulato um elo de união entre negros e brancos, o que reforça a tese de que nosso país é uma sociedade mestiça. Freyre descortinou novas perspectivas para compreender o Brasil, valorizando a imagem do negro e do índio e indicando as contribuições destes para a formação da sociedade brasileira.

Os teóricos marxistas brasileiros, especificamente Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, opuseram-se rigorosamente ao pensamento de Gilberto Freyre, considerando que este não considerou a condição econômica dos escravos⁵¹ ao referir-se a uma noção de democracia racial, comprometendo assim as políticas específicas que beneficiariam a população negra, supondo que todos estão em igualdade de condições. Para Hasenbalg (1979, p. 242):

Os princípios mais importantes da ideologia da democracia racial são a ausência de preconceito e discriminação racial no Brasil e, conseqüentemente, a existência de oportunidades econômicas e sociais iguais para brancos e negros.

⁵¹ Sobre as críticas realizadas a Gilberto Freyre, recomendo a leitura de BARROS, João de Deus, 1996.

Freyre elabora uma imagem otimista da mestiçagem brasileira, levando Ribeiro (*op. cit.*, p. 46) a afirmar que ele “expressa seu otimismo quando afirma que a despeito do nosso atraso nos aspectos tecnológicos e econômicos e nos aspectos de expressão cultural, a população brasileira é composta de mestiços, democraticamente quase todos morenos (...) o homem brasileiro é um homem nacional crescentemente miscigenado no sangue e na cultura”.

Silva (2002, p. 86), por sua vez, identifica, no movimento modernista, essa nova concepção, com a valorização do negro nas obras “Juca Mulato”, de Menotti Del Picchia, de 1917; “Macunaíma”, de Mário de Andrade, de 1928 e “Essa Negra Fulô”, de Jorge de Lima, assim como nas pinturas “A Negra”, de Tarsila do Amaral, “Mulatas” e “Samba”, de Di Cavalcanti e “Mestiço”, de Cândido Portinari.

Quanto à mestiçagem, tal como valorizada por Freyre, Munanga (*ibidem*, p. 122) afirma que:

Atualmente, brancos e negros brasileiros compartilham, mais do que imaginam, modelos comuns de comportamento e de idéias. Os primeiros são mais africanizados, e os segundos mais ocidentalizados do que imaginam.

Arthur Ramos, rompendo com seus antecessores evolucionistas, inaugurou a pesquisa culturalista. Justifica-se afirmando que, “é este, portanto, um ensaio de psicologia social e antropologia cultural. Examino os padrões de culturas que os negros transportaram da África para o Novo Mundo, e o destino que aqui tiveram” (1946, p. 14). O mesmo autor, médico legista do Instituto Nina Rodrigues, dá-se conta de que o estudo científico do negro estava sendo prejudicado por três obstáculos: a exploração política (no sentido eleitoral) do negro; a visão folclórica sobre o negro; e o negro como tema da moda, em contraposição às pesquisas indianistas. O continente africano foi o ponto de partida dos estudos de Arthur Ramos (*ibidem*, p. 21), para quem “lá vivem os agrupamentos mais característicos da raça”. Adotando a divisão linguística de Seligman, esse autor reduz o negro africano a dois grandes grupos: os sudaneses e os bantos. Os sudaneses ocupam uma vasta área da África Ocidental, na Costa de Guiné, constatando-se aí a existência de três grupos: tshi, ewe e yorubá. Os bantos, por sua vez, ocupam dois terços meridionais da África e distinguem-se em três grupos: bantos meridionais, bantos orientais e bantos ocidentais.

A preocupação de Arthur Ramos não foi a de estudar a distribuição racial dos povos no continente africano, mas as culturas originárias dos povos negros trazidos para o “Novo Mundo”, compreendendo ele cultura como sendo um complexo que engloba as crenças, as religiões, a moral, a lei, os costumes, os valores, os utensílios, as ferramentas, a ciência, a tecnologia, a língua, os símbolos, ou seja, os conteúdos materiais e espirituais de um povo. Seguidor de Herskovits, Arthur Ramos utilizou-se também da divisão levada a cabo por este, para quem (1973), há 9 áreas e 2 sub-áreas no continente africano: 1. Hotentote; 2. Boschimana; 3. Oriental do Gado: 3.1. sub-área ocidental; 4. do Congo: 4.1: sub-área da Costa de Guiné; 5. Ponta Oriental; 6. Sudão Oriental; 7. Sudão Ocidental; 8. do Deserto; 9. do Egito. Depois desse estudo feito sobre o continente africano, Arthur Ramos (*op. cit.*, p. 72) conclui que:

Na África, existem representantes de diversíssimos padrões de cultura. (...) é que à idéia do homem africano ‘selvagem’, contrapomos esta outra, de que devemos distinguir tantos tipos africanos e tantos padrões de cultura, como se tem feito com relação ao homem da cultura ocidental.

Dois pontos não eram evidentes quanto ao processo de transferência das culturas negras africanas para o Brasil: o da quantidade de negros trazidos para o Brasil durante os três séculos de tráfico regular de escravos; o da quantidade de negros na população brasileira e sua variação no decorrer de nossa história. Segundo Moura (1989, p. 45), essa dificuldade dava-se pela insuficiência documental, agravada pela destruição sistemática dos registros sobre a escravidão no Brasil, ordenada por Rui Barbosa, ministro da Fazenda do governo Deodoro da Fonseca⁵². Os povos africanos escravizados no Brasil foram distribuídos em cinco focos: 1º, partindo da Bahia, com irradiação para Sergipe; 2º, compreendendo o Rio de Janeiro e São

⁵² “Ruy Barbosa, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão - a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosfera moral; considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira: r e s o l v e:

1º) Serão requisitados de todas as tesourarias da Fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser sem demora remetidos a esta capital e reunidos em lugar apropriado na recebedoria. 2º) Uma comissão composta dos Srs. João Fernandes Clapp, presidente da confederação abolicionista, e do administrador da recebedoria desta capital, dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papéis e procederá à destruição imediata deles, que se fará na casa da máquina da alfândega desta capital, pelo modo que mais conveniente parecer à comissão. Capital Federal, 14 de dezembro de 1890. Ruy Barbosa”.

Paulo; 3º, na zona de mineração em Minas Gerais; 4º, a partir de Pernambuco, com irradiação para Alagoas e Paraíba; 5º no Maranhão, com irradiação ao Pará.

As variadas culturas africanas que floresceram no Brasil não são encontradas em estado puro, havendo uma predominância dos yorubás no conjunto das culturas sudanesas, uma predominância dos malês no conjunto das culturas negro-maometanas e uma predominância angola-congolense no conjunto das culturas bantos. Arthur Ramos (*op. cit.*, pp. 279-280) estabelece o seguinte quadro:

1. Culturas Sudanesas:

1.1. Yorubás da Nigéria: nagô, ijechá, eubá ou egbá, ketu, ibadan, yebu ou ijebú.

1.2. Daoemianos: grupo Gêge (ewe, fon ou efan); grupo fanti-ashanti.

1.3. Da Costa do Ouro: Mina (Fanti e Ashanti).

1.4. Grupos menores: krumano, agni, zema, timini etc.

2. Culturas Guineano Sudanesas Islamizadas:

2.1. Peuhl: fulah, fula etc.

2.2. Mandinga: solinke, bambara etc.

2.3. Haussá: do norte da Nigéria.

2.4. Grupos menores: tapa, bornú, gurunsi etc.

3. Culturas Bantos:

3.1. Angola-congolês: congos, cambindas e angolas.

3.2. Contra-costa: macuas, angicos.

A partir das considerações das culturas africanas presentes no Brasil, Arthur Ramos dedicou-se então a estudar as relações que se estabelecem entre as culturas negras e a cultura branca dominante. Quando dois povos entram em contato, há sempre trocas, segundo Ramos (*ibidem*, p. 358), o que revela que “a adaptação é um mecanismo biológico; a acomodação e a

assimilação mecanismos sociais; o ajustamento, mecanismo psico-social; a aculturação, mecanismo cultural”. Segundo ele (*ibidem*, p. 358), as trocas culturais, também denominadas como aculturação, “compreende(m) aqueles fenômenos resultantes do contacto, direto e contínuo, dos grupos de indivíduos de culturas diferentes, com as mudanças consequentes nos padrões originais culturais de um ou ambos os grupos”. Sobre os resultados da aculturação, diz Ramos (*ibidem*, p. 360):

1) Dá-se a aceitação, quando a nova cultura é aceita, com perda ou esquecimento da herança cultural, mais velha; 2) na adaptação, ambas as culturas, a original e a estranha, combinam-se intimamente, num mosaico cultural, num todo harmônico, com reconciliação de atitudes em conflito. 3) Há reação, quando surgem movimentos contra-aculturativos, ou por causa da opressão, ou devido aos resultados desconhecidos da aceitação dos traços culturais estranhos.

Por fim, ele defende a adaptação como sendo o resultado da aculturação encontrada no Brasil, como também nas outras partes do “Novo Mundo”, como Cuba e Haiti.

A QUESTÃO RACIAL SUBORDINADA À QUESTÃO ECONÔMICO-SOCIAL

A terceira vertente ganhou força com as pesquisas sobre a estrutura das relações raciais entre negros e brancos, em substituição às análises sobre as expressões religiosas e culturais do negro. Florestan Fernandes foi um dos grandes expoentes dessa corrente. Para ele, no Brasil, o que determina a desvantagem da população negra em relação à branca são as leis da oferta e da procura, o desemprego que regula os baixos salários, a competição inerente ao mercado de trabalho, ou seja, a base científica dessa vertente é o materialismo histórico. Assim, rompendo-se ou minimizando-se estes problemas inerentes ao modo de produção capitalista, certamente estariam findos ou remediados o racismo e seus reflexos nas condições de vida da população.

Donald Pierson desenvolveu sua pesquisa especificamente na cidade de Salvador, entre os anos de 1935 a 1937. Na época, ele era assistente de pesquisas do *Social Science Research Committe*, da Universidade de Chicago, e seu objetivo era descobrir “o que se passou com os africanos importados em tão grande número para esta parte do Novo Mundo?” (Pierson, 1971, 75). A obra, fruto dessa pesquisa, Pierson inicia-se fazendo uma descrição

etnográfica da cidade de Salvador, desenvolvendo um esboço de sua história e descrevendo uma distribuição espacial das classes e das cores. Segundo ele, nas elevações, encontravam-se as ruas principais, as mais importantes linhas de bondes e de ônibus, e fácil acesso às outras partes principais da cidade. Nessas áreas circulavam os jornais, encontrava-se a maioria dos telefones e dos automóveis, bem como as estações de rádio. De acordo com seu relato (*ibidem*, p. 100):

Ali se encontravam, em geral, os edifícios mais modernos e mais ricos, e as casas das ‘classes superiores’. Ali viviam geralmente os descendentes da velha aristocracia, os grandes proprietários, os intelectuais da cidade e as outras figuras importantes de sua sociedade: os advogados, médicos, engenheiros e políticos; os oficiais do exército, poetas e jornalistas, professores das Faculdades e os poucos industriais que a Bahia tinha produzido – na verdade, quase todas as pessoas de destaque na vida intelectual, política, social e comercial da cidade. Essas famílias possuíam propriedades e tinham numerosos empregados. Seus membros eram geralmente letrados e os homens, pelo menos, eram formados, circunstância essa que os distinguia nitidamente do resto da população.

Na outra parte da cidade, encontravam-se os vales, onde as ruas não eram calçadas, havia uma preponderância de trilhas e, nas chuvas fortes, a lama tornava escorregadia e perigosa qualquer subida mais acentuada. Nos vales, viviam os pobres da cidade, em habitações que eram simples casebres, construídos com armações de madeira cobertas de barro. Segundo sua descrição (*Ibidem*, p. 101):

Quando a renda do proprietário o permitira, as paredes toscas tinham sido barradas e pintadas de vermelho, azul, verde ou amarelo pálidos. O chão era geralmente de terra, recoberto caprichosamente com areia fresca da praia, renovada de quando em quando. O teto dessas habitações era muitas vezes feito de folhas de palmeira e um pouco mais levantado na cumeeira para facilitar a saída de fumaça do fogão. A mobília consistia geralmente de bancos ou tambores rudimentares, talvez uma cadeira barata, uma mesa rústica, catres ou, mais comumente, esteiras para dormir.

Em sua pesquisa, Pierson descobre que os brancos e os mulatos claros ocupavam as partes altas da cidade, onde os imóveis eram mais caros, mais confortáveis, mais cômodos e mais saudáveis, enquanto que os pretos e mulatos escuros residiam nas áreas baixas, menos convenientes, menos saudáveis, mais afastadas e mais baratas. Assim, as moradias do alto

estavam associadas à riqueza e aos brancos e as moradias dos vales, à pobreza e aos negros. Pierson detecta também uma área intermediária, onde habitantes das classes superiores e brancas se encontravam numa íntima proximidade residencial com habitantes das classes inferiores e negros. Ele cita a avenida Sete de Setembro como exemplo disso, fazendo a ligação entre os dois mundos. Faz ainda uma classificação dos caracteres físicos dos moradores dessa avenida, descrevendo a existência de 19 famílias de pretos, 97 famílias de pardos, 128 famílias de brancos, 5 famílias compostas de pardos e brancos e 2 famílias compostas por pretos e pardos. Pierson pergunta a 142 estudantes brancos se eles se aborreciam com a presença de vizinhos pretos e obteve 85% de respostas negativas. Pergunta também se eles, estudantes brancos, aborreciam-se com a presença de vizinhos pardos, obtendo 90% de respostas negativas. Isso o levou a concluir que (*ibidem*, p. 109):

Assim, embora a Bahia estivesse dividida de modo definido em classes ‘superiores’ e ‘inferiores’, que ocupavam áreas distintas da cidade, embora estas classes e divisões geográficas tendessem a corresponder aproximadamente às divisões de cor, podia-se notar algumas exceções importantes, cujo aparecimento indicava antes classe que raça, como base da organização social.

Em seguida, Pierson (*ibidem*, pp. 125-151) dedica-se a reescrever a escravidão. Ele inicialmente mostra as origens dos escravos entrados na Bahia, as características desses africanos, a quantidade, as relações entre o número de brancos e o de negros. A seguir, justifica e humaniza a escravidão no Brasil, fazendo desaparecer dela os tumbeiros, o tronco, o açoite, as torturas, a animalização e a brutalização sofridas pelos negros. Para ele (*ibidem*, p. 125), “a escravatura no Brasil caracterizou-se em geral pelo desenvolvimento gradativo e contínuo de relações pessoais entre senhor e escravo, relações que tenderam a humanizar a instituição e a solapar seu caráter formal”.

A miscigenação é o fenômeno que esse autor abordará logo após sua análise da escravidão. Sua visão é de que, na falta de mulheres européias, os homens brancos se relacionavam com as indígenas e negras. Outro fator que, segundo Pierson, contribuiu para a miscigenação foi o fato de os portugueses estarem familiarizados com populações de pele mais escura, primeiro devido à invasão árabe em Portugal, por mais de 500 anos e, segundo, pela importação de escravos africanos para Portugal no século XV, o que teria favorecido a associação dos portugueses acostumados à convivência com povos de cor escura.

Dois outros fatores favoráveis à miscigenação foram, ainda segundo Pierson: 1º) o hábito das famílias baianas de manterem empregadas pretas e mulatas em suas casas, o que facilitaria ao patrão visitas aos aposentos delas, sem contar o costume das uniões extraconjugais em que o homem casado com uma branca mantinha relações com uma mulata ou preta fora de casa; 2º) a situação dos imigrantes portugueses pobres, que não conseguiam casamento com mulheres brancas, a maioria delas situadas nas mais altas camadas da população, e que tinham, como única opção as negras (pretas e mulatas), que se transformavam em valiosas auxiliares, tomando conta da casa, lavando, passando e cozinhando.

O processo de miscigenação tendia a diluir a linha de cor e o efeito mais evidente seria a redução das diferenças físicas entre as raças. Para Pierson (*ibidem*, p. 193), portanto, a miscigenação seria o ponto de partida do processo de superação do preconceito racial entre nós. Declara ele que “assim, por meio de casamentos legalmente constituídos ou por qualquer outra maneira, a miscigenação estende as relações pessoais ao ponto de inibir o preconceito de raça”.

O estudo das relações entre raça e status social foi outro ponto relevante do estudo de Pierson. Observando os dados estatísticos relativos à distribuição racial nos empregos, o autor confirmou que, nos empregos melhor remunerados, predominava o trabalhador branco, com alguma penetração de mulatos claros e raros casos de mulatos escuros; nos empregos medianamente remunerados, predominavam os mulatos claros; nos empregos de baixa remuneração, predominavam os trabalhadores pretos. Estendendo suas observações a outros aspectos da sociedade baiana da época, que não o trabalho, ele confirmou, em todos eles, a dominância branca. Assim, nos clubes, nas escolas, nos sindicatos, nas igrejas, na política, em suma, em todas as manifestações sociais observadas, mesmo naquelas onde era grande a presença de negros (pretos e mulatos), a direção pertencia aos brancos. Nos clubes, os negros não eram admitidos como sócios, nas escolas, eram raros os professores negros, nos sindicatos, as lideranças eram brancas, nas igrejas, os padres eram geralmente brancos. Na política, Pierson observou que, por ocasião de um chá dançante realizado num dos clubes de Salvador, em homenagem ao presidente Getúlio Vargas, e que reuniu 600 pessoas da vida pública do Estado, não havia um só negro.

No entanto, ele insiste em afirmar a inexistência de discriminação racial no Brasil, considerando as diferenças como “sociais”. Sua conclusão é de que o tempo acabaria com as

diferenças, na medida em que o negro poderia superar as deficiências herdadas de sua situação anterior, saindo de sua posição desvantajosa para uma posição de igualdade na livre competição. Assim, nas palavras de Pierson (*ibidem*, p. 233):

A atual distribuição é a que provavelmente se deve esperar mesmo numa sociedade de livre competição, considerando-se a condição de escravidão do descendente de africano, sua posição relativamente desvantajosa ao receber a liberdade, a conseqüente limitação das oportunidades para melhorar sua situação social, e o espaço de tempo relativamente curto em que tem gozado de uma condição de livre competição com os brancos.

Essa posição do autor parece contraditória, considerando-se a situação racial nas escolas, tal como ele mesmo a descreve (*ibidem*, p. 235):

Mesmo na época da nossa pesquisa, não existia, nas escolas, segregação de qualquer espécie. Entretanto, os alunos brancos e mulatos claros predominaram. A participação dos pretos era limitada e havia uma progressiva eliminação das cores mais escuras à medida que se subia na escala educacional. O analfabetismo era grande, especialmente entre as classes ‘inferiores’, nas quais, como já vimos, predominavam os pretos e mulatos.

A contradição está justamente aqui, onde a definição de “status” atinge a todos os indivíduos de maneira indistinta, enquanto a discriminação racial recai apenas sobre os indivíduos negros. E Pierson (*ibidem*, p. 249) sabe bem disso, pois afirma que “sem dúvida, cor é um percalço”.

Sobre as religiões de tradição afrobrasileira, Pierson identificou três tipos principais na Bahia: o gêge-nagô, de tradição cultural yorubá; o congo-angola, de cultura banto; e o caboclo, que associava componentes indígenas e banto. Além do aspecto religioso, as religiões de tradição afrobrasileira denominadas “candomblé”, representavam um papel de resistência cultural. Resistência à opinião geral dominante da época, que considerava o candomblé, assim como todas as manifestações culturais afro, como reveladoras da ignorância e do atraso das populações negras, embora, ainda segundo Pierson “alguns brancos, mesmo das classes ‘superiores’, visitassem o pai de santo para pedir conselhos a respeito de negócios, política, e outras questões, ou ajuda na cura e prevenção de moléstias” (*ibidem*, p. 334).

A conclusão do estudo de Pierson fica entre a ideologia do branqueamento e a arianização progressiva. De acordo em ele (*ibidem*, pp. 346-358):

O negro, como unidade racial, parece estar gradual, mas inevitavelmente, desaparecendo assim como tem desaparecido, na Bahia, e em vários outros lugares do Brasil o Índio, antes dele. Em toda a história brasileira, parece que a tendência foi para a absorção gradual pela população predominantemente de origem européia, de todos os outros elementos. (...) A tendência mais característica de ordem social baiana tem sido a redução gradual, mas contínua, de todas as distinções culturais e raciais, e para a fusão biológica e cultural do africano e do europeu em uma raça e cultura comuns.

Por conseguinte, Pierson compreende que o Brasil foi bem sucedido em eliminar as castas raciais vigentes no período da escravidão, estabelecendo “uma sociedade multirracial de classes”, não existindo, pois, uma linha de cor nas relações sociais, ou seja, no trabalho, na religião e nas relações familiares, o que levaria à conclusão de que, “no Brasil, não poderia haver discriminação de raça, mas apenas discriminações de classe” (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 49).

Os estudos de Luiz Aguiar Costa Pinto fazem parte de um conjunto de pesquisas patrocinadas pela UNESCO (1955). Na década de 1950, realizou-se uma série de pesquisas no Brasil sobre as relações raciais, patrocinadas pela UNESCO. Entre os pesquisadores envolvidos, encontravam-se Thales de Azevedo, Marvin Harris, Charles Wagley, Harry William Hutchinson, Virginia Bicudo, Anieli Ginsberg, Benjamin Zimmerman, René Ribeiro, Roger Bastide, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni⁵³.

Costa Pinto nasceu em Salvador, em 6 de fevereiro de 1920; seu avô foi um senador e seu pai era proprietário de engenhos no Recôncavo baiano, além de médico que havia trabalhado com Nina Rodrigues na Faculdade de Medicina da Bahia. Em 1937, Costa Pinto, mudou-se com a mãe e dois irmãos para o Rio de Janeiro, devido à morte do pai. Na antiga capital federal, preparou-se para a Faculdade de Direito, envolvendo-se no movimento estudantil e militando na Juventude Comunista. Inicialmente, Pinto aponta as falhas em meio às quais se debatiam as propostas de estudo sobre o negro no Brasil. Para ele (PINTO, 1953, p. 21):

⁵³ “Projeto UNESCO no Brasil”, CEAO (Centro de Estudos Afro-orientais). Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br/unesco/txt01.htm>

O negro africano, escravo, ignorante, servil e malandro, cômico e exótico, preso ao branco por laços de dependência imediata e pessoal, dele remotamente afastado por distâncias sociais, físicas e econômicas e parecendo tão misterioso em consequência das distâncias culturais que os separavam – era a entidade consciente ou inconscientemente considerada na fase ‘afro-brasileira’ desses estudos.

O discurso de Pinto nega a existência do negro enquanto ser étnico/cultural, presente nos estudos culturalistas, defendendo o negro como uma identidade singular no interior da formação social brasileira. Em suas palavras (*ibidem*, p. 26):

O negro brasileiro, ou melhor, o brasileiro negro e o processo de sua integração nos quadros da sociedade brasileira – da condição de escravo à de proletário e da condição de proletário à de negro de classe média, jamais despertou o interesse sério dos estudiosos do negro no Brasil.

Partindo dessa perspectiva, Pinto (*ibidem*, p. 33) procurou construir a proposta que orientou e direcionou seu trabalho. O fenômeno étnico mascarava, para ele, uma questão que é fundamentalmente política, ideológica e econômica. As questões das relações de raças são, na verdade, questões de relações de classes. Para tanto, ele utilizou os dados do recenseamento de 1940, fazendo uma decomposição da ocupação da cidade do Rio de Janeiro, a fim de descobrir como os negros se inseriam socialmente, considerando idade e sexo. Procurou verificar as possibilidades de ascensão social oferecidas aos negros, as barreiras impostas e as relações que se estabeleciam com o branco.

A conclusão a que chegou Pinto foi a de que aos negros estavam reservadas as atividades econômicas menos valorizadas e as piores condições de residência e moradia. Segundo ele (*ibidem*, p. 142), “é nas zonas mais deterioradas do mapa urbano que os grupos de cor encontram o nicho onde se instalam e vivem, paralelamente ao nível das posições sociais mais subalternas, que foram os mais altos que lograram atingir na escala social”.

Quanto à escolaridade, Pinto constatou que aos negros eram vedadas as possibilidades que poderiam ser abertas pela educação escolar. A população negra revelava altos índices de analfabetismo, índices baixíssimos de escolaridade média e índices desprezíveis de escolaridade superior. O pressuposto desse autor é de que, devido aos negros ocuparem posições inferiores na estrutura social, eles não tinham acesso à educação escolar. Segundo Pinto, com a expansão das oportunidades educacionais e sua extensão aos negros, estes iriam

adquirir instrumentos necessários para analisar suas posições sociais, compreendendo as contradições da sociedade, expondo e defendendo seus direitos. Afirma ele (*ibidem*, p. 165):

Se por causa da educação, e precisamente por causa dela, estão se formando elites negras insatisfeitas na sociedade brasileira – é que algo mais profundo e estrutural está em jogo. No dia em que as massas de cor tomarem consciência disso terá começo a fase mais aguda e decisiva do problema das relações de raças neste País.

Pinto via as Associações Negras como expressões de uma tomada de consciência dos problemas relativos aos interesses dos negros em processo de ascensão social. Tais associações eram, em sua opinião, de dois tipos distintos: as “associações tradicionais” e as “associações de novo tipo”, sendo as primeiras religiosas, como as Irmandades católicas de negros e a umbanda, e recreativas, como as Escolas de samba. Já as “associações de novo tipo” eram as organizações negras surgidas na década de 1930, ligadas às transformações econômicas, políticas e culturais que o Brasil então experimentava. Exemplo dessas associações eram o Teatro Experimental do Negro, fundado por Abdias do Nascimento, e a União dos Homens de Cor. As “associações de novo tipo” estavam identificadas com a idéia de negritude, o que, na opinião de Pinto (*ibidem*, p. 333) “é, em suma, um racismo às avessas”.

Em meu entender, Pinto desconhecia o fato de que, como bem coloca Appiah (1997, p. 23) “a négritude começa pela suposição da solidariedade racial dos negros. (...) Négritude, nesse contexto, não se refere simplesmente à condição de ser negro, mas a um movimento muito específico, historicamente situado”. O que se percebe é, pois, uma resistência por parte de Pinto em aceitar as lideranças negras que buscavam organizar a população negra brasileira, em torno da negritude, afirmando a excelência do negro, os valores, a cultura, a liberdade, a igualdade e a justiça. Numa leitura pautada pelo imaginário, pode-se observar que esse mesmo autor, pelo fato de recorrer à noção de “luta de classes”, em voga na literatura de tradição marxista, coloca-se numa posição reducionista, disjuntiva. Ao fazê-lo, Pinto adere a um imaginário do tipo ‘diurno’, no interior do qual o conflito seria a mola propulsora da solução do problema, sendo que cada lado envolvido – o branco e o negro – terminaria por ver o outro, a diferença, como o ‘monstro devorante’ a ser combatido e abatido.

Florestan Fernandes (1978), por sua vez, realizou um estudo da formação, consolidação e expansão do regime de classes sociais no Brasil, a partir das relações raciais e

da absorção do negro por este regime. O universo de sua pesquisa foi São Paulo, escolha justificada por ele pelo fato de permitir uma melhor observação das conexões entre a desagregação do regime servil, a expulsão do negro do sistema de relações de produção e o desenvolvimento da revolução burguesa. O trabalho de Fernandes aborda, na primeira parte, o período de 1880 a 1930, e trata especificamente de a desagregação do regime escravista e da emergência da nova ordem social. A segunda parte da obra examina o período de 1930 a 1960, abordando a expansão do regime de classes capitalista.

Fernandes (1978, p. 20) apresenta inicialmente as questões da desagregação do regime escravocrata, a qual abandonou o negro ao seu próprio destino posteriormente à abolição da escravatura, quando estabeleceu-se a competição do primeiro com o imigrante pelo mesmo mercado de trabalho. O argumento utilizado foi de que o negro possuía uma inadequação ao novo sistema de trabalho, ao passo que o imigrante estava integrado ao sistema já existente em seu país de origem. A inadequação do negro ao trabalho assalariado foi, contudo, superada sempre que as condições do mercado de trabalho assim o exigiram. Segundo Fernandes (*ibidem*, p. 34):

em algumas regiões em decadência econômica ou com falta de braços, a transição se operou quase sem comodações, os antigos escravos conservaram-se trabalhando nas fazendas como assalariados, com exceção de alguns (em geral artesãos), que se deslocavam para cidades próximas.

Tal afirmação revela uma contradição com a premissa inicial de que os negros não estavam preparados para o trabalho assalariado, pois onde não havia grandes contingentes de imigrantes, as relações de produção foram reorganizadas com o aproveitamento de negros. Se a discriminação era justificada pela inferioridade do negro nas teorias evolucionistas, agora uma suposta inferioridade nas qualidades exigidas pela nova forma de organização de produção era a justificativa para a exclusão do negro do mercado de trabalho formal. Ainda para Fernandes (*ibidem*, p. 158), porém, “a grande massa da ‘população de cor’ não tinha oportunidade para reeducar-se para o gênero de trabalho, a ética e o estilo de vida do trabalhador livre”. Desse modo, as únicas oportunidades de ocupação para os negros eram aquelas de baixa remuneração e pouco valorizadas socialmente.

Essa desorganização social, aliada à inexistência da estrutura familiar, levou a população negra ao desemprego, ao alcoolismo, à mendicância, à vagabundagem, à prostituição, à criminalidade e ao abandono do menor e do idoso (*ibidem*, pp. 172-215). A fim

de suportarem tal situação de marginalidade, os negros descarregavam no álcool as tensões que, sem este, certamente explodiriam. Os fatores da desorganização e da incapacidade de integração do negro estavam concentrados na área das relações sexuais e da escolarização. Sobre a questão sexual, Fernandes vê o problema na “família negra”, na maioria das vezes uma “família incompleta” pela ausência do pai, o que prejudicava o equilíbrio do grupo, deformando os papéis. Nesse sentido, as “famílias negras” encontravam-se incapacitadas de prepararem os jovens para enfrentarem eficientemente os ajustes sexuais. No dizer de Fernandes (*ibidem*, pp. 217-218):

Interessa-nos muito mais saber por que, fora ou acima dessas contingências, a sexualidade do negro e do mulato mostrava-se tão rebelde à regulamentação exterior. (...) O João Ninguém sentia-se ‘gente’: encontrava quem o amasse gratuitamente, pelo prazer do amor; a mulher ressentida e amargurada: via-se como a rainha de um ‘coração’. A aventura retemperava a confiança em si, distendia frustrações, projetava a criatura na posse da condição humana, abrindo-lhe perspectivas de encontrar alguma coisa que ‘valesse a pena’ numa vida de privações, vazia e ‘sem sentido’.

Quanto à escolarização, para Fernandes, os pais negros desconheciam a utilidade das escolas. A educação informal a que estavam expostas as crianças negras, se as tornava mais espertas para a experiência do que as crianças brancas, por outro lado não as preparava para o exercício de uma profissão ou de um ofício. Isso sem levar em conta que esse contexto ainda tornava os negros apáticos, como alude Fernandes (*ibidem*, p. 233):

Desse prisma, a apatia aparece como uma condição dinâmica, como uma escolha que envolvia a predisposição de ‘fazer corpo mole até o fim’. O que significa, em outras palavras, usar deliberadamente a única forma de resistência e de comportamento adaptativo voluntário que estava ao alcance do negro.

Finalizando a primeira parte de seu trabalho, Fernandes discute o “mito da democracia racial”. Ele constata que esse “mito” indica o segmento negro como causador de sua situação econômica e social subordinada, a qual seria derivada de sua incompetência e de sua irresponsabilidade, isentando assim a população branca de qualquer responsabilidade ou solidariedade em relação à primeira. Fernandes verifica no “mito da democracia racial” uma expressão da consciência alienada da realidade brasileira, a mesma que, segundo ele (*ibidem*, p. 256), suscitaria:

todo um elenco de convicções etnocêntricas: 1º) a idéia de que ‘negro não tem problemas no Brasil’; 2º) ‘não existem distinções raciais entre nós’; 3º) a idéia de que as oportunidades de acumulação de riqueza, de prestígio social e de poder foram indistinta e igualmente acessíveis a todos, durante a expansão urbana e industrial de São Paulo; 4º) a idéia de que o ‘preto está satisfeito’ com sua condição social e estilo de vida em São Paulo; 5º) a idéia de que não existe, nunca existiu, nem existirá outro problema de justiça social com referência ao ‘negro’, excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania.

Nessa esteira, Florestan Fernandes afirma que as “pessoas de cor” não se libertaram da condição inerente à antiga condição do “escravo” e do “criado da casa”, que teriam no “preto” o seu equivalente social. Esse termo, “preto”, estaria selecionando a cor como marca para distinguir um “estoque racial” e uma categoria social marginalizada. Além disso, a inserção tardia de pretos e mulatos na sociedade de classes em emergência não permitiu que estes partilhassem relações de classes típicas, entre si e com os brancos. A forma de acomodação racial que se estabeleceu foi, portanto, a herdada do passado tradicionalista e patrimonialista do regime escravista. Esse padrão assimétrico de relação racial seria responsável pela natureza de certos efeitos psicossociais.

Embora ressalte vários aspectos das relações entre negros e brancos, o mesmo autor examina os “aspectos ideológicos” que permeiam essas relações, partindo da afirmação de que “a ideologia racial imperante em São Paulo era, de forma típica, a ideologia de uma sociedade estratificada racialmente” (*ibidem*, pp. 316-317). Tal ideologia racial florescia enquanto se implantava a ordem social competitiva no mundo que os brancos construía para si mesmos.

A questão da ideologia racial foi desenvolvida num segundo volume, o qual que Fernandes inicia estudando as manifestações e objetivos dos movimentos sociais negros. A população negra reagia a esse quadro social organizando-se em associações, atividades políticas e numa imprensa alternativa. Tais associações operavam com três funções principais: 1. a de difundir a importância da educação para o negro; 2. a de atuar em grupo como forma de pressão; 3. a de não identificar o “negro que sobe” como ligado aos valores dos brancos. Os movimentos sociais de negros desempenharam, na visão desse autor, o papel de caminho ou mediador de integração do negro à sociedade de classes. Iniciativas como a Frente Negra

Brasileira representavam a canalização de ressentimentos, frustrações e esperanças, despertando entusiasmo e atraindo seguidores. Fernandes (vol. II, 1978, p. 83) relata que:

os movimentos reivindicatórios também provocaram uma reavaliação moral interna do ‘negro’ como e enquanto tal. Apresentaram uma nova medida da capacidade criadora do ‘negro’, incluindo em sua esfera de consciência social e convicção de que é tão capaz quanto o ‘branco’ e, pelo menos, suficientemente apto para enfrentar e resolver os dilemas com que se defronta.

Em seguida, Fernandes concentra-se em três questões por ele consideradas fundamentais: a natureza da ideologia racial; os conteúdos e a orientação das formulações ideológicas; e as funções dessas formulações. Em suas palavras (*ibidem*, pp. 93-94):

A ‘ideologia negra’ forma-se como uma réplica à ideologia racial tradicionalista. De ângulo positivo ela representa o produto dinâmico da absorção de valores em que se assentava a ordem legal (e, por conseguinte, o próprio estilo de vida dos ‘brancos’) pelo ‘negro’. Na polarização negativa, ela traduz a repulsa do ‘negro’ à duplicidade de uma ordem social que lhe parecia aberta num plano, mas fechada noutra. (...) Sob todos os aspectos, estamos diante de uma contra-ideologia, construída para minorar as frustrações psicossociais de uma categoria racial e, eventualmente, para auxiliá-la na luta direta pela modificação rápida do *status quo*.

Além disso, Fernandes identifica duas funções manifestas principais e três funções latentes fundamentais das formulações ideológicas dos protestos negros. Nas funções manifestas, a contraideologia negra concorria para desmascarar as racionalizações consagradas pela ideologia racial dominante, evidenciando assim os efeitos reais da desigualdade racial vigente, ao mesmo tempo em que unificava a percepção e a explicação na realidade em que vivia a população negra. No terreno das funções latentes, a contraideologia contribuía para ajustar o horizonte cultural do negro à realidade da sociedade de classes, para difundir entre a população negra impulsões igualitárias de participação e integração e para eliminar a herança deixada pelo “antigo regime”.

Encerrando esse capítulo, Fernandes (*ibidem*, p. 114) levanta a questão de “por que os movimentos sociais reivindicatórios não vingaram nem mesmo no ‘meio negro’”, respondendo-a, ele próprio, em seguida (*ibidem*, pp. 14-115):

Na imagem que se construía da sociedade brasileira os ‘brancos’ não só se representavam, inapelavelmente, como raça dominante; teimavam, ainda, em não reconhecer a legitimidade da autonomia de minorias étnicas ou raciais e repeliavam qualquer aspiração igualitária que estas definissem com esse caráter, como categoria étnica ou racial”.

No capítulo II, denominado “Impulsões Igualitárias de Integração Social”, Florestan Fernandes estuda as transformações que ocorrem nas relações raciais, ao longo do processo de proletarização da “população de cor” da cidade de São Paulo, com a penetração mais intensa do negro e do mulato no mercado de trabalho, que assim conseguem atingir padrões de vida mais elevados. Entre algumas obviedades, esse autor constata que é praticamente nula a participação do negro como empregador, concentrando-se essa população, em sua grande maioria, na posição de empregados. Ele “descobre” também que é muito alta a proporção de negros ocupados em serviços domésticos e que uma parcela considerável dessa mesma população ocupa posições periféricas e marginais. Além disso, ele admite a existência de dificuldades estruturais para a inserção do negro ao trabalho livre, já que os negros compartilhavam atitudes e comportamentos na maioria das vezes incompatíveis com os exigidos pela sociedade de classes. Fernandes aponta três fontes de dificuldades para que essa inserção ocorra. Primeira dificuldade, a “estereotipação negativa”, pois, nas avaliações dos empregadores, havia um favorecimento aos candidatos brancos, diminuindo assim possibilidades de acesso dos negros a melhores empregos. Segunda, a “socialização prévia”, pois os negros tinham dificuldade de dominar “as técnicas sociais do trabalho livre da empresa moderna” (*ibidem*, p. 147). Por último, “toda uma série de manifestações que se vinculam aos conteúdos do horizonte cultural rústico ou ao padrão tradicionalista de relações com o ‘branco’” (*ibidem*, p. 148).

Paralelamente a estes fatores negativos, Fernandes ainda aponta outros, positivos, que ajudam a modificar o quadro ocupacional e encaminham a uma redefinição das relações entre cor e estratificação socioeconômica. O principal deles, apontado pelo autor, diz respeito à escassez generalizada de mão-de-obra. Outra influência positiva, segundo Fernandes (*ibidem*, 154), estaria na reeducação do negro pois, “ao se reeducar para o sistema de trabalho livre, o ‘negro’ repudia sua herança cultural rústica e o ônus que ela envolvia”.

Todas essas posições de Fernandes são extremamente discutíveis. Primeiramente porque denominar a herança cultural dos negros como “rústica” envolve um juízo de valor, e um juízo preconceituoso. Em segundo lugar, porque afirmar que os negros repudiam sua

herança cultural ao se reeducarem, não passa de uma opinião pessoal sem qualquer fundamento concreto. Em suma, para Florestan Fernandes, a ascensão social dos negros está resumida num único caminho: tornarem-se brancos. Escreve o autor que “graças a esta variável, a aceitação do ‘negro que sobe’ é condicionada pelo reconhecimento explícito de algo equivalente a uma espécie de branqueamento social” (*ibidem*, p. 260). A mesma posição de Fernandes (*ibidem*, p. 304) reaparece mais à frente, quando ele afirma que “o traço mais homogêneo do ‘negro que sobe’ consiste no repúdio do padrão de vida tradicional do ‘preto’”.

No capítulo III, o derradeiro de sua obra, Fernandes analisa o preconceito de cor tal como ele é interpretado e sentido por brancos e negros. Os dados foram colhidos em diversas entrevistas com brancos e negros de vários estratos sociais. Das explicações típicas fornecidas pelo branco, há aquelas imputadas aos negros e as que são imputadas aos brancos. Das explicações para o preconceito de cor fornecidas pelo negro, há as que colocam a culpa no branco e as que colocam a culpa no negro, e ainda explicações que imputam o preconceito de cor simultaneamente ao branco e ao negro.

Dos brancos culpando os negros (*ibidem*, p. 425):

“1) ‘os negros são culpados, pois agem servilmente, como se ainda fossem escravos’; 2) ‘eles não são aceitos por causa da cor’; 3) ‘é uma raça degenerada’; 4) ‘o preconceito nasce da falta de educação do preto’; 5) ‘os pretos não são inferiores, mas sentem que a cor os torna inferiores’; 6) ‘eles são tratados assim por causa das condições em que vivem’; 7) ‘o que chamam de preconceito é uma prevenção do negro contra o branco’”.

Dos brancos culpando os brancos (*ibidem*, pp. 425-426):

“1) ‘os brancos desprezam os pretos e não gostam deles’; 2) ‘os pretos são mal vistos pelos brancos’; 3) ‘os brancos não dão oportunidades aos pretos’; 4) ‘é falta de educação do branco’; 5) ‘é coisa de branco rico imitada pelo branco pobre’; 6) ‘o que vale é o dinheiro’; 7) ‘isso veio de fora. É coisa dos imigrantes’; 8) ‘é imitação dos norte-americanos.’”

Dos negros culpando os brancos (*ibidem*, p. 426):

“1) ‘o preconceito de cor é uma arma de defesa do branco’; 2) ‘o preconceito explica-se pelo orgulho dos antigos senhores e pelo ódio que eles devotam ao negro’; 3) ‘é um preconceito artificial nascido de prevenção trazida com os imigrantes’; 4)

‘imitação dos Estados Unidos, favorecida pelo ódio existente contra os negros entre os brancos’; 5) ‘nasce da hipocrisia do branco’; 6) ‘é produto do atraso e da falta de educação dos brancos’.”

Dos negros culpando os negros (*ibidem*, p. 426):

“1) ‘a culpa é do negro, que não sabe fazer as coisas e comportar-se direito’; 2) ‘o negro é responsável como vítima, porque não se insurge contra as manobras dos brancos’; 3) ‘o preconceito de cor se explica pelos recalques do negro’.”

Dos negros culpando simultaneamente brancos e negros (*ibidem*, pp. 426-427):

“1) ‘é um preconceito de classe, pois a cor indica a inferioridade econômica e social do negro diante do branco’; 2) ‘o negro foi escravo do branco e nunca teve recursos comparáveis aos dos imigrantes. A abolição deu-lhe liberdade, mas não independência econômica e social. Continuou como antes, uma vítima inerme dos estereótipos que o degradavam como indivíduos, como pessoas e como raça’; 3) ‘a raça branca criou para si o conceito de superioridade e para a raça negra o conceito de inferioridade. Ao aceitar os dois conceitos, o negro sancionou a cor como marca da superioridade da raça branca e da inferioridade da raça negra; 4) ‘o preconceito existe porque o branco nunca deixou o negro conquistar verdadeira igualdade de direitos’; 5) ‘é um preconceito misto de raça e de classe. Não é só de raça porque há brancos que aceitam negro. Não é só de classe, porque certas restrições atingem todos os negros, mesmo os ricos. Como preconceito misto, é um preconceito de cor’; 6) ‘os brancos eliminaram os negros de sua vida e se acostumaram a viver isolados deles. Agora, os negros pensam que estão proibidos de comparecer a certos lugares’.

O que não me é possível perceber, baseado nos trechos aqui transcritos, é a conclusão a que chega Fernandes (*ibidem*, p. 434) de que “‘o preconceito de cor’ se manifesta de forma discreta, velada e morna”. Nessa mesma conclusão, Fernandes (*ibidem*, pp. 441-445) passa para aos dois últimos temas de sua obra: as funções manifestas e as funções latentes do “preconceito de cor”. As funções manifestas nada mais são do que opiniões compartilhadas, que definem aspectos da situação racial, sob a ótica de cada grupo envolvido. Um são repetições de anteriores, como é o caso entre “manter o negro em seu lugar”, “manter o negro na linha”, “desenvolver tolerância e passividade” e “ajustar o negro psicológica, social e moralmente”. As funções latentes surgem como variações das funções manifestas, ou subfunções. Desse modo, Fernandes constrói os conteúdos de sua conclusão. Ele trabalha com

um modelo ideal de ordem social competitiva, cujo desempenho pleno é obstruído pela herança das relações raciais tradicionalistas da sociedade escravista. Segundo ele (*ibidem*, p. 460), “o dilema racial brasileiro constitui um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido através de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade racial”. Em suma, desobstruindo-se o livre desenvolvimento da ordem social competitiva, ela, por si só, por seus mecanismos racionais de livre competição, segundo Florestan Fernandes, eliminaria o problema da desigualdade racial, da discriminação e do preconceito de cor.

SUBVERSÃO EPISTEMOLÓGICA NOS ESTUDOS SOBRE O NEGRO

Esta quarta vertente, a qual se constitui como sendo da produção cultural negra, com ênfase nas questões religiosas e de identidade, é abrangente, pois caracteriza-se pelo rompimento com visões universalizadoras da humanidade, sendo modelada por estudos que valorizam exatamente a diversidade e as diferenças. Por esse motivo, afirmo que ela possui proximidade com as hermenêuticas instauradoras.

Alberto Guerreiro Ramos é baiano de Santo Amaro da Purificação, nascido no dia 13 de setembro de 1915. Negro e de família pobre, passou a infância em várias cidades que margeavam o rio São Francisco (Januária, Pirapora, Petrolina e Juazeiro). Trabalhou desde os onze anos, inicialmente como lavador de frascos em uma farmácia, em seguida como caixeiro. Fez o curso secundário no Ginásio da Bahia e, na mesma época, dava aulas particulares para ajudar no orçamento familiar. Aos 17 anos, já escrevia no jornal *O Imparcial*, e em revistas literárias de Salvador. Publicou dois livros na Bahia: *O Drama de Ser Dois* e *Introdução à Cultura*. Em 1939, ganhou uma bolsa de estudos do governo da Bahia, mudando-se para o Rio de Janeiro a fim de cursar Ciências Sociais. Foi aluno da primeira turma de Ciências Sociais da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil⁵⁴, fundada em 1939, sendo então colega de turma de seu conterrâneo Costa Pinto.

Em 1942, Guerreiro Ramos disputou as cadeiras de Sociologia e de Ciência Política na Faculdade Nacional de Ciências Econômicas da Universidade do Brasil, sendo preterido nos dois cargos. Infelizmente sua carreira acadêmica foi prejudicada, tornando-se ele, em 1943,

⁵⁴ A Universidade do Brasil foi um projeto do Ministro da Educação, Gustavo Capanema, surgido partir da Universidade do Distrito Federal, projeto de Anísio Teixeira, e que havia sido extinta em 1935.

técnico de administração do Departamento de Administração do Serviço Público. Na *Revista do Serviço Público*, encontram-se artigos de Guerreiro Ramos, com análises sociológicas do pensamento de Max Weber e Mannheim, entre outros. Em 1949, ele iniciaria sua militância no TEN – Teatro Experimental do Negro.

O TEN – Teatro Experimental do Negro (Abdias do NASCIMENTO, 2004) foi fundado em 1944 com o objetivo de resgatar os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, propondo-se a combater o racismo através da arte e da educação. Foi fundado por Abdias do Nascimento, que tinha inicialmente como companheiros o advogado Aguinaldo de Oliveira Camargo, o pintor Wilson Tibério, Teodorico dos Santos, José Herbel, Sebastião Rodrigues Alves, as empregadas domésticas Arinda Serafim, Marina Gonçalves e Ruth de Souza, e muitos outros. Os militantes do TEN eram recrutados entre empregados domésticos, favelados, operários e modestos funcionários públicos, chegando o grupo a reunir seiscentas pessoas, inscritas em seu curso de alfabetização. Em 1950, o TEN organizou o I Congresso do Negro Brasileiro, na cidade do Rio de Janeiro, cujo resultado foi publicado por Abdias do Nascimento, *O Negro Revoltado* (1982). O TEN foi perseguido pelo regime militar, tendo seu projeto sido interrompido.

Guerreiro Ramos organizou o concurso do Cristo Negro em 1955; além do concurso “Rainha das Mulatas” e um concurso de bonecas negras, denominado “Boneca de Pixe”, estes últimos entendidos por ele como instrumentos pedagógicos que teriam por objetivo realçar a beleza da mulher negra, educando assim o gosto estético da população. Organizou também o jornal “Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro”, o qual trazia reportagens relativas à comunidade negra, entre os anos de 1948 a 1951. Em 1968, lançou, no Museu da Imagem e do Som, a exposição “Museu de Arte Negra”. Os primeiros estudos de Guerreiro Ramos sobre as relações raciais ocorreram em cursos e trabalhos que ele desenvolveu no Departamento de Administração do Serviço Público, notando-se aí a influência da sociologia americana, especificamente de Pierson.

Inicialmente Guerreiro Ramos defendeu que o preconceito no Brasil era mais de natureza econômica e cultural do que racial, evidenciando sua influência da Escola Sociológica de Chicago. No entanto, com a militância no Teatro Experimental do Negro, que tinha como referência a Frente Negra Brasileira que procurava estabelecer um novo patamar social para os negros, levou Guerreiro Ramos a defender a ideia de que o preconceito em

relação ao negro no Brasil era de cor e não de raça, ou seja, não existia um sistema de castas no Brasil, sendo que a preocupação principal dos negros era a ascensão sócio-cultural.

Para Guerreiro Ramos (*apud* MAIO, 1997), “o melhor caminho para os negros atingirem o padrão de comportamento das elites dominantes seria” transformar a luta de classe num processo de cooperação, [...] num fator de equilíbrio e de compreensão social [...]”. Ou seja, os negros deveriam criar uma cooperativa ou um “grupo terapico”, com a finalidade de resgatar a pessoa humana. Escreve Maio (*ibidem*) que:

Nesse sentido, o Teatro Experimental do Negro era um instrumento de valorização, de integração dos negros à nacionalidade em face das marcas ainda presentes do passado escravocrata, associado aos efeitos perversos da modernização capitalista. O uso do psicodrama e do sociodrama são indicadores precisos da secularização do catolicismo de Guerreiro Ramos na virada dos anos 40, inspirado agora no sociólogo e psicoterapeuta austríaco, radicado nos EUA, Jacob L. Moreno. A psicologia social tão em voga no pós-guerra, diante do esforço de tornar inteligível o genocídio nazista, deveria ser a marca de distinção do movimento negro.

Para Guerreiro Ramos, o TEN deveria formar uma *intelligentsia*, imbuídos que estavam seus participantes de “uma espiritualidade e uma missão”. Essa *intelligentsia* elaboraria, juntamente com os brancos, uma política de democracia racial para o mundo, pois o Brasil era o único país em condições de oferecer ao mundo uma solução adequada em matéria de relações raciais. De acordo com Munanga (*op. cit.*, p. 102), a crítica de Guerreiro Ramos à política e à ideologia do branqueamento deve-se ao fato desta ter exercido uma pressão psicológica muito forte sobre os negros, o que os teria levado a se alienarem de suas identidades, transformando-se, cultural e fisicamente, em brancos. São vários os exemplos de mestiços que anularam seu lado negro, atingidos que foram pela estética da brancura. Guerreiro Ramos fez também uma crítica profunda às Ciências Sociais que praticavam no Brasil, pois estas viam os negros através de lentes deformadas. Segundo Maio (Guerreiro Ramos, 1957, 128 *apud* MAIO, *op. cit.*):

É interessante observar que parte dos cientistas sociais criticados por Guerreiro Ramos pertencia ao projeto patrocinado pela UNESCO sobre relações raciais no Brasil. Este projeto suscitou uma interessante confluência dos propósitos da UNESCO com a presença de um grupo de pesquisadores brasileiros e estrangeiros que chegavam, em graus variados, à maturidade intelectual e profissional, possibilitando, no contexto de democratização do país vivido

entre 1946-1964, o surgimento de novas interpretações sobre as relações raciais no Brasil e, especialmente, a revelação da discriminação racial em diversos níveis, frustrando, em parte, a expectativa inicial da UNESCO. (...) Na verdade, Guerreiro Ramos coloca-se na contramão do padrão de institucionalização das ciências sociais vigente no Brasil à época. Afinal, esse padrão via o negro como objeto de estudo e, portanto, não tinha interesse algum em "transformar a condição humana do negro na sociedade brasileira [...]".

A analisar o pensamento de Guerreiro Ramos, Ribeiro (*op. cit.*, pp. 153-154), afirma que este crítica a sociologia feita no Brasil por considerá-la uma agressão aos negros. Nela, o negro é apresentado como um ser “mumificado” e “exótico”. Para ele, responsabilizar totalmente o negro por sua condição econômico-social é um reducionismo. De acordo com Guerreiro Ramos (*ibidem*, p. 155), “não estamos aqui apregoando que os estudos sobre o negro devem ficar fora do campo da ciência, estamos ponderando que qualquer estudo que desconsidera os problemas vividos pelos negros em favor de quaisquer outros elementos é reducionista”.

O problema da “não-aceitação” dos negros dá-se no momento em que estes têm a ousadia de entrar no mundo da superestrutura. Para Guerreiro Ramos (*apud* Luiz Alberto Oliveira GONÇALVES, 2004, p. 18):

É nesse momento (...) que nós, negros, somos obrigados a conhecer a dolorosa experiência da discriminação racial. Para viver no mundo acadêmico, no mundo da produção do conhecimento científico, os negros têm de aprender a manipular os mecanismos que regulam as relações de competição estabelecidas por nossa sociedade desigual.

As principais obras de Guerreiro Ramos são “O Drama de Ser Dois” (1937); “Sociologia Industrial” (1951); “Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociologia” (1955); “Condições Sociais do Poder Nacional” (1957); “O Problema Nacional do Brasil” (1960); “A Crise do Poder no Brasil” (1961); “Mito e Realidade na Revolução Brasileira” (1963); “A Redução Sociológica” (1964); “Administração e Estratégia de Desenvolvimento” (1966); “A Nova Ciência das Organizações” (1981). Ao realizar crítica aos acadêmicos que estudavam o negro no Brasil, questionando todas as análises que procuravam algo específico ao negro, Guerreiro Ramos compreende que esses antropólogos e sociólogos não levavam em conta que vivemos numa “sociedade europeizada”, cujo ideal valorativo seria o branco europeu, desconsiderando que o negro, além do fato de ter a cor da pele mais escura, possuía

decorrências psicológicas da existência desta cor em uma sociedade colonial racista. Em suas palavras (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 215):

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumido o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje”.

A condição étnica do negro brasileiro deriva de pertencer ao grupo majoritário no país, mas cuja identidade social foi dada pelo “branco” brasileiro. O negro no Brasil não possui cultura, nem religião, nem língua, nem território, identificando-se perfeitamente com os brancos na cultura, na religião e no território, contudo sendo visto como diferente. A saída, para Guerreiro Ramos, dessa situação seria considerar o negro como um elemento “normal” da população brasileira, como povo brasileiro, para além de sua condição étnica. Ou seja, a condição “negra” não é uma existência racial objetiva, sendo “negra” um termo que refere à uma identidade construída socialmente pelos brancos, compreendida como impossibilitada de alcançar a humanidade. Por isso, Guerreiro Ramos procura um enfoque humanista sobre o negro, destacando o problema psicológico e a estética como enfoques analíticos que solucionariam os problemas relativos à questão étnico-racial.

No período republicano brasileiro, os negros se reuniram num movimento político-social pela primeira vez na *Frente Negra Brasileira*, fundada em 16 de setembro de 1931, no bairro da Liberdade, em São Paulo, mas que se desenvolveu rapidamente, criando núcleos em vários estados (Márcio BARBOSA, 1998). A *Frente Negra Brasileira* criou um jornal, “*A Voz da Raça*”, mídia que difundia seus ideais. Os membros possuíam carteira de identificação, com duas fotografias (de frente e de perfil), e eram instruídos numa formação bem rígida. Essa entidade do movimento negro obteve conquistas. Entre elas está a de que não se aceitavam negros na “Força Pública de São Paulo”, até que a *Frente Negra* inscreveu 400 membros, conseguindo que muitos deles fizessem carreira militar (*ibidem*).

Com suas conquistas, em 1936, a *Frente Negra* decidiu se transformar em partido político, já que possuía todas as condições exigidas pela Justiça Eleitoral para isso. Com o golpe de Estado deflagrado por Getúlio Vargas em 1937, cassando os partidos políticos, a *Frente Negra* se dissolveu (*ibidem*). Os membros procuraram dar continuidade à entidade, mudando seu nome para *União Negra Brasileira*, mas a repressão às associações e a censura aos órgãos de imprensa fez com que o jornal *A Voz da Raça* deixasse de circular, e a *União* foi desfeita em 1938 (*ibidem*). Os negros que fizeram parte da *Frente Negra* voltaram a se reunir na década de 1940 e, em 1944, foi fundado, por Abdias do Nascimento, a *Teatro Experimental do Negro - TEN*, ao qual já referimos aqui. Nesse mesmo período, as idéias do movimento literário *Lá Négritude* chegavam ao Brasil.

Em 1934, na França, Léopold Sédar Senghor, juntamente com Aimé Césaire e outros, fundaram a revista “*L’Etudiant Noir*”, com objetivo de unir estudantes martiniqueses, guadalupenses, guianos, africanos, malgaches etc em torno de ideias e ideais comuns. A França das décadas de 1930 e 1940 mantinha muitos imigrantes africanos e antilheses, todos eles registrados como “negros”, e não por suas nacionalidades. Foi na revista “*L’Etudiant Noir*” que Césaire usou o termo “*négritude*” pela primeira vez. Segundo Appiah, (*op. cit.*, p. 23):

A tradição em que se pautavam os intelectuais francófonos da era pós-guerra, fosse ela articulada por Aimé Césaire, do Novo Mundo, ou Léopold Senghor, do Velho, partilhava da visão européia e norte-americana da raça. Tal como o pan-africanismo, a *négritude* começa pela suposição da solidariedade racial dos negros.

Abdias do Nascimento nasceu na cidade de Franca, interior paulista, em 14 de março de 1914. Seu pai era sapateiro e sua mãe, doceira, costureira, cozinheira e ama de leite. Aos 13 anos, Abdias já trabalhava como guarda-livros em fazendas e sítios, além de dar aulas na escola primária (CAVALCANTI, 1976). Aos 16 anos, ele entrou para o Exército Brasileiro, tendo fundado, no quartel, o jornal *O Recruta*, além de distribuir o *Lanterna Vermelha*, jornal comunista clandestino. Foi condenado à prisão juntamente com seu amigo Sebastião Rodrigues Alves⁵⁵ e ambos foram expulsos do exército depois de uma briga na porta de um

⁵⁵ Sebastião Rodrigues Alves foi o presidente da “Cruzada Afrobrasileira de Alfabetização”, do Teatro Experimental do Negro. Para ele, a solução para o negro era a educação: “Educar o branco para receber o negro no seu convívio social, livre do medíocre preconceito, educar o negro para participar em todos os setores da vida sem o prejuízo do complexo de inferioridade que é uma herança da senzala e do preconceito” (*apud* Macedo; Guimarães, 2008, p. 148).

bar, onde haviam sido impedidos de entrar por serem negros. Nascimento estava sempre envolvido em movimentos de protestos e, como ele mesmo relata (*ibidem*, p. 30):

Em dezembro de 1937 fui preso juntamente com um grupo de estudantes universitários quando distribuíamos panfletos denunciando a ditadura Vargas e o imperialismo norte-americano. Condenado pelo famigerado Tribunal de Segurança Nacional, fui mantido na penitenciária do Rio de Janeiro até abril do ano seguinte.

No mês de novembro de 1945, na cidade de São Paulo, aconteceu a Convenção Nacional do Negro, que reuniu muitos ativistas, com objetivo de apresentar propostas para a Assembléia Nacional Constituinte⁵⁶. Entre os pontos apresentados pela convenção, destacam-se:

1- Que se torne explícita na Constituição de nosso país a referência à origem étnica do povo brasileiro, constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca; 2- Que se torne matéria de lei, na forma de crime de lesa-pátria, o preconceito de cor e de raça; 3- Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preceito acima, tanto nas empresas de caráter particular como nas sociedades civis e nas instituições de ordem pública e particular; 4- Enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros com pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares; 5- Isenção de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejarem se estabelecer em qualquer ramo comercial, industrial e agrícola, com capital superior a Cr\$ 20.000.00; 6- Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando à elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros (NASCIMENTO, 1982, p. 59).

Percebe-se logo a influência de Abdias do Nascimento na redação desse documento, pois suas idéias sobre o negro brasileiro daquela época giravam em torno dos seguintes pontos: primeiro, para ele, persistia uma alienação econômico-social pós-abolição; segundo, havia preconceito de cor e conseqüente discriminação, manifestos na ausência de negros no comércio, nas Forças Armadas e no Itamaraty; por fim, existia um sentimento de inferioridade por parte dos negros (MACEDO, 2005). Ideologicamente, Abdias procurava diferenciar a situação dos negros brasileiros da realidade dos negros norte-americanos, devido às

⁵⁶ Após a deposição de Getúlio Vargas, os chefes militares garantiram a realização de eleições presidenciais. Foi eleito em dezembro de 1945, o general Eurico Gaspar Dutra, candidato do PSD (Partido Social Democrático), com apoio do então PTB (Partido Trabalhista Brasileiro). Em seu primeiro ano de governo foi instituída a Assembléia Constituinte, para elaborar a quarta Constituição Brasileira, promulgada em 18 de setembro de 1946.

especificidades de cada país. Esse trabalho não era fácil, pois os negros não faziam parte dos grupos de cientistas sociais, nem de políticos. Segundo o próprio Abdias, foi influenciado por suas viagens com um grupo de teatro, que ele foi incentivado a organizar o *Teatro Experimental do Negro*, cujo objetivo era valorizar a identidade negra, a herança cultural africana e a dignidade humana do afrodescendente. Narra ele (*apud* CAVALCANTI, *op. cit.*, p. 35):

Por volta do ano de 1940-1941 juntei-me à Santa Hermandad Orquídea, um grupo de poetas argentinos e brasileiros: Efraim Bó, Gofredo Iommi, Juan Raul Young, Napoleão Lopes Filho e fizemos uma longa viagem por todo o rio Amazonas, até o Ucaiyali, na base da cordilheira dos Andes. Após viver algum tempo em Lima e Buenos Aires, regressei ao Brasil. Procurei em São Paulo alguns escritores, meu amigo Fernando Góes, que me apresentou a Mário de Andrade e outros.

Em 1945, o *Teatro Experimental do Negro* fez sua estréia no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, com a peça “Imperador Jones⁵⁷”, de Eugene O’Neill⁵⁸. O *Teatro Experimental do Negro* manteve suas atividades até a década de 1960 e, devido à repressão política, teve suas atividades restritas, sendo completamente extinto em 1968. Depois disso, Abdias do Nascimento exilou-se nos Estados Unidos da América, onde se tornou professor das Yale School of Drama; Wesleyan University, em Middletown, Connecticut. Em seguida, foi convidado para lecionar como professor associado da Universidade do Estado de Nova York, Búfalo, sendo promovido a professor catedrático (MACEDO, *op. cit.*). Artista Plástico, fez sua primeira exposição em 1969, no The Harlem Art Gallery, Nova York, embora continuasse a exercer suas atividades acadêmicas e políticas, participando de diversos eventos internacionais que envolviam o mundo africano⁵⁹. Nascimento retornou ao Brasil em 1981, fundando, com Elisa Larkin Nascimento, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afrobrasileiros (IPEAFRO). Localizado no bairro da Glória, Rio de Janeiro, o IPEAFRO

⁵⁷ A peça *Imperador Jones* narra a tragédia de um negro, Brutus Jones que, ao ser escravizado por uma "América Branca" racista, aprende com ela os maliciosos valores do dinheiro e deixa-se seduzir pela miragem do poder. Desta forma, após ter fugido da cadeia, retorna às terras de origem e o antes oprimido negro torna-se imperador, dominando seu povo, porém sendo destronado em seguida.

⁵⁸ Eugene Gladstone O’Neill (16 de outubro de 1888 a 27 de novembro de 1953) foi um dramaturgo norte-americano. Considerado um dos melhores escritores de teatro da Modernidade, ganhou o Nobel de Literatura em 1936. Seus trabalhos comunicam uma visão do homem moderno, vítima do acaso e que, não acreditando em Deus ou no destino, culpa a si mesmo pela própria miséria. Extremamente pessimista, mostra o homem preso a um destino sem sentido - o que o torna um existencialista.

⁵⁹ 6º Congresso Pan-Africano (Dar-es-Salaam, 1974); Encontro por Alternativas para o Mundo Africano - União de Escritores Africanos (Dakar, 1976); professor visitante no Departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ifé, na cidade nigeriana sagrada de Ilé-Ifé; participou do 2º Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas (Festac 77), em Lagos; 1º e 2º Congressos de Cultura Negra das Américas (Cali, Colômbia, 1977 e Panamá, 1980); Coordenador Geral do Terceiro Congresso de Cultura Negra das Américas.

(www.ipeafro.org.br) dedica-se atualmente a pesquisas e cursos de capacitação de professores.

Ao comentar a obra “*O Genocídio do Negro Brasileiro*”, de Abdias do Nascimento, Kabengele Munanga dirá que, na década de 1970, vários militantes afrobrasileiros propuseram a construção de um país plurirracial e pluriétnico. Nesse mesmo período, surgiram várias entidades do movimento negro. Abdias do Nascimento era um dos porta-vozes dos que lutavam pela “(...) ideia de que o Brasil deveria ser consolidado como uma sociedade plurirracial. Ou a sociedade brasileira é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou não existe uma sociedade plurirracial democrática” (MUNANGA, *op. cit.*, p. 98).

A final década de 1970, iniciou-se um processo de abertura política no Brasil. Nesse mesmo contexto das lutas sociais, houve o ressurgimento do movimento negro. Em 1978, Cuti⁶⁰, poeta negro, publicou “*Poemas de Carapinha*”, retomando o processo da temática negra na literatura, na mesma linha de Solano Trindade⁶¹. No mesmo ano, jovens negros lançaram o primeiro volume de “*Cadernos Negros*” e, no dia 07 de julho, foi criado, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, o “Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – MNU”. O convite para o “Ato Público” que resultou no surgimento do MNU se deu porque, segundo relata Joel Rufino dos SANTOS (1998, p. 15):

No dia 28 de abril, numa delegacia de Guaianases, mais um negro foi morto por causa das torturas policiais. Este negro era Robson Silveira da Luz, trabalhador, casado e pai de filhos. No Clube de Regatas Tietê, quatro garotos foram barrados do time infantil de voleibol pelo fato de serem negros. (...) Mas o Ato Público contra o Racismo marcará fundo nosso repúdio, e convidamos a todos os setores democráticos que lutam contra o desrespeito e as injustiças aos direitos humanos engrossarem fileiras com a Comunidade Afro-brasileira nesse ato contra o racismo. (...) Não podemos aceitar as condições em que vive o homem negro, sendo discriminado na vida social do país, vivendo no desemprego, subemprego e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra as perseguições constantes da polícia, sem dar uma resposta.

⁶⁰ Luiz Silva (Cuti), nasceu em Ourinhos, SP; formou-se em Letras na USP, no ano de 1980; mestre em Teoria Literária e doutor em Literatura Brasileira, foi um dos fundadores do *Quilombhoje*, que publica os “*Cadernos Negros*”, lançando anualmente um livro de poemas e/ou contos, já se encontrando no 31º volume: <http://www.quilombhoje.com.br>.

⁶¹ Solano Trindade é poeta, folclorista, ator, pintor, que em 1934 organizou o I Congresso Afro-brasileiro, em Recife, PE; e o II Congresso, em Salvador, BA. Nasceu em Recife no dia 24 de julho de 1908 e morreu na cidade do Rio de Janeiro, em 19 de fevereiro de 1974. Sua filha mais velha, Raquel Trindade, é fundadora e mantém na cidade de Embu das Artes, SP, uma “*Nação Kambinda de Maracatu*”.

Outras entidades do movimento negro surgiram nesse mesmo período: o “Grupo de União e Consciência Negra – GRUCON” e os “Agentes de Pastoral Negros – APN”. Em preparação para a “Terceira Conferência Geral dos Bispos Latinoamericanos”, que se realizou em Puebla, no México, no ano de 1979, organizou-se um grupo de estudiosos da “área afrobrasileira”, a pedido dos Bispos da CNBB que participariam da Conferência. Esses estudiosos, ligados a “comunidades eclesiais de base (CEB) continuaram a se reunir em outras ocasiões. A primeira dessas reuniões deu-se num convento, localizado na cidade de São Paulo; a segunda, num convento em Capão Redondo, São Paulo; a terceira, em Brasília. No terceiro encontro, realizado nos dias 05 e 07 de setembro de 1981, foi formalizado o “Grupo de União e Consciência Negra – GRUCON” (Marcos Rodrigues da SILVA, 1990).

O encontro seguinte ocorreria na Baixada Fluminense, no ano de 1982. No entanto, entre os anos 1981 e 1982 eclodiu uma discussão interna, na qual um grupo de religiosos defendia que o melhor caminho para abordar a questão racial no interior da igreja seria uma pastoral específica, enquanto outros compreendiam que uma pastoral incorreria no risco de limitar o GRUCON aos católicos. Como o grupo possuía um grande número de participantes não católicos, a divergência intensificou-se, a ponto de ocorrer a divisão em 1983, da qual surgiram os APN. De acordo com Ana Lucia Eduardo Farah Valente (1989, p. 89):

Pessoas engajadas que exercem atividades voltadas para a comunidade negra; (...) que se unem a todas as instituições e movimentos negros que lutam pela mesma causa; (...) cujo trabalho oferecerá acolhida a todos aqueles que se identificam com a luta contra toda forma de racismo, superando as diferenças de cor e religião (...) e que enquanto organização, não estão vinculados a nenhuma política partidária; e estão empenhados em colaborar para a unidade da comunidade negra sem nenhuma preocupação de fazer adeptos religiosos.

A diversidade de entidades do movimento negro que então surgiam no Brasil levou à organização de fóruns. O “*Primeiro Encontro de Entidades Negras*” ocorreu em novembro de 1991, na cidade de São Paulo. A ideia era entender o que essas “entidades” compreendiam por “movimento negro”. Nesse “Primeiro Encontro”, foi definido que Entidade Negra era “entidade de maioria negra, voltada para o combate ao racismo e / ou a valorização das

culturas de matizes africanas, e que não tenham vínculos com partidos ou governo”⁶² (José Geraldo ROCHA, 1997, p. 26).

Abdias do Nascimento é, para os militantes do movimento negro, um dos seus principais representantes. Entre os anos 1950 e 1951, ao escrever sua peça teatral *Sortilégio*, Nascimento defendeu que a “assunção da cultura negra” se daria por meio da religião afrobrasileira. Em seu retorno ao Brasil, ele retomaria a discussão sobre o pan-africanismo e a negritude, especificamente em seu livro *Quilombismo*, de 1980. Nascimento questionava a tese de brasilidade assimilacionista, contribuindo para novas visões, baseadas nas perspectivas multicultural e pluricultural, ou seja, de que a unidade brasileira é construída em sua diversidade. O que esse pioneiro sempre desejou é que as populações que foram vítimas do preconceito na história fossem respeitadas. No caso específico da negritude, esta possui valores intrínsecos que precisam ser reconhecidos pela e para a nacionalidade brasileira. Para Abdias do Nascimento, o negro precisa reconhecer-se pertencendo a uma grupo discriminado para que possa reverter sua imagem negativa numa imagem positiva, eliminando assim seu complexo de inferioridade; o branco, por sua vez, precisa reconhecer que pertence a um grupo dominante, usufruindo de privilégios que precisam ser abolidos.

Quanto a Muniz Sodré, em todas as suas obras, este se vale da questão racial no Brasil para a compreensão da cultura e identidade nacionais. Sodré (1988a) utiliza a categoria territorialidade, a fim de expressar um *lócus* determinado, onde são formadas as identificações culturais de um determinado grupo. O *locus* ou territorialidade, na modernidade, é o espaço da cidade, o ambiente urbano, não uma cidade qualquer, mas a grande metrópole produtora dos bens simbólicos e ideológicos que se irradiam para todos os ambientes. Nesse *lócus*, a presença negra manifesta-se, concreta e simbolicamente, nos terreiros que abrigam os cultos das religiões afrobrasileiras, em especial os de candomblé. Estes seriam, pois, testemunho da solidariedade nascida entre os cativos, gerada desde a viagem pelo Atlântico, quando provenientes da África em direção ao Brasil. Sodré fala ainda acerca do intercâmbio entre os terreiros, que precisavam superar as rivalidades étnicas presentes na África, as mesmas que se tornavam desprovidas de sentido no Novo Mundo, uma vez que a situação de cativo igualava a todos. Essa nova configuração da realidade fez com que etnias como as nagô, haussás e

⁶² O Movimento Negro então se caracteriza por uma diversidade de entidades: grupos de capoeira; blocos afro de afoxé; a congada; o jongo; o maracatu; o maculelê; o movimento hip-hop (os grupos de rappers e reagge); terreiros de candomblé; as irmandades negras (São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão etc) as comunidades rurais remanescentes dos quilombos e as entidades sociais (ONGs negras).

banto, entre outras, se juntasse, aos malês por ocasião da grande revolta ocorrida em Salvador, em 1835. Segundo Muniz Sodré (*ibidem*, p. 55):

Fatos dessa ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás ou os voduns ou os inquices (bantos) não são entidades apenas religiosas, mas principalmente suportes simbólicos – isto é, condutores de regras de trocas sociais – para a continuidade de um grupo determinado. ‘Zelar’ por um orixá, ou seja, cultuá-lo nos termos da tradição, implica aderir a um sistema de pensamento, uma ‘filosofia’, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo.

Ainda para Sodré (1988b), a cultura, no Brasil, cristalizou-se a partir de dois eixos complementares: o modo de vida branco/europeu e outro, não-ocidental, representado especialmente pela cultura negra. Há conflito entre esses dois eixos da cultura nacional, o ocidental e o não-ocidental, uma vez que o pensamento hegemônico recusa-se a admitir que esta dualidade possa ocorrer, sem hierarquização, no plano concreto,. A presença não-ocidental é admitida, porém não na dimensão e na importância devida. Para justificar sua tese, Sodré utiliza como exemplos a capoeira, a literatura de cordel e as religiões afrobrasileiras. No espaço das grandes cidades brasileiras, assistimos ao jogo das representações entre uma visão de cidade voltada aos padrões dos discursos da modernidade, desenvolvidos segundo os valores eurocêntricos do século XIX e tidos como “universais”, e a resistência dos valores sócio-culturais negros, os quais marcam sua existência no cotidiano mediante a presença dos terreiros a desafiar perseguições e preconceitos, alimentados pela lógica impositiva das metrópoles. Esse quadro perpetua-se no tempo, como aponta Sodré (1988a, p. 99):

O Rio de Janeiro do início da segunda metade do século dezenove, quando uma grande população de negros (bantos) originários da África Centro-Occidental e Oriental tenta resistir física e psicologicamente à hostilidade do ambiente. (...) Para os negros, o Rio não era, evidentemente, cidade plena de axé. Era lugar de infortúnio, na forma de pobreza, doenças, insegurança psíquica e todos os males pessoais advindos da situação de cativo ou de uma liberdade precária. Daí, a demanda coletiva de formas sagradas tradicionais, de ritos de purificação, de danças grupais e de ‘atração’ de entidades religiosas do grupo senhorial escravista. Santos como São Benedito (negro), Santa Bárbara, Nossa Senhora do Rosário, São Joaquim, Santa Efigênia (negra), Virgem Maria, São João, São Sebastião, São Lázaro, São Elesbão (negro), São Baltazar (negro) e outros – sem esquecer a própria cruz católica – atuavam como símbolos mediadores entre a cosmovisão negra e o universo branco-europeu, mas também

como engendradores de axé, porque eram ‘santos’, logo seres-forças. A cruz católica, por sua vez, além de ser objeto sagrado dos cristãos, pertencia à tradição litúrgica dos Bakongo (bantos) enquanto símbolo das quatro fases solares, desde antes da chegada dos missionários à África.

Dando prosseguimento à sua reflexão, Sodré (1992, p. 126) defende também que uma das características do racismo brasileiro é a miscigenação e a mistura cultural, as quais convivem com estratégia de discriminação e preconceito, contrárias às estruturas de separação entre negros e brancos presentes nos Estados Unidos⁶³ ou na África do Sul⁶⁴. Para esse autor, no Brasil, as diferenças “físico-humanas” misturam-se em função do modelo patriarcal brasileiro, datado de nossa colonização e marcado pela herança que a sociedade portuguesa recebera desde as invasões mouras, bem como pela dificuldade de Portugal de enviar para as colônias mulheres brancas na mesma proporção dos homens que para cá se dirigiam. Assim, misturar-se às índias e às negras era um meio de satisfazer a libido e garantir a reprodução do gene do colonizador. O mesmo autor (*ibidem*, p. 126) destaca igualmente o fato de o Brasil possuir a segunda maior população negra do mundo, ficando atrás apenas da Nigéria, um país do continente africano.

Atualmente, diz Sodré, uma das formas mais usuais de reprodução do racismo concentra-se nos programas de televisão, os mesmos que, por meio de visões estereotipadas e da presença ínfima de negros em relação à proporção que este grupo ocupa, no plano da realidade, referenda os valores de hierarquização entre as etnias no Brasil. Como aponta Sodré (*ibidem*, pp. 124-125):

Embora a exclusão racista operada pelos meios de comunicação não se manifeste em sua essência por conteúdos ou mensagens, pode-se levantar, a depender do território nacional concreto em que se produzam as emissões ou os textos, um número considerável de estereótipos étnicos ou de representações excludentes de indivíduos identificados com culturas subalternas. Os excluídos (negros, índios, migrantes etc.) quando incorporados, entrem geralmente na categorização do grotesco.

Mais recentemente, algumas ainda tímidas tentativas de enquadrar atores negros no status de protagonistas, em novelas do horário nobre e em séries, parecem revelar que a mídia televisiva começa a despertar, senão para a necessidade reversão desse quadro gritante de

⁶³ Sistema *Jimm Crow*.

⁶⁴ *Apartheid*.

desigualdade, ao menos para a constatação de que os negros constituem um contingente de consumidores que demanda mais atenção e investimentos.

Com relação à formação da identidade nacional brasileira, Sodré (1999, pp. 135-230) releva a importância de Gilberto Freyre no pensamento social acerca da presença negra e do caráter mestiço do povo brasileiro. No entanto, o mesmo autor afirma que, ao valorizar a mistura entre as etnias, Gilberto Freyre tende a apontar somente para as consequências desse processo que considera positivas, desprezando os conflitos e contradições decorrentes do mesmo. Ao enaltecer o desprendimento do colonizador português frente aos demais, em sua capacidade de adaptação aos mais diversos relevos e climas, bem como em se deixar miscigenar com outros povos, Freyre cai numa série de incorreções. A miscigenação brasileira ocorreu, a princípio, à base do estupro das negras escravizadas por seus senhores e feitores. As “mães-pretas”, escravas que amamentavam os filhos dos senhores de engenho e de seus herdeiros, no cenário socioeconômico, muitas vezes assim o faziam em detrimento da amamentação dos seus próprios filhos. Assim, a nutriz dos rebentos da Casa Grande continuava relegada, formalmente, à condição de mera propriedade de seus senhores (incluindo nessa categoria seus próprios filhos de leite), jamais como uma espécie de segunda mãe. Do mesmo modo, os filhos gerados a partir das relações sexuais entre senhores e escravas seriam eles mesmos escravos, e não herdeiros dos nomes de seus pais e dos engenhos. Por conta de alguns resquícios de pia consciência católica, em alguns casos, esses filhos bastardos eram encarregados dos serviços considerados mais nobres, como os afazeres domésticos, a jardinagem, a carpintaria ou o ofício de cocheiro.

Após a Segunda Grande Guerra, o racismo enquanto ideologia foi duramente atingido, não sendo mais legitimado na Academia. Contudo, as estratégias discriminatórias e hierarquizantes transfeririam-se para a consciência pequeno-burguesa, acentuadas pelos intensos fluxos migratórios e atingindo grupos étnicos, religiosos, de gênero, preferência sexual e todas as outras formas identitárias consideradas ‘divergentes’ pelos grupos sociais hegemônicos. De acordo com Sodré (*ibidem*, pp. 119-120):

O racismo contemporâneo oferece-se à análise, portanto, fora do contexto das teorizações clássicas sobre as pretensas unidades biológicas denominadas ‘raças’, mas dentro de novos modelos explicativos das diferenças humanas, que podem suscitar estigmas talvez mais profundos. (...) Existe de fato não uma ‘natureza’ (enquanto totalidade ordenada e imutável das coisas), mas uma ‘naturalização’ da cultura, operada pelas teorias, discursos, representações violentas no

nível das relações sociais. A naturalização vem da própria estrutura da sociedade industrial moderna, atravessada por divisões violentas no nível das relações sociais. O que na cultura resiste à reforma, é a própria idéia de civilização ou cultura enquanto modelo universal de desenvolvimento humano. Esta é a base para as representações racistas.

A violência (concreta e/ou simbólica) é um fato sempre presente nas manifestações discriminatórias ou de exclusão racial. O elemento discriminado é visto pelos grupos discriminadores como uma constante ameaça à identidade do grupo. As agressões de ordem racista seriam, dessa maneira justificadas, quando consideradas como atos narcísicos de defesa do direito de todo grupo a zelar por sua identidade, representada em valores comunitários ou nacionais. Vale considerar o fato de que a identidade narcísica coletiva independe dos traços físicos concretos das pessoas envolvidas, já que, em muitos casos, a internalização desses discursos atravessa alguns elementos das classes subalternizadas que estejam desejosos de, pela absorção das aparências da classe socialmente hegemônica, vestirem “máscaras brancas”. Para Sodré (*ibidem*, p. 121):

Isto implica na prática que indivíduos de um grupo potencialmente discriminável invistam-se de ‘fúria narcísica’ agressiva contra os outros de sua mesma extração social e cultural. E a fúria é tanto maior quanto maior for a sensação de poder outorgado por uma corporação qualquer. A tortura policial e militar, as matanças nas periferias das cidades, a chacina de crianças negras e pobres são as consequências quotidianamente visíveis”.

A maior perversidade do modelo sobre o qual se construíram as relações raciais no Brasil consiste em que as tensões raciais expressam-se de maneira dissimulada, raramente sendo assumidas de forma direta, o que dificulta seu combate tanto quanto a formação de uma consciência racial entre os negros. Ao contrário, esse contexto estimula os negros a buscarem o embranquecimento como forma de atenuar os seus sofrimentos, fenômeno denominado por Darcy Ribeiro (1995, p. 225) “branquização”:

A característica distintiva do racismo brasileiro é que ele não incide sobre a origem racial das pessoas, mas sobre a cor de sua pele. Nessa escala, negro é o negro retinto, o mulato já é o pardo e como tal meio branco, e se a pele é um pouco mais clara, já passa a incorporar a comunidade branca. Acresce que aqui se registra, também, uma branquização puramente social ou cultural. É o caso dos negros que, ascendendo socialmente, com êxito notório, passam a integrar grupos de convivência

dos brancos, a casar-se entre eles e, afinal, a serem tidos como brancos.

Com isto, Sodré conclui que a mestiçagem brasileira é vista pelos padrões defendidos por Oliveira Vianna, ou seja, pela busca do embranquecimento. O pensamento de Sodré coincide com a de Munanga (1999, p. 112), que por sua vez afirma que “a elite brasileira, preocupada com a construção de uma unidade nacional, de uma identidade nacional, via esta ameaçada pela pluralidade étnico-racial. A mestiçagem era para ela um ponte para o destino final: o branqueamento do povo brasileiro”.

Esse modelo de mestiçagem passa longe da valorização do negro, segundo Gilberto Freyre. Segundo Sodré (*Op. Cit.*, pp. 135-230), Gilberto Freyre, juntamente com Sérgio Buarque de Holanda, Prudente de Moraes Neto e Caio Prado Júnior, iniciaram uma nova forma de pensar esse tema, buscando explicações para a formação e o sentido do Brasil que passam necessariamente pela valorização da cultura popular. O samba, por exemplo, música de negro e, por isso mesmo, perseguida e proibida, motivo de prisão por vadiagem, consegue emergir, com esses intelectuais, chegando a se tornar um símbolo da brasilidade. Foi com esses pensadores que o negro passou a ser aceito como dotado de uma musicalidade e etnicidade singulares, aliadas a uma resistência física e uma sensualidade exuberantes. No entanto, negava-se ainda aos descendentes de escravos a capacidade para o exercício de atividades racionais, tais como a produção científica, as carreira política e acadêmica, as posições de chefia. Ao conceder ao negro a capacidade sensitiva, emocional e corporal para sintetizar a originalidade do povo brasileiro, reconhecendo-se nele apenas qualidades referentes ao campo das emoções e das atividades físicas, essa modalidade de reflexão terminou por deixá-lo à margem dos atributos relativos à inteligência lógico-racional,

O samba, pela dimensão que ocupa no contexto da música popular, como forma que é de sociabilidade, propiciador simbólico de espaços de circulação entre pessoas e coletividades, pela expressividade corporal que promove e pelos territórios de convivialidade que possibilita entre negros e não-negros, é plenamente aceito e valorizado como genuína manifestação cultural negra brasileira. Entretanto, esse reconhecimento não é extensivo, por exemplo, às religiões afro como o candomblé e a umbanda, enquanto elementos que contribuíram e continuam contribuindo poderosamente para a formação da identidade nacional brasileira. Nesse sentido, vale chamar a atenção para a influência exercida pelos veículos de comunicação, atualmente responsáveis pela construção e reprodução da

identidade pessoal e coletiva, bem como pela difusão de saberes, valores e idéias. As emissoras de televisão, rádios, jornais e Internet, cada vez mais concentradas nas mãos de grupos religiosos de orientação evangélica, os neopentecostais em particular, propagam amplamente uma visão negativa das religiões afrobrasileiras, frequentemente associadas à possessão demoníaca (*ibidem*, 1992, p. 119).

Mais ainda, Sodré chama a atenção para o fato desse processo não significar um desconhecimento da produção cultural por parte dessas chamadas “minorias”. A questão nem sempre se prende unicamente ao aparecimento dos segmentos discriminados na mídia, mas à forma como estes aparecem e aos valores que representam. Segundo ele (*ibidem*, p. 122):

Embora a exclusão racista operada pelos meios de comunicação não se manifeste em sua essência por conteúdos e mensagens, pode-se levantar, a depender do território nacional concreto em que se produzam as emissões ou os textos, um número considerável de estereótipos étnicos ou de representações excludentes de indivíduos identificados com culturas subalternas. Os excluídos (negros, índios, migrantes etc.) quando incorporados, entram geralmente na categorização do grotesco.

Vale pontuar que os parâmetros simbólicos com os quais nossa sociedade se constrói e forma seus membros, os mesmos que os veículos de comunicação reproduzem, são os de uma “comunidade européia ou ocidental”. Para Sodré (*ibidem*, p. 119), essa “comunidade” não está restrita à Europa, que emerge apenas como referência a um imaginário particular da matriz colonial, mas aos processos que envolvem a produção e disseminação de valores culturais daquele continente para os demais. A religião, as conquistas científicas e seus paradigmas, os estilos artísticos e literários, os valores, enfim, ancorados no gesto do dominador e na cor de sua pele, mobilizam, nas pessoas, numa dimensão profunda e transpessoal, um imaginário civilizatório que determina o que é relevante e eficaz, no repertório da produção cultural da humanidade. As parcelas minoritárias da sociedade são minoritárias em termos de construção hegemônica, pois podem constituir a maioria de uma população nacional, como ocorre com negros, índios, mulheres, homossexuais, grupos linguísticos e religiosos que se vêem privados de referenciais positivos no interior de uma sociedade, por meio dos quais possam vir a reivindicar maior participação nas esferas de poder, sem terem de abrir mão de seus próprios valores e práticas, ou ainda, sem se verem forçados a vivenciar representações sociais daquilo que efetivamente não são.

Em suma, Sodré (1992, pp. 114-115) assume uma posição pessimista, frente aos embates da sociedade moderna, pois, em sua opinião, os efeitos cotidianos da realidade nacional levam a uma “naturalização” do negro enquanto inferior, propenso à prática da violência e condicionado por uma forma pejorativa, apesar do alto grau de mestiçagem de quase todos os habitantes do país. Encerrando esse sobrevoo pelos principais estudos sobre o negro no Brasil, gostaríamos agora de abordar as pesquisas especificamente ligadas à temática do negro e a educação.

DE PRETO A AFRODESCENDENTE NA EDUCAÇÃO

A realidade da população negra brasileira é muito dura. Esta situação aumentou a cada década. Em 1980, os dados do IBGE indicavam que o trabalhador branco recebia em média 4,8 salários mínimos, enquanto o trabalhador negro recebia apenas 1,7 salário mínimo. Naquela década, os trabalhadores negros sem carteira de trabalho eram 48,1% e, das mulheres negras, 66% não tinham registro (IBGE, 1982, p. 51). Na década seguinte, em estudo do Instituto Nacional de Pesquisa Econômico Aplicada (CARVALHO; WOOD, 1995, p. 5) indicava que os trabalhadores negros ganhavam 142,2% a menos que os brancos, e estes chegavam a receber 295% a mais que a trabalhadora negra.

Visando superar esta realidade, a escola traz para os negros brasileiros, a idéia da integração e da ascensão social. A maioria negra, no entanto, é forçada a integrar-se ao mundo do trabalho mais cedo a fim de atenuar suas necessidades básicas, lutar pela sobrevivência, o que determina os poucos negros que chegam ao Ensino Médio. O analfabetismo resulta menos de uma falta de interesse do negro em frequentar a escola, do que de uma resistência a uma política educacional que busca introjetar valores alheios à sua condição de vida, tentando “embranquecê-lo”, ou seja, homogeneizá-lo em seu comportamento, costume e postura.

Assim, são vários os estudos que procuram compreender os mecanismos de desculturação da escola diante da cultura afro-brasileira e os conteúdos transmitidos pela escola, negando, ocultando e desvalorizando a identidade, a história e a cultura afro-brasileira, dos quais pretendo revisar alguns deles abaixo;

PRESENÇA DO NEGRO NO SISTEMA EDUCACIONAL BRASILEIRO

Um estudo que tomo como referência para a compreensão do negro na área da Educação é a tese de Cristiane Maria Ribeiro (2005), “*As Pesquisas sobre Negro e Educação: uma análise de suas concepções e propostas*”. O objetivo da pesquisadora foi conhecer a proposta educacional/pedagógica dos pesquisadores com relação à temática do negro e a educação, a fim de compreender a extensão do entendimento de negro, relações raciais e educação que subsidiam tal proposta. Um dado especialmente relevante, apontado pela autora, é de que “os dados nos revelam que 39% dos pesquisadores que trabalham com a temática o negro e a educação ou são negros ou afro-descendentes” (*ibidem*, p. 159).

Ribeiro (*ibidem*, p. 157) analisou 101 pesquisas, entre dissertações de mestrado, teses de doutorado e de livre docência, todas produzidas no Brasil, dos anos 1970 até o primeiro semestre de 2004. A escolha da década de 1970 como ponto de partida deve-se às informações de uma das autoras de sua referência, Regina Pahim Pinto, a qual considera esse período como aquele em que o tema tornou-se mais intenso e frequente, dando aos pesquisadores as condições para exigirem mudanças na área educacional (*ibidem*, p. 2). A preocupação com a educação da população negra era então recorrente em obras de estudiosos brancos e negros que investigavam as relações entre raças no Brasil. As pesquisas referiam-se a um contexto de análises mais amplas, sem contudo privilegiar o recorte e o enfoque educacional (*ibidem*, p. 2).

Josildeth Gomes Consorte é outra autora de referência no mesmo tema. Segundo Consorte (*apud* RIBEIRO, *op. cit.*, p. 2) houve um crescimento da presença do negro como investigador de sua problemática na década de 1970, o que o levou a adotar uma postura crítica acerca de tudo aquilo que se produzia a seu respeito, evocando para si não apenas a reflexão, como também formas de atuação capazes de reverter sua situação no interior da sociedade brasileira. Sendo assim, passaram-se a denunciar as discriminações a que os negros eram submetidos, enfatizando os prejuízos de que eram vítimas, dentro do sistema educacional brasileiro. Ao considerarmos os estudos sobre raça e educação, Pinto (*ibidem*, p. 3) analisou os artigos presentes nos Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas e concluiu que as temáticas mais estudadas foram: representações de categorias étnico-raciais nos materiais didáticos e paradidático; análise das estatísticas educacionais em função da raça/cor da população e identidade/socialização das crianças negras. Nesse mesmo contexto, outra referência para Ribeiro foram (*ibidem*, p. 3):

Gonçalves & Silva (que) caracterizaram os estudos sobre relações raciais e educação entre os anos 80 e 90 apresentados na ANPED (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação) havendo o predomínio dos seguintes assuntos: identidade de crianças negras, estereótipos e preconceitos nos livros didáticos; identidade étnica de trabalhadores rurais; rituais pedagógicos enquanto mecanismo de discriminação racial; formação e trajetória de professores negros e avaliação de experiências no campo da multiculturalidade.

Ribeiro tem ainda em Henrique Cunha Jr. outra referência igualmente importante. Este apresentou, no Encontro de Pesquisa Educacional do Nordeste, um texto, resultado da análise de teses e projetos de pesquisas relativos à educação do negro brasileiro, no qual entrevistou autores, colheu opiniões e avaliou criticamente o material recolhido. O mesmo autor abordou as dificuldades encontradas para a construção dessas dissertações e, dentre outras, destacou a falta de orientadores para a temática, bem como a bibliografia descontextualizada e já superada, a qual tenderia a reforçar as posturas conservadoras da sociedade harmônica de miscigenação intensa e diversa de todos os outros lugares do mundo. Em seu estudo, a autora ainda construiu um retrospecto histórico dos estudos sobre o negro brasileiro, com o intuito de identificar as principais interpretações possíveis sobre a situação da população negra na sociedade brasileira.

Outro estudo a ser considerado é o de Maria Lúcia Rodrigues Müller (2008) que, ao realizar a pesquisa para seu doutorado, encontrou várias imagens fotográficas que revelam a situação dos negros nas escolas, entre final do século XIX e início do século XX. Para a pesquisadora, as imagens testemunham a presença de negros na educação brasileira anteriormente à abolição da escravidão, contrariando o que dizem muitos autores que defendem a presença negra na escola apenas depois de 1960. A tese de Müller (*ibidem*) analisa 54 fotografias raras e textos da Primeira República, de 1889 a 1930, os quais revelam instantâneos das histórias de vida dos primeiros alunos e professores negros, nos estados do Rio de Janeiro e do Mato Grosso.

Os registros de Müller permitem concluir pela existência de diretores e professores negros, além de alunos brancos e negros na mesma proporção nas salas de aula. Para essa autora, o afastamento dos negros das escolas deu-se entre 1910 e 1930, época que coincide com a tese de autores evolucionistas brasileiros, como Oliveira Vianna, Nina Rodrigues, que defendiam o embranquecimento da população brasileira, com programas de incentivos a

imigração européia, acreditando que isso cooperaria com o desenvolvimento do Brasil. A tese de embranquecimento da população brasileira, que teve em Silvio Romero, como já referimos aqui, um de seus grandes defensores, tramitou na Assembléia Nacional Constituinte de 1933 como um projeto que proibia a imigração de “indivíduos de cor preta”, tendo assim influenciado poderosamente a realidade. Anteriormente a esse fato, como aponta Nei Lopes (2007), o governo brasileiro proibiu a inclusão de jogadores de futebol negros na seleção nacional em 1920 e, em 1922, uma viagem que Pixinguinha e Os Oito Batutas fizeram a Paris, provocou longos debates na Câmara Federal.

No Rio de Janeiro, por exemplo, Müller (*ibidem*) dirá que, em 1927, aconteceu uma reforma educacional, segundo a qual não se aceitariam professores com mais de quatro obturações dentárias, sem algum dente e mesmo nascidos fora da cidade. E não foi à toa que, em 1929, liderado pelo médico Renato Kehl, com a participação de vários intelectuais brasileiros, como Roquete-Pinto, foi organizado o I Congresso Brasileiro de Eugenia. Ao discutir o significado do "tipo brasileiro essencial" sob bases "raciais" e "singularidades do meio tropical", a intelectualidade brasileira propôs um conjunto de projetos de intervenção social, passando, com isso, a chamar a atenção para a necessidade de se conhecer melhor o interior do país e seus complexos processos de mestiçagem. Tal concepção, segundo seus defensores, "salvaria" a mestiçagem, responsável pela ruína de nação brasileira. Assim, pela voz da ciência e em nome do progresso humano, era possível eliminar tecnicamente as "vidas indignas" dos cidadãos, sem que isso fosse considerado genocídio. Para tanto, seria necessário que o Estado e a sociedade tomassem certas providências, como a de desenvolver uma "política eugenista de imigração" (*idem*, 2003). O tema é complexo, tendo desenvolvido várias vertentes. Neste sentido, não há como considerar apenas um aspecto, ignorando os outros. Algumas pesquisas que apresento a seguir dão-nos uma visão dessa situação na área educacional.

Um importante estudo que contraria as teorias etnocêntricas brasileiras é o de Marcus Vinicius Fonseca, que demonstra a existência de negros inseridos na educação brasileira já no século XIX. Em sua tese “*Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*” (2007), esse autor estudou o período que compreende os anos de 1820 a 1850, apontando que essa época marcou o início da construção e da estruturação de uma política de instrução pública, cujo objetivo era educar o povo da província de Minas Gerais. Fonseca analisou ainda o nível de relação entre esse processo e o segmento mais expressivo dentro da estrutura demográfica de Minas Gerais, ou seja, a população negra livre, que era classificada

através de diferentes terminologias (pretos, pardos, crioulos, cabras), as quais demarcavam proximidades e distâncias dos sujeitos com o mundo da escravidão.

Para realizar a análise, Fonseca (*ibidem*) tomou como referência uma documentação censitária a qual, em 1831, procurou contabilizar a população de todos os distritos mineiros e registrou as crianças que frequentavam as escolas. A partir desse registro censitário, ele elaborou um perfil racial das escolas mineiras, o qual foi confrontado com informações fornecidas por outros documentos e revelou uma presença majoritária dos negros nos espaços voltados aos processos de educação formal. Tais dados foram analisados a partir dos estudos mais recentes sobre a população mineira, em particular aqueles que procuram superar as construções teóricas que reduziram os negros à escravidão. A interpretação que Fonseca produziu, em relação à presença dos negros nas escolas mineiras, revela que essas instituições estavam entre os elementos acionados por esse grupo específico com o objetivo de afirmação no espaço social. Isso determinou a realização de uma análise crítica, por parte de Fonseca, em relação à historiografia educacional que tradicionalmente interpretou a escola como uma instituição com a qual os negros estabeleceram contatos esporádicos ou casuais.

Nessa mesma linha, José Galdino Pereira (2001), em sua pesquisa “*Os Negros e a Construção da sua Cidadania: estudo do Colégio São Benedito e da Federação Paulista dos Homens de Cor (1896 a 1915)*”, resgatou a história de uma instituição destinada à educação dos negros e seus filhos, bem como de uma entidade étnica de Assistência Mútua. Segundo Pereira (*ibidem*) a escolha pela educação por parte dos negros, em sua luta pela plena cidadania, teve como critério a marginalização dessa parcela da população em nossa sociedade até os dias atuais. A luta da comunidade negra em prol da educação e por melhores condições de vida legou à sociedade campineira uma instituição de ensino que, por quase 40 anos, prestou a ela um serviço inestimável.

Como fonte de pesquisa, Pereira utilizou os jornais publicados na época, principalmente “Cidade de Campinas” e o “Comércio de Campinas”, além de estatutos das entidades envolvidas. Seu trabalho está estruturado em quatro capítulos: 1. A Irmandade de São Benedito. 2. O Colégio São Benedito. 3. A Federação Paulista dos Homens de Cor. 4. O Colégio São Benedito e a Federação Paulista dos Homens de Cor.

Outros trabalhos ainda discutem a ascensão do negro na sociedade brasileira, à partir de políticas de ação afirmativa no ensino superior. Sabrina Moehlecke, em sua tese

“*Fronteiras da Igualdade no Ensino Superior: Excelência & Justiça Racial*” (2004), estudou as políticas de igualdade racial, como a ação afirmativa, mostrando que, ao exigirem direitos coletivos e a identificação racial dos grupos beneficiados, os negros perturbam não apenas a noção moderna de igualdade e justiça, segundo a qual a distribuição de bens e posições sociais seria baseada no indivíduo e em seus méritos e talentos naturais, mas também a ideologia brasileira da mestiçagem e da democracia racial, constitutiva de nossa identidade e unidade nacionais, em que não haveria espaço para divisões ou diferenciações de raça.

Moehlecke (*ibidem*) analisa, então, como têm sido recebidas as experiências de ação afirmativa implementadas no Brasil, especialmente quanto ao ingresso no ensino superior, espaço reservado à excelência e à meritocracia. Ela observou o desenvolvimento, nos Estados Unidos, das experiências de ação afirmativa, reconstituindo seu contexto histórico, as formas assumidas e avaliando alguns dos resultados alcançados, através do estudo de caso da Universidade da Califórnia. A seguir, apresentou as principais teorias norte-americanas e brasileiras sobre políticas de ação afirmativa, confrontando-as com as percepções sobre o tema por parte dos estudantes entrevistados na cidade de São Paulo. Moehlecke (*ibidem*) percebeu a existência, para além das explicações sobre identidade nacional e racismo velado, de múltiplos fatores a influenciar e motivar os estudantes no apoio ou rejeição a tais políticas.

Anteriormente, Moehlecke (2000) já havia pesquisado sobre as “*Propostas de Ações Afirmativas no Brasil: o acesso da população negra ao ensino superior*”, dissertação cujo objetivo foi realizar um mapeamento da discussão de propostas de ações afirmativas voltadas para a população negra no Brasil. Nesse trabalho, a autora revelou que tal debate suscita diversas polêmicas e levanta diversas questões sobre o que são essas ações, onde existem, o que propõem e por quê. Ainda segundo Moehlecke (*ibidem*), a informação corrente no país traz, como principal referência, a experiência norte-americana, hoje com quase 40 anos, e identifica as ações, fundamentalmente, com o sistema de cotas, como é o caso de alguns projetos de lei que visam à melhoria do acesso da população negra ao ensino superior. Entretanto, à medida que políticas desse tipo vêm sendo mais amplamente discutidas, propostas e implementadas, torna-se necessário promover um debate mais detalhado e profundo, a fim de definir os limites e possibilidades das mesmas. Através da análise do processo de denúncia, reconhecimento e, principalmente, das formas de combate ao racismo, observa-se que as particularidades da realidade social, política, econômica e racial brasileiras

são apreendidas na formulação de ações afirmativas que vão assumindo significados específicos.

Nessa mesma linha de estudos de confluência entre educação, políticas públicas e desigualdades raciais brasileiras, há ainda a tese de Ahyas Siss (2001), denominada “*Afro-brasileiros e Ação Afirmativa: relações instituintes de práticas político-ético-pedagógicas*”. Nela, o autor identifica, analisa e caracteriza as relações que a educação, as organizações do Movimento Negro Nacional e o Estado, através das políticas públicas, estabelecem, no processo da conquista e garantia dos direitos da cidadania plena dos afrobrasileiros. Siss (*ibidem*) examinou as diferentes propostas políticas de reconfiguração da sociedade e das políticas educacionais oferecidas pelo multiculturalismo. Discutiu também a necessidade, viabilidade e possibilidade de serem implementadas políticas públicas de ação afirmativa direcionadas para os afrobrasileiros, à luz dos resultados alcançados pela sua implementação nos Estados Unidos da América. De acordo com Siss (*ibidem*) as principais divergências e convergências que sustentam os debates estabelecidos em espaços sociais diversificados e como por exemplo, sindicatos, Movimento Negro Nacional e partidos políticos, sobre a eficácia de tais políticas em eliminar ou reduzir drasticamente os elevados, iníquos e escandalosos índices de desigualdade racial, bem como de instituir no Brasil princípios mais democráticos, foram caracterizadas e analisadas. Ele destacou o lugar que a academia vem historicamente ocupando enquanto *locus* de produção de conhecimentos, no que diz respeito à cidadania e aos afrobrasileiros. Concluiu favoravelmente à implementação da política de ação afirmativa, orientada na direção desses cidadãos em particular.

Outro estudo que procura compreender a socialização, no que tange às relações raciais na sociedade brasileira, é o de Eliane dos Santos Cavalleiro (2003), denominado “*Veredas das noites sem fim: um estudo com famílias negras de baixa renda sobre o processo de socialização e a construção do pertencimento racial*”. Na tese, Cavalleiro investigou o processo de socialização em três gerações sucessivas de famílias negras, de baixa renda, moradoras da região central do município de São Paulo, a fim de compreender, através de reconstrução da trajetória de vida das mulheres-avós e mães (1ª e 2ª geração) - como estas têm pensado, ao longo dos anos, a socialização da criança, no tocante ao pertencimento racial, na perspectiva da luta para sobreviver e/ou enfrentar os problemas decorrentes do racismo, preconceito e discriminação raciais. No que diz respeito à criança (3ª geração), a autora buscou compreender como esta pensa, sente e expressa seu pertencimento racial, nas relações sociais estabelecidas com brancos e negros, adultos e crianças. Os dados colhidos e analisados

permitiram Cavalleiro (*ibidem*) concluir que as mulheres negras de baixa renda, ao dialogarem com uma sociedade que se diz não-racista e não discriminatória, vivem o medo e também o não-saber realizar, no lar, junto a seus próprios filhos, uma educação capaz de reverter o racismo presente na sociedade. Desse modo, estas submetem seus filhos e netos a um processo de socialização similar ao que sofreram: não falam sobre a experiência de resistência e o enfrentamento ao racismo que vivem e percebem no dia-a-dia. Portanto, a superação do racismo fica a cargo do esforço pessoal e da resistência individual e familiar.

SOBRE A PLURALIDADE CULTURAL NA EDUCAÇÃO

Uma outra linha de estudos sobre negro e educação insere-se num campo influenciado pelos *Parâmetros Curriculares Nacionais* - PCNs, estudando a Pluralidade Cultural no interior do ensino formal. Os PCNs têm como objetivo (BRASIL, 1997, p. 123):

Reconhecer essa complexidade que envolve a problemática social, cultural e étnica é o primeiro passo. A escola tem um papel fundamental a desempenhar nesse processo. Em primeiro lugar, porque é o espaço em que se pode dar a convivência entre estudantes de diferentes origens, com costumes e dogmas religiosos diferentes daqueles que cada um conhece, com visões de mundo diversas daquela que compartilha em família. Nesse contexto, ao analisar os fatos e as relações entre eles, a presença do passado no presente, no que se refere às diversas fontes de que se alimenta a identidade- ou as identidades, seria melhor dizer - é imprescindível esse recurso ao Outro, a valorização da alteridade como elemento constitutivo do Eu, com a qual experimentamos melhor quem somos e quem podemos ser. Em segundo, porque é um dos lugares onde são ensinadas as regras do espaço público para o convívio democrático com a diferença. Em terceiro lugar, porque a escola apresenta à criança conhecimentos sistematizados sobre o país e o mundo, e aí a realidade de um país como o Brasil fornece subsídios para debates e discussões em torno de questões sociais. A criança na escola convive com a diversidade e poderá aprender com ela. Singularidades presentes nas características de cultura, de etnias, de regiões, de famílias, são de fato percebidas com mais clareza quando colocadas junto a outras.

Ao realizar uma pesquisa empírica de estudo de caso, Cirena Calixto da Silva (2005), em sua dissertação denominada “*Caesalpinia Echinata: um projeto pedagógico com temática étnico-racial desenvolvido numa escola pública*”, utiliza elementos do enfoque de pesquisa

etnográfica para investigar um projeto pedagógico com temática étnico-racial, desenvolvido numa escola pública. A perspectiva de seu trabalho foi de compreender a correlação desta prática e de seus objetivos com o debate nacional sobre educação e relações étnico-raciais, assim como as vias de entrada e de sobrevivência de um tema específico em contexto de escola pública. Os dados colhidos e analisados por Silva (*ibidem*) permitem uma reflexão sobre as bases de uma parceria entre africanidades brasileiras e projetos pedagógicos escolares, sobre o perfil de profissionais que idealizam e implementam projetos com temática étnico-racial e também sobre as dificuldades de se construir uma prática pedagógica que efetivamente dê conta da diversidade no âmbito do sistema público de ensino.

Com objetivo semelhante, Luciane Ribeiro Dias Gonçalves (2004), em “*A Questão do Negro e Políticas Públicas de Educação Multicultural: avanços e limitações no âmbito escolar*”, estudou várias Políticas Públicas que visam à inclusão da questão racial nos debates emergentes. A pesquisa de Gonçalves (*ibidem*) propôs-se a analisar o arcabouço jurídico-normativo produzido na década de 1990 e suas manifestações na dinâmica curricular das escolas, observando como as propostas oficiais estão sendo interpretadas e implementadas no cotidiano escolar, bem como procurando dar visibilidade e seus avanços e limitações. A autora desdobrou a pesquisa em duas etapas. A primeira está ligada à análise documental verifica as potencialidades multiculturais da legislação civil e a legislação educacional. Para tanto, são investigadas as repercussões legais da Constituição Federal de 1988; da Lei de Diretrizes e Bases (Lei nº 9.394/96) e dos Parâmetros Curriculares Nacionais, em especial Pluralidade Cultural e da Lei 10.639/03 tendo como enfoque a forma pela qual esse aparato legal sinaliza para práticas multiculturais, principalmente as ligadas à cultura dos afrodescendentes. A segunda etapa está voltada à análise dos impactos dessas políticas públicas no contexto escolar e suas interferências na colaboração da construção de um currículo menos hegemônico e eurocêntrico, na dinâmica das escolas públicas, utilizando, como coleta de dados, entrevistas semi-estruturadas. Gonçalves (*ibidem*) realiza sua análise à luz do multiculturalismo crítico, o qual propõe mudanças no contexto escolar e na comunidade em geral, objetivando a transformação da sociedade, a fim de torná-la mais justa. A década de 1990 foi relativamente profícua na sistematização de diretrizes que primam pela inclusão da cultura afrobrasileira na dinâmica curricular. Todavia, a pesquisa empírica realizada pela autora possibilita afirmar que tais ações foram incipientes e tênues, pois os mecanismos de implementação dessas políticas não parecem consistentes a ponto de

contribuir com a maximização de ações antiexcludentes, seja no campo das Políticas Públicas ou na prática cotidiana.

Eugênia Portela de Siqueira Marques (2004) estudou “*A Pluralidade Cultural e a Proposta Pedagógica na Escola: um estudo comparativo entre as propostas pedagógicas de uma escola de periferia e uma escola de remanescentes de quilombos*”, mostrando que a discussão acerca dessa diversidade tem sido feita, tanto no campo da educação como em outros relativos às Ciências Sociais e Humanas. No Brasil, segundo Marques (*ibidem*), parte dos debates sobre a questão étnico-racial, iniciados na década de 1980, foi materializada nos Parâmetros Curriculares Nacionais - (PCNs), na forma do Tema Transversal Pluralidade Cultural, a ser desenvolvido por todas as disciplinas e atividades pedagógicas da escola. A Pluralidade Cultural ressalta a importância da diversidade étnica presente na sociedade brasileira, visando a valorização das heranças culturais e a superação de todas as formas de discriminação e exclusão das pessoas. Do modo como tem sido idealizada, a Proposta Pedagógica legitima e possibilita um espaço para se efetivarem os objetivos apresentados por essa temática.

O objetivo geral da pesquisa de Marques (*ibidem*) foi investigar o desenvolvimento do tema transversal Pluralidade Cultural em relação ao povo negro, pela análise comparativa da Proposta Pedagógica de duas escolas públicas estaduais do Estado de Mato Grosso do Sul: a Escola Estadual Rui Barbosa, localizada na periferia da cidade de Campo Grande, onde há alunos pertencentes a diversas etnias, e a Escola Estadual Zumbi dos Palmares, situada na comunidade de remanescentes de quilombos de Furnas dos Dionísios, situada a 40 km de Campo Grande, no município de Jaraguari, onde a maioria dos alunos é afrodescendente.

Marques (*ibidem*) realizou um estudo de caso subsidiado pela pesquisa histórica e documental à luz dos Estudos Culturais, fundamentada nas produções de Hall, MacLaren, Giroux e Canen. Foram analisados os dados contidos na Proposta Pedagógica das escolas, planos de ensino, livros didáticos adotados e cadernos de atividades dos alunos. Ao final, esses dados foram complementados por meio de entrevistas com professores, coordenadores pedagógicos, dirigentes escolares e técnicos da Secretaria de Estado de Educação. O estudo comparativo demonstrou que a temática Pluralidade Cultural foi contemplada na Proposta Pedagógica da Escola Estadual Rui Barbosa, onde, porém, é desenvolvida de forma embrionária. Na Escola Estadual Zumbi dos Palmares, o tema não foi contemplado na Proposta Pedagógica, mas está presente nas ações tímidas e isoladas de alguns professores.

Segundo a autora, os objetivos propostos pela transversalidade, enquanto um desafio epistemológico deve levar a uma outra leitura das histórias do conhecimento, ou das diversas áreas de conhecimento, não têm sido contemplados na organização e práticas dos currículos das escolas pesquisadas. As “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” (BRASIL, 2004), instituídas pelo Conselho Nacional de Educação – CNE, para dar continuidade à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, situam-se no campo das políticas de reparações, de reconhecimento e valorização dos negros, possibilitando a essa população o ingresso, a permanência e o sucesso na educação escolar. Envolve, portanto, ações afirmativas, no sentido de valorização do patrimônio histórico-cultural afrobrasileiro, de aquisições de competências e conhecimentos tidos como indispensáveis para a atuação participativa na sociedade.

A EDUCAÇÃO NO INTERIOR DE COMUNIDADES DE CULTURA BANTO

O contexto da lei 10.639 insere-se no período em que algumas pesquisas procuram refletir ou pensar a educação no interior de comunidades afrobrasileiras. Ana Luíza de Souza (2006), em sua dissertação “*História, Educação e Cotidiano de um Quilombo chamado Mumbuca/MG*”, teve por finalidade reconstruir a história do quilombo da Mumbuca localizada no Baixo Vale Jequitinhonha, em Minas Gerais. O interesse de Souza (*ibidem*) por Mumbuca envolveu três particularidades: a) a alfabetização de seus membros; b) a posse de bens e recursos; c) a propriedade da terra, adquirida por compra e devidamente registrada, em 1862. A pesquisa tenta reconstruir o possível percurso realizado pelo fundador do quilombo, até adquirir a posse da terra e a espoliação desta, por um coronel da região, nos tempos atuais.

Souza (*ibidem*) procura tecer um paralelo, do cotidiano dos quilombolas em relação aos aspectos da educação, trabalho e religiosidade, entre a primeira e a segunda metade do século XX, considerando o processo de modernização e industrialização ocorrido nesse mesmo período. Reconstruir a história do povo da Mumbuca foi necessário para que a autora pudesse verificar os processos de transformações e permanências ocorridas, bem como a luta para reconstituir a terra perdida.

O foco da investigação de Erisvaldo Pereira dos Santos (1997), “*Religiosidade, Identidade Negra e Educação: o processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos*”⁶⁵, foi a transmissão dos saberes tradicionais para as novas gerações e a adesão às práticas socioculturais intra e extracomunitárias pelos adolescentes. Santos (*ibidem*) apresentou a história dos Arturos, herdeiros de tradições engendradas no contexto escravagista brasileiro. Tal herança consiste na devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário, através das Guardas de Congo e de Moçambique e do Candomblé. Essa herança constitui-se num amálgama de práticas socioculturais e mágico-religiosas, as quais foram vivenciadas pelo negro Arthur Camilo Silvério e transmitidas a seus filhos e filhas – os Arturos. Santos (*ibidem*) utilizou a observação participante, entrevistas diretivas e não-diretivas, em vista da compreensão do processo, das tensões e dos conflitos dos adolescentes com relação ao modo como os Arturos de primeira linha estão transmitindo os saberes tradicionais e a experiência de adesão a esses e a outros conteúdos sócio-culturais. O autor apresenta os conflitos e as tensões decorrentes da forma de transmissão oral, quanto ao papel socializador das práticas sócio-culturais da comunidade. Além disso, ele revela como ocorre o papel mediador das práticas sócio-culturais na educação dos adolescentes e jovens, no interior da comunidade dos Arturos.

Outro trabalho procurou refletir acerca da dimensão pedagógica da Capoeira Angola, apresentada no papel inovador/transformador das tradições na formação das identidades possíveis. Trata-se da dissertação de Rosângela Costa Araujo (1999), “*Sou Discípulo que Aprende, meu Mestre me Deu Lição: tradição e educação entre angoleiros bahianos*”. Araujo (*ibidem*), priorizando a identidade étnica através dos elementos que dão sustentação à formação e continuidade do Grupo (coerências e "ruídos"), e a permanência mitológica no conhecimento produzido coletivamente, buscou contemplar a vivência destes na metáfora da árvore, percorrendo um caminho onde foi necessário "gingar" teoricamente com os conceitos de educação, cultura, socialidade, identidade, preconceito, racismo, cotidiano, imaginário, ordem-desordem-organização e complexidade. A mesma autora (*ibidem*) afirma que essas conexões são frutos de observações e vivências em meio aos "angoleiros" das mais diversas procedências étnicas ou origens socioculturais, filhos "legítimos" de uma África idealizada

⁶⁵ Os Arturos formam uma comunidade de remanescentes de quilombo. Iniciou-se com Camilo Silvério e Felisbina Rita Cândida, em Vila Santa Quitéria, hoje município de Esmeraldas, MG. Dessa união nasceu Arthur Camilo Silvério, que mais tarde casou-se com Carmelinda Maria da Silva. Seus descendentes constituem-se em mais de 50 famílias, com aproximadamente 400 pessoas instaladas em seis hectares de terra localizadas em Contagem, MG, desde 1880. Os Arturos cultuam Nossa Senhora do Rosário nas festas de Congado, além de serem adeptos do candomblé.

num projeto de transformação da sociedade brasileira, adotando o universo das relações raciais, na esteira das desigualdades sociais. A autora buscou através de entrevistas (abertas e de questionários), do material coletado em alguns grupos de Capoeira Angola, as bases de produção dos discursos diferenciados no interior do mundo da capoeira, mas sobretudo na interpretação das formas narrativas do imaginário e suas formações identitárias. Os dados coletados indicam a crença num modelo educativo, aglutinador, holonômico, diferentemente da visão destes sobre os modelos oficiais de educação, o que lhes modifica o olhar sobre a própria diversidade e nesta, dos sujeitos enquanto produtores de conhecimento. Mais do que um emblema ingênuo da mitológica democracia racial, a vivência no grupo pode ser considerada uma construção conjunta e mitopoética do anti-racismo, nas suas expressões de corporeidade.

A tese de Araujo (2004), “*Iê, Viva meu Mestre: a capoeira angola da ‘escola pastiniana’ como práxis educativa*”, apresenta a Capoeira Angola proposta pela *escola pastiniana*⁶⁶ como uma práxis pedagógica articulada à ancestralidade e que a toma, juntamente com a oralidade e a comunidade, como paradigmas de pertencimento à dinâmica das tradições africanas no Brasil, dialogando permanentemente com entendimento sobre a resistência negra e sua permanência nos fazeres educacionais destas matrizes, e apresentando-se sob a forma de comunidades culturais. Esse trabalho de Araujo (*ibidem*) lida com uma realidade marcada, não apenas pelo ressurgimento, mas pelo crescimento do estilo Capoeira Angola, tido como a capoeira tradicional, africana, através de novas gerações de mestres e contramestres originais da linhagem pastiniana, e orientados por ela, buscando apresentar os resultados das suas práticas como um rico material para repensar o lugar das tradições quando em constante entrosamento com os saberes produzidos nos sistemas oficiais de ensino. Dessa forma, a autora busca encaminhar ao campo da Educação a proposta de ampliar as bases de entendimento dessas tradições, fazendo-as migrar do lugar ingênuo e fossilizado da sua folclorização, e também do seu entendimento meramente desportivo, para o diálogo com professores, educadores e movimentos sociais, bem como com outros entendimentos filosóficos, espirituais, políticos etc, sobre os saberes tradicionais africanos na formação do conhecimento e demais códigos civilizatórios brasileiros.

⁶⁶ Vicente Joaquim Ferreira Pastinha nasceu em Salvador, no dia 05 de abril de 1889, e faleceu no dia 13 de novembro de 1981. Aprendeu capoeira com seu mestre africano Benedito, quando a capoeira era crime previsto no Código Penal da República. Em 1941, fundou a primeira escola de capoeira, Centro Esportivo de Capoeira Angola, no Largo do Pelourinho, Salvador. Em 1965, publicou o livro *Capoeira Angola*, defendendo a natureza desportiva e não-violenta desta arte.

Araujo (*ibidem*) aponta ainda o lugar da identidade na compreensão da importância da alteridade, a partir de um exemplo que transcende barreiras culturais e geográficas, socioeconômicas, religiosas, etárias e, mais recentemente, de gênero, como um enfoque pertinente à contemplação do corpo como espaço sagrado, em que é possível elaborar estruturas de autoconhecimento e de construção reflexiva da sociedade mais ampla. Para isso, seu trabalho recorreu à análise de materiais produzidos em algumas organizações de Capoeira Angola, todas elas pertencentes a uma mesma linhagem, embora dispostas em localidades distintas, concluindo a autora pela existência de um conhecimento cujas bases de continuidade estão assentadas na pertença à escola pastiniana, como aspecto de resistência cultural frente aos processos de massificação verificados sobre a capoeira hegemônica, conhecida como Capoeira Regional

A pesquisa de Carolina dos Santos Bezerra Perez (2005), “*Juventude, Música e Ancestralidade no Jongo: som e sentidos no processo identitário*”, realizada com jovens no grupo de Jongo da comunidade do Tamandaré em Guaratinguetá, estado de São Paulo, buscou, através do seu imaginário, desvelar as expressões simbólicas presentes durante a performance do grupo, e as raízes míticas culturais existentes no contexto ritual das rodas de jongo, atentando para as diferentes formas em que se dão as transmissões do conhecimento às gerações mais novas, e para a função que exerce a música, por meio do som e do sentido, no processo de formação identitária dos jovens participantes na comunidade. Perez (*ibidem*) atenta ainda para a necessidade de uma educação de sensibilidade, que vise minimizar os preconceitos existentes no universo escolar para com as expressões presentes na cultura popular e na herança da ancestralidade africana, partindo das referências teóricas que privilegiam a instauração de um “pensamento transdisciplinar”, o que justifica a convergência de hermenêuticas entre a Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand e a Antropologia da Complexidade em Edgar Morin.

Utilizando-se da descrição do cotidiano, da observação da socialidade, das ações afetuais em Michel Maffesoli, a autora ampliou sua perspectiva com o referencial fenomenológico, buscando analisar o jongo a partir das definições sobre o Complexo de Cultura e a Imaginação Material (Gaston Bachelard) e a Fenomenologia da Percepção (Merleau-Ponty). Os procedimentos metodológicos aplicados em campo, num estilo mitohermenêutico, partiram da observação, registro fotográfico e captação do som no contexto das apresentações. A mesma pesquisadora constatou a importância que é dada à

transmissão e aprendizagem do jongo aos mais jovens, num grupo onde diversas gerações se relacionam a partir de uma perspectiva ancestral e de uma concepção educacional extraescolar que comunga no aprender junto com o outro, fazendo, criando e recriando herdeiros de uma tradição em que a memória e a oralidade se fazem presentes e indispensáveis.

ESTUDOS SOBRE O NEGRO EM COMUNIDADES DA CULTURA NAGÔ

Continuando com a revisão das abordagens da educação no interior de comunidade tradicional afrobrasileira, agora voltados para as contribuições da cultura nagô, temos a pesquisa de Vanda Machado Silva (2006), denominada “*Aqueles que têm na pele a cor da noite: ensinâncias e aprendizagens com o pensamento africano recriado na diáspora*”. A autora investigou possíveis relações entre histórias de vidas – o pensamento africano recriado na diáspora, mais precisamente na comunidade de terreiro do Ilê Axé Opo Afonjá em Salvador-Bahia e a formação de sujeitos autônomos e coletivos. Essa é uma abordagem de inspiração fenomenológica, que atraiu uma escrita etnográfica, dada a compreensão da importância de atores e interlocutores da pesquisadora. Trata-se de um intertexto polifônico, que não se pretende normativo, muito menos prescritivo. Nesse contexto, Silva (*ibidem*) considerou os aspectos essenciais do pensamento africano, vivenciados tanto na comunidade do terreiro como naquilo que deles se esparrama para a sociedade que os contém, numa existência fluida e dinâmica. Esses são aspectos importantes, de onde é possível brotar a base de uma educação rizomática para a criança brasileira. O que a autora pretende, de fato, é a busca de uma realidade não fragmentada pela necessidade, nem sempre mítica, de ligar todas as coisas entre si, e o cotidiano na sua instabilidade reestruturante. A realização do estudo relacionado com o pensamento africano no Projeto Político-Pedagógico Irê Ayó enquanto construção coletiva, em sua complexidade, articulou a tradição, vivências pedagógicas e reflexões que se definem como estratégia política que desvela uma realidade cotidiana silenciada, embora criadora e humanizante.

Nesta perspectiva, Silva (*ibidem*) pode perceber a idéia de categorias fundamentais a serem consideradas na complexidade desta construção, entre outras: memória, autonomia, cotidiano, tradição, oralidade e convivência solidária. Tais categorias aguçam a consciência histórica, no sentido da universalização dos saberes e da distinção do singular e do individual na coletividade. A interferência curricular tende a manter os estudantes negros próximos aos

mananciais das ciências, da filosofia, da literatura e das artes, revertendo os argumentos coisificantes que os foram “ensinados”, sem perder de vista a identidade ancestral que alarga a consciência e autoriza a reinvenção da história.

A relação entre educação e candomblé foi o interesse de Denise Maria Botelho (2005) em sua tese *“Educação e Orixá: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba”*. A autora buscou desvelar novas respostas, por meio do universo simbólico dos adeptos e adeptas do caminho dos orixás, para ampliar a reflexão sobre processos educativos voltados para a diversidade étnico-racial do Brasil. A apreensão das práticas educativas presentes no candomblé gera, segundo a autora, novos subsídios para o ensino de história e da cultura africana e afrobrasileira, além de difundir conhecimentos sobre a cultura religiosa do candomblé e suas práticas educativas. A mudança de olhar, proporcionada pela emergência de novos paradigmas, foi cenário propício para a análise de uma prática educativa que tem como finalidade a busca de equilíbrio dos contrários e a inserção de todos e todas em uma mesma comunidade, não importando o sexo, a idade, a condição socioeconômica e a cor.

Botelho (*ibidem*) aponta igualmente para a produção desse conhecimento como estratégia de combate à intolerância religiosa. Realizar essa investigação mediada pelas perspectivas da Antropologia do Imaginário e dos estudos sobre Mitologia é uma atitude reveladora de uma organização educativa pouco conhecida, que muito tem para contribuir com a temática da diversidade étnico-racial. O referencial teórico que alicerçou a pesquisa dialogou diretamente com Joseph Campbell (mitologia) e Gilbert Durand (estudos de imaginário), uma conjunção favorável para o estudo proposto. O objetivo da autora foi apreender os processos educativos presentes no candomblé, em especial no Ilê Axé Iya Mi Agba, revelando uma possibilidade pedagógica orientada por valores, por visões de mundo e por conhecimentos afrobrasileiros.

Outro estudo no interior de comunidade tradicional afrobrasileira foi o de Kiusam Regina de Oliveira Palma (2008) que, em sua tese *“Candomblé de Ketu e Educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra”*, discutiu as estratégias utilizadas no Candomblé de Ketu capazes de “empoderar” a mulher negra, e a possibilidade destas serem aplicadas na educação formal. O conceito de corpo e seus significados na sociedade tornam-se fundamentais, uma vez que é do corpo que partem as possíveis identificações que ocorrem entre os indivíduos e despertam nas pessoas reações diversas a depender de suas características. A subjetividade ganha destaque na tese, pois as identificações ocorrem a partir

das histórias dos sujeitos reais e concretos, com experiências diversas. Discuti-la é preciso, por se tratar de um importante instrumento a ser utilizado pelos profissionais da educação, que lidam constantemente com a diversidade racial entre alunas e alunos, numa sociedade preconceituosa (racista e machista) como a brasileira e que os expõe, constantemente, à vulnerabilidade, seja por serem negros, pobres ou mulheres, ou uma junção das três categorias. A pesquisa de Palma (*ibidem*) revelou que as subjetividades das entrevistadas passaram por transformações significativas e positivas ao se iniciarem no Candomblé de Ketu, por relacionarem seus corpos com a morada dos heróis-orixás. Esse estudo enfatiza o caráter construtivo-interpretativo e dialógico do conhecimento, a partir da interpretação de González Rey. A pesquisa de campo realizada por Palma (*ibidem*) constituiu-se de entrevistas com duas ebomis (pessoas com mais de sete anos de iniciação no Candomblé de Ketu) pertencentes à orixá feminina Oxum, em São Paulo, que levaram a autora à construção dos seguintes núcleos de sentidos subjetivos: o impacto da subjetividade das ebomis em relação: a) ao Candomblé de Ketu; b) à identidade; c) à mulher negra contemporânea; d) à educação formal e a criança negra.

Os impactos de cada um desses núcleos de sentido subjetivo sobre as ebomis entrevistadas foram os principais resultados da pesquisa, gerando novos conhecimentos, como os de que o Candomblé de Ketu utiliza estratégias voltadas para o “empoderamento” de mulheres negras que vivem em sociedades racistas/machistas e precisam (re)construir suas identidades. Assim sendo, este espaço religioso é capaz de oferecer aos profissionais da educação, estratégias capazes de ganhar espaços de destaque em seu campo de atuação, com o propósito de “empoderar” as crianças negras presentes nas salas de aulas brasileiras, ao promover a educação anti-racista.

Um dos estudos pioneiros sobre educação e cultura tradicional afrobrasileira foi a tese de Inacyra Falcão dos Santos (1996), “*Da Tradição Africana Brasileira a uma Proposta Pluricultural da Dança-Arte-Educação*”. A autora, filha de Mestre Didi (Deoscóredes Maximiliano dos Santos), escritor e artista plástico, e neta de Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo), uma das mais famosas Ialorixás, do Ilê Opô Afonjá, diz que a maioria dos estudos conhecidos acerca da tradição africana-brasileira têm sido analisados a partir do aspecto antropológico ou da transmissão oral. Para Santos (*ibidem*), a linguagem corporal e o aspecto educativo têm tido pouca consideração entre os estudiosos da área em questão. A autora observou essa situação sobretudo na área de dança-arte-educação, e no que se refere ao

seu ensino, observou como se dá a formação de indivíduos brasileiros a partir de teorias etnocêntricas que continuam bastante enraizadas e disseminadas através do sistema educacional, desestruturando e diluindo a tradição africana-brasileira bem como impedindo a formação de uma realidade plural artística nacional, o que as torna um estorvo na descoberta aprofundada e audaz da criação artística e de métodos educacionais com raízes brasileiras nos limites desse trabalho.

O que Santos (*ibidem*) elabora é uma proposta na dança-arte-educação em que procura recuperar elementos estéticos e míticos presentes na tradição africana-brasileira enquanto criação coletiva. A experiência específica realizou-se no conhecimento teórico e prático vivenciado no universo mítico do tambor *bata* entre os yoruba na Nigéria e seus descendentes no Brasil. Concretizou-se na elaboração de um poema e montagem cênica, “*Ayan : símbolo do fogo*”, cujo resultado ofereceu os fundamentos para uma metodologia no desdobramento da vivência pedagógica pluricultural, na construção de uma identidade individual.

NOVAS ABORDAGENS SOBRE O NEGRO NA EDUCAÇÃO

Um importante estudo sobre os jovens negros que estão fora de comunidades tradicionais, como os remanescentes de quilombos, do congado etc, foi a tese de Nilma Lino Gomes (2002), “*Corpo e Cabelo como Ícones de Construção da Beleza e da Identidade Negra nos Salões Étnicos de Belo Horizonte*”. Gomes pesquisou mulheres e homens negros, cabeleireiras e clientes de salões étnicos da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. A pesquisa de Gomes (*ibidem*) procurou compreender o significado social do cabelo e do corpo e os sentidos a eles atribuídos, de forma particular, pelos homens e pelas mulheres negras entrevistadas. A autora mostra que o cabelo do/a negro/a é considerado, não de maneira isolada, mas dentro do contexto das relações raciais construídas na sociedade brasileira. Estas são o pano de fundo sobre o qual as representações negativas sobre o negro, assim como as estratégias de reversão destas, se realizam.

O entendimento desse contexto revela uma complexidade: o cabelo crespo e o corpo negro só adquirem significado quando pensados no cerne do sistema de classificação racial brasileiro. Os salões étnicos se revelam, nessa pesquisa, como espaços culturais, corpóreos, estéticos e identitários e, por isso mesmo, ajudam-nos a refletir um pouco mais sobre a complexidade, as ambiguidades e os conflitos em torno da identidade negra. Segundo Gomes

(*ibidem*), o cabelo crespo, visto socialmente como estigma, é transformado, não sem contradições, em símbolo de orgulho e afirmação étnico/racial.

Especificamente na Filosofia da Educação emerge a tese de Aparecida Sueli Carneiro (2005) “*A Construção do Outro Não-Ser como Fundamento do Ser*”, uma proposta de aplicação dos conceitos de dispositivo e de biopoder elaborados por Michel Foucault ao domínio das relações raciais. A pesquisa de Carneiro (*ibidem*) é um estudo de cunho reflexivo especulativo com o qual a autora pretendeu averiguar a potencialidade daqueles conceitos para a apreensão e análise da dinâmica das relações raciais no Brasil. Para tanto, Carneiro construiu, a partir deles, a noção de dispositivo de racialidade/biopoder, com a qual buscou dar conta de um duplo processo: da produção social e cultural da eleição e subordinação racial e dos processos de produção de vitalismo e morte informados pela filiação racial. Da articulação do dispositivo de racialidade ao biopoder emerge, segundo Carneiro, um mecanismo específico que compartilha da natureza dessas duas tecnologias de poder: o epistemicídio, que coloca em questão o lugar da educação na reprodução de poderes, saberes, subjetividades e o “cídio” que o dispositivo de racialidade/biopoder produz. O que Carneiro (*ibidem*) tentou foi inscrever a problemática racial no campo analítico dos conceitos de dispositivos e do biopoder, tal como formulados por Foucault, privilegiando discursos, práticas e resistências que o dispositivo de racialidade/biopoder produz e reproduz, com foco na dimensão epistemicida que ele contém.

Um dos estudos relacionando a questão racial com o imaginário de Gilbert Durand foi realizado por Andréia Lisboa de Sousa (2003), em sua dissertação “*Nas Tramas das Imagens: um olhar sobre o imaginário da personagem negra na literatura infantil e juvenil*”. Nessa pesquisa sobre a representação da personagem negra na Literatura Infantil e Juvenil, o objetivo principal foi identificar o impacto do imaginário sobre a personagem negra em quatro obras de literatura infantil e juvenil, em alunos da escola pública, buscando assim compreender como ocorre a interação dos leitores com os livros em que esta personagem desempenha papel principal. O universo da pesquisa de Sousa (*ibidem*) foi configurado por quatro livros de literatura infantil e juvenil com personagens negras, escritos na década de 1990, e também por estudantes na fase da alfabetização e adolescência, que cursavam o ensino fundamental, nível II, numa escola municipal localizada na cidade de São Paulo, cuja faixa etária ia de 11 a 14 anos. Para o trabalho com os livros, foram selecionados/as inicialmente vinte alunos/as da 5^a, 6^a, 7^a, e 8^a, séries, sendo cinco de cada série.

A dissertação de Sousa (*ibidem*) fundamentou-se na Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand e em outros referenciais convergentes com essa teoria, consistindo a pesquisa na análise compreensiva de questionários, poesias e desenhos produzidos pelos alunos e na mitocrítica das obras à luz da mitologia ioruba, a fim de descortinar a presença dos mitos afrobrasileiros nas narrativas estudadas. A análise dos dados revelou que, se por um lado, o imaginário católico e ocidental é predominante no universo cultural dos/as estudantes, fato que contribuiu para a manutenção de etnocentrismo, por outro, em certa medida, houve predisposição a aceitação, quando não uma ressonância promovida pela leitura desses livros nas subjetividades dos/as alunos/as. O trabalho possibilitou também a compreensão da representação da personagem negra na literatura infantil e juvenil, desvendando seus valores simbólicos para além dos estereótipos herdados desde o período escravocrata. Outrossim, permitiu ainda que se realizasse uma interface - ainda não explorada pelos/as estudiosos/as da crítica literária - entre a personagem negra na literatura infantil e juvenil e a mitologia ioruba afrobrasileira, guiada por um olhar antropológico.

Por fim, a dissertação de Julvan Moreira de Oliveira (2000), “*Descendo à Mansão dos Mortos... o mal nas mitologias religiosas como matriz imaginária e arquetipal do preconceito, da discriminação e do racismo em relação à cor negra*”, teve como objetivo levantar imagens do mal nas mitologias ocidentais, demonstrando que elas são representadas e/ou simbolizadas pela cor negra, desse modo contribuindo para o reforço do etnocentrismo. A Antropologia do Imaginário de Durand foi a abordagem teórica eleita como fio condutor da análise, visando a instauração de um pensamento transdisciplinar para a análise dos símbolos. Através da noção de trajeto antropológico, ou seja, do um caminho circular, que ao nível do imaginário, é percorrido por nossas pulsões interiores, assimiladoras (subjetivas) simbiotizadas que dinamizam com as intimações advindas do exterior, do meio cósmico e social (objetivas), essa mesma pesquisa acentua a importância do mito como um vetor, uma chave para a compreensão do espírito humano. Parte-se da mitologia, ou seja, do pressuposto de que existem, por detrás dos mitos, certos conjuntos de imagens permanentes que se constituem como núcleos, modelos de linguagem. Esses conjuntos de imagens, denominadas estruturas, são formas transformáveis e desempenham o papel de protocolo motivador de todo agrupamento de imagens, denominado por Durand de Regime. Há, segundo Durand, dois Regimes de imagens: o Diurno e o Noturno. O Regime Diurno da Imagem valoriza as imagens do branco, do macho, da luta, da ascensão e dos deuses ligados

ao alto (urânicos). O Regime Noturno da Imagem valoriza as imagens negras, do feminino, da intimidade, do aconchego, do repouso e dos deuses ligados à terra e ao mar (ctônicos).

A pesquisa de Oliveira (*ibidem*) estudou as percepções sobre a cor negra vinculada ao mal no interior do Regime Diurno, especificamente entre os povos ocidentais; em seguida, as personificações do mal, simbolicamente entidades nictomórficas, nas civilizações grega e romana. O cristianismo aculturou-se ao Regime Diurno da Imagem, levando os cristãos a lutarem contra os não-cristãos e a vê-los como representantes do Diabo. A imagem da cor negra ligada ao mal é definida em termos de tradição das percepções do Diabo. Há várias tradições do mal, como, por exemplo, a judaico-cristã e a hindu-budista. Como a sociedade ocidental desenvolveu-se mais plenamente sob influência do pensamento judaico-cristão, as idéias não-ocidentais são tratadas com fins de comparação.

Por fim, centrada na íntima e relevante vinculação da fé e da religiosidade com o processo pedagógico, a mesma pesquisa analisou o imaginário cristão, levantando as imagens que remetem à idéia de queda, de pecado, do demônio, do terror, ressaltando o imaginário subjacente, com o objetivo de destacar os mecanismos de *desculturação* do negro. Esses atributos da cor negra, ligados ao mal, à desgraça, à morte, são reforçados pela educação. O trabalho demonstra que nosso processo educativo, influenciado pelo imaginário ocidental, confunde sua particularidade com a universalidade, fazendo-se porta-voz de determinada cultura, no caso, a cultura ocidental, que se impôs aos negros, contribuindo assim para o preconceito, a discriminação e o racismo.

É ainda dentro da perspectiva teórica formulada por Durand que utilizo a mitanálise para estudar o pensamento de Kabengele Munanga, pois sua aplicação revela a presença de mitos, ou de estruturas míticas, que atuam inconscientemente na construção do sentido, assim influenciando vida e sua obra. O mito é um fio condutor pelo qual pretendo deixar-me guiar durante o processo hermenêutico, no qual o sentido passa do intuído ao percebido, ou seja, ao significado. Dentre as diferentes etapas metodológicas, inicialmente procurarei identificar os mitemas, núcleos do discurso que dão a significação mítica exatamente porque constituem a repetição afirmativa de uma mesma ação. Em seguida, identificado o mito subjacente aos mitemas de Kabengele Munanga, analisarei seu pensamento, vinculando-o com o contexto social.

EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA

“O indivíduo é antes de tudo uma história, é também uma história que pode ser definida. (...) Todos os acontecimentos possíveis se reduzem a certo número de casos típicos ou de conceitos – o acidente, a doença, o dinheiro etc. -, e o que individualiza a pessoa humana são as variações de todas as combinações possíveis desses conceitos classificatórios entre si. As combinações mudam porque cada homem tem a sua história, ou melhor, porque ele é a sua história; essas combinações, porém, não passam de certas classes de acontecimentos, caracterizadas pelo número de búzios caídos sobre o lado aberto ou fechado. Cada uma das jogadas é ao mesmo tempo a “palavra” de um santo (...) o que faz com que cada um dos acontecimentos-tipos que podem surgir na existência particular se ligue, pelo jogo e no jogo, a determinado orixá (...) de tal modo que tudo se passa como se os acontecimentos se distribuíssem entre as divindades, como se cada uma delas tivesse em partilha um dos conceitos classificatórios, cujas combinações constituem as diversas existências particulares” (BASTIDE, *O Candomblé da Bahia*, 2001, p. 148).

EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA

Naquele tempo não havia separação entre o Céu e a Terra.

Foi quando Orunmilá teve oito filhos.

O primeiro foi o rei de Ará, Alará.

O segundo foi Ajeró, rei de Ijeró.

O filho caçula foi Olouó, rei da cidade de Ouó.

Havia paz e fartura na Terra.

Numa importante ocasião, quando Orunmilá celebrava um ritual, mandou chamar todos os seus filhos.

Vieram os sete primeiros filhos de Orunmilá. Eles lhe prestaram homenagens, ofereceram-lhe sacrifícios, prostraram-se a seus pés batendo palmas, prostraram-se batendo *paó*⁶⁷, disseram as palavras de respeito.

Menos Olouó.

Ele veio mas não deitou aos pés do pai, não fez oferendas, não o homenageou como devia.

“Por que não demonstras respeito por teu pai?”, perguntou Orunmilá.

Olouó respondeu que seu pai tinha sandálias de precioso material, mas que ele também as tinha; que o pai usava roupas dos mais finos tecidos, mas que ele também as usava; que seu pai tinha cetro e tinha coroa e que ele os tinha também.

Que um homem que usa uma coroa não deve se prostrar diante do outro, foi o que disse o filho ao pai.

Orunmilá se enfureceu, arrancou o cetro das mãos do filho e o atirou longe.

Orunmilá retirou-se para o Orum, o Céu, e a desgraça se abateu sobre o Aiê, a Terra: fome, caos, peste e confusão.

Parou de chover, plantas não cresciam e animais não procriavam, todos estavam em desespero.

Os homens ofereceram a Orunmilá toda sorte de sacrifícios, de todos os cantos.

Orunmilá aceitou as oferendas, mas a paz entre o Céu e a Terra estava definitivamente rompida.

Os filhos de Orunmilá o procuraram no Orum e lhe pediram para retornar ao Aiê.

Orunmilá entregou então a seus filhos dezesseis nozes de dendê e disse: “Quando tiverem problemas e desejarem falar comigo, consultem este Ifá”.

Orunmilá nunca mais veio ao Aiê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem.

Os filhos de Orunmilá eram assim chamados: Ocanrã, Ekiocô, Ogundá, Irosum, Oxé, Obará, Odi, Ejiobê, Osá, Ofum, Ouorim, Ejila-Xeborá, Icação, Oturopon, Ofuncanrã e Iretê.

São estes os nomes dos *odus*⁶⁸.

São estes os filhos de Orunmilá.

Cada *odu* conhece um segredo diferente.

Um fala do nascimento, outro da morte, um fala dos negócios, outro da fartura, um fala das guerras, outro das perdas, um fala da amizade, outro da traição, um fala da família, outro da amizade, um fala do destino, outro da sorte.

Cada *odu* conhece um segredo diferente.

Desde então, quando alguém tem um problema, é o *odu* que indica o sacrifício apropriado.

Orunmilá disse: “Quando tiverem problemas, consultem Ifá”.

Orunmilá nunca mais veio ao Aiê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem (PRANDI, 2001, pp. 442-444).

⁶⁷ Paó: sequência rítmica de palmas usada para reverência (nota pessoal).

⁶⁸ Odu: caminho da vida. Segundo a tradição yorubá, cada pessoa nasce com um dos 256 odus.

Orunmilá é a divindade responsável por conduzir os homens à compreensão de suas identidades. O reconhecimento da identidade é simbólico, pois nela estão incorporados os traços da história humana, revelado pelos *poemas* de Orunmilá.

A leitura das obras de Kabengele Munanga revela a preocupação com a identidade, especificamente com a dos brasileiros descendentes de africanos ou, nas palavras de Munanga, “os africanos da diáspora”. Em suas palavras (1988, p. 44), “a identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro”. Com o processo de escravidão, os africanos aqui trazidos perderam muito de suas tradições culturais: as línguas originais (exemplo disso são nossos nomes, pois raros são os negros brasileiros com nomes e mesmo com sobrenomes em suas línguas tradicionais), as religiões etc. De acordo com Kabengele Munanga, na cultura banto tradicional, a pessoa recebe vários nomes, o que exprime a própria realidade do indivíduo. Segundo ele (1977, pp. 112-113):

Entre os Basanga, foram observadas três categorias de nomes próprios. 1º. Dijina dya kusemwa ou dijina dya munda (nome de nascimento ou nome de interior). Este nome é dado de acordo com uma das seguintes possibilidades: a) ele é imposto por um ancestral e é conhecido, quer antes do parto, quer no momento do parto, quer depois. Antes do parto: logo no início da concepção ou durante a gravidez, um ancestral pode, por um sonho ou presságio qualquer, manifestar sua intenção de impor seu nome à criança. No momento do parto: quando este é difícil pode-se imaginar que há conflito entre os ancestrais. As parteiras citam, então, lentamente, o nome de parentes mortos. A citação que ocasiona o parto, constitui a doação do nome. Depois do parto: fazendo-se a interpretação do sonho ou do conflito entre os ancestrais, um erro pode ser cometido. Ele será revelado por uma doença que surpreenderá a criança nos primeiros dias de sua existência. Neste caso, procede-se à nova escolha, dando-se um novo nome. Se a criança se restabelece, dir-se-á que o nome é favorável. b) fora de toda manifestação da parte de uma ancestral, o pai e a mãe são livres para dar à criança um nome qualquer, escolhido na lista dos nomes das suas respectivas linhagens. (...) 2º. Nomes circunstanciais: conjuntamente com seus nomes de nascença, certas crianças levam um segundo nome, lembrando circunstâncias particulares nas quais eles nasceram. (...) Encontram-se nos nomes próprios de nascimento, de circunstância, de passagem ou de iniciação entre os Basanga as mesmas funções de identificação de definição do indivíduo, de agregação ao grupo, etc.,

Munanga vai ao encontro dessa grande preocupação dos afrobrasileiros de resgatar parte de nossa africanidade. Essa iniciativa o identifica, a meu ver, com Orunmilá, pois os negros brasileiros, especificamente os pesquisadores, educadores, cientistas sociais etc, o tomam como referência na busca para a compreensão das culturas africanas. Sobre esse tema, Munanga pontua (1996c, p. 225):

A busca da identidade, no nosso caso no Brasil, apesar da importância, não é uma coisa fácil; é problemática. Essa identidade passa pela cor da pele, pela cultura, ou pela produção cultural do negro, passa pela contribuição histórica do negro na sociedade brasileira, na construção da economia do país com seu sangue; passa pela recuperação de sua história africana, de sua visão do mundo, de sua religião. Mas isso não quer dizer que para eu me sentir negro assumido eu precise necessariamente frequentar o candomblé; não quer dizer que eu precise escutar o samba ou outro tipo de música dita negra. (...) A questão fundamental é simplesmente esse processo de tomada de consciência da nossa contribuição, do valor dessa cultura, da nossa visão do mundo, do nosso “ser” como seres humanos; e valorizar isso, utilizar isso como arma de luta para uma mobilização; isso é que é importante,

Além disso, a complexidade da realidade contemporânea, resultante da natureza tão dinâmica da própria humanidade, dissolve o ser humano na totalidade universalizante de indiferenciação. Desse modo, ele passa a ser caracterizado a partir dessa totalidade, quando, contrariamente, o sistema deveria servir a um propósito humanizador, como decorrência da personalidade humana.

Se o processo de escravidão dos africanos no Brasil nos despersonalizou, nos desumanizou, é urgente pensar nossa identidade, nosso modo de “ser pessoa”, enquanto seres finitos e universalmente reconhecidos por nossas particularidades específicas, mas que, ao mesmo tempo, possuem características que os integram à totalidade, enquanto conceito de humanidade e de universo. Nesse sentido, o pensamento de Kabengele Munanga, mais que voltado aos negros brasileiros, apresenta um projeto que contribui para a formação de uma consciência de si, do outro e da coletividade, de forma a estarem todas essas instâncias integradas. Afirma ele (2005/06, pp. 48-49):

O eu e o outro, o universal e o particular, a unidade e a diversidade, o *ego* e o *alter*, se combinam no coração da antropologia enquanto disciplina que pretende estudar o homem no mesmo momento em sua unidade e em sua diversidade. A questão da alteridade percorre todo o pensamento antropológico, dos ancestrais fundadores aos

contemporâneos. (...) Constata-se que todas as correntes e paradigmas que marcaram o desenvolvimento da antropologia, cada um à sua maneira, trataram das questões de identidade sem utilizar essa palavra, através de conceitos de unidade e de diversidade.

Para ele, a identidade do “eu” não toma como referência apenas as individualidades egocêntricas, mas refere-se a todos os “outros”; ou seja, o “outro”, ao falar, refere-se, por sua vez, a si mesmo enquanto eu, pessoa consciente de si e que, da mesma forma, busca seu reconhecimento enquanto eu e enquanto outro; neste sentido, fala-se da coletividade, que nada mais é que a unidade diferenciada e indiferenciada das pessoas.

Quanto à educação, ela é vista não como sistema, mas como processo, como dimensão mediadora. A educação é a instância capaz de integrar o indivíduo como pessoa à totalidade do universo, não apenas intelectualmente, mas também objetivamente, facilitando-lhe uma visão e um entendimento de si como parte do todo e como a própria totalidade, numa relação de absoluta corresponsabilidade, na qual o que tem maior importância não é nem o eu nem o outro, mas o “e”, capaz de congrega sem desfigurar ou aniquilar a diferença, que é o verdadeiro sentido da relação. Não fosse a diferença, direta ou indiretamente tudo acabaria relacionando-se com o mesmo. No dizer de Munanga (2001, p. 79):

Alguns dentre nós não receberam na sua educação e formação de cidadãos, de professores e educadores o necessário preparo para lidar com o desafio que a problemática da convivência com a diversidade e as manifestações de discriminação dela resultadas colocam quotidianamente na nossa vida profissional. (...) O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessam apenas aos alunos de ascendência negra. Interessam também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolveram, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional. (...) Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas. No entanto, cremos que a educação é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram

introjetados neles pela cultura racista na qual foram socializados,.

Ao pensar a identidade negra brasileira frente aos brancos, Munanga reflete sobre esse processo de interação dialógica entre o eu e o outro, o qual é muito mais do que uma simples conversação proximal ou de interesses entre as partes. É uma relação de responsabilidade, de compromisso interacional e de complementaridade. Não são apenas partes de um todo relacionando-se a partir de entendimentos e concepções particulares e distintas que, muitas vezes, nem mesmo se aproximam de forma conceitual ou mesmo ideológica, senão o próprio todo indissociável em suas partes, porém defensor das particularidades que se apresentam como sendo a própria relação temporal de si para-si e para-com o outro.

A IDENTIDADE COMO AUTOCOMPRENSÃO

A identidade pessoal afrobrasileira, entendida como autocompreensão, está situada no centro da reflexão teórica de Kabengele Munanga (2004, p. 14):

A construção dessa nova consciência não é possível sem colocar no ponto de partida a questão da autodefinição, ou seja, da auto-identificação dos membros do grupo em contraposição com a identidade dos membros do grupo “alheio”.

Uma tal identificação – (“quem *somos* nós?” – “de onde viemos e aonde vamos?” – “qual *é* a nossa posição na sociedade?”; “quem *são* eles?” – “de onde vieram e aonde vão?” – “qual *é* a posição deles na sociedade?”) – vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora.

A relevância da noção do “ser afro” ou do “ser negro”, unida a outros processos (individuação, globalização, estetização, especialização político-social), situa o seu interesse de análise na maneira em que os sujeitos sociais, especialmente os descendentes de africanos no Brasil, constroem ou vêm o mundo e a si mesmos. Em virtude desse vínculo entre autocompreensão e compreensão do mundo, Munanga tem se preocupado com os fenômenos identitários, pois estes proporcionam a chave da ação social, ou seja, os parâmetros de sentido que movem os sujeitos a atuar de uma forma e não de outra forma, bem como os discursos que conferem sentido para compreender e construir o mundo.

As identidades, individuais ou coletivas, são autocompreensões de caráter discursivo e, portanto, criadoras de sentido. É seu caráter narrativo o que constitui a ‘essência’ da identidade, o que revela uma unidade aberta como processo, como contínua reconstrução discursiva que aspira a uma narrativa coerente. Ou seja, “a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações do poder” (MUNANGA, 2004, p. 119).

A identidade caracteriza-se por construir sentido a partir da internalização de processos de autodefinição e individualização. Essa idéia é, em certo sentido, um paradoxo, pois preconiza que a autocompreensão provém do sentido, ao mesmo tempo em que atua como fonte deste. O que se supõe disso é a necessidade de conceituar a identidade como um processo de contínua reprodução, não mecânica, de sentido. Se a “identidade é sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação” (*idem*, 2005-06, p. 48), a identidade pessoal, assim como a coletiva, exige uma determinada imagem do mundo para poder situar-se dentro dela. Simultaneamente, a identidade reproduz essa imagem. Os parâmetros de sentido em que o sujeito se move o conduzirão a uma certa autocompreensão e, na direção oposta, sua autocompreensão reproduzirá seus parâmetros de sentido.

Não podemos esquecer que, no pensamento ocidental, do qual temos forte influência no Brasil, o conceito de identidade⁶⁹ como autocompreensão está presente no *cogito*⁷⁰ cartesiano. Diante do crescente dessacralização do mundo, o ser humano construiu as noções de indivíduo e razão. Desde então, foi a certeza do próprio *cogito* a base para qualquer teorização posterior. A imagem que se construiu é a do sujeito (burguês, varão, branco e heterossexual) que, de sua particularidade, pensou a si mesmo e o mundo.

Da metáfora do sujeito pensante, derivaram as conhecidas distinções público-privado, sujeito-objeto, espírito-matéria, corpo-mente, indivíduo-sociedade, eu-outro, que atravessaram o pensamento ocidental até nossos dias. A re-conceituação da identidade a partir das africanidades, compreende que a “africanidade não é uma concepção intelectual afastada da

⁶⁹ “A primeira definição é de Aristóteles, que diz que ‘em sentido essencial, as coisas são idênticas no mesmo sentido em que são unas, já que são idênticas quando é uma só sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é uma’. (...) Esse conceito de identidade como unidade de substância ou (o que dá no mesmo) de definição da substância foi conservado e ainda está presente em muitas doutrinas. (...) A segunda definição é de Leibniz, que aproxima o conceito de identidade ao de igualdade: ‘idênticas são as coisas que se podem substituir uma à outra *salva veritate*’” (ABBAGNANO, 2007, 612).

⁷⁰ “Resume-se nessa palavra a expressão cartesiana ‘*cogito ergo sum*’, que exprime a auto-evidência existencial do sujeito pensante, isto é, a certeza que o sujeito pensante tem da sua existência como tal” (*ibidem*, 173.)

realidade. Ela é um conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África” (*idem*, 1984a, p. 5) e, de alguma forma, supera essa lógica binária e excludente.

A lógica clássica, desenvolvida desde Aristóteles, assumiu três princípios solidários entre si: (1) O princípio de identidade ($A = A$), isto é, a impossibilidade de que o mesmo exista e não exista ao mesmo tempo e dentro da mesma relação; (2) O princípio da não contradição (A não pode ser B e não-B); (3) O princípio do terceiro excluído (A é B ou não-B), ou seja, toda proposição ou é verdadeira ou falsa (MORIN, 1998, 217-263). Sobre essa base lógica construíram-se a ciência e os critérios “racionais” de verdade e de realidade. O real e o verdadeiro deveriam responder a esses três princípios pois caso contrário, tratava-se de uma “falsa aparência”, ou de um “erro”, no processo cognitivo.

O famoso paradoxo atribuído ao cretense Epimênides de que “todos os cretenses mentem” já havia demonstrado a insuficiência das operações dedutivas para abordar certas realidades (*ibidem*, p. 232). Karl Popper insistiu na insuficiência da indução (*ibidem*, pp. 220-221) a qual, junto com a dedução, supõe a operação básica da lógica formal.

Kurt Gödel demonstrou que “a descrição epistemológica completa de uma linguagem A não pode ser dada na mesma linguagem A, porque o conceito de verdade das proposições de A não pode ser definido em A” (GÖDEL apud MORIN, *ibidem*, p. 234), ou seja, a noção de ‘verdade’ relativa a uma linguagem (a uma teoria, por exemplo) não pode ser definida completamente através dessa linguagem (teoria), sem que se recorra a uma metalinguagem (meta-teoria) mais ampla que a defina. Por sua vez, essa metalinguagem não pode definir completamente sua própria verdade, pois necessita também de uma metalinguagem, e assim infinitamente.

Estas reflexões puseram em choque os limites e debilidades da lógica clássica. O que se pode propor, com a leitura de Munanga, é uma re-conceituação completa da identidade, que integre, na mesma reflexão, a unidade e a pluralidade, pois “todo brasileiro é um mestiço, quando *não* é no sangue, o é nas idéias” (MUNANGA, 2005-06, p. 56).

Frente à idéia relativamente simples do “eu” como cogito, que conota a imagem de uma reflexão ‘pura’, isto é, a visão de um indivíduo que, em sua solidão e particularidade, pensa a si mesmo, propõe-se a noção de autocompreensão, tratando, dessa forma, de situar o acento na mediação social que acompanha todo processo cognitivo e na dialógica (derivada da

confluência de duas dinâmicas, autocompreensão e heterocompreensão), que acompanham todo processo de re-construção da identidade.

Desta maneira, perverte-se a lógica binária, pois o sujeito passa a ser simultaneamente também objeto (narra e é narrado), e o “eu” aparece atravessado pelo “outro”. O ponto de vista do “eu” se construirá em interação com o ponto de vista do “outro” e o “outro” pelo “eu”. De acordo com Munanga (2005-06, p. 117):

Estamos de acordo que o Brasil é uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram. Apesar do fato colonial e da assimetria no relacionamento que dele resultou, isso não impediu que se processasse uma transculturação entre os diversos segmentos culturais, como se pode constatar no cotidiano brasileiro. Nessa nova cultura, que não chega, a meu ver, a se configurar como sincrética, mas que eu qualificaria como uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, é identificável a contribuição do índio, do negro, do europeu de origem italiana, portuguesa, alemã etc... e do asiático.

A idéia de uma compreensão simples da identidade vê-se substituída pela noção de uma compreensão complexa, ao considerar as seguintes três dinâmicas do social que operam na suposta particularidade e reflexão solitária do sujeito.

1. Primeiramente, os elementos simbólicos com os quais o sujeito pode, não só articular seu pensamento, mas articular-se a si mesmo, derivam da linguagem simbólica. Esta se origina na interação social, introduzindo à reflexão subjetiva, conceitos e limites sociais, sendo impossível separar completamente dessa determinação social, o pensamento individual.

2. Em seguida, a noção de *habitus* neste contexto consegue visualizar o social na cognição subjetiva. O *habitus* nos remete a modos precognitivos de comportamentos e de “pensamento-sentimento” inculcados no sujeito. O *habitus* situa-se num espaço intermediário entre o mecânico, por um lado, e o reflexivo e completamente articulado, de outro. De forma análoga, poderíamos dizer que, ao tocar um instrumento, há uma reflexão abstrata e articulada e o ato (mecânico) de tocá-lo. O *habitus* não só regula o comportamento humano, mas também incide sobre os processos cognitivos, instaurando certas lógicas e processos de pensamento, assim como determinando as reações emocionais do sujeito.

3. Por fim, o terceiro aspecto do social na autocompreensão tem por base a necessidade de reconhecimento por parte do Outro. Esta vontade de reconhecimento não é indiscriminada, mas se orienta diante de certas pessoas significativas para o sujeito.

A identidade pessoal é dialógica, não só no sentido de que nela intervêm a autocompreensão e a heterocompreensão, complementando-se e opondo-se, mas também porque que nela se juntam unidade e pluralidade. Deste modo, é necessário fazer referência aos descobrimentos das teorias da contemporaneidade sobre a fragmentação da identidade, completando esta idéia com a sensação de certa unidade e continuidade que ainda caracterizam os sujeitos atuais. A dialógica, na identidade pessoal, é uma característica da africanidade. Segundo Verger (1997, p. 34):

Os arquétipos de personalidade das pessoas não são tão rígidos e uniformes (...). No Brasil, além do mais, cada indivíduo possui dois orixás. Um deles é mais aparente, aquele que pode provocar crises de possessão, o outro é mais discreto e é "assentado", fixado, acalmado. Apesar disso, ele influencia também o comportamento das pessoas. O caráter particular e diferenciado de cada indivíduo resulta da combinação e do equilíbrio que se estabelecem entre esses elementos da personalidade.

A pessoa revela-se a si mesma e se reconhece em si mesma como existência e como existente. Essa revelação é a intuição de si mesma. A existência é um dado, mas a revelação da existência é um dado da intuição. A revelação do ser para si mesmo é a mesma revelação da gênese criadora. E é Orunmilá quem revela ao homem sua identidade e seu destino:

Obatalá reuniu as matérias necessárias à criação do homem e mandou convocar os seus irmãos orixás.
Apenas Orunmilá compareceu.
Por isso Obatalá o recompensou.
Permitiu que apenas ele conhecesse os segredos da construção do homem.
Revelou a Orunmilá todos os mistérios e os materiais usados na sua confecção.
Orunmilá tornou-se assim o pai do segredo, da magia e do conhecimento do futuro.
Ele conhece as vontades de Obatalá e de todos os orixás envolvidas na vida dos humanos.
Somente Orunmilá sabe de que modo foi feito cada homem, que venturas e que infortúnios foram usados na construção de seu destino (PRANDI, op. cit., p. 447).

A intuição não é a única geradora da necessidade de decisão, mas a atitude geradora da vida realiza, em cada instante, um novo momento de decisão apoiado numa intuição que só poderá ser confirmada a partir da decisão e da atitude realizadora desta. A intuição é o impulso de decisão que está na base da efetivação da vida. Ela, a intuição, é dada a cada pessoa por Orunmilá. Como pontua Verger (1999, pp. 579-582), “Ifá⁷¹ é, portanto, um guia e conselheiro. É também o destino, a personalidade das pessoas. Um homem desejoso de conhecer sua identidade profunda e de saber como comportar-se na vida deve adquirir seu Ifá pessoal”.

A ênfase do pensamento de Kabengele Munanga está, antes, na atitude existencial, e, nesse sentido, entende-se que cada momento é um instante de decisão existencial. A intuição exige a atitude imediata, que vai muito além da simples decisão, podendo até ser um ato puramente racional, e assim corre o risco de refutar a atitude existencial. Ou seja, fora do alcance da racionalidade pura, pode ser compreendida a experiência fática, como geradora tanto da história quanto do conhecimento que dela emerge e que, por sua natureza e facticidade⁷², abre espaço para a racionalidade.

Aquilo ao qual não se pode fundamentar, mas que, ao mesmo tempo não se pode negar, haja vista sua presença, pode-se apenas, num primeiro momento, intuir. A fundamentação de sentido será dada pelo próprio “objeto” intuído, na medida em que ele se realiza faticamente na sua própria existência e historicamente a cada momento de decisão de sua mesma existência. Portanto, a existência não é apenas um dado, mas também, e acima de tudo, uma atitude existencial, tanto na mais prosaica das realidades, quanto na normalidade da cotidianidade, ou mesmo na mais atroz situação que muitos negros se encontram.

Diante da impossibilidade de conhecer o todo e da estagnação diante da morte, só resta apostar na existência como alternativa para satisfazer a condição imediatamente humana. A aposta não é em qualquer existência, mas na existência histórico-temporal, que exige uma ‘profissão de fé’ a cada instante, existência que é contínua atitude existencial. Entretanto, com o estabelecimento do estatuto da primazia da racionalidade na modernidade, tudo o que não

⁷¹ Ifá é o oráculo divino. Nome atribuído a Orunmilá, devido ao jogo divinatório, ifá, de quem Orunmilá, divindade da sabedoria, detém o segredo.

⁷² “O ‘fato’, que é simplesmente a presença das coisas utilizáveis, é objeto de ‘constatação intuitiva’. A facticidade da existência, ao contrário, só é acessível através da compreensão emotiva’. Nesse sentido, a facticidade é um modo de ser próprio do homem e diferente da *factualidade*, que é o modo de ser das coisas” (ABBAGNANO, op. cit., p. 492).

for primeiramente racional, ou não couber nas dimensões da pura racionalidade, é rechaçado. Para Munanga (2005-06, p. 47):

A história das sociedades e culturas modernas foi sempre acompanhada de uma certa idéia de humanidade, de uma apreensão do ser humano pensado essencialmente através das noções de igualdade e de liberdade. À medida que a significação e o alcance dessa idéia moderna de humanidade foram se aperfeiçoando, ela se viu atravessada por uma tensão muito forte entre duas exigências comparavelmente opostas (...) a humanidade é uma natureza ou uma essência.

Em Kabengele Munanga, a racionalidade, em especial sua intencionalidade totalizante e instrumental, toma ares de coadjuvante existencial de segunda ordem, dando preferência para a experiência fática do real, da qual emerge a racionalidade relacional com a lógica de sentido da vida. De um modo geral, com Munanga temos, ao invés de aficcionados pelo *lógos* e pelo “ser enquanto ser”, uma incessante preocupação com a humanidade do próprio homem, bem como com a mundaneidade do mundo e a divindade da ancestralidade, e não apenas sua condição de existente ou não, condição essa que não mais está no foco de atenção da racionalidade contemporânea, mas na condição de realização da experiência fática da própria existência, pois o dado intuitivo é sempre uma expectativa de efetivação.

A existência humana não está, de modo algum, contemplada na esfera de entendimento e de explicação filosófica, superando todas as possibilidades de compreensão. A existência é, ela mesma, o que é. E, para chegar a um possível entendimento do que ela representa, mesmo para a racionalidade, é necessário fazer a experiência da existência, que não é uma experiência neutra ou apática, mas uma experiência criadora, ou seja, uma experiência capaz de dar vida à própria existência, fazer da existência uma atitude de autocriação do sentido de si mesmo e da própria existência. Como propõe Munanga (1984a, p. 5)

Africanidade não é uma concepção intelectual afastada da realidade. Ela é um conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. (...) O conteúdo da africanidade é o resultado desse duplo movimento de adaptação e de difusão. (...) em toda a África Negra a infância é sempre acompanhada dos ritos de iniciação: a criança tem sempre um contato prolongado com a mãe e tem uma dependência de linhagem muito grande, o que é fundamental. Sua referência identitária não é a nacionalidade, não é a classe social, mas, sim, seu grupo de parentesco.

A estrutura constitutiva do ser como existente, postulado obsessivamente repetido por Kabengele Munanga ao longo de todos os seus textos, é expresso em algumas preocupações que enumeramos no quadro abaixo:

Frase	Obra	Página
Quem <i>somos</i> nós? – De onde viemos e para onde vamos?	2004	14
Todo brasileiro <i>é</i> um mestiço, quando não no sangue, nas idéias.	2004	56
O Brasil <i>é</i> uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram.	2004	117
A identidade <i>é</i> um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações do poder.	2004	119
A humanidade <i>é</i> uma natureza ou uma essência.	2005/06	47
... mas essa identidade <i>é</i> sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação...	2005/06	48
A antropologia <i>não é</i> unicamente filha do relativismo cultural; ela <i>é</i> também herdeira do universalismo...	2005/06	48
Africanidade <i>não é</i> uma concepção intelectual afastada da realidade. Ela <i>é</i> um conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África.	1984a	5
O conteúdo da africanidade <i>é</i> o resultado desse duplo movimento de adaptação e de difusão.	1984a	5
Os avós <i>são</i> as pessoas com quem se brinca; isso <i>é</i> fundamental.	1984a	5
O que significa <i>ser</i> “branco”, <i>ser</i> “negro”, <i>ser</i> “amarelo” e <i>ser</i> “mestiço” ou “homem de cor”?	2004	18
A evolução ontogênica <i>é</i> uma simples recapitulação abreviada da evolução filogênica.	2004	58
O grupo negróide <i>é</i> dividido em função dessas diferenças antropológicas em cinco sub-grupos distintos.	1984 ^a	2
Para os africanos, uma das características <i>é</i> a questão da força vital, a possibilidade de agir sobre essas forças através de práticas mágicas.	1984 ^a	6
Toda e qualquer construção racista <i>é</i> baseada nas diferenças reais ou imaginárias.	1996b	17
A mestiçagem que <i>é</i> uma das realidades do Brasil existe apenas do ponto de vista biológico, ou ela poderia <i>ser</i> encarada também do ponto de vista étnico-cultural?	1996b	21
O mestiço <i>é</i> o elemento mais crescente da população brasileira?	1996b	21
A mestiçagem (...) <i>é</i> um fenômeno universal ao qual as populações ou conjuntos de populações só escapam por períodos limitados.	2004	17
O fenômeno da hibridade <i>é</i> designado por uma polissemia terminológica segundo as nações, as regiões, as classes sociais...	2004	20
A nação (...) <i>é</i> feita de diversidades raciais e culturais, contrariamente à idéia da nação como conjunto de tradições comuns.	2004	66
Os primeiros (brancos) <i>são</i> mais africanizados, e os segundos (negros) mais ocidentalizados do que imaginam.	2004	135
Os atuais Estados africanos <i>são</i> multiétnicos...	1984 ^a	2
Essa identidade <i>é</i> sempre um processo e nunca um produto acabado.	2004	14
Se toda e qualquer mestiçagem <i>é</i> um processo pelo qual um fluxo gênico	2004	18

aproxima duas populações...		
Essa classificação racial brasileira baseada na cor ou na marca <i>é</i> ambígua (...) “preto rico <i>é</i> branco” ou “branco pobre <i>é</i> preto”.	2004	96
O espaço do jogo de todas as identidades <i>não é</i> nitidamente delimitado.	2004	136
Ele <i>é</i> “um e outro”, “o mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ <i>ser e não ser</i> ”, “pertencer e não pertencer”.	2004	140
O conceito de raça <i>é</i> substituído pelo conceito de etnia/cultura	1996b	21

Analisando o uso do verbo “ser” em Munanga, percebe-se que a complexidade da compreensão do ser humano não passa por nenhuma definição simplória e estática, baseada em categorias pré-determinadas e agregadas ao ser. A compreensão do ser humano é gerada a partir da experiência particular da pessoa, a partir de si mesma, e se estende e se confunde com a experiência da realidade fática, do tempo e da temporalidade de sua existência. Atacar diretamente o “coração” do ser, na tentativa de compreensão deste, é contentar-se com especulações tautológicas vagas. A intenção é deixar o ser dizer de si mesmo, a partir de suas experiências particulares. Enfim, o conhecimento do ser humano é, de certa forma, auto-revelação de si para si mesmo em primeiro lugar, e para o outro, em segundo plano.

Ainda assim não chegamos a uma evidente compreensão do ser, nem como pessoa, nem como mundo, nem como Deus, nem mesmo como tempo ou espaço. Talvez o entendimento da existência resolva-se no próprio verbo “ser”, assim como a existência do existente também se resolva, do mesmo modo, no verbo “ser”. Ou seja, a preocupação com a compreensão do ser resolve-se no fato de que o ser “é”. Como afirma Blanc (1998, p. 14):

O verbo “ser” exprime a acção pura como tal, que os demais verbos/acções pressupõem e significam, uma possibilidade de participação sempre relativa a um sujeito, que actua consumando. (...) Do ponto de vista semântico, o verbo “ser” contém, sob a aparente abstracção da sua forma infinitiva, uma riqueza de conteúdo bem concreta (...) significando **viver** (segundo a raiz “es”, presente nas formas “einai”, “esse”, “ser”, “sein”), **crescer** (segundo a raiz “bhū”, presente em “be”, “bin”, “fuein”, “fui”) e **permanecer** (segundo a raiz “wes”, presente nas formas “war”, “gewesen” e “wesen”).

Mas e quanto à vontade, à liberdade, ao querer e ao próprio agir criador: não serão estes também constitutivos do ser? Sabemos que a compreensão do ser vai muito além do próprio ser. Sendo assim, o ser foge à compreensão, contudo não foge da realidade de ser. Talvez devamos deixar o próprio ser dizer de si e compreender a si mesmo. Nesse sentido, o

si-mesmo ou a essência do ser é sua autocompreensão dentro de sua natureza finita, o que não significa que essa autocompreensão possa ser verbalizada.

O si-mesmo é, então, tão próprio do ser e tão particular que já nasce com o próprio ser, ao mesmo tempo, num movimento único que se completa em si-mesmo, ainda que independentemente da consciência de si mesmo. Assim o “si” está para além da vontade livre e consciente, está muito além da própria mundaneidade do ser, embora esteja contido nela, está, ao menos seu entendimento, para além da mundaneidade como uma metarrealidade, constitutiva de si e da própria realidade. O mais importante é a presença do si a si mesmo e à realidade constitutiva de sua mundaneidade. Para explicar esta sensação, recupero a reflexão sobre o corpo humano, presente no pensamento de Kabengele Munanga, o que permite conceituar a identidade pessoal através da metáfora do uno-múltiplo.

A RECUPERAÇÃO DA CORPORALIDADE PARA A TEORIZAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL

No pensamento ocidental, o corpo aparece conceitualmente separado da mente. A origem dessa dicotomia, atualmente, se deu no contexto da emergência das grandes transformações sociais. De um lado, a construção do moderno Estado-Nação supôs um processo centralizador que implicava a monopolização dos meios de controle ideológicos e normativos. Neste sentido, o controle praticado entre indivíduos fomentou uma maior distância emocional entre sujeitos, assim como a extensão de um sentimento de dualidade mente-corpo. O “eu” sentiu-se localizado no corpo, sobre o que exerce algum tipo de controle.

Por outro lado, o processo de crescente secularização permitiu que o indivíduo, isolado do mundo e preso em seu corpo, seja observado como nova fonte de conhecimento e certeza. Será o sujeito que falará de si mesmo e do mundo, do âmbito de sua privacidade, situação que refletirá e produzirá as dicotomias de público-privado, sujeito-objeto, todas elas relacionadas entre si por distinções básicas entre corpos e entre corpo e mente. Resumindo, são dicotomias que nasceram de uma conceituação e construção do corpo preso frente a um corpo aberto diante do mundo e diante dos outros, ou, em outras palavras, do “trajeto” no mundo pré-moderno ao individualismo moderno.

Esta concepção de indivíduo situava sua “essência” numa parte do espírito imaterial preso no corpo. Este não era, portanto, o que definia o sujeito, mas tão somente o recipiente que o acolhia e que, de certa forma, o limitava. Munanga (2004, 18), ao se perguntar “o que significa ser ‘branco’, ser ‘negro’, ser ‘amarelo’ e ser ‘mestiço’ ou ‘homem de cor’?”, nos faz refletir sobre as trocas sociais que se produziram a partir da segunda metade do século XX e que estão re-significando o corpo humano: a crescente importância da sexualidade e de sua expressão pública, as diversas formas de hedonismo, a preocupação com a saúde, o culto ao corpo etc, são elementos sintomáticos dessa mudança. Cada vez mais o sujeito reconhece o corpo como parte imprescindível de sua identidade. Neste contexto, as explicações de diversas áreas, como dos importantes avanços dentro da neurobiologia e da articulação das lógicas aparentemente contraditórias, operam no âmbito da identidade: a fragmentação e pluralização, de um lado, e a unificação, de outro.

Na dimensão africana, e afrobrasileira, podemos dizer que a distinção de determinadas qualidades ou características de um todo é feita por abstração, mas não podemos separá-las, pois uma análise desse todo revelará que as dimensões se cruzam em todos os pontos e em todo momento, sem começo e sem fim; assim ocorre, por exemplo, com as dimensões de espaço: altura, largura e profundidade. Matematicamente podemos conceber de forma isolada, porém, no universo físico, não existe nenhum objeto que não apresente estas três dimensões, por ínfimas que sejam. Da mesma forma, o sujeito humano pode ser entendido como um *nó górdio* da tríade corpo-mente-cultura, supondo-se, então, uma entidade fruto da confluência sincrética destes três elementos.

O corpo pode ser apontado como uma entidade físico-biológica, que atua sobre a sociedade (a materializa, resiste a ela e a inova), ao mesmo tempo em que é suporte da mente e a determina (através de seus diferentes estados somáticos ou através das capacidades do cérebro); a mente, como emergência do cultural-simbólico e do cérebro, atua tanto sobre a sociedade (a reproduz e a modifica através de novas idéias, reflexões e crenças), como sobre o corpo (controla parte de seu movimento) e o cérebro (a autosugestão); e o cultural, como conjunto de elementos materiais e não-materiais surgidos da interação humana e impostos ao humano, atua sobre o corpo (inculcando uma série de hábitos, induzindo o desenvolvimento de certas habilidades em detrimento de outras), e sobre a mente (ao propor os elementos simbólicos). Assim, para (MUNANGA, 1988, pp.7-8):

Parece-nos que o próprio homem seria o primeiro motivo ou objeto da arte. Isto pode ser observado no enfeite e na decoração do seu corpo; decoração acompanhada às vezes de deformação e mutilação corporais. Muito impressionantes são também os estilos de penteado entre mulheres de diversas culturas africanas. Várias interpretações podem ser fornecidas a esse respeito. Alguns poderiam ver na escarificação, na mutilação dentária, nas deformações e outras práticas corporais um simples esforço do homem em superar suas condições biológicas. O homem insatisfeito do seu físico quer sair de sua animalidade. Outros veriam ali um sinal distintivo do grupo étnico, uma divisa, ou ainda, um símbolo. O que pode ser verdadeiro, mas difícil de comprovar. Para nós, a função estética está verdadeiramente presente pelo fato de que, nas práticas de mutilação e de deformação corporais, os homens fazem um esforço de arranjo e de reestruturação em busca do belo. O exemplo mais eloqüente dessa busca estética nos é fornecido pelos estilos de penteado. Quando, de modo geral, raspa-se a cabeça nos países tropicais, não vemos nisso nenhuma finalidade estética, pois o cabelo constitui nesse caso um incômodo, e é preciso livrar-se dele. Mas, a partir do momento em que se desenvolvem estilos de penteado, isto é, procura-se colocar ordem na desordem, tem-se ali uma afirmação do homem e de sua condição, um sentido estético visível.

Esta conceituação do sujeito, tratando de superar a distinção radical entre corpo e mente, parece, contudo, conservar algo dela: a tríade *corpo-mente-sociedade* dá a impressão de que a mente ainda ocupa um lugar de certo modo privilegiado, autenticamente individual, mesmo sabendo-se que qualquer uma de suas manifestações sempre será mediada por elementos corporais e sociais. Com a noção de mente, faz-se referência a um momento último de indeterminação radical da pessoa, que permite-nos aproximarmos dela através do conceito de sujeito. O certo é que, se os elementos que compõem a tríade *corpo-mente-sociedade* podem ser distinguidos abstratamente, eles são, no entanto, indissociáveis, pois falando-se de um deles, fala-se dos outros dois.

Aqui, cabe salientar o caráter positivo das dimensões biológica e social. A concepção cartesiana de ser humano parecia dar-lhes um papel negativo: eram limitados diante o espírito. Na perspectiva afro, o biológico e o social constituem as condições de possibilidade de manifestação do espírito, não só impondo limites, mas também proporcionando-lhe capacidades. Este ponto de vista introduz um elemento normalmente não compreendido na teoria social, o qual, não obstante, pode ajudar-nos a explicar essa sensação-sentido de unidade que retém os sujeitos, em que pese a sua pluralidade. O corpo humano, a experiência

de se constituir um ser encarnado, é o que inicia uma nova via de reflexão relativa à identidade, para resolver a aparente contradição entre pluralidade e unidade.

A explicação mais plausível para esse sentimento de unidade, num espaço e tempo concretos, que sempre acompanha a identidade, remete ao corpo, à experiência de sermos entes encarnados, a qual pode manifestar-se nas narrações autocompreensivas, ao aparecer, por exemplo, como idiossincrasias que o sujeito considera identificativas de si mesmo, como sua beleza, sua feiúra, certas habilidades ou incapacidades etc. De acordo com Munanga (1984b, 166):

Recordemos que o ser humano, nas sociedades bantos, assim como em outras sociedades tradicionais, está integrado num sistema de dinamismo, de forças que o afetam na realidade mais profunda, em sua própria existência. O homem é concebido como um ser dinâmico, quer dizer, existindo de acordo com graus de intensidade variável: é forte ou fraco, ele se sente “salvo” ou morrendo; ele poderá fortalecer os mais moços e depende, ele próprio, de seus mais velhos: pais e antepassados. Comunica sua própria subsistência, sua vida e sua força à sua progenitora, ao seu grupo, a tudo que possui, o que manipula etc. É com o apoio dos objetos materiais que o homem entra em comunhão vital com os outros: é o objeto transmitido que conduz sua existência, sua vida, sua realidade pessoal. O chão onde ele se assenta, o utensílio que ele emprega, o pó que ele pisa, a roupa que usa e, com mais forte razão, tudo o que lhe pertence corporalmente – unhas, cabelos, crostas das feridas etc., tudo está impregnado da sua realidade.

Em Munanga, a subjetividade, a sensação de ser um “eu”, não está sob algum tipo de espírito ou pensamento imaterial, nem em nenhuma representação construída do próprio “eu”, mas na sensação que se tem do próprio corpo e da forma como este nos conecta ao mundo. Deste modo, as narrações que construímos de nós mesmos estão baseadas na experiência de estarmos encarnados e na maneira como a mesma é simbolizada culturalmente.

O corpo como elemento simbolicamente apreendido e incluído nas narrações autocompreensivas e nos discursos de sentido, atua conferindo essa sensação de unidade e continuidade do sujeito, indo mais além, pois o corpo mesmo (não sua posterior apreensão) constrói essa sensação de unidade no sujeito; não se trata de um sujeito auto-consciente que observa seu corpo, mas é o corpo mesmo que se auto-observa, o corpo tomado por uma energia, por uma força. Para Munanga (1984, p. 71):

Para os africanos, uma das características é a questão da força vital, é a possibilidade de agir sobre essas forças através das práticas mágicas, feitiçarias. A própria morte constitui uma das maneiras de agir sobre as forças. A circulação da força vital, o princípio da força vital caracteriza toda a África.

Para os iorubanos, por exemplo, que constituem forte influência na forma de ser afrobrasileira, além da pessoa física, há um outro eu, denominado de *Orí*. Ninguém consegue fazer nem o bem, nem o mal para qualquer indivíduo sem o consentimento de seu *Orí*. Um *ebó* (oferenda feita ao orixá) que os babalawos prescrevem são conhecidos como *iborí*, ou seja, sacrifício ao *Orí*, ao seu “outro-eu”. Segundo Omidire (2003, pp. 128-129):

Acredita-se que foi esse *Orí* que estava envolvido no ritual de “*Àkúnlèyàn*” antes mesmo que a pessoa física nasceu. Acredita-se que, depois da formação duma pessoa pelo Orixá fabricante – Oxalá – e depois da infusão do fôlego de vida por *Olódumarè*, o Deus criador, a primeira atividade do novo ser é a escolha de seu destino pelo *Orí*. Segundo a crença, o novo ser entra em um quarto onde são guardados diversos *Orí*, sob a vigia de um ente chamado *Àjàlá*. Neste quarto, o indivíduo recém-criado deve ajoelhar-se para escolher qual *Orí* lhe apetece. Por isso que o ritual é denominado “*Àkúnlèyàn*” (a-escolha-feita-ajoelhado). Cada um dos *Orí* representa um destino diferenciado. (...) Depois dessa escolha, o novo ser continua de joelhos para que o *Elédàa*, o criador, lhe assentasse o *Orí* que teria escolhido. Neste momento, o conteúdo da sua escolha lhe será explicado plenamente. Por exemplo, a escolha pode implicar sucesso ou fracasso nos grandes empreendimentos da vida como casamento, fertilidade, destaque profissional etc. Deste modo, os iorubanos acreditam que o homem não deveria se queixar sobremaneira do seu destino no mundo, uma vez que foi ele mesmo (ou melhor, o seu *Orí*) que fez a escolha de livre vontade lá no outro mundo. Só que, após de concluído o ritual lá no mundo espiritual a pessoa esquece imediatamente o seu conteúdo. (...) o maior perigo é não compreender o seu destino. (...) o único perigo é ter selecionado na hora do *Àkúnlèyàn* aquilo que se chama de “*ori olòrì*”, ou seja, o destino errado⁷³.

A fonte da identidade é, pois, dupla: uma dimensão está sob mecanismos biológicos, enquanto a outra é predominantemente social. Esta última é conhecida; trata-se da expectativa da unidade, das expectativas projetadas sobre os sujeitos para que seus atos e discursos sejam coerentes, previsíveis e contínuos. A primeira está sob a atividade do próprio organismo sobre

⁷³ Vejo semelhanças com a narração de Platão sobre o diálogo entre Sócrates e Glauco, a respeito do ‘mito de Er’, na República. As almas escolhem, orientadas pelo Hierofante, os destinos de suas futuras vidas neste mundo, inclusive o esquecimento a que estarão sujeitas ao encarnarem, após beber as águas do rio Lete.

si mesmo e em sua capacidade para distinguir-se do entorno. Essa idéia de um organismo que se autorreconhece parece apontar para o fato que esse mesmo organismo é, por si, uma unidade, que é “natural”. Essa incessante atividade do corpo sobre si mesmo situa-se na base da subjetividade. Em relação à identidade, cabe apontar três hipóteses:

1. a identidade é idêntica à subjetividade, inata, não-social, como sustenta as concepções essencialistas.

2. a hipótese do organismo auto-observador é falsa: a subjetividade, assim como a identidade são noções adquiridas.

3. existe uma autopercepção por parte do organismo (a subjetividade é inata), mas o plano da identidade pertence ao âmbito da autoconsciência, cuja “matéria” é simbólica.

O pensamento de Munanga, a meu ver, compromete-se com a terceira hipótese, ou seja, a base da subjetividade e a sensação de unidade da identidade pessoal, é orgânica. Isto, porém, é somente uma dimensão do fenômeno, posto que há que se considerar as outras duas, social e individual, para que essa sensação, esse sentido de unidade se manifeste na narração provida de sentido. Essa mesma complexidade é apontada, em outros termos, por Damásio (1996, pp. 113-120), quando este afirma que:

O cérebro e o corpo encontram-se indissociavelmente integrados por circuitos bioquímicos e neurais recíprocos dirigidos um para o outro. Existem duas vias principais de interconexão. A via em que normalmente se pensa primeiro é a constituída por nervos motores e sensoriais periféricos que transportam sinais de todas as partes do corpo para o cérebro, e do cérebro para todas as partes do corpo. A outra via, que vem menos facilmente à mente, embora seja bastante mais antiga em termos evolutivos, como os hormônios, os neurotransmissores e os neuromoduladores.

(...) Se o corpo e o cérebro interagem intensamente entre si, o organismo que eles formam interage de forma não menos intensa com o ambiente que o rodeia. Suas relações são mediadas pelo movimento do organismo e pelos aparelhos sensoriais.

O ambiente deixa sua marca no organismo de diversas maneiras. Uma delas é por meio da estimulação da atividade neural dos olhos (dentro dos quais está a retina), dos ouvidos (dentro dos quais está a cóclea, um órgão sensível ao som e o vestibulo, um órgão sensível ao equilíbrio) e das miríades de terminações nervosas localizadas na pele nas papilas gustativas e na mucosa nasal.

(...) Entre os cinco principais setores sensoriais de entrada e os três principais setores de saída do cérebro encontram-se os

córtices de associação, os gânglios basais o tálamo, os córtices do sistema límbico e os núcleos límbicos o tronco cerebral e o cerebelo. No todo, esse “órgão” de informação e regência, esse grande conjunto de sistemas, detém tanto o conhecimento inato como o adquirido sobre o corpo propriamente dito, sobre o mundo exterior e sobre o próprio cérebro, à medida que esse interage com o corpo propriamente dito e com o mundo externo. O conhecimento é utilizado para desdobrar e manipular sinais de saída motores e mentais, que são as imagens constituintes de nossos pensamentos.

Damásio (*ibidem*, pp. 87-95) exemplifica, utilizando a anosognosia, termo utilizado para identificar as pessoas acometidas de paralisia do lado esquerdo do corpo, mas que não estão conscientes da mesma. Os portadores dessa condição podem reconhecer sua paralisia se a enfrentam diretamente, por exemplo, se alguém lhes pede que mova o braço esquerdo sem a ajuda do direito; mas são incapazes de re-atualizar este conhecimento sobre o estado de seu corpo. O problema não afeta a memória, pois tais pacientes recordam dados de suas vidas (quem são, de onde vieram, quem são seus parentes etc), os sentimentos de fundo, que estão sob a “parte” não-consciente, que um organismo detém de si mesmo.

Deste modo, e ainda de acordo com Damásio, um dos pilares da identidade é essa contínua auto-observação do organismo, a qual funciona segundo a clássica distinção entre um “eu” e um “eu-objetivado”: um organismo inter-atua em resposta a um objeto-estímulo *X* e, nessa inter-atuação, representa-se a si mesmo. Esta é a base biológica da subjetividade.

A aceitação desta hipótese, que afirma a existência de uma variedade de autorrepresentações do organismo, já que é uma das fontes da sensação de unidade da identidade pessoal, sua relação com os discursos identitários (identidade entendida como auto-narração), obriga um melhor aprofundamento.

Num primeiro momento, parece que a autorrepresentação orgânica escapa ao fluxo do simbólico e do social. A contínua atividade do corpo sobre si mesmo e, com ela, a subjetividade, supõe uma incompleta inspiração para as narrações autocompreensivas de autoconsciência pois, como todo sistema dinâmico, o organismo se insere numa dialógica abertura-fechamento, a mesma que lhe permite re-construir-se, “neguentropizar-se”, adaptar-se ao meio (físico e simbólico), reconhecendo-se nessa troca. Em suma, o “eu” é, utilizando um conceito de Morin (1998, p. 216), “um cruzamento bioantropológico e antro-po-sócio-noológico”.

A autorrepresentação orgânica constitui a base da dialógica da identidade entre autocompreensão unitária e pluralidade identitária. As narrações simbólicas da identidade se nutrem, sobretudo, do social, de seu simbolismo; neste sentido, sua autonomia é ampla em respeito ao biológico e sua variação cultural também é dilatada. Para Morin (*ibidem*, pp. 28-29):

A relação entre os espíritos individuais e a cultura não é indistinta, mas sim hologramática e recursiva. Hologramática: a cultura está nos espíritos individuais, que estão na cultura. Recursiva: assim como os seres vivos tiram sua possibilidade de vida do seu ecossistema, o qual só existe a partir de inter-retroações entre esses seres vivos, os indivíduos só podem formar e desenvolver o seu conhecimento no seio de uma cultura, a qual só ganha vida a partir das inter-retroações cognitivas entre os indivíduos: as interações cognitivas dos indivíduos regeneram a cultura que as regenera. (...) O conhecimento pode ser legitimamente concebido como o produto de interações bio-antropo-sócio-culturais. A esfera do sociocultural introduz-se no ser humano antes do seu nascimento, no ventre da mãe (influências do meio ambiente, sons, músicas, alimentos e hábitos maternos) e, depois, nas técnicas do parto, no tratamento do recém-nascido, no ensino/educação familiar/social. As interações relativas ao conhecimento começam talvez durante o período embrionário (com o despertar dos sentidos do feto), desenvolvem-se e aprofundam-se durante a primeira infância. (...) Interdições, Tabus, Normas, Prescrições incorporam em cada um um *imprinting* cultural frequentemente sem retorno. Por fim, a educação, através da linguagem, fornecerá a cada um os princípios, regras e instrumentos do conhecimento. Assim, de todas as partes, a cultura age e retroage sobre o espírito/cérebro para nele modelar as estruturas cognitivas, sendo, portanto, sempre ativa como co-produtora de conhecimento.

As narrações autocompreensivas são feitas sob exigências sociais de uma certa coerência, e o sujeito assume essas exigências, essa retroação sobre si mesmo: o que foi dito num momento *X* obriga a re-construir a memória do que foi dito com anterioridade em função desse momento *X*, e assim determina parcialmente o que se dirá no futuro. A determinação não é completa, pois o futuro terminará por formular o afirmado nesse momento *X*.

Caberia questionar se existe a retroação das estruturas simbólico-culturais sobre a forma em que o organismo atua sobre si mesmo. A configuração do organismo e, com ela, a configuração do cérebro e da mente não são unicamente dependentes da herança genética, mas também de fatores ambientais. Esta é a conhecida distância entre genótipo e fenótipo, ou,

em outros termos, é o fenômeno conhecido como *imprinting* (*ibidem*, pp. 34-38). De acordo com Damásio (*op. cit.*, pp. 137-138)

O genoma humano (o total da soma dos genes existentes nos cromossomos) não especifica toda a estrutura do cérebro. Não existem genes disponíveis em número suficiente para determinar a estrutura precisa e o local de tudo em nossos organismos, muito menos no cérebro, onde bilhões de neurônios estabelecem os contatos sinápticos. A desproporção não é sutil: transportamos provavelmente cerca de 10^5 (100 mil) genes, mas possuímos mais de 10^{15} (10 trilhões) sinapses no cérebro. (...) E como é que o arranjo preciso se estabelece? Estabelece-se sob *a influência de circunstâncias ambientais que são complementadas e restringidas pela influência dos circuitos estabelecidos de forma inata e precisa, relacionados com a regulação biológica.*

A um nível tão elementar como é a ação do organismo sobre si mesmo, sua capacidade de diferenciar-se do entorno e seu incessante trabalho de controle e cuidado (sua atividade negentrópica), não parece que o *imprinting* cultural possa jogar um papel muito importante. A distinção do organismo entre ser e não-ser e com ela a sensação de subjetividade parecem ser inatas.

Ao estudar os Basanga de Shaba, um grupo da cultura banto, Munanga nos mostra que existem duas naturezas, uma material e outra imaterial, ou seja, uma natureza corporal e outra natureza espiritual. Sobre a natureza material, ou corporal, ele nos diz que (1977, p. 292):

O corpo humano, “mubidi” é um complexo organizado de ossos, de carne e de órgãos diversos que têm um nome próprio mas não são genericamente denominados. Entre esses órgãos o “mutima” é o mais importante. No dizer dos Basanga, o “mutima” se localiza no fígado ou é o próprio fígado; é o centro de todas as faculdades, inferiores e superiores. As alegrias e as dores, os desejos e os impulsos, a inteligência (mano) e o pensamento (mulangwe), a lembrança, o sentimento, etc., tudo isto está localizado no “mutima”.

A corporalidade é o que há de mais íntimo e próprio da pessoa. Tão próprio e tão particular que é capaz de diferenciar uma pessoa dentre todas as outras. A humanidade é, aqui, a dimensão universal constituída por pessoas de corporalidade e, portanto, absolutamente inconfundíveis e incomparáveis. A pessoa é a expressão de sua corporalidade, sendo esta a mediação entre o particular mais íntimo do si-mesmo e a condição de coletividade da realidade em que a individualidade está contida como parte integrante e

essencial. A corporalidade é tão pessoal que não poderia ser mais particular do que o si-mesmo, ao mesmo tempo em que estabelece relação com o outro e com o mundo a fim de afirmar sua particularidade a ponto da relação com o outro se transformar em caminho para o si-mesmo. A importância da corporalidade revela-se até na própria sombra. No dizer de Munanga, 1977, p. 295):

A sombra também não é apenas uma simples projeção do corpo vivo. Ela é um pertence, uma manifestação do homem interior, e desaparece com ele. Seria de mau agouro perceber a sombra de um corpo sem vida. Ele não a tem mais, mas como é contudo manifesto que o envoltório carnal, privado de vida, projeta uma sombra, esta é chamada “mushinshi wa lufa”, sombra da morte. Enquanto que “munshinshi wa bumi”, a sombra da vida, é o sinal sensível, de uma realidade escondida, se opera no espírito dos basanga uma curiosa conexão entre esta realidade e seu símbolo. Com efeito, bater na sombra é atentar contra o “muntu mwine”, ao próprio homem; tirar terra desta sombra é possuir um meio de atingir seu ser interior.

Enfim, a corporalidade é a identificação do “eu” consigo mesmo tão único e tão original que faz igualmente a pessoa ser única, incomparável e inigualável, ainda que necessite da coletividade como fator constitutivo da condição de pessoa.

Com a depreciação ao corpo negro durante o período escravocrata no Brasil, aliada aos estigmas depreciativos da cor preta, os negros brasileiros buscam a valorização de uma estética afro, visando especificamente restaurar essa dignidade. Segundo Munanga (1988, p. 7) alguns autores recusaram a existência do ‘belo’ nas culturas africanas, “negando *ipso facto* a existência da noção de beleza entre os negros africanos. Neste sentido J. C. Pauvert disse que, para o negro africano, não existe o belo em si”. Um dos mitos iorubanos desmente essa visão:

Um dia, Orunmilá saiu de seu palácio para dar um passeio acompanhado de todo o seu séqüito. Em certo ponto deparou com outro cortejo, do qual a figura principal era uma mulher muito bonita. Orunmilá ficou impressionado com tanta beleza e mandou Exu, seu mensageiro, averiguar quem era ela. Exu apresentou-se ante a mulher com todas as reverências e falou que seu senhor, Orunmilá, gostaria de saber seu nome. Ela disse que era Iemanjá, rainha das águas e esposa de Oxalá. Exu voltou à presença de Orunmilá e relatou tudo o que soubera da identidade da mulher. Orunmilá, então, mandou convidá-la ao seu palácio, dizendo que desejava conhecê-la.

Iemanjá não atendeu de imediato ao convite, mas um dia foi visitar Orunmilá.

Ninguém sabe ao certo o que se passou no palácio, mas o fato é que Iemanjá ficou grávida após a visita a Orunmilá.

Iemanjá deu à luz uma linda menina.

Como Iemanjá já tivera muitos filhos com seu marido, Orunmilá enviou Exu para comprovar se a criança era mesmo filha dele. Ele devia procurar sinais no corpo.

Se a menina apresentasse alguma marca, mancha ou caroço na cabeça seria filha de Orunmilá e deveria ser levada para viver com ele.

Assim foi atestado, pelas marcas de nascença, que a criança mais nova de Iemanjá era de Orunmilá.

Foi criada pelo pai, que satisfazia todos os seus caprichos.

Por isso cresceu cheia de vontade e vaidades.

O nome dessa filha é Oxum (PRANDI, op. cit., pp. 320-321).

Esse mito revela a visão estética presente no continente africano, ao apresentar tanto Iemanjá como linda a ponto de Orunmilá ficar atraída por ela, assim como Oxum, filha de Iemanjá e Orunmilá. Se Orunmilá tem essa ligação com a beleza, analogamente vemos essa participação em Kabengele Munanga, especificamente em seu trabalho junto ao Museu de Arte Contemporânea (MAC), do qual é vice-diretor, além de ter sido diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE).

A ESTRUTURA INTERNA DA IDENTIDADE PESSOAL:

UNIDADE E PLURALIDADE

O pensamento de Munanga sobre a mestiçagem assume que a identidade pessoal estrutura-se dualmente, obrigando à distinção entre um “eu” e um “eu-objetivado”. Para ele, “a mestiçagem (...) é um fenômeno universal ao qual as populações ou conjuntos de populações só escapam por períodos limitados” (MUNANGA, 2004, p. 17). Isso introduz um problema de conceituação pois, intuitivamente, parece que se está afirmando que $A = A + A$, ou seja, que a identidade é igual a ela mesma mais outra coisa. Isso remete novamente à necessidade de conceituar a identidade como um processo, não como algo dado ou conquistado de uma vez para sempre, mas que, ao contrário, trata-se de um contínuo re-construir-se e re-organizar-se. As identidades pessoais devem ser analisadas desde uma dupla perspectiva: 1. o contexto de um sujeito (concreto, corpóreo) pensando-se a si mesmo e; 2. a

incidência dessa narração identitária, autocompreensiva, sobre o mesmo sujeito, sobre seu comportamento e atividade cognitiva.

O conceito de *Ìwà* no pensamento iorubano, presente na vida dos negros brasileiros, talvez nos auxilie a compreender essa questão da identidade:

Um dos *odús* (caminhos) de Ifá, a mais completa ‘enciclopédia iorubana’, diz que *Ìwà* foi a esposa de Orunmilá, o profeta e místico que Olódùmarè (Deus Criador) enviou ao mundo para mostrar o caminho das divindades à humanidade. O *Odú* conta que Orunmilá não tratava essa mulher com o respeito prescrito pela tradição porque *Ìwà* era uma mulher exageradamente doce que não exigia nada do marido. Porém um dia, não podendo mais suportar o desprezo de Orunmilá, *Ìwà* decidiu sair de casa sem avisar o marido. Ela levou tudo o que lhe pertencia e se mandou. No início, Orunmilá achou graça no sumiço da esposa, pensando que era a melhor coisa que poderia acontecer a ele. Porém, aos poucos, as coisas começaram a andar mal para ele: perdeu a sua riqueza, perdeu os amigos, perdeu o seu dom de visionário na sociedade, a sua clientela e, pior ainda, perdeu a fama e o respeito de que gozava na comunidade. Vendo que ia acabar perdendo a cabeça se não tomasse alguma providência urgente, pediu que um outro babalawo jogasse *Ifá* para ele afim de descobrir qual a origem de sua má fortuna. Logo ficou sabendo que a ausência de *Ìwà* na sua vida foi o que estava provocando todo do problema. Dizeram-lhe que se não recuperasse *Ìwà* com toda urgência, ia ter um fim miserável. Mandaram-no fazer certos *ebó* (sacrifícios) que serviriam para lhe propiciar a graça divina para poder alcançar *Ìwà* que já foi muito longe. Sem discussão, Orunmilá fez o sacrifício prescrito, porque sabia mais do que ninguém que o provérbio iorubano estava certo quando diz que “*ríru ebó níí gbení, àìrú rè kíí gbe ènìyàn*”⁷⁴. Feito o *ebó*, que na realidade era a promessa de mudar de rumo e passar a valorizar a esposa, Orunmilá saiu à procura de *Ìwà*. Viajou de vila em vila, de cidade em aldeias, cantando o seu lamento: “*talo bami r’Ìwà fún mi, Ìwà, Ìwà là nwá, Ìwà!*” (quem viu a minha *Ìwà*, é *Ìwà* que estou procurando). Depois de muito penar, Orunmilá achou a mulher e a convenceu a voltar ao lar matrimonial. As coisas não demoraram a melhorar para ele (OMIDIRE, 2004, pp. 166-167).

Percebe-se que, enquanto o *Orí* é o mediador entre o indivíduo e os orixás, o *Ìwà* é o mediador entre o indivíduo e seu *Orí*. Ou seja, o indivíduo é seu *Orí* e seu *Iwá*.

⁷⁴ “A obediência na execução de sacrifício é o único caminho para resolver as dificuldades do homem; quem receber o aviso de fazer sacrifício e não o fizer, acumulará a sua culpa e a má fortuna”. Sobre este provérbio, ler o conto “O carpinteiro que perdeu o nariz”, de Mestri Didi, em *Contos Crioulos da Bahia*.

Tanto o “eu” como o “eu-objetivado” são plurais. Este último é variável, é o conjunto de imagens, de narrações que um sujeito faz de si mesmo. O “eu” também é plural (rompendo com a tradicional identificação do “eu” com a unidade do sujeito). Um mesmo sujeito descentrado está composto de múltiplos “eus”, assim como de múltiplas narrações auto-compreensivas (“eu-objetivado”).

A idéia de um “eu” múltiplo está pressuposta na determinação contextual de qualquer enunciado; ou melhor, todo enunciado, incluído o discurso identitário, formulado a partir de um contexto de enunciação concreto, incluindo este contexto, entre outras coisas, uma determinada “visão do mundo”, que aparece indissolivelmente ligada às identidades, às auto-compreensões. Este contexto de enunciação condiciona parcialmente o conteúdo do que se diz, com o que desaparece a idéia de um “eu” unitário, descontextualizado. A ideia implícita em tudo isso é que as identidades, os discursos auto-compreensivos, não são somente narrações que o sujeito pensa ou inventa, mas, ao serem internalizadas, tornam-se “visões do mundo”. De qualquer forma, a pluralidade de discursos identitários (“eu-objetivado”) passa ao interior do “eu”.

A afirmação anterior pode ser constatada por um observador externo ou pelo próprio sujeito, com um olhar retrospectivo. Tanto o observador externo como o próprio sujeito que se autocontempla, observam a partir da posição em que eles mesmos são uma unidade, sentem-se uma unidade, pois essa pluralidade só pode ser observada, concretamente, a partir de uma unidade. A pluralidade do “eu” só pode ser observada assumindo-se, nesse momento concreto da observação, um “eu” unitário, um dos “autores internos” que, organizados sem nenhum centro, permitem realizar qualquer ação. A identidade, do indivíduo e do grupo, é plural ou, como pontua Munanga (2004, p. 66), “a nação (...) é feita de diversidades raciais e culturais, contrariamente à idéia da nação como conjunto de tradições comuns”. No próprio continente africano, território de origem dos negros brasileiros, há uma grande diversidade. Como explicita Munanga (1984a, p. 67):

A unidade geográfica do continente africano abriga, na realidade, diversidade biológica⁷⁵, lingüística⁷⁶ e étnica⁷⁷. (...)

⁷⁵ Os negróides reúnem os “melano-africanos” (sudaneses, nilóticos, guineenses, congoleses e sul-africanos); os “san” (bosquímanos); os “khoi-khoi” (hotentotes); os “pigmeus” e os “etíopes”.

⁷⁶ Existem quatro famílias linguísticas: afroasiática, khoi-san, níger-karfaniana e nilo-sahariana.

⁷⁷ As diversidades étnicas no continente africano foram objeto de estudo de pesquisadores como Herskovits, Ratzel, Frobenius etc. Jacques Maquet distinguiu cinco civilizações: as do “arco”, povos caçadores; as da “lança”, povos pastores; a “civilização dos celeiros”, agricultores que tinham excedentes na agricultura e

Atualmente, sem traçar uma fronteira linear, dois grupos destacam-se dos dois lados do Saara. No norte, temos o grupo árabe-bérbere, composto dos descendentes dos líbios, semitas, fenícios, assírios, greco-romanos. (...) No sul, temos o grupo negro, sem perder evidentemente as mestiçagens milenares que se fizeram na linha fronteira entre os dois grupos. (...) A teoria recente mostra que há uma certa unidade genética entre esses vários grupos, que pertencem ao grande Grupo Negróide. Evidentemente que apresentam diferenças antropológicas notáveis devido à sua adaptação ao meio ambiente: insolação, temperatura, umidade, alimentação, etc. De modo geral, você vê que as populações da África da floresta são mais baixas e mais claras – caso dos próprios pigmeus, que vivem em plena Floresta Equatorial –, enquanto o homem da Savana ou do Saara é um tipo mais alto e mais escuro. Isso sem esquecer os movimentos da história: migrações, mudanças ecológicas e mestiçagens.

A existência é singular, contudo a confirmação de tal existência dá-se no encontro de relação, ou seja, na pluralidade. Esta sim é capaz de certificar a existência singular, a partir do encontro e do reconhecimento de si mesmo no outro. O encontro, as relações, os laços de relação estabelecidos entre os particulares confirmam a inegável existência elemental, tanto da singularidade quanto da própria pluralidade, enquanto constituição da singularidade.

A característica de unir os elementos, presente no pensamento de Munanga e manifesta em seu estudo sobre a mestiçagem, também nos permite identificar, em seu imaginário, o mito de Iroco⁷⁸, a árvore sagrada.

Iroco era uma árvore muito importante, importante a valer. Tão importante que todos iam ao pé dela para pedir coisas, dar-lhe presentes, olhar sua beleza e imponência.

Exu era o senhor dos caminhos cruzados. Olofim determinou que os orixás e ibejis (os gêmeos) fossem cultuados pelos viventes. Eles receberam a ordem de sair pelo mundo à procura de seus filhos, o que aproximaria o mundo dos encantados do mundo das pessoas, para a felicidade de todos. Iroco era muitíssimo cultuado e trabalhava muito, até demais. Os carregos grandes iam para o pé da árvore e cada vez mais o povo pedia.

Pediam tanto a essa árvore, que os milagres começaram a acontecer e os pedidos e promessas triplicavam... Iroco era cada vez mais popular, de tanto que pediam e de tanto que ele trabalhava sem parar.

desenvolveram as monarquias; “civilização das cidades”, que possuíam o artesanato bem desenvolvido; e a “civilização industrial”, povos que trabalhavam com a metalurgia.

⁷⁸ **Iroco** é um orixá para os nagôs; entre os jeje-mina é o vodun **Loco**; e para os bantos, é o inkisse **Tempo**, no Brasil é representado pela árvore *Gameleira Branca*.

Um dia, os *oluôs* (adivinhos) fizeram uma “junção” para conversar sobre essa árvore, que tanto estava dando que falar. Foram lá para debaixo dela, na sombra e começaram a jogar, Resolveram pedir a Iroco que ele viesse fazer parte do Axé, junto com os outros orixás, para que “fosse feito”.

Ele respondeu que sim, que passaria para o lado dos orixás de vez, mas que jamais moraria dentro de uma casa de orixá. Ia ficar na rua, que era seu lugar, do lado de fora, e não aceitaria muro em redor de si, mas cerca feita de várias tábuas, cada uma representando um membro do candomblé. Queria morar cercado pelo povo-de-santo, sua gente, mas fora de qualquer casa, que é seu principal *ewó* (proibição).

Tudo dele tinha de ser feito na rua. Ele se vestiria sempre de branco e “responderia” em todas as nações. “Sem essa” de “nação pura”, com ele! Cada uma tem seu encanto próprio e a união faz a força.

Atenderia pelos seguintes nomes: Iroco, Loco, Olo Oco, Oloroquê e Tempo. Os *oluôs* concordaram e disseram que tudo seria feito de acordo com sua vontade.

Dito e feito.

Lá perto havia uma feira cheia de movimento. Iroco soprou, soprou e o seu hálito, em forma de vento, foi cair sobre a cabeça de uma moça, que vendia na feira. A moça começou a rodar, a rodar, a rodar e foi cair nos pés de Iroco, nascendo a primeira Locossi... a primeira filha de Iroco na Terra!

(...) Vendo aquilo, todos os orixás correram para o pé de Iroco, para uma grande junção. (“Gente comum faz reunião; orixá faz junção...”) Chegaram trazendo suas comidas prediletas: Ogum levou inhame assado, Oxossi levou milho amarelo, Omolu levou pipoca e feijão preto, Ossaim levou farofa de mel de abelhas, Oxumarê levou farofa de feijão, Xangô levou amalá, Oxalufã levou milho branco, Oxoguiã, bolos de inhame cozido, Orumilá levou ossos.

Exu chegou, correndo e levou cachaça. Ajoelhou-se nos pés de Iroco e jogou três pingos no chão, cheirou três vezes e bebeu um pouco. Nesse momento, Iroco transformou-se em árvore, Ogum em cachorro, Oxossi em vagalume, Omolu em aranha, Oxalá em camaleão, Oxumarê em cobra, Xangô em cágado e as comidas ficaram no pé da árvore (MARTINS & MARINHO, 2002, pp. 117-120).

Nesse mito, o importante são as relações da cotidianidade da realidade e, nessas relações é que se dá o acontecer da existência. Na mesma instantaneidade, dá-se a conhecer. Kabengele Munanga não está exaltando uma suposta e indevida primazia da pluralidade sobre a singularidade, o que nos levaria ao idealismo. Contudo, diz ele (2004, p. 135), “não devemos deixar de constatar que, atualmente, brancos e negros brasileiros compartilham, mais do que imaginam, modelos comuns de comportamento e de idéias. Os primeiros são mais africanizados, e os segundos, mais ocidentalizados do que imaginam”. Ele reafirma a realidade individual que encontra na relação das singularidades a certeza da existência dessas

mesmas singularidades elementais, enquanto singularidades absolutamente distintas que se relacionam na realidade da pluralidade, e não apenas na pluralidade conceitual.

O mundo é uma pluralidade de coisas e realidades singulares, e certamente o centro da realidade são os pontos de convergência relacional das singularidades, ou seja, as realidades existentes e pensadas em suas mais perfeitas singularidades inconfundíveis, as quais se dão na fluidez do tempo e, em algum instante ou em vários instantes, entram em contato relacional com outras realidades singulares, e aí vêm sua existência realizada, bem como a efetivação de outras realidades singulares. Munanga (2004, pp. 21-22) coloca o enfoque de sua reflexão:

... sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes desse fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade. Seria totalmente errôneo representar graficamente essa história sob a forma de uma árvore e suas ramificações. Pois bem, se as ramificações de uma árvore representada por seus inúmeros galhos não se cruzam, a história da humanidade apresenta um gráfico diferente, no qual os galhos se cruzam.

Assim a realidade do mundo é uma só, porém composta de uma infinidade de realidades particulares que, em seus pontos de confluência relacional, fundamentam suas existências enquanto singularidades elementais, bem como fundamentam a realidade do mundo enquanto única e plural. Dessa forma, a essência da coisa não está nela mesma, e sim na relação que estabelece, ou mais ainda, no sentido que consegue conferir à sua própria existência, a partir da relação temporal com o outro. Nessa esteira, se o sentido e o fundamento da existência estão nas relações existenciais estabelecidas a partir da facticidade do real, pelo próprio ser existente, então o ser criado é autoconstitutivo em sua razão e seu sentido, sendo que, em sua individualidade, além de autoconstitutivo, é também 'influenciador' na construção do sentido da existência de outros indivíduos, porquanto esses estabelecem relação com aquele. Ou seja: o existente constitui-se de sentido a partir de suas decisões e atitudes temporais, bem como em suas relações, sendo que, nestas, também corrobora para que o outro existente encontre sentido em seu existir de relação.

Encontramos aqui o grande sentido da existência, isto é, a relação que realiza o ser em sua singularidade e em sua pluralidade. O sentido da relação é sempre de complementaridade, nunca de exclusão ou mesmo de dissolução numa idéia de elevação dos particulares a uma coletividade. É uma relação de sujeitos. Por isso, em Kabengele Munanga, a ênfase da relação está no "e" e não no "ou". Assim temos sempre "eu" e "tu", "eu" e "outro", assim como é a

relação das divindades com o mundo e o ser humano, pois essa é uma relação temporal única, que se realiza concomitantemente nas três dimensões. Não é uma relação do tipo “Deus e mundo”, “Deus e ser humano”, “mundo e ser humano”. É uma relação única “Deus e mundo e ser humano”. Temos assim o “e” como radical da experiência existencial realizadora do verbo “ser”.

Enfim, o sentido da existência não se completa na criatura existente, mas se expande para além desta, na capacidade de se relacionar com outros a partir de si e mantendo sua individualidade, ao mesmo tempo em que a criatura transforma-se em criadora de si, a partir de sua atitude de decisão pela vida, e do outro, a partir da relação de responsabilidade recíproca.

Enquanto a lógica clássica da velha filosofia buscava uma solução na exclusão recíproca, ou seja, que experiência exclui subjetividade (ou objetividade ou subjetividade), subjetividade exclui sistema; ou ainda, na tentativa de superação, subjetividade como superação da objetividade, o pensamento tradicional africano busca uma solução pela via da integração na temporalidade, ou seja, experiência e sistema e subjetividade – divindades e mundo e ser humano.

O pensamento de Kabengele Munanga é, pois, uma “filosofia” que congrega, que aproxima; não que unifica, uma vez que as divindades e o mundo e o ser humano não são uma trindade que possa ser unificada num único conceito ou numa idéia totalizante. Eles só são o que são enquanto diferentes e detentores de características peculiares próprias, e que na experiência temporal se congregam. Desse modo, a comunidade será a expressão do ser-com, ou ainda, do eu e o tu e o outro. Não uma unidade indiferenciável, ao contrário, pois as particularidades são ressaltadas na unidade. Munanga, assim como Iroco, tece a união entre o céu e a terra, leva os mortos na terra até o céu, pensa essa união, essa integração. Em suma, como narra Prandi (op. cit., p. 389), “o mundo foi criado e os orixás chegaram à Terra. (...) Naquele tempo, os mortos não eram enterrados e seus corpos eram colocados aos pés de Iroco, a grande árvore”. Analogamente, podemos considerar o céu como sendo a África e a Terra, como sendo o Brasil. É Munanga quem possibilita essa aproximação dos negros brasileiros com nossa identidade ancestral. Fazer a experiência do outro não significa testar ou pôr a prova a existência alheia, mas adentrar a realidade alheia, deixar-se arrebatado pelo diferente, pelo desconhecido, e compreender aquilo que ele próprio revela. Não é dizer o que

o outro é ou representa, mas permitir que ele fale de si mesmo e diga quem é. É, na verdade, uma outra apresentação do outro.

Tal experiência está longe de ser a vivência da realidade alheia, sendo, contudo, um reconhecimento da originalidade e da individualidade da vivência e da existência específica do outro, bem como da impossibilidade de compreensão de tais vivências, o que nem por isso as impede de serem desveladas e desvendadas, vindo, assim, a auxiliar na aproximação, senão no conhecimento do outro. Fazer a experiência do outro é deixar-se tomar pela realidade alheia e deixar que esta fale de si mesma; não é, de maneira alguma, apossar-se de tal realidade, tentando defini-la ou caracterizá-la ou até mesmo compreendê-la, mas deixar que ela continue sendo, em sua originalidade, agora enriquecida com mais uma presença.

Estabelecer relação é reconhecer o outro e sentir-se responsável e comprometido com a experiência do outro. Ao perguntar-se pelo tu, reconhece-se o eu, estabelecendo-se assim a relação de reciprocidade, o ser-com que, a partir desse instante, é indissociável e, mais, só o é enquanto relação de amor recíproca, que passa a reger o encontro e a realidade do eu e tu.

A elevação do outro ao nível de conceitos totalizantes ou simplesmente a racionalismos conceituais, é o pilar sustentador da guerra e do desrespeito ao alheio, ou até mesmo da desconsideração da existência como presença real e que deve ser levada a sério. Quando o outro é tido como um objeto, pode então ser aniquilado até mesmo como ser existente. Assim, quando um povo ou nação vê outro povo ou nação apenas como objeto, na relação sujeito-objeto pode livremente declarar guerra, mesmo sem motivo de ameaça aparente, a fim, tão simplesmente, de aniquilá-lo.

A APREENSÃO DA DIALÓGICA UNIDADE-PLURALIDADE ATRAVÉS DA METÁFORA SISTÊMICA

A dupla lógica da unidade e da pluralidade, operando dentro da identidade pessoal, permite ser apreendida através do conceito de sistema. A noção de sistema é complexa: nela, é o todo que emerge da organização das partes, constituindo algo mais do que a junção desses componentes isolados. O sistema retroatua sobre essas mesmas partes, reorganizando-as sem cessar e, desta forma, reproduzindo-se constantemente a si mesmo (MORIN, 2002, pp. 124-132).

Todavia o sistema é também “menor” do que a junção de componentes separados, na medida em que constrói as potencialidades destes mesmos elementos sob a hegemonia de um “todo” organizado. Desta maneira, o sistema exerce uma ininterrupta atividade neguentrópica frente à tendência de dispersão de seus componentes (entropia). Tende-se a ver os sistemas como entidades mais ou menos estáveis, fixas e coerentes, mas um sistema não é tanto um objeto quanto um processo nunca um repouso. Para Morin (*ibidem*, p. 135):

O que é preciso compreender são as características da unidade complexa: um sistema é uma unidade global, não elementar, já que ele é formado por partes diversas e inter-relacionadas. É uma unidade original, não original: ele dispõe de qualidades próprias e irreduzíveis, mas ele deve ser produzido, construído, organizado. É uma unidade individual, não indivisível: pode-se decompô-lo em elementos separados, mas então sua existência se decompõe. É uma unidade hegemônica, não homogênea: é constituído de elementos diversos, dotados de características próprias que ele tem em seu poder.

A metáfora da ordenação sistêmica da identidade pessoal está, então, sob a recuperação da experiência da encarnação. As partes (a pluralidade de autores internos no “eu” e as diversas auto-narrações do “eu-objetivado”) não explicam por si sós o sistema. A expectativa social de coerência e unidade do sujeito, mas sobretudo a experiência de ser um corpo físico e da subjetividade que disso emerge somam-se a estas identidades sob a hegemonia de uma identidade soberana: o sistema. Neste sentido, podemos falar de sistema porque existe uma identidade nova, emergente, uma autonarração que re-organiza constantemente a pluralidade interna, num esforço de busca de coerência e continuidade, e que, por sua vez, constrói a pluralidade interna, para ajustá-la a essa expectativa social de coerência e a sensação corporal de unidade.

Para explicar o que quero dizer por autonarração, o melhor é utilizar um exemplo: posso identificar-me como “mineiro”, como “professor”, como “negro”, como “leonino” etc. Cada identidade, isoladamente, comporta sua própria visão do mundo, seus próprios valores, seus próprios símbolos, seus próprios interesses. Normalmente, quando estou participando de um congresso de educação, não preciso recordar que sou “mineiro” e “leonino”, mas é possível que, em algum momento, essas identidades entrem em conflito. Dado que não sou “várias” pessoas, não me sinto como “várias” pessoas diferentes, chega um momento em que vejo-me na necessidade de re-organizar minha identidade, de re-ordenar e hierarquizar os diversos discursos (o de “mineiro”, o de “professor”, o de “negro”, o de “leonino”, o de

“torcedor do S.P.F.C.” etc), com que me identifico, e de fazê-los compatíveis. Nesse momento de reorganização, forma-se um novo discurso autocompreensivo, uma autonarração que nasce da ordenação sistêmica de minhas diferentes identidades. Segundo Munanga (2004, p. 14):

Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social etc. Esses elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios.

Desse modo, a identidade pessoal revela-se como uma unidade-múltipla ou complexa, que nasce da sensação corporal de ser uma unidade e da expectativa social de mostrar coerência, mas que se constitui internamente como pluralidade. A ruptura com a idéia de unidade do “eu” obriga a precisar que se trata de um sistema “acentrado”⁷⁹. Sem a resistência dos elementos constituintes não se obteria um sistema, mas uma homogeneidade. A identidade pessoal é esta narração autocompreensiva emergente, esta narração que parece atuar como metanarração (englobando as autonarrações parciais e transcendendo-as), isto é, a narração que concede organização sistêmica às diferentes identificações do sujeito.

Ao falarmos de autonarração emergente como aquela narração aparente, mais complexa, que surge da organização sistêmica do conjunto de autonarrações do “eu-objetivado”, não fazemos referência (ainda que assim pareça) a uma narração por cima das demais, mas que se situa ao mesmo nível das restantes autonarrações, todas elas em constante interação.

A idéia de organização sistêmica deve ser conceituada, nesse sentido, como uma incansável re-ordenação, interação, de maneira que os elementos que compõem o sistema são modificados pelo próprio sistema (pela inacabável re-organização e interação de todos os elementos) e, desse modo, o que, *a priori*, era visto como um elemento produto do sistema se revela como um elemento componente do sistema, sem que nunca se detenha esse processo, nem se estabeleça numa variedade hierárquica de certos discursos identitários, sejam eles

⁷⁹ Acentrado: conceito utilizado por Morin (2002), compreendendo que não se trata de uma forma fixa, sólida e imodificável, mas de uma constante atividade de re-organização, de neguentropia, que as vezes privilegia uns elementos e, em outras ocasiões, outros.

definitiva ou permanentemente dominantes. Deste modo, ‘emergências’ e ‘componentes’ não se situam em níveis separados, mas no mesmo nível. De acordo com Munanga (2004, pp. 18-19):

Vista sob esse prisma, a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas idéias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas idéias. (...) Se toda e qualquer mestiçagem é um processo pelo qual um fluxo gênico aproxima duas populações, pode-se constatar que os estudos clássicos só trataram de alguns casos no conjunto dos fluxos que se estabeleceram de uma população à outra e excluíram implicitamente outros casos.

Uma melhor compreensão talvez se dê retomando as idéias em torno da lógica clássica e do método complexo. A idéia de que um sistema é um processo é o que permite ver, logicamente, como o que re-produz um sistema é, por sua vez, re-produzido pelo mesmo, como o que emerge do sistema é, também, componente do mesmo. A idéia de organização sistêmica é introduzida aqui para, fundamentalmente, estabelecer que existe um certo limite (imposto pelo próprio sujeito) à pluralidade identitária que se considera assumida. Dentro dessa multiplicidade, contudo, existem fenômenos de fragmentação e de descontinuidade. A fragmentação chega ao ponto do sujeito se esforçar em autolimitar sua pluralidade e/ou reformulá-la de modo mais coerente.

Podemos, assim, compreender uma segunda idéia: a pluralidade identitária que força a atual policontextualidade, superando certos limites, converte-se num elemento deflagrador de crises para o sujeito individual. Não só os sujeitos querem viver múltiplas identidades mas, habitualmente, também devem vivê-las, ultrapassando o limite no qual o sujeito enfrenta-se diante de uma incômoda pluralidade de respostas à pergunta: “Quem eu sou?”. Essa idéia faz com que a “classificação racial brasileira baseada na cor ou na marca é ambígua (...) ‘preto rico é branco’ ou ‘branco pobre é preto’” (MUNANGA, 2004, p. 96).

Recuperar a reflexão em torno da experiência da encarnação, tratando de superar a dicotomia cartesiana entre mente e corpo, a mesma que tanto impregnou nosso pensamento, permite conceituar a lógica de unidade a qual, juntamente com a lógica da pluralidade, caracteriza os fenômenos identitários, lembrando que o esforço do sujeito por re-construir-se

como uno está nas expectativas sociais de coerência, mas também na sensação corporal de unidade, sensação que alcançará a autoconsciência, mediada simbolicamente.

A noção de identidade pessoal que podemos observar no pensamento de Munanga supõe, de um lado, uma crítica à concepção essencialista de identidade (que afirma a identidade como una, única unitária e herdada), e de outro, uma conceituação mais avançada em relação àquelas que, com o fim de atacar a noção essencialista de identidade, incidiam unicamente nos fenômenos de pluralidade e fragmentação do sujeito. Voltando ao mito (PRANDI, *op. cit.*, 484-485):

Orunmilá estava um dia distraído e de repente deu-se conta de que era observado por Morte, Doença, Perda, Paralisia e Fraqueza.

Orunmilá ouviu o que diziam, o que elas diziam umas às outras: “um dia a gente pega este aí”.

(...) Orunmilá assustou-se.

Orunmilá voltou para casa.

Orunmilá foi consultar o seu Ori.

Somente Ori podia salvar Orunmilá.

Somente Ori podia livrar da Morte.

Só a cabeça poderia livrá-lo da Doença.

Era o Ori que o livraria da Perda.

O Ori de Orunmilá o livraria da Paralisia.

Somente seu Ori podia livrá-lo da Fraqueza.

Orunmilá foi consultar sua cabeça.

O Ori livra o homem dos males.

Orunmilá fez os sacrifícios à cabeça, fez *bori*.

Ori aceitou as comidas oferecidas, ficou forte e expulsou os problemas de Orunmilá.

Nada mais podia ameaçar o seu devoto.

Ori salvou Orunmilá da Morte e da Doença, da Perda, da Paralisia e da Fraqueza.

Ori livrou seu devoto de todas as ameaças.

Encontrar a si mesmo é, pois, encontrar o “ser de si”, não como um movimento circular da razão sobre si mesma, mas como um movimento linear através da realidade mais mundana, sem nenhuma certeza de onde esse movimento irá culminar, haja vista que o limite do “si” enquanto personalidade é a morte, contudo, enquanto caráter, este se perpetua no milagre da criação.

Na intenção de buscar o encontro do “si” como plenificação da efetivação do verbo “ser”, exige-se um movimento que transcenda a realidade mundana, não como uma forma de superação ou abstração desta, antes, porém, como vivência dessa realidade, como experiência de cada momento da realidade na sua exata temporalidade e na sua completa duração. Assim

encontraremos, na própria realidade do “sendo”, o que está para além dela e que é seu próprio constitutivo, ou seja, o si-mesmo da realidade mesma. Nas palavras de Munanga (2004, p. 136):

Na sua retórica contra as desigualdades raciais, os movimentos negros organizados enfatizam, entre outros, a reconstrução de sua identidade racial e cultural como plataforma mobilizadora no caminho da conquista de sua plena cidadania. Eles preconizam que cada grupo respeite sua imagem coletiva, que a cultive e dela se alimente, respeitando ao mesmo tempo a imagem dos outros... Ora, uma tal proposta esbarra na mestiçagem cultural, pois o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente delimitado. Como cultivar independentemente seu jardim se não é separado dos jardins dos outros? No Brasil atual, as cercas e as fronteiras entre as identidades vacilam, as imagens e os deuses se tocam, se assimilam. Por isso, tem-se certa dificuldade em construir uma identidade racial e/ou cultural “pura”, que não possa se misturar com a identidade dos outros.

O que orienta a vivência humana e a via que a pessoa se dispõe a seguir não é o destino, ou qualquer outra forma pré-determinada de orientação, mas o caráter constituído pela própria experiência vivenciada da pessoa. Desse modo, as ações humanas estão alicerçadas na vontade e, conseqüentemente, no caráter, o que torna a pessoa moralmente responsável. Essa vontade essencial que a todo instante se renova, comporta os juízos morais e, mesmo através deles e fazendo uso deles, renova-se, renovando igualmente a experiência e a vivência pessoal. Tal vontade essencial também pode, acertadamente, ser chamada de liberdade, uma vez que essa erupção do caráter em forma de vontade não tem nada de passageiro, ao contrário, é um ato de força do caráter muito bem orientado, muito embora jamais deixe de ser um arbítrio ou uma vontade de poder exteriorizada numa ação e, como ação, sempre em relação com o outro.

No caso de Kabengele Munanga, o engajamento nas lutas do movimento negro por uma sociedade igualitária, haja vista a natureza da vontade livre humana, é o responsável pela realização desse mundo igualitário. Para ele (1996b, p. 23):

Um projeto nacional de construção de uma verdadeira democracia não poderia ignorar a diversidade e as identidades múltiplas que compõem o mosaico cultural brasileiro. Um tal projeto não poderia também ignorar o fato de que, além das diferenças, somos semelhantes e que o medo dos racistas está justamente na aceitação das semelhanças que fazem de nós seres capazes de exercer todas as atividades e não apenas aquelas prescritas pelas diferenças. Quando falo das semelhanças, não me refiro apenas as características gerais das

culturas humanas abstratas, penso sobretudo aquelas semelhanças que todos os grupos étnicos que aqui se encontravam conseguiram formar, através de uma convivência marcada pelos empréstimos, mestiçagem tanto biológica como cultural, sincretismo cultural no sentido mais geral e não apenas religioso e que conferem ao Brasil e aos brasileiros alguns traços e comportamentos específicos. O reconhecimento da pluralidade, o respeito das identidades e das diferenças não se fará românticamente. Se fará através do jogo político, pois a existência da identidade do afro-brasileiro supõe a existência das identidades dos outros. No jogo político de negociação das identidades nascerá uma verdadeira construção da cidadania, sem a qual não existe democracia.

No idealismo, especialmente o hegeliano, é possível conhecer o todo, uma vez que o todo é a própria consciência voltada sobre si mesma que, nesse movimento auto-reflexivo, conhece a si e, conseqüentemente, também a totalidade. Na confluência de ser e pensar, conhecendo-se o pensamento conhece-se o ser. Nesse sentido, a história da experiência se transforma em história da rememoração do espírito, uma vez que o todo cognoscível nada mais é que a totalidade abarcada pela consciência.

Nas culturas tradicionais africanas, o conhecimento não é um movimento do espírito sobre si mesmo, mas um caminho da consciência que experimenta, na realidade, sua própria realização e que, ao mesmo tempo, se realiza na experiência existencial. Conhecer é fazer o caminho da consciência pela via da experiência criadora. Nessa esteira, as coisas, por sua natureza, passam, ao passo que os conceitos permanecem, sendo eles que relacionam, como iguais os diferentes, permitindo assim que a ciência aconteça. Neste caminho, são adotados critérios histórico-culturais na base de sustentação do conhecimento, o que equivale a dizer que esse caminho privilegia as referências externas, explícitas ou implícitas e segue uma via de acesso ao conhecimento por uma nova perspectiva, com bases existenciais e experienciáveis.

O conhecimento como proposta equilibradora refere-se a um espaço dialógico, no qual nenhuma verdade ou conhecimento pode ser alcançado como estágio de elevação ou como instância superior à qual se atinge por elevação, mérito ou autodeterminação, mas ao contrário, o conhecimento, bem como a verdade, acontece no próprio espaço de diálogo. A verdade não é propriedade nem tampouco uma instância superior e sim acontecimento espaço-temporal.

Assim, não se pode querer conhecer Deus, o mundo e o homem por meio de uma lógica racional-especulativa direcionada a cada um deles, tentando-se conhecê-los a partir de si mesmos e em si-mesmos, ou além dos elementos, como uma metaestrutura. No universo tradicional africano, o que temos, em vez da racionalidade lógica, é uma racionalidade relacional, que busca a compreensão dos elementos da realidade a partir da relação entre esses elementos, processo esse que se dá necessariamente no tempo. Tal identidade relacional permite-nos concluir que ela “é ‘um e outro’, ‘o mesmo e o diferente’, ‘nem um nem outro’, ‘ser e não ser’, pertencer e não pertencer” (MUNANGA, 2004, p. 140).

Iroco, entre todos os orixás, é o único que nunca se separou do Céu e da Terra. Sofre, chora ao perceber a separação entre ambos, pois é o filho amado do Céu (Òrun), de onde vem sua sabedoria, e também o filho predileto da Terra (Aye), responsável por sua solidariedade e compaixão. A sabedoria e a compaixão, presentes em Iroco, nos asseguram a percepção dessa característica em Munanga: ao mesmo tempo sábio, aquele a quem os negros brasileiros ouvem, escutam com atenção, e solidário, ao militar juntamente com os negros na luta por seus direitos. Essa mesma característica aparece em sua visão de identidade como uma e múltipla. Narra o mito que (ESPIN, 1986, pp. 38-40):

Nos princípios do mundo, o céu e a terra tiveram uma discussão. A terra argumentava que era mais velha e poderosa que seu irmão, o céu. “Eu sou a base de tudo, sem mim o céu se desmoronaria, porque não teria nenhum apoio. Tudo seria fumaça. Eu crio todas as coisas vivas, as alimento e as mantenho. Sou a dona de tudo. Tudo se origina em mim, e tudo volta a mim. Meu poder não conhece limites”. E seguia repetindo: “sou sólida, sou sólida. O céu é vazio, não tem corpo. Como podem suas posses ser comparadas com as minhas? Que tem ele, mais que suas nuvens, sua fumaça e sua luz? Valho mais que ele. Ele deveria reverenciar-me”.

Oba Olórun não respondeu, mas fez um sinal ao céu para que se afastasse, severo e ameaçador. “Aprende tua lição”, disse o céu enquanto se afastava. “Teu castigo será tão grande como teu arrogante orgulho”.

Iroko, a sumaúma, preocupada, começou a meditar em meio ao grande silêncio que se seguiu ao afastamento do céu, porque Iroko tinha suas raízes fincadas nas entranhas da terra, enquanto que seus galhos se estendiam no profundo da intimidade do céu. O sensível coração de Iroko estremeceu de medo ao compreender que a grande harmonia que havia existido desapareceria e que as criaturas terrestres sofreriam terríveis desgraças.

Até esse momento o céu havia regulado as estações com terno cuidado, de maneira que o calor e o frio tivessem efeitos benévolos nas criaturas que povoavam a terra. Nem as trovoadas nem as secas haviam castigado a terra. A vida era

feliz e a morte vinha sem dor. As enfermidades e as tragédias eram desconhecidas. A morte era pura, pois não existiam as epidemias. O homem desfrutava de uma longa vida, e a velhice não trazia impedimentos físicos, apenas um desejo de imobilidade, e o silêncio se movia vagarosamente através das veias, buscando vagarosamente sua meta: o coração. Suavemente os olhos se fechavam, vagarosamente chegava uma escuridão; a morte trazia a felicidade infinita. O fim era um belo ocaso. A bondade pertencia a este mundo e uma pessoa moribunda podia sorrir ao pensar no grande banquete que seu corpo formoso e são ofereceria aos incontáveis vermes que o devorariam. Ao imaginar carinhosamente o muito que se divertiriam os pássaros ao tirar-lhe seus brilhantes olhos convertidos em sementes. Em seus sonhos, os animais, fraternalmente, pastariam de seus cabelos quando estes se misturassem com o capim tenro e nutritivo, e seus filhos e irmãos comeriam os suculentos tubérculos que foram alimentados por seus próprios ossos e por sua carne. Ninguém pensava em causar danos a ninguém. A natureza ainda não havia dado mau exemplo. Não existiam bruxas malvadas nem plantas venenosas. Ninguém tinha que controlar o poder das forças maléficas que surgiram depois da dor e da miséria. Tudo pertencia a todos e ninguém tinha que governar, conquistar nem reclamar posses. O coração humano era puro. O céu e a terra estavam unidos, e o céu ainda não havia enviado seu raio destruidor. Nunca as forças celestiais haviam enviado seu raio para destruir bosques, nem um sol impiedoso havia castigado a terra. O mar era uma calma infinita e nenhum vento furioso se originava nele. Ninguém se sentia intimidado pelo mar. O rato era o melhor amigo do gato, e o veneno dos escorpiões era uma gota de mel. Qualquer monstro tinha uma alma boa e cândida, e a hiena e a pomba tinham a mesma alma.

A feiúra veio mais tarde, quando chegou o tempo dos sofrimentos. Isso fez Iroko chorar, ele, a árvore mais amada por ambos, o céu e a terra. Invadiu-o um luto profundo pelo que se perdia. Então a sumaúma produziu suas brancas flores e espalhou sua dor sobre toda a terra. Esta tristeza, que viajou com o vento, penetrou no homem, nos animais e em tudo quanto vivia. Uma tristeza nunca antes sentida encheu todas as almas. Quando, ao extinguir-se a tarde, se ouviu o grito profundo e desconcertante da coruja, foi um novo lamento no silêncio de um ocaso diferente. Iroko estendeu seus braços num gesto de proteção.

Essa noite foi uma noite diferente. Uma noite desconhecida, na qual a angústia e o medo fizeram sua aparição na terra, penetrando os sonhos, gerando a Iyondó, dando novas formas e garras características e cruéis à escuridão. No dia seguinte, homem, animal e todas as criaturas vivas se perguntavam assombradas, sem poder dar-se ainda uma resposta, por que ainda não existiam palavras para expressar a confusão e ansiedade. As vozes que se ouviam eram absurdas e ameaçadoras e penetravam no ar e na queda das águas. Um dia inesperado nasceu cheio de trabalhos. O sol começou a devorar a vida. A sumaúma dizia a todas as criaturas que

buscavam refúgio sob seus ramos: “vamos rogar por nossa mãe, a terra, que ofendeu ao céu”. Mas ninguém entendia Iroko, porque ninguém conhecia o significado da palavra ofender. Lentamente a terra estava secando. O sol obedecia às ordens de não queimar com seu calor e luz excessivas, mas de ir esgotando as águas pouco a pouco. Naquele tempo, as águas eram todas doces e potáveis, inofensivas, claras, mansas, cheias de virtudes e, como suas gigantescas bocas estavam abertas para o sol, subiram para o céu e foram sustentadas no ar. A terra sentia em suas entranhas os efeitos da fúria de seu irmão, o céu. Sofria terrivelmente de sede. E, finalmente, lhe implorou em voz baixa: “Irmão, minhas entranhas estão secando, manda-me um pouquinho de água”.

E o céu, longe de aliviar a sede atroz de sua irmã, a encheu de um fogo branco e soprou seu corpo ardente com um vento quente que, açoitando-a selvagememente, tornava ainda mais aguda a dor das queimaduras. As criaturas da terra sofriam junto com ela o terrível tormento do fogo, da sede e da fome. Porém, o martírio de seus filhos era, para a terra, mais cruel que seu próprio sofrimento. Submissa pedia perdão ao céu por seus filhos inocentes, pela erva esturricada e pelas árvores moribundas. O sofrimento fazia com que se perdessem as recordações da felicidade passada. A dor exauria as criaturas até que a última memória da felicidade, antes existente, fosse esquecida. Toda felicidade, agora, era remota e inacreditável. Começaram as maldições. A feiúra entrou no mundo. Foi então, quando nasceram todas as desgraças. As palavras se converteram em instrumento de maldade. A paz daqueles que morreram foi perturbada; e aqueles que morriam não podiam descansar na bela paz da noite, cuja doçura era duradoura. “Perdoa-me”, implorava a terra. Mas o céu, inclemente, guardou suas águas. Tudo era pó inerte, quase todos os animais haviam morrido. Homens como esqueletos, sem água nem alimentos para manter-se, continuavam a tarefa de cavar o martirizado corpo da terra em busca de água e de forças para devorar os que jaziam impotentes sobre as rochas nuas. Toda a vegetação havia desaparecido e somente uma árvore, em todo aquele mundo árido, com sua gigantesca copa, permaneceu verde e saudável. Era Iroko, que desde tempos imemoriais havia reverenciado o céu. À sumaúma dirigiam-se os mortos em busca de refúgio. Os espíritos de Iroko falavam com o céu constantemente, tratando de salvar a terra e suas criaturas. Iroko era o filho predileto da terra e do céu. Seus poderosos galhos acolhiam os que buscavam sua sombra e seu refúgio, sendo capaz de resistir ao castigo de Olórun. Iroko dava instruções aos que podiam penetrar no segredo que estava em suas raízes. Estes conheceram a grandeza da ofensa e então se humilharam e se purificaram aos pés da sumaúma, fazendo súplicas e sacrifícios. Assim, a erva miúda que havia ao seu redor, os animais quadrúpedes, os pássaros e o homens que ainda restavam vivos e se tinham tornado clarividentes, realizaram o primeiro sacrifício em nome da terra.

O que Kabengele Munanga propõe profundamente é um sistema aberto, baseado na relação de responsabilidade recíproca, capaz de salvaguardar não apenas as individualidades enquanto sustentáculos da relação, mas também a realização da própria realidade vital como relação. Atualmente, em meio à complexidade da sociedade contemporânea, temos a impressão de que a vida não mais possui a fluidez que lhe é própria, nem mesmo uma expectativa como realizadora de seu sentido nas relações mais cotidianas. O pensamento de Munanga pode ser traduzido como uma oferta de paz entre os diferentes, como também para com o *si-mesmo*, a fim de (re)orientá-lo na construção experiencial do próprio sentido de sua existência.

Por conseguinte, a educação tem papel facilitador muito mais amplo e profundo do que o mero papel de socialização, acima de tudo como promotora da alteridade enquanto proposta de relação de complementação recíproca e criadora de uma idéia de sociedade desvinculada da idéia de institucionalização do ser e do pensar, numa massa desprovida de personalidade e de individualidade. Uma educação em nada parecida com essa que se propõe basicamente a con-formar as pessoas de acordo com padrões sociais, enquadrando-as em padrões préconcebidos, como se isso representasse um modelo de socialização. Tampouco não se trata de educação como viagem para fora da realidade, como se tudo fossem ideologias e divagações abstratas, educação que guia o sujeito a um afastamento da realidade temporal, eximindo-se da responsabilidade para com a vida e criando um mundo de fantasia. A educação, ao fim e ao fundo, tem o papel de facilitadora da consciência da experiência da realidade mesma.

A condição de conscientemente voltar-se sobre a própria realidade e sobre si mesmo implica elaborar um julgamento da própria história, projetar um futuro para si e realizar tudo isso no instante presente, como sendo sua única propriedade e como aquele que diretamente lhe cobra uma decisão, um compromisso. Isso tudo somente é possível após satisfazer uma condição essencial: a da existência real, sem a qual todo o resto se desfaz em nada. Tal existir como realidade representa absolutamente mais do que o simples estar-aí, porque é um relacionar-se, ser-com, numa expressão, o real sentido do existir. Enfim, trata-se da capacidade de estabelecer relações de complementaridade que façam da diversidade o ponto de partida para a compreensão, inclusive da existência individual.

Relacionar-se é, pois, estabelecer e assumir compromisso com a vida, com o diferente e com o si-mesmo, como sendo a diversidade constitutiva do sentido do existir. Da natureza

relacional é que emerge, numa dialética criadora, o sentido de ser e de pensar a própria existência, que nada mais é do que aquilo que a própria criatura é capaz de criar a partir das relações livres e autônomas que puder estabelecer.

Assim, o ser humano não é constitutivo de sentido, mas é constitutivo e construtor de sentido para seu ser e seu existir, a partir das relações que se propõe e que é capaz de estabelecer com o diferente, enquanto complemento de seu *si-mesmo* e de *seu outro*. Dessa forma, são as relações que dão o que pensar. Nesse sentido, podemos ainda afirmar, que o pensamento de Kabengele Munanga é, de certa forma, uma filosofia do conhecimento porquanto preocupa-se não com o sentido de ser, mas se ainda faz sentido perguntar-se pelo sentido, uma vez que o ser é fruto da construção realizada através da experiência da facticidade do real.

As relações constituem-se como vias de mão dupla, exigindo a alteridade como paradigma e como matriz epistemológica norteadora delas e das experiências perpassadas pela racionalidade relacional. O diferente é o ponto de partida para a compreensão do si-mesmo e para a realização do sentido de seu existir.

RE-SIGNIFICANDO A PRÓPRIA VIDA NA ANCESTRALIDADE

“Todo homem descende de uma divindade (...). Cada deus tem descendência e face a esta, tem o poder de nela se perpetuar através de filhos. Mas, numa segunda perspectiva (...), cada deus tem uma função determinada que lhe é própria” (FROBENIUS, *apud* BASTIDE, *As Religiões Africanas no Brasil*, 1971, p. 86).

“(...) Homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relacionado nos mitos. (...) Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (PRANDI, José Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*, 2001, p. 24).

RE-SIGNIFICANDO A PRÓPRIA VIDA NA ANCESTRALIDADE:

Iroco era uma árvore muito importante, importante a valer. Tão importante que todos iam ao pé dela para pedir coisas, dar-lhe presentes, olhar sua beleza e imponência.

Exu era o senhor dos caminhos cruzados.

Olofim determinou que os orixás e Ibejis (os gêmeos) fossem cultuados pelos viventes. Eles receberam ordem de sair pelo mundo à procura de seus filhos, o que aproximaria o mundo dos encantados do mundo das pessoas, para a felicidade de todos.

Iroco era muitíssimo cultuado e trabalhava muito, até demais. Os carregos grandes iam para o pé da árvore e cada vez mais o povo pedia. Pediam tanto a essa árvore, que os milagres começaram a acontecer e os pedidos e promessas triplicavam... Iroco era cada vez mais popular, de tanto que pediam e de tanto que ele trabalhava sem parar.

Um dia, os *oluôs* (adivinhos) fizeram uma “junção” para conversar sobre essa árvore, que tanto estava dando que falar. Foram lá para debaixo dela, na sombra e começaram a jogar. Resolveram pedir a Iroco que ele viesse fazer parte do Axé, junto com os outros orixás, para que “fosse feito”.

Ele respondeu que sim, que passaria para o lado dos orixás de vez, mas que jamais moraria dentro de uma casa de orixá. Ia ficar na rua, que era seu lugar, do lado de fora, e não aceitaria muro em redor de si, mas cerca feita de várias tábuas, cada uma representando um membro do candomblé. Queria morar cercado pelo povo-de-santo, sua gente, mas fora de qualquer casa, que é seu principal *ewó* (proibição).

Tudo dele tinha de ser feito na rua. Ele se vestiria sempre de branco e “responderia” em todas as nações. “Sem essa” de “nação pura”, com ele! Cada uma tem seu encanto próprio e a união faz a força.

Atenderia pelos seguintes nomes: Iroco, Loco, Oloco, Oloroquê e Tempo. Os *oluôs* concordaram e disseram que tudo seria feito de acordo com sua vontade.

Dito e feito.

Lá perto havia uma feira cheia de movimento. Iroco soprou, soprou e o seu hálito, em forma de vento, foi cair sobre a cabeça de uma moça, que vendia na feira. A moça começou a rodar, a rodar, a rodar e foi cair nos pés de Iroco, nascendo a primeira Locossi... a primeira filha de Iroco na Terra!

Esta era a grande resposta do Senhor da Árvore aos babalaôs:

“*Roko dê, Sororô...*”

“*Oguê, Oguê, Sororô...*”

Isso quer dizer que Iroco chega no axé, chega para dançar e ficar.

Podem falar que Iroco chegou!

Vendo aquilo, todos os orixás correram para o pé de Iroco, para uma grande junção. (“Gente comum faz reunião; orixá faz junção...”) Chegaram trazendo suas comidas prediletas: Ogum levou inhame assado. Oxossi levou milho amarelo. Omolu levou pipoca e feijão preto, Ossaim levou farofa de mel de abelhas, Oxumarê levou farofa de feijão, Xangô levou amalá, Oxalufã levou milho branco, Oxoguiã bolos de inhame cozido, Orumilá levou ossos.

Exu chegou, correndo e levou cachaça. Ajoelhou-se nos pés de Iroco e jogou três pingos no chão, cheirou três vezes e bebeu um pouco. Nesse momento, Iroco transformou-se em árvore. Ogum em cachorro, Oxossi em vagalume, Omolu em aranha, Oxalá em camaleão, Oxumarê em cobra, Xangô em cágado e as comidas ficaram no pé da árvore.

A moça foi recolhida e assim foi iniciado o primeiro Iroco de que se tem notícia.

Dizem que o nome que esse Iroco trouxe foi muito lindo, bonito mesmo! (Cleo MARTINS; Roberval MARINHO, 2002, pp. 117-120).

Os defuntos, ancestrais e mortos, em geral, ocupam uma posição importante na vida religiosa das populações da África negra. Essa importância transparece nas diversas preocupações do negro, notadamente na sua produção plástica, o que explica a existência de numerosas figurinhas esculpidas para representar os ancestrais ou para servir nos cultos em sua homenagem.

A ancestralidade na cultura afrobrasileira está ligada com a noção do tempo, conforme nos relata Kabengele Munanga (2008b):

“Esse é um dado da africanidade, essa questão da ancestralidade. Está em todas as sociedades africanas, em todas as culturas africanas. O que é um ancestral? O ancestral nada mais é que um criador. Pode ser um ancestral feminino ou masculino, dependendo da sociedade, se é uma sociedade matrilinear ou patrilinear. Quer dizer, o ancestral é aquele que tem o estatuto de fundador, fundador do clã, da linhagem, que foi uma personagem importante, que é a origem, a fundação, o fundador de tudo, da nação, uma pessoa cuja memória é simplesmente rememorada, retualizada em todos os momentos.

“Em várias sociedades africanas há uma relação de força vital, que chamamos de axé, essa força vital tem uma relação dinâmica, essa força vital pode crescer como pode diminuir, e nessa relação de força vital que as pessoas dizem que as sociedades africanas são politeístas. Não, as sociedades africanas são monoteístas, e todas. Todas têm uma idéia de um Deus único que criou o mundo. Para cada sociedade tem um nome, os yorubás dizem que é Olorum, na minha terra dizem que é Zambi, que é Kalunga. Deus tem vários nomes, dependendo da sociedade.

“Esse Deus único criou o mundo e se distanciou, está lá longe, mas não se está dizendo que ele está no céu. Deus se distanciou do mundo e deixou a administração desse mundo aos seus filhos que eram as pessoas vivas que tiveram função na sociedade, que morreram, que fazem parte desse mundo divino, que é este mundo da ancestralidade que veicula a força vital, as energias vitais que vem lá de cima. Eles são intermediários, como a idéia dos santos no pensamento, na teologia cristã. As forças vitais vêm desse Deus único, que não convivia com os homens, mas se utiliza

dos intermediários para transmitir essas forças para o povo, começando com os mais velhos, os mais velhos que vão também passar essas forças vitais até aos mais jovens.

“Então é uma sociedade antropocêntrica, o homem praticamente está no centro de toda a obra de criação. Deus lá em cima manda essas forças vitais que passam pelos ancestrais, mas essas forças pode haver interseção de outras forças intermediárias que são os bruxos, feiticeiros, que dominam as leis da natureza, que podem manipular essas forças até para fazer mal. Por isso é preciso de outras forças que interferem para neutralizar essas forças.

“Por isso os chefes, os dirigentes, sempre são iniciados. Mesmo os vivos, para você assumir um cargo, você passa por um rito de iniciação. Se você é mais jovem, a partir do momento que você foi iniciado, você já é o mais velho pela iniciação. Mesmo vivo, você que é intermediário entre os vivos e o mundo dos ancestrais. Os ancestrais que são os mortos.

“Então as sociedades africanas são sociedades compostas dos mortos, que fazem parte dessa ancestralidade, e dos vivos. Tudo que existe está em torno dessa união, dessa integração entre vivos e mortos, os ancestrais. Até a natureza, até os animais. É por isso que no reino animal tem alguns animais que tem estatuto de realeza, como o leopardo. Por exemplo, a pele do leopardo faz parte do sistema do poder, não é qualquer um que pode sentar sobre essa pele. Só um rei, um chefe, um príncipe iniciado.

“Então é um conjunto de relações, de interrelações entre os vivos e os mortos, e a ancestralidade é muito importante porque é o fundador de tudo”.

Este é, para nós aqui, um conceito crucial, pois nele se desenvolve o drama da vida, conforme vemos representado no orixá Iroco, no vodun Loco e no inquice Zará.

Iroco é considerado o responsável pela ligação entre céu e terra (...) é a árvore da eternidade, símbolo do próprio tempo. (...) No Tambor de Minas do Maranhão, originário da tradição jeje-mina, Loco é considerado um vodum masculino da família de Keviosso. (...) Tempo é um inquice (...) divindade que é cultuada ao pé de uma árvore sagrada. (...) Tempo é o

Senhor da nação congo-angola (MARTINS; MARINHO, *op. cit.*, 41.69.107).

Os conceitos do tempo, em nosso léxico, referem-se sempre à mesma coisa: a mudança de algo ou de alguém, não parecendo que existe um tempo em si mesmo⁸⁰. Etimologicamente, o termo metáfora (*metaphorá*) significa mudança. Portanto, o tempo é a duração das coisas sujeitas a metáforas. Assim, podemos compreender que todo tempo imaginado, conceituado, poetizado, pensado, enfim, já possui, em si mesmo, uma metáfora, já possui um tropo. Como pontua Terrin (2004, p. 214), “esquecer o tempo significa também ‘transcender o tempo’, entrar numa dimensão místico-religiosa realizadora. E o que significa tudo isso, senão voltar à integridade originária, encaminhar-se ao paraíso perdido?”.

No Ocidente, utilizamos tradicionalmente, por influência grega, dois conceitos de tempo: *aión* e *cronos*. Enquanto *cronos*⁸¹ se refere à sucessão de acontecimentos, *aión*⁸² é a eterna presença. E, por influência cristã, temos ainda o *kairós*⁸³, o momento certo, o tempo da graça, que não pode ser medido, mas vivido.

Aión é identificado com a eternidade e com a força inesgotável da vida. *Cronos* também pode ser eterno, mas não se trata da eternidade da vida, e sim de uma eternidade objetiva, sem sujeitos mutáveis. *Kairós* é o tempo no qual a graça divina se manifesta, o momento em que o Espírito age no mundo, por isso mesmo acredito que há uma semelhança profunda deste com o transe, o momento da manifestação das divindades dos cultos afrobrasileiros nos devotos (sejam essas divindades orixás, inkisses ou voduns). Sobre o transe, Verger esclarece que (1997, pp. 19-33):

O orixá é uma força pura, à se imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. (...) Os transe de possessão dessas pessoas têm geralmente um caráter de perfeita autenticidade, mas parece difícil incluí-los na definição acima apresentada: a do orixá-ancestral que volta à terra para se reencarnar, durante um momento, no coró de um de seus descendentes.

⁸⁰ O *Dicionário Houaiss* possui 17 acepções de tempo. O *Aurélio* possui 14 definições. Em todas elas, o tempo é compreendido como duração de coisas sujeitas a mudanças.

⁸¹ “(...) Definição de Aristóteles, ‘o Tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois’, é a expressão mais perfeita dessa concepção, que identifica o Tempo com a ordem mensurável do movimento” (ABBAGNANO, 2007, p. 1111).

⁸² *Aión*: desdobramento da eterna presença. (Lucrécio, versos 1058-1063, in *Os Pensadores: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril, 1980).

⁸³ *Kairós* é o momento em que o eterno penetra na temporalidade, momento extático, produzido pelo Espírito (TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005).

Embora os crentes não-africanos não possam reivindicar laços de sangue com os seus orixás, pode haver, no entanto, entre eles, certas afinidades de temperamento. Africanos e não-africanos têm em comum tendências inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um orixá.

Se pensarmos na representação temporal, existe uma dificuldade de adequar o devir ao pensamento racional. Bérghson (2003) procurou uma solução para esta questão, desenvolvendo o que denominou “função fabuladora”. Se o homem sabe, pela inteligência, que vai morrer, a natureza humana o ajuda a suportar esse conhecimento fabricando deuses. Deste ponto de vista, o tempo, a vida e a imaginação encontram-se implicadas num querer-viver objetivo, produtor de um bom delírio que ajuda o homem a aguentar o peso da vida. Essa é a característica da *religião estática*, onde o culto é motivado pelo medo de uma punição eterna ou pela esperança de um prêmio. A consciência, atormentada por um insaciável desejo de distinguir, substitui a realidade mediante o símbolo, ou só percebe a realidade através do símbolo. Essa duração homogênea implica um tempo-símbolo que substitui e, portanto, também nega um tempo heterogêneo. A duração pura também é uma percepção, mas de ordem diferente do espaço, a representação de um transcurso indivisível, tempo que flui e reflui numa espécie de representação musical⁸⁴, pois, como afirma Terrin (*op. cit.*, p. 212):

Música e experiência religiosa não parecem por isso separáveis na pré-história da nossa compreensão do mundo, naquela realidade inicial em que começamos a tomar consciência do mundo e de nós mesmos numa totalidade sem distinções, sem dicotomia, sem efrações, sem espelhos.

Temos, assim, uma representação numérica e musical do tempo. A sujeição ao número resulta num tempo cronológico, numa medida do movimento. O tempo representado musicalmente implicaria uma multiplicidade não numérica. Trata, pois, de uma sucessão de diversidades que, na representação, podem se reunir. A representação musical do tempo implica uma ordem diferente do presente, na qual ressoariam dois tempos, resultando numa forma de simbolizar o inarticulável. Dess modo, para Bérghson (2005), o caminho mais adequado para entender a duração não é a própria consciência intelectual e a compreensão

⁸⁴ “Na verdade, intervalo não passa de ritmo, ordem, movimento cósmico. Talvez não seja diferente tampouco o significado da definição de Epicuro: ‘o Tempo é uma propriedade, um acompanhamento do movimento’. (...) Segundo Bérghson, o Tempo da ciência é espacializado e, por isso, não tem nenhuma das características que a consciência lhe atribui. Ele é representado como uma linha, mas ‘a linha é imóvel, enquanto o Tempo é mobilidade. A linha já está feita, ao passo que o Tempo é aquilo que se faz; aliás, é aquilo graças a que todas as coisas se fazem’ (Abbagnano, 2007, p. 1116).

analítica, mas a intuição, ou seja, a relação direta com um objeto, sem intermediários. A intuição (ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 671),

como órgão próprio da filosofia, possui as características da Intuição intelectual romântica: relação imediata ou direta com a realidade absoluta, ou seja, com a duração da consciência ou com o impulso criativo da vida. Bérghson afirma: “A Intuição é a visão do espírito por parte do espírito”.

A religião mística, que se baseia na intuição do Absoluto e na união mística com ele, encontra-se neste ponto, assim como “para Bérghson, alma e corpo, espírito e matéria, razão e intuição são inseparáveis, sendo aspectos complementares de uma única e mesma realidade” (MONDIN, 2005, p. 137).

Os poderes da consciência não vão além da identificação negativa das coisas, conhecendo-as pelo que não são, enquanto que a intuição relaciona-se, por meio da participação subjetiva, com a natureza íntima do objeto. A intuição não é um ponto de vista, pois se opõe à análise, operação própria da razão, que conhece um objeto por suas relações, pelo que este não é. A intuição expressa aquilo que a linguagem, veículo da inteligência, não consegue expressar.

Gilbert Durand (1997), ao interpretar Bérghson, entende que a existência e a morte estão implicadas no tempo representado, e é contra a representação dos extremos fatais do tempo que a imaginação pode insubordinar-se (1997, pp. 403-404):

É contra o nada do tempo que se levanta toda representação, e especialmente a representação em toda a sua pureza de antidesígnio: a função fantástica de que a memória não é mais que um incidente. A vocação do espírito é insubordinação à existência e à morte e a função fantástica manifesta-se como o padrão dessa revolta.

A fabulação é, portanto, uma reação defensiva da natureza contra a representação da inevitabilidade da morte, reação “contra um desencorajamento (...), que suscita, no seio da própria inteligência, imagens e idéias que mantêm à distância a representação deprimente” (*ibidem*, p. 404). A natureza do tempo, de ser começo e fim das coisas, reduplica-se, então, de acordo com a insubordinação do espírito. A imaginação seria uma revolta do espírito diante da questão da passagem do tempo, que é relativo à aparição e ao fatal desaparecimento das coisas sujeitas a mudança.

Com a hipótese de Durand (*ibidem*, p. 405), o tempo seria produto de uma negação ou uma eufemização:

Todos aqueles que se debruçaram de maneira antropológica, quer dizer, simultaneamente com humildade científica e largueza de horizonte poético, sobre o domínio do imaginário estão de acordo em reconhecer à imaginação, em todas as suas manifestações (religiosas e míticas, literárias e estéticas), esse poder realmente metafísico de erguer as suas obras contra a “podridão” da Morte e do Destino.

Por meio da antítese do tempo, busca-se o que nele ou fora dele permanece para sempre: a eternidade. A eufemização do tempo consiste não em negá-lo, todavia em encontrar uma solução que responda ao *élan*, ao impulso de viver. A imagem, e com ela o conceito, resultaria de uma síntese entre o impulso de se perseverar no ser e o juramento que o tempo tem feito a cada coisa sujeita a mudança e, com estas, o único capaz de escutar tal promessa: o desaparecimento em sua antessala, os numerosos episódios de sofrimento. Tal síntese procura transformar o terror, fazendo visível e suportável seu monstruoso semblante, potencializando a observação das doçuras da existência e formulando uma promessa de eternidade.

Se refletirmos sobre a vida dos africanos escravizados no Brasil, assim como em outras terras, ao menos tal como é apresentada por vários historiadores, afirmamos que estes viviam num vale de lágrimas. Assim é relatado o *banzo*⁸⁵, sentimento que levou muitos negros a desejar não terem nascido, serem nada. Mesmo neste caso, o desejo do indivíduo era de sobreviver à morte. Os deuses e os homens encontram-se exatamente neste campo. Creio que o *banzo* tem a ver com a finitude, isto é, com os estados afetivos frente às determinações dos limites da vida. O *banzo* seria então uma resposta contra a presença terrificante de Cronos, o tempo que devora. E os deuses e os ancestrais resolveram este problema.

Prandi (*op. cit.*, pp. 65-66) retoma a narrativa mítica de um tempo em que os deuses também eram devorados:

Havia um ser que não temia Exu e este era Icu, a Morte.
Icu ouvira falar de coisas terríveis que Exu tinha feito ao povo e perguntou por que Exu fazia isso sem ser reprimido.
Todos diziam que ninguém era suficientemente corajoso para enfrentar Icu face a face.
Icu disse que era ela quem devia lidar com Exu e enviou uma mensagem desafiando Exu para uma batalha.

⁸⁵ Nostalgia dos africanos escravizados no Brasil, levando a total apatia e ao suicídio.

E Exu então respondeu: “Eu não tenho medo de Icu. Vamos lutar”.

Exu foi até seu amigo Orunmilá e contou-lhe sobre o desafio. Orunmilá perguntou: “Quem pode lutar com a morte?”. Exu respondeu bravo: “Quem pode lutar com Exu?”. Exu pediu a Orunmilá que arranjasse o combate. E o dia do duelo chegou. Veio gente de toda parte para assistir ao duelo e a cidade ficou tomada de espectadores. Exu bradou seu grito de guerra provocando Icu. Então Icu avançou, segurando a espada e o escudo, e cantou provocando Exu. E a batalha começou. Exu golpeava forte com o porrete, várias vezes. Mas Icu era rápido e ágil. Tanto que Icu prendeu Exu. Icu jogou-o no chão e arrancou o porrete de sua mão. Icu ergueu o porrete sobre Exu para matá-lo. Então houve gritos de alarme na multidão. Orunmilá correu até o lugar da escaramuça e tomou o porrete de Icu, salvando o amigo da destruição. E foi porque Exu foi defendido por Orunmilá que ele não morreu. E é por causa disso que os homens dizem: “Ninguém pode matar a morte. Ninguém pode derrubar Icu.”.

No tempo em que os deuses também morriam, Exu, adotando uma postura diurna, enfrenta a morte. A mesma vontade de perseverar na vida leva Orunmilá, numa postura noturna, a fugir da morte (*ibidem*, 235-236):

Orunmilá era um babalaô que estava com um grande problema. Orunmilá estava fugindo da Morte, de Icu, que o queria pegar de todo jeito. Orunmilá fugiu de casa para se esconder. Correu pelos campos e ela sempre o perseguia obstinada. Correndo e correndo, Orunmilá chegou ao rio. Viu uma linda mulher lavando roupa. Era Euá lavando roupa junto à margem. “Por que corres assim, senhor? De quem tentas escapar?” Orunmilá só disse: “Hã, hã”. “Foges da Morte?” adivinhou Euá. “Sim”, respondeu ele. Euá então o acalmou. Ela o ajudaria. Euá escondeu Orunmilá sob a tábua de lavar roupa, que na verdade era um tabuleiro de Ifá, com o fundo virado para cima. E continuou lavando e cantando alegremente. Então chegou Icu, esbaforida. Feia, nojenta, moscas envolvendo-lhe o corpo, sangue gotejando pela pele, um odor de matéria putrefata empestando o ar.

A Morte cumprimentou Euá e perguntou por Orunmilá.
 Euá disse que ele atravessara o rio e que àquela hora devia estar muito, muito longe, muito além de outros quarenta rios.
 A Morte desistiu e foi-se embora resmungando.
 Euá tirou Orunmilá de sob a tábua e o levou para casa são e salvo.
 Preparou um cozido de preás e gafanhotos servido com inhames bem pilados.
 À noite Orunmilá dormiu com Euá e Euá engravidou.
 Euá ficou feliz pela sua gravidez e fez muitas oferendas a Ifá.
 Euá era uma mulher solteira e Orunmilá com ela se casou.
 Foi uma grande festa e todos cantavam e dançavam.
 Todos estavam felizes.
 Euá cantava: “Orunmilá me deu um filho”.
 Orunmilá cantava: “Euá livrou-me da Morte”.
 Todos cantavam: “Euá livra de Icu!”.
 Todos cantavam: “Euá livra da Morte!”

Euá é o símbolo da vida que sempre retorna triunfante. O pessimismo e o medo da morte em Orunmilá são transformados por Euá, que conquanto não nos ponha a salvo dos perigos da existência, é contudo capaz de inflamar nosso ânimo, seja pelo filho, pela festa onde todos cantavam e dançavam. O filho, diz-nos Durand (1997, pp. 304-305), “é repetição dos pais no tempo, muito mais que simples redobramento estático”, e a cerimônia do casamento, onde todos cantam e dançam, continua o mesmo autor (*ibidem*, p. 312), “é, ao mesmo tempo, momento negativo em que as normas são abolidas, mas também alegre promessa vindoura da ordem ressuscitada”.

Esclarece Martins (2001, pp. 37.44-45) que Euá possui as características de Iemanjá, Iansã e Oxum:

Não é a todos os “olhares” que esta aiabá se mostra nos jogos de búzios, apresentando-se, ora como Oxum, ora como Oiá, e às vezes até mesmo como Iemanjá, o que leva muitos sacerdotes e sacerdotisas ao total desespero. Atributos de Oiá e de Oxum estão contidos em Euá: transformação, guerra, caça, feminilidade, disfarce, poder, pioneirismo, encantamento, praticidade, beleza. (...) Euá é a senhora da transformação e da invisibilidade, o orixá que age sobre a imaginação dos seres vivos e trabalha as sensações, estabelecendo o conhecimento das coisas e a memória. (...) é a senhora da música, o produto de todos os sons existentes na natureza reunidos de forma harmônica.

Euá tem sua persuasão, a persuasão de existir, por meio da qual exerce um fascínio,. Ela realiza a transição de um mundo ordenado pelo terror para um novo mundo: o da festa.

Diferentemente de Icu, a face dolorosa do mundo, a dor primordial, Euá é a face da alegria, da harmonia musical de todas as coisas. Ela infunde a alegria nos homens, posto que é a senhora da música; com o canto e a poesia, Euá traz um estado de ânimo para todos. O caráter passivo e compassivo diante a passagem do tempo é então superado pela visão da eternidade projetada na arte, na música, que propiciam um momento de reencontro com o desejo, com o devir.

Para Fabio Rubens da Rocha Leite (1982, p. 493), “a elaboração do ancestral propõe que concretamente a morte, nos limites em que ela se manifesta, é um fato insuperável. Mas fora desses limites, não o é, pois que o homem é dotado de imortalidade”. Nesta perspectiva encontra-se Munanga, para quem a ancestralidade é compreendida não a partir do tempo do Mesmo, isto é, do presente identificado como o modo temporal próprio da consciência, mas a partir do tempo do Outro. O passado e o futuro são modos próprios do pensar a ancestralidade. Para Munanga (1977, p. 100), “os bantos concebem o mundo como um conjunto de forças hierarquicamente classificadas e sempre em interação. Esta interação é sempre feita seguindo a direção do superior ao inferior, quer dizer, de cima para baixo”. Nesta interpretação do tempo, a ancestralidade é arrancada da simultaneidade da presença e remetida a um passado imemorial, irrecuperável pela consciência. Nesse sentido, Leite esclarece, ao afirmar que (*op. cit.*, p. 516):

Poderíamos, assim, cogitar da existência de um tipo de ancestralidade divina ou semi-divina, altamente sacralizada, envolvendo deuses e ancestrais históricos, estes às vezes aparecendo até certo ponto como míticos e outras vezes como realmente históricos. Liga-se geralmente à explicação primordial do mundo, ao aparecimento do homem e dos ancestrais básicos, originando as primeiras propostas de organização da sociedade, podendo entretanto até mesmo relacionar-se com a configuração do Estado, quando é o caso. (...) o outro tipo de ancestralidade envolve apenas os ancestrais históricos, altamente sacralizados, menos ou mais longínquos mas perfeitamente individualizados e conservados na memória social, sendo característica básica de sua concretude o fato de sua condição ancestral ter sido criada pela própria sociedade, na maioria dos casos, através das cerimônias funerárias. Liga-se a explicações extremamente diferenciais da realidade e dá origem a instituições sociais menos ou mais abrangentes, desde a configuração da família até a da sociedade, incluindo mesmo a noção de Estado, quando é o caso.

A ANCESTRALIDADE COMO INFINITO

A ancestralidade é pensada com a experiência do tempo, referindo-se às idéias de Criação. “Iroco é, por excelência, a morada dos ancestrais” (MARTINS; MARINHO, *op. cit.*, p. 47). Uma característica da africanidade consiste precisamente em referir o passado à criação e não à criação ao passado, como postula Munanga (1977, p. 101):

A vida é criada por Deus, que, ele mesmo, é uma força suprema, “Mvidie i muntu mukatampe”. A vida é dada por Deus aos antepassados em seguida aos defuntos e, por intermédio destes, aos homens. Entre estes últimos a vida é, inicialmente dada aos mais velhos e, depois, aos mais moços.

A temporalização do tempo é pensada, não como essência, isto é, como acontecimento de ser. O tempo e a morte não são tratados em relação com o ser, mas antes, referem-se ao Outro, isto é, ao Infinito. O tempo é pensado não como horizonte do ser, como essência do ser, mas como Dizer. Desse ponto de vista, o tempo não é concebido como relação com a finitude do ser (a morte), mas como relação como o Outro, que é Infinito. Nessa esteira, pode-se pensar o tempo independentemente da morte, a que a síntese passiva do envelhecimento conduz, como coloca Leite (*op. cit.*, p. 494):

Assim como na iniciação o homem, na morte, depende totalmente das ações históricas. Isso significa, em última instância, que tanto na elaboração do homem natural-social como na elaboração do ancestral, homem e sociedade detêm consciência ótima da condição existencial: na existência visível, a sociedade integra o homem nas práticas históricas do mundo terrestre, na instância da morte, trata-se de integrá-lo no país dos ancestrais. A carga vital histórica que tipifica o pré-ancestral é a mesma que o individualiza em seu retorno ao mesmo grupo através da reencarnação ou em sua condição de ancestral. Daí a importância da morte: ao invés de propor um princípio de extinção, estabelece a continuidade do homem e do processo histórico.

O tempo temporaliza-se de modo diacrônico, isto é, a despeito da sincronização da consciência. Por isso, Munanga procura preservar a ambiguidade que a temporalidade do tempo supõe. Contrariamente a Kant, que compreende o tempo como “forma pura da sensibilidade”, isto é, como um *a priori* de toda experiência, aqui se assinala um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, ou seja, uma diacronia transcendente. Narra Munanga que (1977, p. 102),

Um certo Kapanji da aldeia Lukinki, assim narra o caso de concepção em seu lar: “minha mulher não havia concebido

depois de muitos anos de casamento. Um dia fui consultar uma mulher advinha chamada Mwamba. Esta me recomendou ir a uma colina e de l e trazer o primeiro objeto que encontrasse. Trouxe-l e uma erva. Em seguida, enviou-me a uma floresta escura, tateando   procura de uma folha ou de uma raiz de qualquer  rvore. Tudo isso significa uma criança, disse ela.

Ela trabalhou a erva e a folha segundo seus conhecimentos e predisse que meu lar teria uma filha “Mukalai”, nome dado pelos advinhos “N nga” às crianças nascidas graças ao poder de suas folhas. Tudo se passou como previsto por esta mulher e minha família teve uma filha a quem chamei de “Mukalai”. (...) o que o advinho fez, foi a simboliza o da mesma rela o de força vital entre o Alto e o Baixo ou a intera o de um sobre o outro para dar nascimento   vida. O Alto, a força vital superior, a luz, o mundo celeste   representado simbolicamente pela colina (a erva da colina). A parte Baixa, a força vital inferior (a obscuridade)   representada pela floresta (a erva da floresta). Da intera o de um sobre o outro nasce a vida, a concep o.

A interpreta o que Munanga faz desse relato, identificando “o Alto”, a colina, com uma força vital superior, e “o Baixo”, a floresta, com a obscuridade, coincide com a análise de Durand acerca dos regimes Diurno e Noturno do imaginário. Percebe-se que Munanga move-se numa estrutura sintética, pois a vida nasce da intera o entre estes dois lados. O tempo temporaliza-se, pois, de modo a assinalar a dia-cronia da transcendência, ou de outro modo que ser. Em outras palavras, a temporaliza o ou temporalidade do tempo significa uma diferença irredutível ao bin mio ser e nada. Significa o para-além do ser. Tal diferença delinea-se na rela o com o outro, uma vez que esta não pode ser representada, referindo-se sempre a um passado imemorial. Isso porque a responsabilidade adquirida pelo Mesmo na sua passividade de eleito escapa   memória, isto  ,   consciência em sua atividade de reten o. Em outras palavras,

  preciso que falemos e tenhamos boa convivência com essa divindade silenciosa e turbulenta, contemplativa, que mais gosta de ouvir que de falar, generosa e gentil, colérica e terrível, apaixonada e também cruel, mas muito justiceira. Iroco   a árvore da vida e a vida   tudo (MARTINS; MARINHO, *op. cit.*, p. 45).

A diacronia do tempo   irrecuperável pelo movimento tematizante e sincronizante da consciência,   irredutível a toda correla o no tico-noem tica⁸⁶. A significa o da diacronia  

⁸⁶ No tico: “parte da lógica que estuda ‘as leis fundamentais do pensamento’, que são os quatro princípios: identidade, contradi o, terceiro excluído e razão suficiente”. Noem tico: adjetivo de noema: “o aspecto objetivo

encontrada no *mais além* ou *mais aquém* do Dizer, ou seja, a diacronia do tempo se produz, de modo concreto, na responsabilidade para com outrem ou na ética. Entre os iorubas, por exemplo:

Se o morto era um homem difícil ou violento, ou se a sua morte foi consequência de uma longa doença, realiza-se um rito de exorcismo para afastar as forças malignas que o influenciavam. O rito é realizado por um médico (Oloogun), que disparará uma flecha que entrará em contato com o corpo do defunto de modo a extrair-lhe o espírito maligno. Lançará a flecha para longe, na direção da floresta. Parece que este rito é realizado em ligação especial com o renascimento do defunto – idéia muito difundida nas religiões tradicionais africanas. Trata-se assim de assegurar que o defunto, quando reencarnar, não seja mais dominado pelo espírito maligno que justamente através do rito lhe é definitivamente tirado (TERRI, *op.cit.*, p. 199).

É sempre, de qualquer modo, uma passagem para o tempo do Outro. Isso porque o Outro encontra-se num tempo diferente do tempo do Mesmo. Enquanto o Mesmo, em sua atividade de conhecimento, significa o tempo da consciência, o tempo enquanto presente, a própria origem, início, o Outro é remetido a um passado imemorial, concernindo-me antes mesmo que eu tenha tempo para pensar, para escolher ou me decidir, isto é, para tornar presente a responsabilidade à qual sou eleito, de modo que minha resposta a seu apelo está sempre em atraso, é sempre tardia. Essa *an-arquia*⁸⁷, essa recusa da responsabilidade à representação, concerne-me sob o modo de um lapso de tempo, irrecuperável na temporalização do tempo. A temporalização como lapso significa a própria perda de tempo, o meu atraso irremediável com relação à interpelação do outro. O tempo como lapso e perda é irrecuperável, tempo perdido sem retorno, e exterior a toda vontade, assinalando, portanto, a passividade inassumível da subjetividade.

O tempo enquanto dia-cronia é entrevisto na diferença do Infinito em relação ao finito, ou do Outro na sua relação com o Mesmo, ou seja, na diferença do Infinito como relação com o finito. Trata-se do tempo como diferença ou distância intransponível entre o Mesmo e o Outro, como o intervalo ou o lapso que os separa e, concomitantemente, os mantém em relação. O tempo dura à maneira dessa diferença como não-indiferença. Ora, em sua

da vivência, ou seja, o objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado (por exemplo, o percebido, o recordado, o imaginado). O Noema é distinto do próprio objeto, que é a coisa” (ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 834).

⁸⁷ Anarquia designa aquilo cujo princípio perdeu-se, o sem começo, sem origem no presente, a própria diacronia do tempo.

inadequação ao presente, o tempo é relação com um ‘aquém’ e um ‘além’, com um ‘antes’ e um ‘depois’, ou seja, com algo que não é contemporâneo ao pensamento, mas que o precede e o excede, permanecendo exterior, separado, santo e, neste sentido, Infinito, transcendente. Segundo Martins e Marinho, (*op. cit.*, p. 55) “a tradição nos ensina que em todas as famílias de orixás existe uma qualidade que preferirá a cor branca. Essas divindades são as mais ligadas ao culto dos ancestrais e ao poder de transformação”. O ancestral é o mais velho, possuidor de cabelos brancos, como aponta Durand (1997, p. 147), ao dizer que “a sua cor⁸⁸ emblemática é o branco, e brancos são os bonés de purificação dos circuncidados. (...) e comparando esta brancura luminosa àquela que a idade confere aos cabelos chama-lhe, apenas por isso, ‘velho’”. Trata-se de uma relação, na medida em que o Infinito não me é indiferente, contudo me concerne, isto é, ordena-me sob a forma de um passado imemorial, de um atraso irremediável em relação ao Outro ao qual sou chamado, no sentido de uma obrigação a responder.

O tempo é relação, não de conhecimento, mas ética. A duração do tempo não é desvelamento, todavia possui o sentido de uma deferência para com o Infinito. Em seu modo próprio, o tempo é relação de deferência para com o Infinito, ou seja, o modo próprio do tempo é o de uma relação ética com o Infinito. Os termos “ética” e “deferência” que modalizam essa relação ou não-indiferença do Infinito para com o finito são utilizados no sentido de que o Infinito permanece inapreensível, intocável e inassimilável na relação, de modo que sua alteridade absoluta ou ambiguidade incontornável é salvaguardada quanto à re-presentação ou à sincronização num presente. Em outros termos, o tempo como diacronia é o tempo como relação com o que permanece absolutamente Outro, escapando continuamente à posse do Mesmo e, neste sentido, Infinito. O tempo é, pois, relação ética na medida em que não implica sincronização ou re-presentação, mas se temporaliza diacronicamente. Nesse modo próprio do tempo, inscreve-se a significância de um Outro, de um ‘tempo-outro’, que não o tempo do Mesmo.

A eticidade ou deferência dessa relação com o Infinito, que é o modo próprio do tempo, dá-se sob a forma de um despertar, de uma inspiração, isto é, sob o modo do Desejo. O tempo deve ser pensado como modalidade na qual o mais inquieta o menos, cujo sentido se desenha sob a forma de um despertar do psiquismo. Trata-se do tempo como inspiração, inquietação, insônia originária, traumatismo ou afecção do Mesmo pelo Outro, ou seja, a idéia

⁸⁸ A cor do deus Faro, da etnia Bambara.

do Infinito *no* finito. Este ‘*no*’ não é relativo à presença, não é assimilação. Ao contrário, indica um acolhimento sem assunção, uma passividade sem receptividade, uma relação de deferência para com o não-representável, para com o Outro, o Diferente que, não obstante a sua diferença, não se mantém indiferente ao Mesmo.

O tempo é um despertar do psiquismo, onde o termo ‘despertar’ delinea a própria inquietude do tempo, que é a própria inquietude do Mesmo pelo Outro, a inspiração ou o despertar. Deve-se atentar para a própria inquietude do tempo, ou seja, para o seu *modo próprio*, que é independente, distinto e, neste sentido, transcendente em relação àquele mediante o qual a consciência o concebe. Aqui há a passividade do sujeito que recebe o traumatismo *no* tempo. Trata-se de conceber o tempo de outro modo que a intencionalidade da consciência, isto é, desvinculando-o de sua doação de sentido, fazendo-o significar de modo próprio, independente e distinto em relação àquele sincrônico mediante o qual a consciência o designa. A temporalização do tempo constitui-se como o contrário da intencionalidade entendida como pura atividade de doação de sentido às coisas. A síntese passiva do envelhecimento indica essa exposição do sujeito que, apesar de si, padece a duração do tempo sem poder detê-lo.

O tempo como relação com o Infinito assinala, portanto, uma passividade radical por parte do finito que suporta pacientemente o Infinito, isto é, que padece a afecção ou traumatismo do que lhe é infinitamente exterior e transcendente. O tempo é, pois, o modo de o finito suportar o Infinito, sofrer a sua visitação ou descida à idéia na proximidade do próximo. O finito “suporta” o Infinito de maneira paciente, isto é, ao modo de uma espera, como um ‘*a Deus*’ no sentido de um movimento rumo ao Infinito, ou ainda, sob a forma do Desejo. Espera sem esperado, desejo do que não lhe sacia a fome, pois o Desejável permanece inadequado, excedente, transcendente.

A desproporção ou excedência do Infinito enquanto absolutamente Outro em relação ao Mesmo assinala a própria paciência ou delonga do tempo, isto é, sua duração. O tempo significa a distância ou santidade absoluta do Infinito, que é já a sua proximidade, no sentido de eleger a subjetividade a *ser-para-o-outro*. Neste sentido preciso de que o tempo é não-correlação, este é sempre ‘*a-Deus*’, isto é, ao Infinito.

A ANCESTRALIDADE E O PRESENTE

O presente é entendido como a essência que começa e termina, começo e fim unidos e em conjunção. Trata-se do tempo próprio da consciência enquanto origem, princípio, como relata Terrin (*op. cit.*, pp. 200-201):

Em muitas aldeias iorubas, os habitantes acreditam que, durante o período reservado à memória dos antepassados – segundo o calendário -, os espíritos destes voltam à terra para visitar os vivos. (...) Muitos Egunguns visitam as casas dos membros da sua descendência e dos amigos, onde ao chegar encontram vários presentes como retribuição à visita e à cortesia feita.

Para o pensamento ocidental enquanto filosofia do ser, tudo é presente ou de algum modo a ele se refere. Para a africanidade, o início, como ato de consciência, é precedido por algo que não pode ser sincronizado, isto é, por ‘*um antes*’ que não pode se tornar presente, pelo irrepresentável, pelo próprio Infinito, pelo Outro. A forma ou categoria da presença, própria da consciência intencional, não serve para pensar o Infinito. A presença não é a inteligibilidade original do Ancestral. Isto porque, no presente da consciência ou na consciência enquanto re-presentation do ser, ato ou acontecimento de ser, essência do ser, a ambigüidade incontornável do Ancestral, a sua alteridade absoluta e inabarcável, é traída, sincronizada num Dito. O Ancestral é arrancado à simultaneidade da presença, isto é, do tempo sincronizável da representação, e remetido a um passado imemorial onde significa como Eleidade⁸⁹, de modo que a sua transcendência é resguardada, e a arte poderá nos dar esta compreensão, como nos explica Munanga (2008b):

“A arte tem uma importância muito grande. A arte é um documento histórico. A arte serve para os cultos aos antepassados. As máscaras servem para os ritos de iniciação, ritos de iniciação de fertilidade, de fecundidade, ritos agrários, que são momentos também de socialização. Os ritos servem também não apenas para ritualizar as passagens da vida, as mudanças de status social na vida, mas alguns ritos de iniciação são momentos de educar de uma maneira muito forte, porque o momento é tão forte que causa um impacto muito grande nas pessoas em termos de

⁸⁹ Eleidade é um neologismo que “significa existir e viver fora do meu poder racional, falar para além do círculo de minha influência linguística” (Ricardo Timm de Souza. *Sujeito, Ética e História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 75).

educação. Então tudo são caminhos de transmissão de valores, são caminhos de educação muito importante.

“Eu me lembro quando era criança, nas aldeias, a gente bebia água, água do rio, água das fontes naturais. Na minha educação, dizia-se para as crianças, que você não poderia fazer xixi no rio, se você fazer seu xixi no rio, seu pênis, você vai ter uma doença que atinge seus órgãos sexuais, são órgãos de reprodução, órgão também de prazer sexual. Não se dizia que era ruim fazer o xixi na água, no rio. Sabiam que as pessoas precisavam se traumatizar por isso: “se você fizer isso vai ter essa doença”, “você vai perder a potência sexual”, “você não vai ter filhos” etc. Então, a gente desde pequeno não podia fazer xixi na água, mas era uma maneira de educar, porque não tinha outra maneira de imprimir isso de maneira muito forte.

“Por que isso era só para os meninos? Porque para os meninos, para nosso órgão sexual você pode levantar e fazer xixi no rio, a mulher não, a mulher é uma outra postura, não pode fazer isso. Então é um caminho de educação.

“Dizia também na minha infância que você não pode ficar durante o dia contando os mitos, contos, provérbios, porque se você fizer isso seu tio materno vai morrer. Mas sabe porque? Porque de dia é para trabalhar, o dia é para trabalhar, não para ficar de preguiça contando contos, ritos, mitos, é para trabalhar. Então tinha uma maneira de impedir, são tabus para as pessoas saberem que o dia normalmente não é momento de preguiça, de ficar lá deitado no momento de trabalhar. Mas à noite sim, a noite acabou o trabalho, é o momento de descanso, o momento em que as pessoas podem dizer essas coisas”.

Essa ambiguidade do Infinito, refratária ao conhecimento enquanto desvelamento, à representação ou ao ser em seu ato de ser, isto é, em sua essência, constitui a própria alteridade ou diferença absoluta do Infinito em relação ao finito ou ao pensamento que se perfaz como re-presentação, como presentificação de toda exterioridade. Dito de outro modo, a transcendência do Infinito é sua santidade ou separação absoluta em relação ao presente. Seu modo de significar *aquém e além* do presente, sua não-presença mesma que não é pura ausência, mas relação em que perdura a diferença, a diacronia, constitui a sua altura, a sua própria infinidade.

O Infinito não é contemporâneo ao pensamento que o pensa, mas o precede e o excede temporalmente. Num abuso da linguagem, pode-se dizer que ele adentra o presente e, nessa entrada mesma, dele já se retira. Trata-se de uma passagem do Infinito, de modo que sua retirada significa uma perturbação da ordem do ser, descrita pelos termos inspiração, animação, afecção ou traumatismo.

A ANCESTRALIDADE NUM PASSADO IMEMORIAL

O Infinito recolhe-se num passado imemorial, irrecuperável pela intencionalidade da consciência. Trata-se de um tempo anterior ao começo, de um passado mais arcaico que toda origem representável, isto é, mais antigo do que a consciência enquanto princípio, fundamento, origem, e, neste sentido, passado pré-original e an-árquico. Passado que não pode ter sido origem, passado sem referência a algum presente, o que implicaria um eu já firmado em sua consciência. Passado mais antigo que todo presente, passado que nunca foi presente, de uma antiguidade an-árquica, passado que significa mais aquém e mais além da manifestação do ser. Tempo imemorial que nenhuma reminiscência pode recuperar como *a priori*.

O termo ‘imemorial’ não aponta para uma debilidade da memória, o passado imemorial é um passado irreduzível ao presente, isto é, que permanece exterior a toda reminiscência, que não pode ser representado, que não pode ser recolhido pela memória ou retido pela história. Na medida em que jamais se cristaliza em presente, recalitrando a sua absorção numa reminiscência, esse passado imemoriável é a própria eternidade. Esta, por sua vez, significa a própria irreversibilidade do tempo, realçando obstinadamente em direção ao passado. Passado cuja significância pré-originária dá-se na anterioridade ética da responsabilidade por outrem, na medida em que o eu é responsável por uma falta que ele não cometeu, por algo que jamais esteve em seu poder nem em sua liberdade, para o que não lhe vem à lembrança.

O passado imemorial significa, pois, minha participação não-intencional à história da humanidade, ao passado dos outros que me concerne, que me diz respeito, embora não seja por mim *assumido*. O passado imemorial refere-se à anterioridade original, a ultimidade original do ancestral, tal como refere Munanga (2008b):

“A palavra, ela é carregada de força, carregada de energia. A palavra cura, como a palavra mata. O curandeiro na visão africana não é como em nossa terapia, pois quem fala é o curandeiro, ele quem fala todo o tempo, o paciente fica calado. Quem cura é a palavra dele, são os gestos dele que curam. Então a palavra é carregada de energia. Essa energia vem lá, são passadas pela ancestralidade.

“A ancestralidade é praticamente o ponto de partida de todo processo de identidade do ser, para você criar sua identidade coletiva você tem que estabelecer um vínculo com a ancestralidade. Lá é sua existência como ser individual e coletivo. Então a ancestralidade para nós é muito importante.

“É tão importante que você não vai encontrar, na visão africana do mundo, os templos dedicados ao Deus único, para Olorum, para Zambi. Ele é invocado, sabe-se que Ele existe, mas ele não recebe culto diretamente. Os cultos são para os ancestrais, os ancestrais são importantes na vida, para manter a vida da sociedade, a fertilidade, a fecundidade. Nascem os filhos, toda evocação é dirigida aos ancestrais.

“Os akan, da Costa do Marfim, dizem que você não coloca o chapéu no joelho quando a cabeça está presente, quer dizer, a cabeça é o ancestral. Então, o chapéu, você não pode colocar no joelho, o joelho é o mais jovem, a cabeça que é a ancestralidade, é aí que você coloca o chapéu. O que quer dizer com isso, quando numa reunião se tem o mais velho, não é o jovem que fala em nome do grupo, é o mais velho que fala. Então você não coloca o chapéu no joelho quando a cabeça está presente, a cabeça é a ancestralidade, é o mais velho.

“Na minha terra diz-se que a cabeça não ultrapassa o pescoço. É complicado, não? Porque a cabeça está em cima, como que você vai dizer que a cabeça não ultrapassa o pescoço? Porque o pescoço é a ancestralidade. Sem o pescoço a cabeça não sabe onde ficar, se o jovem se considera como cabeça, mas essa cabeça tem um suporte que é a ancestralidade, então a ancestralidade é fundamental em todo processo de construção da nossa identidade como africano”.

Essa anterioridade pré-original do ancestral não deve ser compreendida em termos de ser, isto é, como uma *existência* anterior do criador em relação à criatura. Por anterioridade do ancestral entende-se sua Diferença como não-indiferença, que se dá sob o modo temporal de um distanciamento ético na forma de um passado imemorial.

A anterioridade do ancestral não significa sua *existência* anterior ao homem, mas sua Eleidade, isto é, sua alteridade absoluta em relação ao ser, sua pré-originalidade ou anterioridade em relação à consciência tematizante. O ancestral é superior, isto é, transcendente em relação ao ser. O ancestral não é entendido em termos de ser, de presença, de correlação, mas como passado imemorial, irrecuperável pela consciência. Esse passado, por sua vez, traduz-se em meu atraso em relação à ordem dada. No não-instante da criação, não havia ainda um eu para responder, embora já fosse chamado a ser; por isso, sua vinda ao ser não se dá senão como responsabilidade sempre em atraso irrecuperável, que, por isso, se refere ao Infinito, isto é, à divindade.

Esse passado no qual o ancestral significa ou se passa é mais antigo do que a consciência enquanto origem, ou ainda, utilizando um conceito filosófico, é anterior ao *cogito* enquanto fundamento do real. Por um lado, o passado absoluto ao qual o ancestral é remetido significa a sua distância ou diferença absoluta em relação ao ser e à consciência tematizadora, sincronizadora, representativa ou presentificadora. Na medida em que se afasta continuamente sob o modo temporal de um passado irrecuperável, o Infinito permanece separado na relação, isto é, santo. Por outro lado, esse passado imemorial também significa a relação do ancestral com a subjetividade. A diferença ou transcendência do ancestral é, a um só tempo, sua não-indiferença ao homem; a anterioridade do ancestral é já relação com a subjetividade no sentido de uma eleição. Trata-se da relação com a Eleidade no próprio advento do ser, na medida em que o próprio surgimento da criatura é já resposta a um apelo. Daí o passado imemorial significar o próprio não-instante ou o tempo da criação, no qual a criatura é eleita ou investida pelo ancestral.

Munanga não faz uso do passado para remontar a um ancestral criador; antes, é a noção de criação que implica o tempo como passado imemorial, o tempo como ‘*a-Deus*’. O tempo da criação *ex nihilo*⁹⁰ é um tempo antes do tempo. Trata-se de uma anterioridade que

⁹⁰ *Ex nihilo* (do nada): “do latim nihil, nada – indica em geral uma concepção ou uma doutrina em que tudo o que é – os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores e os princípios – é negado e reduzido a nada” (Abbagnano, *op. cit.*, p. 829).

não significa *arché*⁹¹ porque não se refere a um princípio tematizável, a uma origem que possa ser remetida à presença mediante a atividade intencional da consciência, e nem a algo que se origina na vontade. Na medida em que escapa à consciência como princípio e vontade, essa anterioridade pré-original e an-árquica.

A diacronia absoluta repousa no fato de que o eu não estava presente no não-instante da criação para assumi-lo num *para-si*. A criatura não é capaz de assumir o evento de sua criação, porque ele é anterior ao Eu enquanto consciência, isto é, enquanto princípio. O eu capaz de assumir o ato só surge quando o ato criador já está acabado; logo, a criação não pode ser re-presentada, isto é, reconduzida ao presente. Assim, o não-instante da criação acusa uma passividade radical por parte da criatura. Ou seja, o passado imemorial, no qual se inscreve a criação *ex nihilo*, atesta a passividade absoluta que constitui a subjetividade. Indica a suscetibilidade ilimitada e anárquica do sujeito que não é capaz de assimilar em sua consciência o não-instante em que fora forjado.

O fato da criação não poder ser presentificada, ou seja, remetida à presença da consciência ou à consciência enquanto re-presentação, sinaliza a primazia da ética em relação à ordem do conhecimento, à ontologia. Indica, portanto, uma relação anterior e que se perfaz de outro modo que o saber ou o conhecimento que é sempre re-presentação. A noção de criação revela a anterioridade das divindades em relação ao ser, do criador em relação à criatura, do infinito em relação ao finito. A precedência das divindades, nossos ancestrais, em relação à criatura perfaz-se sob o modo de uma relação de eleição por parte das divindades. O homem, antes de ser, é convocado a ser, eleição. No chamado para ser, ou no próprio acontecimento de ser, inscreve-se a transcendência do *ser para*.

A an-arquía da criação, essa perturbação no ser, significa precisamente a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade. A an-arquía da criação revela que a responsabilidade não tem princípio, ou seja, que o movimento *para-o-outro* não tem início na consciência, e nem fim, tanto no sentido de finalidade, quanto no sentido de finitude: é-se responsável por tudo e por todos des-medidamente, ilimitadamente, sem condições e sem limites.

⁹¹ Arché (arque): “ponto de partida e fundamento de um processo qualquer”. (Abbagnano, *ibidem.*, p. 928).

A ANCESTRALIDADE COMO ABERTURA A DEUS

O tempo é a espera paciente de Deus, é desejo, procura. Trata-se, porém, de uma espera sem esperado, espera de algo que não pode ser *termo* ou *fim* pois está *para além* do movimento que o procura, excedendo-o infinitamente, isto é, abrindo-o sempre mais, aumentando sua fome ao infinito. Espera sem esperado, pois o movimento de busca ou espera é redirecionado ao outro homem. Nessa espera, a intencionalidade transmuta-se em responsabilidade por outrem. Trata-se de uma espera não-teleológica, pois não alcança aquilo que busca. Nisto consiste o *sempre* da duração, a própria eternidade do tempo. Eternidade não como um incessante retorno ao presente, mas como abertura ao infinito do tempo. Como esclarece Munanga (1977, pp. 162-163),

A morte constitui a última etapa nos ciclos da vida de todo indivíduo. Os Basanga tem, disso, perfeita consciência e a cantam nos provérbios, nos ditados, em toda a sabedoria de viver (...). Contudo, apesar dessa familiaridade com a idéia da morte, os Basanga, ainda que considerando esta última a sorte comum dos seres humanos, jamais consideram sua origem como sendo natural. Ao contrário, ela é sempre atribuída a uma intervenção especial de Deus.

Pensado essencialmente como futuro, o tempo é dia-cronia, pois não pode ser conhecido pela consciência, ou seja, não pode ser pensado a partir do presente. O fato do porvir do futuro ser inacessível à consciência revela a dia-cronia do tempo. Em sua inadequação ao presente, em sua diacronia irreversível, isto é, enquanto futuro, o tempo é relação com um além, com algo que não é contemporâneo ao pensamento, mas que o excede, ou seja, que está para além dele. Essa excedência constitui a própria transcendência ou diferença do Infinito; diferença como não-indiferença ao homem.

Abre-se a dimensão do futuro como possibilidades ainda imprevistas pelo Eu em *ser-para-o-outro*. É como se o que se apresenta na responsabilidade ou na obediência não fosse senão o que já deveria ter sido feito, como se o Eu estivesse em atraso e, por isso, já lançado para além do que é interpelado a fazer. Aumento do Desejo na medida em que se tenta saciá-lo. Infinitude da responsabilidade, que me chega de um passado e me remete sempre ao que ainda não fiz, ao porvir do tempo até então insuspeitado.

O futuro é pensado, não a partir do Eu e do que lhe ocorre, mas a partir do Outro, na medida em que este questiona o Eu. O futuro é compreendido a partir do momento dia-

crônico em que escuto o ancestral como vestígio do Infinito. No dizer de Munanga (*ibidem*, p. 298),

A morte não destrói, absolutamente, os liames de dependência que determinam as relações entre mais moços e mais velhos, entre filhos e genitores. Ao contrário, a dependência do mais jovem se intensifica. Ela se torna, mesmo, absoluta. Há duas razões para isso: primeiro, o morto dispõe de outro meio de coerção que o vivo; seu conhecimento das condições terrestres sendo muito maiores e suas possibilidades de ação muito mais vastas. Segundo, o morto tem necessidade da submissão, da piedade, do devotamento e do reconhecimento dos descendentes. (...) existe uma espécie de intercâmbio obrigatório entre os dois grupos de vivos e mortos. Os últimos dão a força vital em troca do culto que recebem dos primeiros.

A face da ancestralidade traz-me uma obrigação para *além* de minha morte, isto é, *após e apesar da minha morte*, uma ordem significativa que se estende ao sem-fim, ao infinito, ou seja, a Deus. Trata-se de uma obrigação que a morte não desfaz e que, por isso mesmo, abre a dimensão do futuro. Ou seja, a ordem solicita além da morte. Essa obrigação que me obriga para além de minha morte é o sentido original do futuro. O futuro possui uma significação imperativa: ele me concerne como não-indiferença ao outro. Neste devotamento ao outro, nesta eleição, o eu é lançado ao infinito, isto é, a Deus.

FRAGMENTOS DA MEMÓRIA NA ORALIDADE: DO INDIZÍVEL AO DIZÍVEL

“(…) A memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas. (...) Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente seu conteúdo, mas toda a cena – a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente. (...) Por isso é muito difícil para um africano de minha geração ‘resumir’. O relato se faz em sua totalidade, ou não se faz. Nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito” (HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*, 2003, pp. 13-14).

“Nas sociedades tradicionais, conciliar visões teóricas conflitantes faz parte do processo geral de acomodação necessário àqueles que estão ligados uns aos outros como vizinhos, pela vida afora. (...) O estilo conciliatório é possível porque a transmissão oral dificulta o reconhecimento das discrepâncias. Assim, é possível ter uma imagem do conhecimento como um saber imutável, transmitido pelos ancestrais” (APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*, 1997, pp. 184-185).

FRAGMENTOS DA MEMÓRIA NA ORALIDADE: DO INDIZÍVEL AO DIZÍVEL

A dimensão da oralidade abrange todas as culturas tradicionais afrobrasileiras. Em Munanga, especialmente, observamos a verdadeira índole da aventura de sua língua criadora. Seus textos esboçam um drama *poiético*⁹², a identidade de sua voz que se levanta, enfrentando o poder destruidor do tempo. Sua voz constata que a realidade, incluindo a facticidade do eu, não é só existência, mas expressão de um sentido. Uma voz, um entendimento finito, é um fio que se rompe, cada vez que a realidade transborda os parâmetros antropomórficos⁹³ de compreensão ou nega o previsto e o esperado. Na narrativa mítica (Prandi, *op. cit.*, pp. 369-370):

Oxum queria um filho e pediu para Orunmilá.
 Ele ordenou-lhe que fizesse sacrifício de dois carneiros, dois cabritos e dois galos, de dois pombos, duas roupas e dois sacos de búzios.
 Quando Oxum deu à luz, não era um nem eram dois.
 Oxum teve três filhos.
 Mas ela não podia criar as três crianças e mandou embora o mais novo dos irmãos para poder criar os outros dois, Taió e Caiandê.
 Idoú, o irmão rejeitado, não gostou de sua sorte e veio viver na cabeça dos irmãos.
 Vivia ora no *ori* de Taió, ora no *ori* de Cainadê.
 Idoú atormentava os gêmeos sem sossego.
 Os ibejis viviam brigando.
 Oxum estava enlouquecida com as brigas dos meninos.
 Foi consultar Orunmilá e ele viu a presença de Idoú.

A perspectiva de desaparecimento da palavra causa consternação, pois ela é o testemunho da existência do *eu*. Diante da incerteza do destino, a palavra se sobrepõe à dúvida como uma rotunda afirmação de fé: a palavra não pode perder-se, nem a verdade profunda de quem a diz, porque ela não é mero signo, simples valor de troca, mas contém a substância vital da consciência, que se quer eterna desde sua imediatez.

A palavra, considerada sagrada nas culturas tradicionais africanas, se apresenta, desde o início, como uma incursão ao transcendente. A busca do sagrado pressupõe a necessidade de adquirir uma compreensão da realidade que supere a visão esclerosada pelo cotidiano.

⁹² Poiético: “Produtivo ou criativo, diferente de prático. Segundo Aristóteles, a arte é produtiva, enquanto a ação não é.” (ABBGNANO, *op. cit.*, p. 899).

⁹³ Antropomórfico: “Antropomorfismos são chamadas, em geral, as interpretações de Deus em termos de conduta humana. (...) ‘Os homens’, disse ele [Xenófanes] ‘crêem que os deuses tiveram nascimento e que têm voz e corpo semelhantes aos deles; por isso, os etíopes fazem os seus deuses de nariz chato e negros; os trácios dizem que eles têm olhos azuis e cabelos vermelhos; até os bois, os cavalos, os leões, se pudessem, imaginariam os seus deuses à sua semelhança” (ABBAGNANO, *ibidem*, pp. 77-78).

Dessa forma, Munanga investiga sobre as causas da infelicidade humana, mediante imagens simbólicas que lhe permitiram sair de um tom elegíaco e fatalista, dando a nós, seus leitores, uma percepção diferente da própria condição do negro. O discurso de Munanga não é carregado de figuras que negam ao homem possibilidades vitais, ao contrário, apresentando-nos nossa capacidade de desenvolvermos em plenitude. Em Munanga, não há uma fatalidade inerente à condição humana, mas uma amálgama de fatores responsáveis pela infelicidade humana, sendo o primeiro passo para superar o determinismo arraigado na opinião comum. Sua leitura, portanto, é libertadora no sentido mais profundo, pois viver é interpretar e compreender os condicionamentos dessa interpretação abre um domínio de amplas possibilidades que não se davam na determinação da vida real.

Ascender a uma vida mais autêntica requer desativar os mecanismos de preconceitos e discriminações que se apresentam como produtos coerentes da história, todavia que, em verdade, impossibilitam viver integralmente ao distorcer o horizonte no qual estão situadas as idéias e as teorias verdadeiramente criadoras. Como expõe Munanga (2008b):

“Os meios de educação, os contos, os provérbios, são caminhos através do qual se educa. Em que época se fazia isso, na África tradicional? As pessoas acordam de manhã e vão trabalhar, mas quando voltam para casa, no momento de descanso, principalmente à noite, sentam diante da fogueira e os velhos começam a contar os contos, os mitos, tudo isso para as crianças. Os provérbios, tudo isso carrega elementos de socialização, de educação, momentos de introjeção dos valores da sociedade. Então, são meios importantes de educação, de comunicação também”.

Nesta perspectiva, Kabengele Munanga é um pensador peculiar. Não acredito que tenha criado um novo sistema de pensamento. Não que tenha sido incapaz de gerar um pensamento totalmente novo e original, porém sua reflexão mantém-se coerente em relação a uma determinada posição teórica. Munanga é, antes de tudo, um homem de atitudes, de maneira que estas se orientam em diversas perspectivas: nos estudos sobre as culturas africanas, incluindo aqui o seu trabalho junto ao Núcleo de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo; suas pesquisas sobre as teorias racistas e antirracistas, que o colocam como um dos principais teóricos lidos pelos militantes do movimento negro

brasileiro; seus estudos sobre negro e educação, contribuindo para os jovens educadores e pesquisadores na área da educação que lutam por políticas afirmativas que incluam a população negra, especificamente no ensino superior; e ligados às culturas africanas, seus escritos sobre a arte negra, incluindo também aqui os seus trabalhos junto ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) e ao Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC-USP).

O fato de atuar nesses campos diversos, revela, em Munanga, um teórico que possui uma inquietude, essa atitude de interrogação que conduz sempre a uma interrogação superior, mais profunda. Nesse sentido, seu pensamento apresenta-se em forma de uma espiral que, por um lado mostra-se incapaz de incorporar as sucessivas e infinitas interrogações antropológicas e, por outro incorpora novas e profundas perguntas que revelam um saber impossível de enclausurar, ou seja, sempre aberto. A inquietude em Munanga, portanto, promove em seu ato de pensar o movimento necessário para ir sempre mais longe. Como seu pensamento está intrinsecamente unido à vida, esse movimento que vai sempre mais distante tem um horizonte antropológico muito evidente: a crítica à toda violência, especificamente o repúdio ao racismo, à discriminação e ao preconceito, bem como a ênfase à comunicação profunda com o outro. Ouçamos então essa voz (Munanga, 2008b):

“A oralidade, apesar da escrita, é importante em todas as sociedades humanas. É através da oralidade que começamos os primeiros passos de educação, dentro da própria família. A linguagem, tudo passa pela oralidade, pela imitação. Os pais repetem, falam a todo tempo, cansam sempre por ter de repetir. Só depois que vem a escrita. A educação não começa com a escrita, começa com a oralidade.

“Na nossa vida cotidiana, temos nossas pesquisas, como as pessoas que fazem antropologia, que trabalham com outras culturas, pesquisam a oralidade. Na realidade, a escrita é o registro da oralidade. A escrita não existe sem a oralidade, a escrita é simplesmente o registro da oralidade.

“A história da Grécia foi o que? Foi a oralidade que foi registrada. Então a oralidade está sendo colocada num segundo plano, no entanto, é o veículo do conhecimento, da educação, fundamental, que não podia ser descartada.

“Nossos filhos chegam na escola, alguns já têm introjetados os mecanismos de preconceitos, se discriminam entre eles. Não é pela escrita, vem pela oralidade, a educação que eles tiveram na família. Só mais tarde, quando eles vão ler nos livros e encontram esses mesmos preconceitos, que só vão reforçar o que trouxeram a partir da oralidade. A oralidade começa na família, começa na rua, em tudo. Então a oralidade é o veículo de transmissão da educação e do conhecimento, pois tudo se fazia pela oralidade.

“É claro, isso não quer dizer que somos condenados a ficar na oralidade, temos que combinar a oralidade com a escrita, porque a oralidade tem esse problema da memória. Essa memória, no caso, por exemplo, da diáspora africana, no caso dos descendentes africanos aqui, uma parte da história se perdeu porque estava na oralidade, oralidade que não foi transmitida porque esses africanos escravizados foram deslocados de um campo a outro, e a oralidade é uma questão coletiva, ela não se transmite individualmente.

“Aqui, os africanos estavam se encontrando com pessoas de uma outra cultura africana com quem não se comunicavam, e os homens que conheciam a história de sua família numa linguagem patrilocal, não construíam essa família, então não conseguiram transmitir essa memória.

“Muitas vezes isso explica o poder feminino muito forte no Brasil, pois as mulheres foram mães de família que conseguiram transmitir uma parte dessa oralidade, mas essa oralidade que transmitiram era na linhagem matrilocal, que era a linha feminina, a cultura que predominava. Talvez uma parte da linha dos homens se perdeu, você não ouve.

“Claro, houve uma resistência muito grande na memória coletiva, através dessa resistência podemos continuar até a inovar com nossos ritos religiosos, nossas religiões, as artes, tudo continuou porque estava na memória coletiva, e essa memória coletiva veio da oralidade, esses africanos vieram aqui só com a memória da oralidade. Mas com o tempo essa memória se perdeu. Se tivesse registrado tudo isso, então teríamos memória. Então a escrita, para mim, veio auxiliar a oralidade, não veio destruir a oralidade, se for bem empregada. Se deixar de lado a oralidade o que

nós temos são pessoas que não tem memória. A realidade é a memória, a memória é um exercício muito importante.

“Nós temos visto que se os africanos têm boa memória, é por essa oralidade. Você não precisa lançar mão de uma máquina para fazer ‘2 X 2’, você tem que memorizar isso. Você vem de uma família e a história da família você teve que memorizar, então o exercício da memória também era muito importante graças a essa oralidade”.

Por outro lado, e de modo mais restrito, indubitavelmente a inquietude de Munanga faz referência à existência concreta do homem, inquietude esta que é o dispositivo que possibilita a convicção de que o pensamento nunca está fechado, mas faz-se e se refaz continuamente, como o próprio ser humano. Eu diria que, em Munanga, o pensamento não é nunca constituído, mas continuamente constituinte, de forma que pode se afirmar que sua inquietude é a autêntica chave do espírito humano. Orunmilá, o que possui sabedoria, constitui o mito diretor desse processo. Assim, voltando ao mito (PRANDI, 2001, pp. 466-467):

Fazia muito tempo que Obatalá admirava a inteligência de Orunmilá.

Em mais de uma ocasião.

Obatalá pensou em entregar a Orunmilá o governo do mundo.

Pensou em entregar a Orunmilá o governo dos segredos, os segredos que governam o mundo e a vida dos homens.

Mas quando refletia sobre o assunto acabava desistindo.

Orunmilá, apesar da seriedade de seus atos, era muito jovem para missão tão importante.

Um dia, Obatalá quis saber se Orunmilá era tão capaz quanto aparentava e lhe ordenou que preparasse a melhor comida que pudesse ser feita.

Orunmilá preparou uma língua de touro e Obatalá comeu com prazer.

Obatalá, então, perguntou a Orunmilá por qual razão a língua era a melhor comida que havia.

Orunmilá respondeu: “Com a língua se concede *axé*, se ponderam as coisas, se proclama a virtude, se exaltam as obras e com seu uso os homens chegam à vitória”.

Após algum tempo, Obatalá pediu a Orunmilá para preparar a pior comida que houvesse.

Orunmilá lhe preparou a mesma iguaria.

Preparou língua de touro.

Surpreso, Obatalá lhe perguntou como era possível que a melhor comida que havia fosse agora a pior.

Orunmilá respondeu: “Porque com a língua os homens se vendem e se perdem.

Com a língua se caluniam as pessoas, se destrói a boa reputação e se cometem as mais repudiáveis vilezas”.

Obatalá ficou maravilhado com a inteligência e precocidade de Orunmilá.

Entregou a Orunmilá nesse momento o governo dos segredos.

Orunmilá foi nomeado babalaô, palavra que na língua dos orixás quer dizer pai do segredo.

Orunmilá foi o primeiro babalaô.

Considerando, pois, que o pensamento de Munanga é aberto, ou seja, que não esgota o real das coisas, relativizando nossos conhecimentos e descobrindo nossos próprios limites e os limites de nosso conhecimento, observamos que ele vai ao encontro de Paracelso (*apud* DURAND, 2008, p. 57), quando este afirmava que “o homem possui realmente em si, combinados em uma única alma, todos os elementos animais do mundo; mas possui alguma coisa a mais: o princípio divino que não vem da terra, mas de Deus”. Durante os últimos séculos, em nome da objetividade, expulsam-se os mitos e as crenças do conhecimento. Em outras palavras, o que caracteriza o mundo moderno é que o saber destruiu progressivamente o crer. Tal foi a tentativa da ciência em eliminar a fé, seja religiosa ou não. Em Munanga, todo pensamento, incluindo o científico, pressupõe um certo tipo de crença. Não existe inteligência sem crenças, já que o ato de fé é consubstancial ao espírito humano. A crença aparece profundamente enraizada na constituição antropológica do ser humano.

A atitude de inquietude presente em Munanga inicia-se, portanto, com a atitude de assombro que as coisas produzem em nós, estando eu entre elas e com elas. O real é para o homem sempre capaz de produzir novidade, tanto imprevista quanto surpreendente. A realidade nos assombra porque não a possuímos. Nosso permanente assombro e sua expressão em perguntas indica que, para nós, a realidade sempre tem crédito e, nesse sentido, é inesgotável. Por esta razão, o homem, no fundo, é crédulo, o que significa que o estrato mais profundo de nossa vida, aquilo que sustenta e porta todos os demais níveis da existência, é formado por crenças⁹⁴.

A crença faz parte do conjunto da atividade intelectual humana, implicando sua dimensão afetiva. A crença é o resultado de uma variedade de idéias, sentimentos e atos. Isso

⁹⁴ “(...) De per si, a Crença implica apenas a adesão, a qualquer título dado e para todos os efeitos possíveis, a uma noção qualquer. Portanto, podem ser chamadas de crenças as convicções científicas tanto quanto as confissões religiosas, o reconhecimento de um princípio evidente ou de uma demonstração, bem como a aceitação de um preconceito ou de uma superstição” (ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 254).

significa que a mera união dos termos e a construção de uma relação entre eles não dá como resultado necessário a crença, mas o juízo; para que haja crença, é necessário algo mais, ou seja, que o juízo integre-se ao nosso ser total, à nossa personalidade integral. A crença exige, pois, um caráter de aceitação que ou é completo ou não existe. Desse modo, podemos entender que o espírito humano vive um clima de afirmação primária, segundo o qual existe uma espécie de fé elemental no uno mesmo, de confiança em si, de afirmação de si mesmo, fé esta que se expressa na multiplicidade de nossas crenças. Existe uma radical diferença entre a aceitação e a inferência de argumentos lógicos. A aceitação não é a consequência de uma inferência, mas algo distinto disso. A crença compromete a totalidade da pessoa, de modo que pode sobreviver às razões que a provocaram. A crença é a expressão da dimensão antropológica presente em cada pessoa e que se apresenta de modos distintos:

a. A crença como modo de abrir-se deste tempo à eternidade. Posto que o homem é sempre um ser em situação, esta situação é de um ser dividido entre a temporalidade e a eternidade, de modo que o homem se converte em peregrino ao absoluto. Neste caso, a crença é, no fundo, uma progressiva captura da eternidade através da temporalidade.

b. A crença é fonte de sentido, já que serve de plataforma de evasão do mundo para refugiar-se na pura subjetividade; crer não é senão esforçar-se em descobrir progressivamente o sentido desse mundo em que vivemos, pois quem crê é uma consciência que progride na busca da verdade, participando nela.

c. A crença é um modo de encontro do homem com a verdade e com os demais homens. Já que o homem é um ser em contínua peregrinação, a crença aparece como fator de consolidação de seu ser, através da possibilidade do encontro com os demais. Essa capacidade de encontro marca a condição de temporalidade e historicidade em que vive o homem; o homem é história, e a temporalidade e a historicidade são constitutivas de crença.

d. A crença é um modo de abertura e confiança. A partir de sua consciência de finitude o homem se reconhece a si mesmo como estando na crença, fazendo parte de uma lógica de participação e de comunhão. Nesta perspectiva, a crença apresenta-me aquilo do qual participo; do mesmo modo que a crença afasta a atitude intelectual para dar passo à confiança, já que não se pode crer sem estar possuído pela confiança.

e. A crença, como exercício que começa em si mesmo e pela humanidade da qual fazemos parte. A primeira condição para crer em algo tem raiz na crença em si mesmo e na

humanidade, prolongando-se na tarefa de fazer-se pessoa junto com os outros e na realização de uma nova humanidade.

CRÍTICA AOS REDUCTIONISMOS

a. A idéia da ciência do homem como a última conquista do espírito científico, convertendo o homem num objeto da ciência, retira dele toda roupagem mitológica e coloca-o apenas num único lugar: a natureza. Deste ponto de vista, o homem é um ser na natureza e da natureza. Aqui entende-se que, para o homem, só existem problemas e não mistérios. Nesse ponto, as africanidades se mostram em desacordo com essa vertente do pensamento ocidental. Na reflexão de Munanga (2008b):

“O indivíduo, ele existe. Ele pode se afirmar individualmente, mas ele não se afirma no isolamento, porque isso tem a ver com a visão de mundo africana, onde o social tem mais prioridade sobre o individual.

“Você vê nas sociedades africanas acusações de bruxaria, de feitiçaria, era na base de que as pessoas que eram acusadas de bruxas ou de feiticeiros são as pessoas que tem comportamentos individualistas muito acentuados que não incorporavam os valores do grupo. Então essas pessoas eram consideradas divergentes, portanto acusadas de bruxaria e de feitiçaria.

“O eu individual, a identidade, ela existe, mas não pode se colocar acima das identidades, ela é subordinada, é uma identidade que existe, mas ela é subordinada aos valores do grupo, aos valores da sociedade.

“Você poderia ver isso até agora nas sociedades africanas, até os que estão agora dentro do contexto da modernidade, dos valores da modernidade. Por exemplo, sobre a senioridade, sobre as pessoas mais velhas, isso conta até agora. A pessoa pode ser um político, pode ser um grande, mas quando ele chega dentro da família, ele se submete aos mais velhos, que tem presidência sobre ele.

“Então eu vejo todos os dias aqui [na usp] em minha andança, quando me encontro com os estudantes africanos que estão aqui, alguns já são doutores, mestres, eles não deixam eu nem carregar minha pasta. Eles tiram de minha mão, porque para eles eu sou mais velho e eles não podem estar andando ao meu lado com os braços vazios e eu carregando coisas. Eu tenho que dizer não, porque já estou vivendo nesse mundo. Esses valores é que fazem parte do que nós chamamos africanidades. Que apesar da diversidade, esses valores você encontra em todas as sociedades africanas. São valores da africanidade que sobreviveram até aqui no Brasil.

“Se você for, por exemplo, num terreiro de candomblé, os mais velhos são os que conhecem a tradição, que conhecem os valores, são muito respeitados. O respeito é reverencial. Diante dos iniciados você vê até as saudações durante os ritos, é um respeito reverencial. Isso tem a ver com os valores das culturas africanas tradicionais”.

b. A idéia da ciência do homem como mutilação do humano. Esta tese entende que tratar o homem como simples objeto é desconhecê-lo. No profundo do humano, está latente o mistério, que se aloja num lugar que o problema não alcança. Expressando de outra forma, a ciência estuda e conhece o homem, mas não reconhece todo o humano, já que o humano é constituinte de outra forma de conhecimento propriamente filosófica, que é a reflexão. Aqui também as africanidades opõem-se ao excesso de subjetivismo, que é um dos grandes males de nossa época. Desse estado de coisas procede a oposição radical entre as ciências da natureza, que priorizam a explicação, e as ciências subjetivistas, que defendem o conceito de compreensão.

Em Munanga, encontramos o esforço de diálogo. Ele se mostra em desacordo com os reducionismos biológicos que tratam o homem exclusivamente como animal, como simples natureza, já que o homem é especificamente cultural e histórico, marca que o distingue dos demais seres vivos possuidores da natureza biológica. É preciso ir mais além da noção de natureza biológica para chegar a conhecer o homem. A compreensão supõe um conhecimento indireto. Compreender é sempre compreender um sentido, de modo que a noção de sentido é correlativa à de compreensão. A razão vai mais além do que a simples legitimação, pois ela

deve voltar-se continuamente a interrogar-se sobre o sentido último de todas as coisas e sobre a significação que se dá a essas coisas. No relato mítico (PRANDI, *op. cit.*, p. 428):

Quando Olodumare quis fazer o mundo, desceu com Obatalá para realizar a sua obra.
 No entusiasmo da Criação, Olofim fez coisas maravilhosas, como as árvores, as nuvens, o arco-íris e os pássaros, mas também teve fracassos e deixou coisas pela metade.
 Os homens, por exemplo, foram feitos sem cabeça e a obra pareceu a Olofim imperfeita, inconclusa.
 Incomodado com o desacerto, Olofim encarregou Odudua de fazer cabeças para os homens.
 Odudua fez as cabeças, mas as deixou com apenas um olho.
 Também não gostou do resultado Olodumare e encarregou Obatalá de colocar dois olhos onde estão agora.
 Foi ele que também deu aos homens uma boca, além de ter-lhe dado a voz e as palavras que saem dela.
 Os homens então passaram a ser como os conhecemos e tudo parecia bem”.

Assim, não é preciso opor explicação e compreensão, já que ambas se encontram mutuamente implicadas em dois momentos dialéticos do mesmo conhecimento. Pensar é supor que o mundo tem um sentido, é crer num sentido e considerá-lo como um texto a ser decifrado, uma espécie de linguagem que é necessário compreender. Só uma racionalidade do sentido pode justificar e fundar nossa existência.

Munanga coloca-se numa corrente da antropologia filosófica que rejeita os reducionismos científico-biológicos que definem o homem como um animal a mais na escala dos vertebrados, sendo este um mero produto final da evolução. A dimensão racional do homem não pode ser considerada como um simples prolongamento da vida biológica. Buscar a essência do homem não implica que possamos chegar a uma definição deste, já que ele se encontra entre dois mundos: o da natureza e o do espírito. E é o mundo do espírito que marcará a esfera do ser.

O espírito situa-se no marco da esfera fundamental, aquela que funda e distingue o ser humano como tal e o diferencia dos restantes dos animais. Na perspectiva das africanidades, há uma diferença essencial entre os homens e os animais, a qual vai mais além daquilo que denominamos inteligência e nada tem a ver com o conjunto de funções ou capacidades vitais e biológicas frente ao restante dos animais. Essa diferença essencial constitui um novo princípio, algo radical, que se estende por sobre toda a vida e cujas características são absolutamente irreduzíveis à vida. A este princípio, podemos denominar espírito.

O espírito não é uma superestrutura sublimada da vida instintiva; sua procedência pertence à ordem metafísica, não empírica, e ele é capaz de apreender o mundo das idéias e dos valores; é um autêntico *logos*⁹⁵ que abre ao homem novas possibilidades de ser. A forma concreta em que existe o espírito no homem é a pessoa. Pessoa e espírito são equivalentes, no sentido de que o primeiro se constitui como manifestação existencial do segundo. Deste modo, infere-se que todo espírito é necessariamente pessoal, da mesma forma que toda pessoa há de ser um espírito. Não se concebe a idéia de um espírito impessoal. Toda pessoa é a forma de existência essencialmente necessária e única de um espírito, tratando-se de um espírito concreto.

Nessa esteira, o espírito emerge como a expressão de independência e grau absoluto do homem frente aos restantes dos seres vivos. A característica mais importante do espírito é seu caráter de independência, liberdade e autonomia essencial, frente ao exclusivamente biológico. O animal só pode mover-se no esquema fechado do impulso biológico do seu meio. O homem rompe com esses laços e exige a existência de uma instância supravital. O homem é uma realidade constitutivamente aberta a toda realidade e a si mesmo, como realidade. O homem supera a estrutura do instinto e se abre a uma nova forma de contato com a realidade. O homem se abre, basicamente, em três direções: a si mesmo como realidade; aos outros, ao mundo exterior; e a Deus. Para Munanga (2008b):

“Na visão cartesiana, eu penso, logo existo. Pra nós africanos é o que? Eu tenho uma história, eu tenho uma identidade, então existo. Mas esta história não é uma história individual, é uma história coletiva, esta identidade não é uma identidade individual, que vem pelo nome que a gente recebe quando nasce, identidade individual e familiar, essa identidade é uma identidade coletiva, construída nesse processo de resistência cultural.

“Então, lá na África são totalmente diferentes dos cartesianos. O cartesiano é individualista. O nosso ser não é individualista, ele é coletivo, ele é plural.”

⁹⁵ “A doutrina do Logos como hipótese ou pessoa divina encontra sua primeira formulação em Fílon de Alexandria. Nessa doutrina, o Logos é um ente intermediário entre Deus e o mundo, o instrumento da criação divina. Diz Filon: ‘A sombra de Deus é o seu Logos; servindo-se dele como instrumento, Deus criou o mundo. Essa sombra é quase a imagem derivada e o modelo das outras coisas. Pois assim como Deus é o modelo dessa sua imagem ou sombra, que é o Logos, o Logos é o modelo das outras coisas’ (ABBAGNANO, *ibidem*, pp. 728-729).

Nesse sentido, a pessoa é uma entidade dinâmica, como a unidade de seus atos e, em consequência, como algo que se encontra mais além de toda redução à matéria e ao psíquico. A concepção de pessoa que se deriva desse pensamento é contrária tanto ao impersonalismo abstrato (do racionalismo, como de Descartes), quanto ao individualismo empírico (do empirismo, como de Hume), que nega o caráter específico da espiritualidade pessoal.

A PESSOA COMO ABERTURA

Embora refletindo especificamente sobre os africanos, do continente e da diáspora, o núcleo básico do pensamento de Kabengele Munanga é a pessoa. Ele elabora uma metafísica da pessoa ou uma antropologia filosófica concreta. Não é o propósito direto de suas obras traçar o esboço de pessoa. No entanto, ao escrever sobre os negros, sua preocupação é fazer com que estes deixem de ser objetos para se tornarem, também, sujeitos, pessoas. Assim, entendemos que não existe uma obra concreta onde possamos falar de uma pretensão em elaborar uma filosofia da pessoa, no entanto, esta se encontra disseminada em suas obras, ao analisar a situação existencial concreta dos negros. De acordo com Munanga (2008b):

“Por esse processo de desumanização e destruição de nossas identidades eu penso que a nossa questão passa pela questão de afirmação de sua identidade coletiva e sua cultura e sua dignidade humana que foi praticamente destruída pelo processo de colonização. Irei até mais longe, pois começa com o processo de escravidão. Na realidade fomos destruídos, transformados simplesmente em coisas, em força brutal de trabalho.

“Durante a colonização continuou a mesma coisa, nossa história foi ignorada, nossa cultura foi ignorada, os europeus transformaram a gente em pseudo-europeus, pseudo-civilizados, e cada um de sua maneira: os portugueses e os franceses achavam que podiam fazer isso através de uma administração direta, os ingleses pensavam que podiam fazer isso indiretamente para evitar a deslocação de (...). Mas todos visavam

a aculturação, ou assimilação, quer dizer, a perda da identidade do negro para torná-lo um ser sem rumo. Assim você pode dominar facilmente.

“Então, todo nosso processo de assumir-se, aceitar-se como negro, então, se o ser-negro para mim está no cerne de toda minha preocupação, isso é inconscientemente. Esse ser negro do qual eu falo é um ser coletivo, não é um ser individual, e você sacou muito bem. Quando eu falo da mestiçagem, no meu trabalho, estou querendo ligar essa mestiçagem pelo mesmo processo de construção desse ser-negro, para ver se a mestiçagem possa assumir também o seu lado negro, possa assumir a sua identidade. Então eu não estou falando de uma identidade mestiça isolada que se constituiu no Brasil, como diz as obras de Gilberto Freire e Darcy Ribeiro, que diz que nossa identidade é mestiça, essa mestiça como se fosse uma síntese, uma síntese do negro, do branco e do índio, saindo um novo ser brasileiro.

“Eu estou vendo esse mestiço simplesmente como um ser que representa as contribuições dos outros, mas que existe também coletivamente porque ele nessa sociedade não é também considerado como branco, mas os problemas que eles encontram são pelo fato de carregarem a negritude. Ele é discriminado porque justamente ele carrega o sangue africano e quando tem uma competição acirrada ele perde até as características do sangue branco, ele é simplesmente considerado como negro. Então eu estou vendo esse mestiço também não como uma coisa isolada. Então aí o sentido que eu dou a toda minha obra (é uma pretensão, não sei se tenho obra, mas todos os meus textos), esse sentido de pluralismo, quer dizer, você chegou numa visão mais sistemática, pois o todo não tem sentido sem as unidades, as unidades também só tem sentido dentro da totalidade.

“O que quero mostrar aqui é o sentido de pertencer. Pertencer é um dado fundamental da visão africana do mundo, a gente pertence, a gente não vive isoladamente. Só temos algum sentido no conjunto, o conjunto só tem sentido em relação as contribuições dos seus membros. Então a idéia de pertencer aqui, para mim, estou me descobrindo (...) está relacionado a esse ser, a esse verbo ser que tem a ver com todo processo de construção da identidade do negro, que não se constrói no isolamento, se constrói na totalidade em relação aos outros, por mais que você pudesse querer ser individual na visão ocidental, os outros vão sempre jogar você na sua raça. Qualquer coisa que você vai fazer, você não é visto como uma pessoa, você

não é visto como cidadão, você é visto como uma pessoa negra. Então, não há como você (...), a única saída é você assumir esse ser-negro em termos coletivo. É claro, isso não quer dizer que nós perdemos nossas individualidades, mas nossas individualidades só são construídas socialmente, são construídas coletivamente. Então nós pertencemos. Então eu acho que isso seria, é por aí que eu estou vendo esse ser que perspassa todo tempo nos meus textos, ou seja, ele é central em meus escritos, mas sem consciência”.

Munanga considera, pois, a pessoa como uma realidade não objetivável. Esta não objetivação da pessoa surge para fugir da coisificação da mesma, que a reduz a um simples objeto. Essa consideração surge da visão metaempírica africana de ser humano, da qual Munanga participa, compreendendo que a pessoa encontra-se instalada num âmbito de tensão agitado por dois pólos: a vontade de organização e a vontade de aspiração. Longe de qualquer vestígio de individualismo, Munanga contempla a pessoa enraizada no real, para daí participar no ambiente que existe. Entretanto, por mais enraizada que esteja no cosmos, a pessoa possui uma necessidade de infinitude. Em virtude de sua inteligência, a pessoa é mais vontade de aspiração que vontade de organização, isto é, ela rechaça o âmbito de animalidade entendida em termos de vivência exclusiva no meio, onde responde instintivamente aos estímulos que esse meio gera. Esta prioridade do momento de aspiração sobre o momento de organização instaura-se porque existe, na pessoa, mais do que dois lados, uma busca de consistência, um movimento de lançar-se sempre mais longe. Esse movimento, o qual propicia à pessoa sair do âmbito do dado, é o que constitui a particular transcendência desta, segundo a qual existir significa coexistir com outro e com outras coisas. A pessoa é, portanto, uma realidade metaempírica que não se perde na natureza física ou social, mas que tem seu próprio destino transcendente ao mundo.

Se a pessoa é capaz de encarnar-se no real sem transformar-se no seu entorno, se é capaz de superar o marco da organização biológica e de mostrar-se criativamente a partir de sua vontade de aspiração, é porque possui alguns recursos exclusivamente humanos que a fazem emergir do resto dos seres vivos. O ser não se identifica com sua aparição, de forma que o mundo dos fenômenos não é a última palavra. Assim, o ser humano enquanto realidade inteligível é o não objetivável.

Desta perspectiva é que entendemos a não objetividade do ser humano, a qual apresenta o problema de uma certa inacessibilidade da pessoa. Longe de ser algo dado, a pessoa é uma realidade proposta, é uma tarefa que se encontra fazendo-se, indo mais além de cada uma de suas manifestações. A pessoa não é um ente estático e fechado em si mesmo, mas uma realidade aberta a uma outra realidade e a si mesma como realidade num dinamismo que não cessa. A este dinamismo, podemos denominar *devir*⁹⁶.

Historicamente, o devir foi entendido como chegar a algo, o qual supõe deixar de ser algo que previamente se era, para se tornar algo que não se é. A idéia do devir envolve passar do *não-ser* ao *ser*, ou do *ser* ao *não-ser*. Existe uma certa tendência a identificar devir com mudança física. Entretanto, além da mudança física mediada pelo caráter de movimento segundo o qual um mesmo ser passa de uma ou outra forma de ser (perspectiva aristotélica⁹⁷), o problema que ocorre no devir diz respeito ao dinamismo do real, o qual não se identifica exclusivamente com o caráter de mudança das coisas. A pessoa é *devir* em sua essência, e o devir não é consequência posterior de algo prévio. O devir não é formalmente uma mudança, mas um *dar de si*. O movimento e a mudança são momentos de um *dar de si* que os engloba. Portanto, a pessoa é uma realidade que se encontra continuamente fazendo-se, posto que essa é a condição dinâmica da realidade humana.

Seguindo este fio condutor daquilo que compreendo como sendo uma característica da africanidade presente em Munanga, o sujeito é um devir enquanto realidade pessoal, é uma estrutura física a que poderíamos denominar natureza⁹⁸ humana.

⁹⁶ Devir, “o mesmo que mudança. (...) Mais do que pela admissão ou não da realidade do devir (aqueles que a negam são minoria em relação àqueles que a afirmam), os filósofos se distinguiram historicamente sobretudo pelas diferentes interpretações metafísicas que deram dele. A propósito existem dois modelos básicos: as metafísicas *immanentistas*, para as quais devir é absoluto (sendo toda a realidade) e auto-suficiente (sendo uma propriedade intrínseca da matéria ou da energia) e as metafísicas *transcendentais*, para as quais o devir, por ser contraditório ou problemático, não se explica por si, mas remete a uma realidade imutável (= Deus) que é a sua causa” (ABBAGNANO, 2007, pp. 313-314).

⁹⁷ Em Aristóteles denominada de ‘Potência’: “em geral o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer. Esta foi a definição do termo dada por Aristóteles, que distinguiu este significado fundamental em vários significados específicos, mais precisamente: a) capacidade de realizar mudança em outra coisa ou em si mesmo, que é a potência ativa; b) capacidade de sofrer mudança, causada por outra coisa ou por si mesma, que é a potência passiva; c) capacidade de mudar ou ser mudado para melhor ou para pior; d) capacidade de resistir a qualquer mudança” (ABBAGNANO, 2007, p. 915).

⁹⁸ “A interpretação da Natureza como princípio de vida e de movimento de todas as coisas existentes é a mais antiga e venerável, tendo condicionado o uso corrente do termo. (...) a Natureza é um princípio de vida que cuida bem dos seres em que se manifesta. Foi nesse sentido que Aristóteles definiu explicitamente a Natureza: ‘A Natureza é o princípio e a causa do movimento e do repouso da coisa à qual ela inere primariamente e por si, e não por acidente’. (...) A Natureza também pode ser matéria, a admitir-se, como faziam os pré-socráticos, que a matéria tem em si própria um princípio de movimento e de mutação; mas é realmente esse mesmo princípio, portanto a *forma* ou a *substância* em virtude da qual a coisa se desenvolve e torna-se o que é” (ABBAGNANO, 2007, p. 814).

Entretanto, a natureza é uma construção mental; a natureza de uma coisa responde a uma noção puramente descritiva, segundo o qual expressa o conjunto unitário, cíclico e fechado das notas que especificamente a caracterizam. Assim, a natureza é a estrutura básica da realidade humana e, como tal, é essencialmente dinâmica, não tanto porque possui um dinamismo imposto de fora, mas porque é, em si mesma, dinâmica, dinamismo. O devir não é algo que acontece na estrutura, mas que se inscreve fisicamente nas notas constitutivas dessa estrutura, de maneira que podemos determinar que a estrutura humana é por si ativa, isto é, constitui um dar de si próprio. Isto quer dizer, primeiramente, que temos de inscrever o devir no marco da metafísica da pessoa, o qual implica conceder certa relevância metafísica ao conceito de dinamismo. O dinamismo não supõe anular ou diluir a verdade da realidade pessoal. Longe de constituir um relativismo filosófico, supõe contemplar radicalmente essa realidade pessoal que, ao ser uma realidade histórica, necessariamente deve e pode ser estudada a partir de conceitos sumamente enriquecedores.

O dinamismo é o dar de si da realidade, a “visão afro” da estrutura⁹⁹ da realidade humana, pode ser assim compreendida:

a. O devir da pessoa para ser a mesma: é o dinamismo da mesmidade; trata-se não de uma forma de estabilidade, mas de uma mesmidade dinâmica. A mesmidade é consequência das estruturas e as estruturas estão para algo determinado, para ser ‘o mesmo’, tal como é. Este dinamismo da vitalidade constitui o fato de possuir-se enquanto a execução formal da própria mesmidade. A vida não é basicamente mudança. Enquanto a realidade humana me é própria, é minha realidade, tomo consciência de que minha realidade é minha, ou seja, eu sou eu mesmo, independente da mudança. Isto quer dizer que o homem tem, como forma de realidade, o “si mesmo” que constitui a razão formal da personalidade.

b. O devir da pessoa para não ser nunca a mesma: cada resposta à realidade, cada possibilidade que é apropriada pela pessoa torna viável a modificação do viver humano. Neste sentido, para ser a mesma pessoa, para possuir-se, a vida humana adquire um caráter fluente,

⁹⁹ Utilizo o conceito estrutura, de acordo com Durand, para quem “a estrutura implica (...) um certo dinamismo transformador. O substantivo ‘estrutura’, acrescentado a atributos com sufixos tomados da etimologia da palavra ‘forma’, e que, na falta de melhor, utilizaremos metaforicamente, significará simplesmente duas coisas: em primeiro lugar que essas ‘formas’ são dinâmicas, ou seja, sujeitas a transformações por modificações de um dos termos, e constituem ‘modelos’ taxionômicos e pedagógicos, quer dizer, que servem comodamente para a classificação mas que podem servir, dado que são transformáveis, para modificar o campo imaginário. Em segundo lugar (...), esses ‘modelos’ não são quantitativos mas sintomáticos; as estruturas, tal como os sintomas na medicina, são modelos que permitem o diagnóstico e a terapêutica. (...) Por isso essas estruturas descrevem-se como modelos etiológicos mais do que se formulam algebricamente” (1997, pp. 63-64).

não sendo jamais a mesma. A personalidade torna-se então a progressiva construção de uma figura de realidade pessoal a partir de opções que a pessoa vai realizando através de sua vida.

Na perspectiva africana, da qual Kabengele Munanga participa, o universo material e o espiritual não se configuram numa justaposição de partes, mas numa autêntica conexão em que cada um ocupa seu lugar. Orum e Aiê, Céu e Terra, não estão opostos no sentido de um espaço sagrado e outro, profano. Resultado desta conexão é o destino pessoal que cada pessoa vai forjando. Se, contudo, não há separação entre esses dois universos, tanto o homem quanto o mundo estão em devir.

O universo e o homem encontram-se inconclusos, abertos a um crescimento que se vai revelando na história. E a pessoa toma consciência dessa orquestração universal que a faz situar-se, respeitando o mundo, respeitando o outro, respeitando os deuses (nossos ancestrais divinizados). Esta caracterização do devir leva a pessoa a viver um drama histórico, a participação individual em sua própria história, em seu próprio destino, e a participação coletiva na história do mundo, ambas recíproca e concomitantemente.

Se recordarmos que o espírito¹⁰⁰ é o núcleo básico da pessoa, cabe compreender a noção de espírito no plano antropológico, para evitar o perigo de cair em certa abstração ou num espiritualismo desencarnado. Para o pensamento africano tradicional, a pessoa é um espírito, mas um espírito situado no mundo, encarnado. Este pensamento afasta toda filosofia objetivista que reduz a pessoa à mera entidade empírica. Tal visão de pessoa contém momentos diversos e complementares:

a. A presença do espírito enquanto vivência da pessoa no presente, já que a este se constitui como a presença da eternidade no tempo. A pessoa não vive no passado nem no futuro, mas é o espírito que vive no presente.

b. A presença do espírito como a autocompreensão da pessoa é constitutivamente abertura. Desta perspectiva, a pessoa é presença do espírito: presença do espírito a si mesma, através da reflexão; presença do espírito aos outros, que é amizade e amor; presença do espírito aos deuses, que é a oração.

¹⁰⁰ “Lévi-Strauss usa o conceito de ‘Espírito humano’ para designar o conjunto de formas ou categorias invariantes que, desde a noite dos tempos, regem os trabalhos e os dias do homem, constituindo, em seu todo, a estrutura inconsciente de todas as culturas” (ABBAGNANO, 2007, p. 414).

Assim, a presença do espírito neste mundo, encarnado, constitui o núcleo antropológico do pensamento africano, aquele que faz a pessoa ser entendida como devir, como um dar de si. A pessoa sempre é presença do espírito, uma presença que expressa a condição dinâmica da mesma em termos de encarnação e abertura.

Que a pessoa seja entendida como espírito, no sentido de independência do meio, não exige a idéia contraditória do homem ser uma independência dependente. Não se trata de uma dependência patológica, todavia criativa. A pessoa é fazendo-se, criando-se e recriando seu entorno. A pessoa se cria na abertura e se cria no presente que vive. A criatividade vai gerando as formas, oposições e decisões que, a partir do exercício da liberdade, configuram a personalidade da pessoa, fazendo possível que aquela determine esta, ou seja, fazendo com que a pessoa nunca seja a mesma.

A vida humana não começa do zero, de uma “tabula rasa”, mas é montada sobre um modo de estar na realidade que cada um recebe. Neste sentido, a pessoa faz sua vida tomar distância da perspectiva com seu entorno. Para executar essa ação em forma de escolhas de possibilidades com as quais viver, a pessoa faz-se a si mesma numa situação concreta.

O pensamento de que o espírito que define a pessoa seja um espírito encarnado faz surgir algumas tensões: primeiro, a impossibilidade de delimitar conceitualmente a pessoa, por isso a idéia do dever ser, do devir. Em seguida, o fato de que conhecemos a pessoa em suas manifestações, ainda que estas não abarquem a totalidade da pessoa. A pessoa humana é, portanto, tanto *fenômeno* quanto *noumeno*¹⁰¹. Estar encarnado significa submeter-se às leis da temporalidade, querendo dizer que se o homem é radicalmente presente, não está totalmente dado a si mesmo, sendo, portanto, um peregrino que deve fazer-se. É na temporalidade que se dá a existência concreta de cada homem. Para Munanga (2008b):

“O corpo tem uma contribuição muito grande, porque o corpo é a sede de todas nossas identidades. Todas as identidades, sejam elas espirituais, intelectuais, tudo passa pelo corpo. O próprio racismo que desumaniza o negro, que está na base de toda desigualdade, dos problemas de exclusão (...) foi construído a partir do corpo

¹⁰¹ Noumeno: “este termo foi introduzido por Kant para indicar o objeto do conhecimento intelectual puro, que é a *coisa em si*. (...) O objeto da sensibilidade é o sensível; o que nada contém que não possa ser conhecido pela inteligência é o inteligível. O primeiro era chamado de fenômeno pelas escolas dos antigos; o segundo, de noumeno” (ABBAGNANO, 2007, p. 838).

e a partir das diferenças entre os corpos. A cor da pele, os traços morfológicos que se construiu o racismo, e a partir do racismo, das diferenças dos corpos atingiram as qualidades, é o racismo na visão essencialista. A cor preta atinge a mente do negro, atinge o espírito do negro, atinge a inteligência do negro, e tudo está relacionado a este corpo.

“Então o corpo é a sede de todas as identidades. Se você perceber bem, nossos problemas desde pequeno, nas escolas, começam por onde? Começa pelo corpo. É através do corpo que nós somos enxergados, e através do corpo somos atingidos em todas nossas ações. Se eu cometo um crime, a primeira coisa que um policial pergunta é qual a cor do criminoso. Este é o caso do Brasil, não se coloca a questão de cidadão, do indivíduo, mas qual foi a cor do cidadão.

“Você se lembra da história do dentista Flávio, de Guarulhos¹⁰². O policial perguntou para o cidadão branco, que prestou queixa, que foi assaltado por um cidadão, qual foi a cor da pele: era um negro. O primeiro negro que apareceu, era ele. Então a individualidade a pessoa não contou, o que contou foi o corpo. Então o corpo é o ponto de partida de tudo. Isso que é o processo de construção da identidade do negro, passa primeiramente pela cor da pele, e a partir da cor da pele tem que assumir a sua história, a sua cultura, a sua visão do mundo, a sua religiosidade. O corpo é a sede principal de nossas identidades, de todos os problemas que atingem o negro, de meu ponto de vista”.

A encarnação é compreendida nesta tensão da situação em que se desenvolve o crescimento da pessoa no mundo, crescimento este que se funda em descobrimentos de relações. A idéia de uma simplicidade absoluta e inacessível (espírito) que se constitui a pessoa há de manifestar-se na multiplicidade e na complexidade¹⁰³.

¹⁰² Flávio Ferreira de Sant’Ana, com 28 anos, recém-formado em odontologia, voltava do Aeroporto Internacional de Guarulhos, no dia 03 de fevereiro de 2004. Aproximadamente no mesmo horário, o comerciante Antonio dos Anjos, de 29 anos, denunciara a policiais do bairro de Santana, zona norte da cidade de São Paulo, que fora assaltado. Flávio foi interpelado por uma viatura com um tenente, um cabo e cinco soldados, em Santana, e morto com dois tiros. Colocaram no bolso de Flávio a carteira do comerciante e uma arma com a numeração raspada, dizendo que ele fora morto, pois reagiu com tiros. O laudo residuo gráfico nas mãos de Flávio deu negativo e o comerciante declarou que o Flávio não era o assaltante, e que os policiais o ameaçaram para manter a versão mentirosa.

¹⁰³ Segundo Morin, “significa dizer não apenas que o menor conhecimento comporta elementos biológicos, cerebrais, culturais, sociais, históricos. Quer dizer sobretudo que a idéia mais simples necessita conjuntamente de

A rede de relações que mencionamos está sob esta tensão, na qual a pessoa não se realiza sem este par de contrários, às vezes antitéticos e complementares, que permitem a encarnação, mas que, pela mesma oposição, a impedem de perder-se em qualquer de suas encarnações. A *pessoa* vive em suas *personagens*, não se esgotando em nenhuma delas, ou seja, o *noumeno* está nos *fenômenos*. Aqui podemos perceber uma certa dialética¹⁰⁴ da pessoa. Uma dialética onde o poder, o direito e o amor constituem a pessoa basicamente no âmbito de suas relações sociais. A tensão e a dialética constituem os momentos básicos do dinamismo da personalização. A condição humana é estar-se sempre em “trajeto”, no sentido dado por Durand¹⁰⁵ (1997, p. 41). O ser humano é então entendido, todo ele, como uma estrutura dinâmica, o que implica dizer que o dinamismo não é um elemento justaposto ou artificial. O homem é considerado como a presença do espírito, afastando-se tanto do objetivismo como do espiritualismo abstrato. Esta presença se expressa na noção paradigmática de abertura¹⁰⁶, pois o homem está sempre neste duplo movimento, de ser sempre o mesmo sem nunca ser o mesmo.

A SUBJETIVIDADE NA CONSTITUIÇÃO DA PESSOA

O *noumeno* irá caracterizar a individualidade de cada pessoa. A individualidade é o que faz a pessoa ser ela mesma e não outra. A individualidade é o que configura a singularidade essencial em cada um, não se constituindo uma oposição entre pessoa e individualidade, o caráter constitutivo daquela. Do ponto de vista da vida orgânica, esta tende à individualização, que pressupõe que o indivíduo se contrapõe à pessoa, da mesma forma que o particular se opõe ao universal. A riqueza da concepção de pessoa, aqui, é que pessoa não é

uma formidável complexidade bioantropológica e de uma hipercomplexidade sociocultural. Falar em complexidade é, como vimos, falar em relação simultaneamente complementar, concorrente, antagônica, recursiva e hologramática entre essas instâncias co-geradoras do conhecimento” (MORIN, 1998, p. 27).

¹⁰⁴ Dialética: “Esse termo, que deriva de diálogo, não foi empregado, há história da filosofia, com significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido uma vez por todas. (...) 1º. Dialética como método da divisão; 2º. Dialética como lógica do provável; 3º. Dialética como lógica; 4º. Dialética como síntese dos opostos” (ABBAGNANO, 2007, p. 315). Eu utilizo o termo no 4º significado, “formulado pelo idealismo romântico, em particular por Hegel; seu princípio foi apresentado por Fichte (...) como ‘síntese dos opostos por meio da determinação recíproca’. Os opostos de que falava Fichte eram o Eu e o Não-eu e a conciliação era dada pela posição do Não-eu por parte do Eu e pela determinação que do Não-eu se reflete sobre o Eu, produzindo neste a representação” (*ibidem*, p. 318).

¹⁰⁵ Trajeto é o trânsito, a relação, a trajetividade, entre os pólos biopsíquico (pulsões subjetivas) e cósmico e sociocultural (intimações objetivas).

¹⁰⁶ Aberto: “Atitudes ou instituições que admitem a possibilidade de participação ou comunicação ampla ou até mesmo universal” (ABBAGNANO, 2007, p. 1). Assim, a Abertura ressalta “o fato de que o homem, ao contrário dos animais, não está vinculado a um ambiente específico mas consegue tornar seu qualquer ambiente, com a consequência de poder ser definido como o ser que não tem *um* ambiente” (*ibidem*, p. 2).

o particular nem o universal, mas o “trajeto” entre o individual e o universal. A pessoa, desta maneira, pode ser descrita como a junção de duas orientações complementares: uma dirigida à concentração em si mesma, e outra, como o movimento de expansão.

Por isso a tensão, pois a pessoa encontra-se entre o princípio da individuação e o princípio da comunhão, ou seja, ela realiza-se em ambas direções, entre o individual e o social. O perigo está em utilizar apenas um dos elementos, em detrimento do outro. A pessoa está acima do individual e do social, embora seja neles que se verifica sua realização, nessa tensão equilibrada de ambos movimentos. A realização pessoal se dá de forma individual e comunitária, e fracassará no momento em que um dos lados se sacrifica em relação ao outro. Portanto, toda revolução autêntica há de ser indissociavelmente individual e social, salvando a pessoa de um individualismo absolutista e de um comunitarismo arrasador. A realização pessoal está no equilíbrio, ou seja, num trajeto, sem cair em nenhum dos extremos de modo exclusivista. Esta tensão também se dá entre o pensamento e ação, pois o pensamento puro desemboca num intelectualismo impotente, e o homem de pura ação se converte num agitador irresponsável. Em ambos os casos, o que se produz é uma degradação da pessoa.

Desde o primeiro momento da vida, o homem é chamado à ação. Esta é a atividade especificamente humana, seja metafísica, moral, estética, científica ou puramente prática¹⁰⁷. Mesmo o homem que se nega a comprometer-se com algo é uma ação, pois, elegendo a passividade, o homem escolhe também seu próprio destino pessoal. A ação do homem se distingue de qualquer outro movimento humano porque, diferentemente das mudanças orgânicas, a ação se origina no espírito humano. O homem atua porque quer. Por ação, o homem não só se encontra efetivamente comprometido e embarcado, mas se compromete e se embarca, assumindo seu próprio destino. Assim, a ação se torna plenamente humana, ao assumir todo o dinamismo espiritual do ser. Atuar, então, é buscar um equilíbrio entre o conhecer, o querer e o ser. Na ação, o homem manifesta a verdade de sua própria realidade, de forma que a sinceridade se converte em elemento regulador da ação.

¹⁰⁷ Ação aqui não é distinta de outras atividades como no pensamento ocidental:“(…) O conceito clássico de Ação voltou à tona com a chamada ‘reabilitação da filosofia prática’. Arendt, em especial, retomou e atualizou as distinções aristotélicas entre *práxis* e *poiésis*, distinguindo na ‘atividade do trabalho’, no ‘operar’ e no ‘agir’ as dimensões fundamentais da atividade humana. Enquanto o trabalho coincide com a atividade cujo fim é a sobrevivência, e o operar coincide com a atividade técnica cujo fim é a produção de instrumentos e artefatos, a Ação coincide com a atividade ‘política’ (em sentido lato), ou seja, com o agir interpessoal que coincide com o âmbito da polis como comunicação de homens livres” (ABBAGNANO, 2007, p. 8).

A experiência da realidade e da ação, que constitui a vida humana, é o único caminho válido que faz acessível a verdade dos homens, uma verdade não científica, que provém dos fatos, mas a que se desenvolve nos atos humanos. Na ação também se insere a atuação, isto é, a interpretação de múltiplos personagens. O homem é ator de sua vida, ao interpretar os personagens que o modelam. Partindo desta visão, a ação do homem será expressão dos valores básicos, da visão de vida e da realidade que dá base a cada homem. O exterior reflete o interior, e assim só conhecemos a nós mesmos através de nossas próprias ações.

O mistério da pessoa consiste em criar-se como também em expressar-se em cada ato. Nesta perspectiva, a ação nasce de mim e, por sua vez, me faz. O ato surge de meu pensamento e o enriquece. Por meio desta dialética da ação e do pensamento, edifica-se lentamente minha pessoa. Pensamento e ação são expressões e instrumentos ligados a uma dimensão nuclear da pessoa: o seu dinamismo espiritual. Deste âmbito, o qual marca a africanidade, o homem não pensa para pensar, mas para atuar e reencontrar, mediante esta ação, o dinamismo espiritual que está além do pensamento e da ação.

Um exemplo desta tensão entre pensamento e ação encontra-se na relação que o homem mantém entre a contemplação e o trabalho. O trabalho se caracteriza na atividade, que se localiza entre a atividade orgânica e vital e a atividade espiritual. O trabalho é sempre o espírito penetrando na matéria, e espiritualizando-a. Assim considerando, o trabalho não é em absoluto um acidente para o homem, mas sua essência mesma. O homem e o mundo são realidades inacabadas e pendentes de humanização. São realidades que, longe de encontrar-se já construídas, estão por fazer. O homem e o mundo estão permanentemente dando de si e, neste devir, inscreve o trabalho do homem, que há de entender-se como parte integrante da condição humana. Desta perspectiva, a contemplação mesma é ativa, trabalhadora, e o trabalho supõe a contemplação. A própria realidade corporal do homem é o que faz possível que todos seus pensamentos se encarnem.

O trabalho humaniza o mundo, ao mesmo tempo que espiritualiza o homem, já que ambas dimensões constituem dois lados da mesma moeda: um lado chama necessariamente a contemplar o outro. Como já observamos, a tensão que marca o desenvolvimento e o dinamismo da personalização inscreve-se nas categorias existenciais que afetam, de modo específico, o devir do ser humano. A tensão temporalidade-eternidade é algo frequente, já que os ancestrais divinizados, sejam os orixás (para os nagôs), sejam os inkisses (para os bantos), sejam os voduns (para os jêjes), estão presentes, neste mundo, através das pessoas.

O ser humano condensa em seu próprio dinamismo histórico o clássico problema da relação existente entre temporalidade e eternidade. Este é o problema que ordena a conduta humana. Estar no tempo não tem uma conotação necessariamente negativa, nem pressupõe uma visão maniqueísta do dinamismo da personalização. Ao contrário, estar no tempo é instalar-se no claro-escuro concreto da realidade humana que, em virtude de sua capacidade para transformar-se, melhorar e avançar, faz pensar que o tempo é em cada um de nós a medida de sua distância de Deus.

O fato é que a pessoa não é uma realidade eterna, não é uma realidade absoluta, mas a eternidade é sinônimo de plenitude da existência, e o tempo é o modo de existência de um ser que não se dá completamente a si mesmo, que se encontra diante da possibilidade de fazer-se. Por isso, o tempo não possui nenhum elemento negativo da existência humana, mas a possibilidade de se fazer presente nos destinos da eternidade, tomando consciência de que é o tempo que revela profundamente nossa limitação, de que nele se desenvolve o drama de toda nossa existência, a busca de uma plenitude que o próprio ser humano é incapaz de dar-se a si mesmo.

O tempo está diretamente ligado à concepção da pessoa como tarefa, esforço, obra, projeto. Este projeto nasce da inquietude que constantemente surge no interior da pessoa, que se pergunta, "O que vai ser de mim?", "O que vou fazer de mim?". Estas perguntas são próprias de uma realidade relativa e que não cabem no repouso absoluto, mas no devir que se desenvolve através de um encaminhamento ao interior da eternidade. Portanto, o homem vive num modelo de tempo totalmente descontínuo, mas é no presente que ele se esforça por condensar toda a eternidade. Essa eternidade implica uma maneira usual de compreender os diversos momentos do tempo.

A OBJETIVIDADE NA REALIZAÇÃO PESSOAL

Kabengele Munanga participa do pensamento tradicional afro, segundo o qual a pessoa se faz face aos seus semelhantes, de maneira que podemos compreender que toda vida humana verdadeira é encontro. O encontro, a relação, o diálogo aparecem, não como acidentes, porém como uma exigência que nasce da mesma estrutura antropológica que configura a pessoa como um fazer-se sempre frente ao dado, ao finalizado.

A partir da categoria de espírito encarnado, a pessoa é concebida como abertura radical, isto é, como diálogo permanente que se expressa, mediante a palavra, numa relação de comunhão. A pessoa definida como presença de espírito é compreendida como radical e estrutural abertura a si mesma, às outras e a Deus. Esta abertura, recordando, supõe o abandono da concepção essencialista de pessoa, para fazer dela um centro dinâmico de ações, tomando em conta que esses atos volitivos e emocionais formam parte da constelação racional da pessoa.

A abertura há de se entender como a capacidade exclusivamente humana de estar na realidade como tal realidade e de enfrentá-la. Observando especificamente a abertura radical ao outro, compreendemos que o elemento da relação não é algo dentro do próprio eu, mas que pertence a sua estrutura mais profunda. O *eu* do homem toma consciência de si mesmo de um modo mediato, ao fazer-se presente a si mesmo através da referência ao *não-eu*, de modo que o *eu* se reconhece a si mesmo como pessoa, na medida em que descobre sua capacidade de relacionar-se com o *tu*. Sem o *tu* não haveria lugar para a aparição do *eu* pessoal, pois o outro é um momento necessário para a plena constituição metafísica, histórica e social da consciência de si.

Diferente do racionalismo cartesiano que cai num solipsismo¹⁰⁸, aqui o homem não se relaciona em primeiro lugar consigo mesmo e em seguida com ou outro. Trata-se de uma reciprocidade que pertence ao núcleo da pessoa, segundo a qual o homem se relaciona consigo mesmo que é o *tu* do outro. É, portanto, impossível pronunciar com autenticidade a palavra “eu” sem referência ao “tu” que a dota de sentido existencial. Deduzimos que tanto o “eu” como o “tu” precisam-se mutuamente para existir. Mais ainda, um existe para o outro, o que leva à compreensão de que a dinâmica da reciprocidade brota da natureza da pessoa. Assim, podemos dizer que o outro não só me é presente, mas con-presente. O ser humano, então, é um *ser-com* e não um *ser-para* ou um *ser-contra*. Podemos afirmar, então, que o nascimento da pessoa tem lugar no momento em que se está instalada a experiência relacional com outras pessoas. O outro, pois, não só é uma realidade que participa em minha constituição como pessoa, mas sem ele eu não chegaria a me constituir como tal, não haveria possibilidade de que eu fosse.

¹⁰⁸ “Tese de que só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas idéias minhas” (ABBAGNANO, 2007, p. 1086).

É exatamente a partir daqui que compreendemos a importância da oralidade na cultura tradicional africana, pois a palavra é o veículo privilegiado do encontro interpessoal.

A ORALIDADE SUBJACENTE

Ao dizer *nós*, no sentido de *tu* e *eu*, sou levado a esse outro que acabo de perceber. O *nós* é a vivência de que participamos reciprocamente em algo que é nosso. Na mútua posse do *nós* surge a noção de diálogo. O diálogo é muito mais do que um método ao serviço do pensamento reflexivo. O diálogo pressupõe conceitualmente a idéia de pessoa como abertura. A pessoa, ao constituir-se em sistema de relações, está permanentemente aberta ao mundo, aos outros e a Deus, de tal maneira que não tem em si mesma sua própria consistência.

O outro, mediante o diálogo e em virtude da estrutura aberta da realidade humana, me constitui, já que em nenhum momento minha consciência é capaz de um crescimento de meu ser sem devê-lo em primeiro lugar a seu análogo com outra consciência. Neste sentido, não são as pessoas que fazem o diálogo, mas o diálogo que faz as pessoas. O diálogo encarna, em alguma medida, a definição de homem. Ao responder ao outro no diálogo, eu o trato, não como um adversário, mas como um malungo¹⁰⁹, um semelhante, o que implica o abandono da luta pelo reconhecimento. Afastado da dinâmica da luta pela apropriação do outro, o diálogo se desenvolve através de outro esquema, do encontro interpessoal, ou seja, é eminentemente criador. Se a resposta é realmente pessoal, é necessário inventá-la, criá-la e recriá-la em cada situação. Por outro lado, o diálogo é um dos melhores veículos que nos conduzem até à verdade. Compreendendo que o erro é algo natural à condição humana, a verdade supõe uma conquista dificilmente adquirida e, em todos os casos, compartilhada.

O diálogo necessita viver num mútuo equilíbrio, do contrário corre o risco de excluir-se. Assim, não se deve cair no erro de rechaçar o pensamento alheio, como também não se deve integrá-lo ao próprio, mas submetê-lo à discussão para progredir no contato com o outro. Isso significa adotar a atitude de simpatia, que leva a experimentar o pensamento do outro por dentro. O diálogo, portanto, só acontece na perspectiva da compreensão.

¹⁰⁹ Malungo: Expressão de origem banto, utilizada no Brasil, com significado de companheiro de viagem, parceiro, camarada.

Compreender é sair de si, colocar-se no lugar do outro, suspender momentaneamente o próprio pensamento. No diálogo, o homem não busca impor ao outro uma verdade fechada e concebida como uma coisa, mas pôr-se a serviço de uma verdade que é uma vida, ou seja, significa estabelecer relações reais com as coisas e com os seres. O diálogo pressupõe a fé no homem, no sentido de reconhecimento de sua eminente dignidade como pessoa, o qual exige que o dinamismo do mesmo diálogo se expresse mediante a reciprocidade, a igualdade consentida. Este reconhecimento caracteriza-se num prévio conhecimento do outro e num certo tipo de crença do outro. O conhecimento do outro enquanto participante no diálogo não é somente um conhecimento intelectual, mas afetivo. O conhecer humano não deve dissociar o sentir do pensar.

Por isso a simpatia é elemento constitutivo de conhecimento. O reconhecimento do outro leva em si impressa a crença básica no outro, qual vai mais além da simples constatação do que o outro diz. Quando, no diálogo, passa-se do que o outro diz para constar o outro enquanto pessoa, chega-se então à crença no outro. Este duplo movimento de conhecimento e crença no dinamismo do reconhecimento do outro, enquanto outro diferente, original, é o que confere a dignidade da pessoa. Todo diálogo consiste em reconhecer o próximo como um outro, livre e subsistente em si mesmo. A primeira implicação do diálogo, enquanto reconhecimento do outro distinto e original, leva a entender o reconhecimento de que o outro é um ser de direito, com capacidades. Um diálogo que encobre qualquer tipo de exclusão¹¹⁰, pelo motivo que for, rechaça o próprio diálogo, pois não se abre ao reconhecimento do outro. A dominação disfarçada de diálogo é pura e simplesmente dominação, pois silencia a voz do outro, desfigura o seu rosto, anula a realidade do outro excluído.

A fonte de todas as violências é qualquer forma de injustiça que vicie, por princípio e de maneira radical, as relações humanas. O diálogo é o encarregado de dar um fim ao poder da violência. O africano escravizado não podia falar verdadeiramente, pois era um diálogo onde dois interlocutores não se falavam em igualdade de condições. Nestes casos em que não se podia exercer livremente seu direito à fala, surgiu o direito legítimo da rebelião. A rebelião é um recurso legítimo para participar do diálogo. Não há diálogo sem homens que o exijam, sem homens que queiram falar, como também não há diálogo sem homens que podem falar, sem instituições que estabeleçam um mínimo de igualdade entre os indivíduos ou aos grupos. Nesta perspectiva, podemos afirmar que o pensamento de Kabengele Munanga é fundamental

¹¹⁰ Exclusão: “Proposição que afirma que um atributo convém a um e a um só sujeito” (ABBAGNANO, 2007, p. 463). Portanto, incluo aqui o racismo, o etnocentrismo, o machismo, o preconceito, a discriminação etc.

para a constituição de uma democracia com os excluídos. A participação das minorias é fundamental para a própria democracia. Não é uma consideração face às minorias, mas uma exigência ética de respeito à dignidade da pessoa, seja qual for sua condição. A democracia é a expressão da fraternidade, posto que a fraternidade indica respeito a liberdade do outro, reconhecimento de sua dignidade de pessoa.

Num diálogo autêntico, a crença no homem e o rechaço à violência se encontram vinculados a uma terceira condição: os valores. Quando, no diálogo, procura-se a ambição de vitória sobre o pensamento do outro, isso significa que se permanece dependente da categoria de violência. Se um diálogo humano é possível, é porque existe algo superior aos espíritos, e que os conduz e os julga. Desta forma, o diálogo se alimenta da riqueza inesgotável dos valores. O valor que guia o desenvolvimento do diálogo é a busca da verdade, no convencimento de que este não é patrimônio particular, mas um bem da humanidade. Portanto, o diálogo acontece entre interlocutores que admitem que a verdade e a justiça são transcendentais e implicitamente imanentes.

O importante do diálogo não está em dizer a última palavra, mas em descobrir, juntos, a verdade e a justiça. Neste sentido, o homem de diálogo é o que escuta mais do que fala. Assim, no diálogo, cada um está presente respondendo a presença do outro de uma maneira concreta. A referência aos valores não os toma como questões abstratas ou periféricas. No encontro com o outro, mediante o diálogo, me encontro com o melhor de mim mesmo e com o melhor do outro, me encontro com o que sou e com o que estou sendo.

O diálogo possibilita uma reflexão sobre a noção de palavra. O problema do diálogo é o mesmo que o da palavra. Somente na relação dialógica da palavra se reconhece o próprio “eu” do homem como ser existente em sua dimensão interpessoal, já que, ao expressar-se por meio da palavra, o homem sai de si, não para perder-se no “tu”, mas para se re-encontrar, plenificado na mesma palavra. Todavia nem toda palavra é diálogo pois, quando a linguagem está submetida à persuasão, à mera informação, ao afã do domínio, ou quando um dos interlocutores se comporta de forma impessoal, ou seja, não se compromete com a palavra dada, então nos encontramos num pseudo-diálogo, no qual a palavra carece de valor.

A realidade humana é totalmente dinâmica, isto é, estrutura-se como um dar de si contínuo a que não podemos pôr um limite. O homem não está nunca totalmente dado, já que, em cada momento, ele se encontra criando-se, diferentemente do animal, que ao nascer já está

fechado e nasce ajustado a seu meio. Ao compreender o homem como abertura, este transcende o âmbito animal, ou seja, ao âmbito fisiológico, sendo a presença de um espírito, isto é, sendo um ser espiritual que vai muito além do biológico. Em certo sentido, o caráter de abertura do ser humano é um caráter eminentemente dinâmico, não se tratando de um simples estado. A abertura se constitui então na direção e na orientação neste processo de realização da pessoa.

Esta definição de homem como abertura leva-nos até a experiência do mistério¹¹¹ através das situações limites. O homem sendo constitutivamente abertura só pode ser compreendido como um movimento que vai sempre mais além, penetrando desta maneira no mistério existencial por excelência. O homem vê-se sempre inacabado, a satisfação de seus desejos o coloca sempre diante de uma nova perspectiva, a do desejo radical que o mesmo o envolve. O desejo de uma nova perspectiva e o mistério são os dois conceitos-chave para a compreensão do acesso à ancestralidade.

No conhecimento da ancestralidade, o homem depara-se com o problema das representações. Todo conhecimento da ancestralidade se realiza por meio de representações, que tomam formas humanas. Mas não há como confundir a representação de um objeto com o objeto mesmo, pois a representação é, para o homem, um meio de alcançar o inatingível.

O filósofo ganense Kwame Appiah explica da seguinte forma (2006, p. 267):

É importante insistir que quando digo “números” não quero dizer os numerais – isso é, os símbolos, como o símbolo “9” ou o algarismo romano “IX” que usamos para falar sobre números. (...) não devemos confundir usar uma palavra com mencioná-la. Se eu dissesse que “9” existe isso seria claramente verdade. É óbvio que os numerais existem. A questão interessante é saber se os numerais se referem a objetos reais e, se o fazem, que tipos de objetos são eles.

Inicialmente podemos analisar o mistério como o caráter sagrado de uma realidade. O mistério é aquela realidade ou situação que, de modo provisório, resulta impenetrável para o homem. É nesta margem de obscuridade que o homem vive. A inteligência humana, contudo, tem outras possibilidades de relacionar-se como o mistério, pois o homem sempre se interroga sobre os mistérios que o envolvem, inclusive abrindo-se a eles e desejando ser transformado

¹¹¹ Mistério: “No sentido em que a palavra começou a ser usada pelos escritores herméticos da Antiguidade (p. ex., *Corpus hermeticum*, I, 16), significa uma verdade revelada por Deus, que deve permanecer secreta” (ABBAGNANO, 2007, p. 783).

por eles. O mistério, desta forma, não é um ponto de chegada, mas uma realidade que envolve o homem. Um universo misterioso circunda o homem por todos os lados, ou seja, há uma realidade que o homem desconhece, porém na qual ele se encontra submerso. O mistério é o insondável que está mais além do que o que é desconhecido ou aquilo do qual se conhece pouco.

A realidade do mundo é como um complexo hieróglifo, o qual é preciso decifrar em cada momento. O pensamento ocidental desacralizou a natureza, que é absolutamente misteriosa para as culturas tradicionais africanas. O homem, ao decifrar o mundo, coloca-se diante de enigmas que são símbolos do mistério. Num mundo fechado, não existiria o enigma que, por sua natureza, se coloca diante de nós como uma dimensão da mesma realidade das coisas. O enigma não faz referência a algo estático, não é um problema que está aí e que se pode deixar de lado, pois ele arrasta a pessoa ao fundamento da realidade, até a ancestralidade.

Para quem possui o sentido do mistério, os enigmas são sinais de algo além. O enigma só pode ser decifrado à luz de um mistério mais alto e iluminador do sentido. Quando se vai mais além nas explicações das coisas, quando se indaga o sentido delas, o enigma do mundo se apodera do homem e o faz apresentar perguntas mais profundas. A dinamicidade do enigma do mundo é o de seu sentido para o homem. Se a maioria das correntes do pensamento ocidental descarta o mistério, Munanga, em contrapartida, o reconhece e utiliza. Entretanto subsiste no homem uma zona misteriosa que provém do fato de que ele jamais chega a penetrar, por suas próprias forças, no mistério de seu espírito. Nessa tessitura, a fé aparece, não como um conhecimento, mas como origem de todo conhecimento. A fé nos abre, passo a passo, a uma nova orientação da reflexão sobre o mistério da pessoa.

Para nos conhecermos plenamente, para compreender nossos atos mais profundos, é preciso entregar-se à fé, é necessário aceitar a revelação do mistério, a qual não é nunca total. Assim, se os deuses são pessoas, o mais íntimo e secreto só pode ser conhecido mediante a revelação. O verdadeiro mistério tem como destino orientar-nos sobre o sentido da vida, que nos faz participar da mesma existência dos deuses, nossos ancestrais, em seus projetos mais íntimos.

DIÁLOGOS SOBRE AFRICANIDADES E EDUCAÇÃO

“Tanto os africanos como os afrodescendentes (...) referem-se ao sentido amplo de educar-se como *tornar-se pessoa*, o que traduzem como *aprender a conduzir a própria vida*. Em vista disso, educação (...) refere-se ao processo de ‘construir a própria vida’, que se desenvolve em relações entre gerações, gêneros, grupos raciais e sociais, com a intenção de transmitir visão de mundo, repassar conhecimentos, comunicar experiências. Na perspectiva africana, a construção da vida própria tem sentido no seio de uma comunidade, e visa não apenas o avançar de cada um individualmente. O crescimento das pessoas tem sentido quando representa fortalecimento para a comunidade a que pertencem” (Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, *Aprender a Conduzir a Própria Vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos*, 2004, p. 181).

DIÁLOGOS SOBRE AFRICANIDADES E EDUCAÇÃO

Conta-se no terreiro que Iroko foi enviado ao aiyê para saber qual a concepção de tempo que os humanos tinham. Quando chegou no aiyê, encontrou uma pessoa e lhe perguntou onde ficava o fim do mundo. Essa pessoa lhe respondeu que o fim do mundo ficava logo ali adiante. Iroko andou, andou e encontrou outra pessoa que lhe disse que o fim do mundo estava muito perto, era só andar um pouco mais. Iroko, então, andou bastante e encontrou a terceira pessoa e novamente fez a mesma pergunta sobre o fim do mundo, mas antes lhe colocou a sua experiência: “Moço, a primeira pessoa me disse que era perto e eu andei muito, a segunda me disse que era mais perto ainda e eu já andei demais, o que faço para chegar lá? Ah! meu irmão, daqui para ali é um pulinho só, é só o senhor andar mais um pouquinho que chega lá. E aí, de tanto andar, chegou à conclusão de que não existia fim do mundo e que para os humanos, o tempo e a lonjura tinham o tamanho da preocupação (Maria Consuelo Oliveira SANTOS, 1997, p. 158).

A obra de Munanga permite um caminho muito interessante e importante, sobretudo pelo seu caráter complementário, hermesiano, ou seja, de mediação entre o plano explicativo e o compreensivo, processo que se expressa no desenvolvimento de sua obra, permitindo entender a contribuição que as africanidades, tal como pensadas por vários pesquisadores, e que têm, em Munanga, um de seus principais porta-vozes podem trazer para a educação brasileira. Em suas palavras (MUNANGA, 2001, p. 8):

Não precisamos ser profetas para compreender que o preconceito incutido na cabeça do professor e sua incapacidade em lidar profissionalmente com a diversidade, somando-se ao conteúdo preconceituoso dos livros e materiais didáticos e às relações preconceituosas entre alunos de diferentes ascendências étnico-raciais, sociais e outras, desestimulam o aluno negro e prejudicam seu aprendizado. O que explica o coeficiente de repetência e evasão escolares altamente elevado do alunado negro, comparativamente ao do alunado branco.

Sem minimizar o impacto da situação sócio-econômica dos pais dos alunos no processo de aprendizagem, deveríamos aceitar que a questão da memória coletiva, da história, da cultura e da identidade dos alunos afro-descendentes, apagados no sistema educativo baseado no modelo europeocêntrico, oferece parcialmente a explicação desse elevado índice de repetência e evasão escolares.

O pensamento tradicional afrobrasileiro apresenta certos conceitos muito semelhantes aos de outros povos. Por esse motivo, é um trabalho árduo definir as africanidades neste campo específico da filosofia, da antropologia filosófica, da educação, sem recorrer à comparação ou a diferenciação. Para Munanga (*idem*, 2004, p. 117):

Estamos de acordo que o Brasil é uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram. Apesar do fato colonial e da assimetria no relacionamento que dele resultou, isso não impediu que se processasse uma transculturação entre os diversos segmentos culturais, como se pode constatar no cotidiano brasileiro.

Algumas características culturais apresentadas por alguns pesquisadores como sendo exclusivamente dos negros, são, na realidade comuns a várias culturas nativas, entre elas as da América Latina. Nesse sentido, eu poderia apontar um instinto de sobrevivência à experiência da colonização, um caráter sagrado do pensamento, um holismo dinâmico que corresponde à percepção temporal e à visão cosmogônica do mundo e um registro tardio na forma escrita. Juntamente com estes conjuntos de expressões, há ainda a interpenetração ao longo dos últimos cinco séculos das expressões culturais ocidentais. Se tivéssemos, em resumo, que descrever algumas características do pensamento tradicional afrobrasileiro, estas seriam, sem dúvida, a espiritualidade, o senso de coletividade e a oralidade, que também constituem os fundamentos de outras culturas. É provável que o simbolismo, a iconicidade, a oralidade e a iconodulidade sejam as expressões mais fortes do pensamento afrobrasileiro, por isso presentes ao longo de toda obra de Munanga.

Num sentido lato, as africanidades, tal como compreendidas a partir de Munanga, implicam um amplo movimento filosófico humanista que se inspira numa cosmovisão pessoal-transcendental a qual coloca a pessoa afro no centro de suas reflexões. As africanidades, de forma latente, estão impregnadas de um humanismo, pois procuram colocar o afro no universo do homem, de onde ele foi excluído ao longo dos últimos séculos, a partir de várias pseudojustificativas como as de Hegel que, em 1830 e segundo Laplantine (2007, pp. 45-46):

em sua *Introdução à filosofia da história*, nos expõe o horror que ele ressentiu frente ao estado de natureza, que é o desses povos que jamais ascenderão à “história” e à “consciência de si”. (...) O “negro” nem mesmo se vê atribuir o estatuto de vegetal. “Ele cai”, escreve Hegel, “para o nível de uma coisa, de um objeto sem valor”.

As africanidades são, neste sentido, um pensamento que nasce e se desenvolve durante os últimos anos. Seu renascimento ocorreria no sentido estrito, pois no sentido genérico poderíamos dizer que não há sentido em falar do renascimento de algo que permanece eterno nas coisas. Está, pois, fora de lugar perguntar se renasce ou não renasce algo que transcende ao eu, aos nascimentos, ao devir, já que, sendo característica própria dos africanos, no continente ou na diáspora, as africanidades são de natureza intemporal, não condicionada e permanente. Exemplo disso é a oralidade pois, segundo Santos (1997, 144), para os africanos:

(...) O contar histórias para a fixação de determinadas questões é uma técnica reiterativa bastante utilizada. Um modo pedagógico de narração, que permite às pessoas apreenderem inúmeros aspectos do conhecimento e de serem utilizadas como referências, pois os mitos dizem verdades que a comunidade constrói, interpreta e vivencia.

As africanidades, consideradas propriamente como uma forma de pensamento, foram sempre inspiradoras da maior parte das teorias e práticas dos negros que lutaram e ainda lutam por seus direitos, muitos dos quais contrários a elas. São, sobretudo, propriedade dos negros que procuram preservar suas raízes culturais, nem sempre declaradas. Realizadas estas precisões, pergunto-me se assistimos, com Munanga, a um renascimento das africanidades na atualidade ou de seu aporte às idéias pedagógicas brasileiras na contemporaneidade, principalmente por parte dos educadores negros e não-negros atuais que aceitam os princípios da cultura afrobrasileira, elaborando assim um novo ideário no campo educacional. Segundo Munanga (2001, p. 9):

Como, então, reverter esse quadro preconceituoso que prejudica a formação do verdadeiro cidadão e a educação de todos os alunos, em especial os membros dos grupos étnicos, vítimas do preconceito e da discriminação racial? Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas. No entanto, cremos que a educação é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram introjetados neles pela cultura racista na qual foram socializados. (...) não temos dúvida de que a transformação de nossas cabeças de professores é uma tarefa preliminar importantíssima. Essa transformação fará de nós os verdadeiros educadores, capazes de contribuir no processo de construção da democracia brasileira, que não poderá ser

plenamente cumprida enquanto perdurar a destruição das individualidades históricas e culturais das populações que formaram a matriz plural do povo e da sociedade brasileira.

As africanidades, no contexto do discurso de Munanga, definem-se como um pensamento contemporâneo que desenha a situação intelectual, social, política e econômica dos negros brasileiros em busca de superar tais condições. O autor propõe-se a pensar e assim a ajudar a construir um porvir para os negros brasileiros, mediante uma redefinição do amplo movimento filosófico cultural, empenho este que, aliás, já estava presente em vários intelectuais e militantes negros ao longo dos séculos XIX e XX.

REPENSANDO A REALIDADE

Compreendo que um ponto de partida seguro de toda filosofia em geral e de todo fundamento antropológico em particular, é a experiência de ser pessoa. Nem sempre se tem compreendido assim, contudo, desde as correntes atuais do pensamento, em especial depois da formulação da Arquetipologia do Imaginário de Durand, a experiência de saber-se pessoa (eu) e a experiência de conhecer a pessoa (tu, o outro, os demais) como natureza existencial e essencial, criadora de Direitos Humanos, é uma verdade inicial do tipo de fundamento.

Toda obra de Munanga está atravessada por um genial imperativo: a recuperação da situação do homem primordial. Desta perspectiva, a educação centra-se na necessidade do homem de retornar periodicamente ao arquétipo, aos estados puros, aos princípios. Este retorno assinala um sentido e uma via de conhecimento que se desencadeia com a morte iniciática, vivência simbólica que supõe o abandono da esfera do profano e a superação do momento histórico pelo acesso ao universo do sagrado. A morte iniciática equivale ao abandono da ignorância e ao renascimento para o conhecimento, ou seja, trata-se da abolição da experiência profana do “homem natural”, por meio de sua penetração no plano do sagrado. Na visão de Durand (2008, p. 65), este retorno ao homem primordial tem importância, pois:

Certamente já não importa – duas guerras mundiais, os regimes dos campos de concentração, o extermínio deliberado de 30 milhões de homens em meio século, já não permitem – “profetizar” falsamente a paz, a felicidade, a prosperidade por meio do progresso e da máquina, tampouco profetizar o super-homem... Simplesmente (...) trata-se de erguer diante do rumor das civilizações, das máquinas, dos exércitos, das

vitórias e das derrotas que passam e desfiguram, a figura do *Homem primordial*, do homem depositário da “promessa” e no qual está embutido aquele poder mais que divino: o poder de aceitar ou de recusar o acesso à similitude divina.

O caminho de retorno às origens é uma via de compreensão através do simbolismo arcaico antropocósmico, que leva ao homem das sociedades modernas a entrar numa nova dimensão de sua existência, por meio da qual ele encontra um modo de ser mais autêntico, que o protege contra o nihilismo historicista sem expulsá-lo da história.

Efetivamente as africanidades são, sobretudo, uma “filosofia” que se caracteriza fundamentalmente por colocar a pessoa, no caso, o negro, no centro de sua reflexão e de sua estrutura conceitual. Dito de outro modo, tal “filosofia” tematiza como fundamento e eleva à universalidade essa experiência primeira do sujeito humano que se vê a si mesmo e aos demais como único existente no mundo.

Partir da pessoa negra, que esteve tão longamente excluída da idéia de humanidade, como dado existencial originário e único é o método indutivo de Kabengele Munanga. Isso não significa excluir o pensamento ocidental, mas, ao contrário, incluir em nossas escolas outro referencial, neste caso também um ideário que está presente na maioria de nossa população brasileira, constituída de descendentes de africanos, além dos brasileiros com outra ascendência e que assimilaram aspectos das culturas africanas que aqui vivem. Na introdução deste trabalho, apontamos alguns autores ocidentais que servem de base para nossas pedagogias. Não se trata, pois, de excluí-los, já que isso geraria uma outra sorte de polarização. Além disso, trata-se de autores que influenciam toda nossa formação. Com relação ao “ser humano”, por exemplo, temos Heidegger (1996, pp. 82-83), que faz do “ser-aí” o ponto de partida universal de toda a filosofia:

Se se considera que na linguagem da metafísica a palavra “existência” designa o mesmo que “ser-aí”, a saber, a atualidade de tudo o que é atual, desde Deus até o grão de areia, é claro que apenas se desloca – quando se entende a frase linearmente – a dificuldade do que deve ser pensado da palavra “ser-aí” para a palavra “existência”. (...) toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade. (...) Mas então devemos pensar em sua unidade e como plena essência da existência, sobretudo, o in-sistir na abertura do ser, o sustentar da in-sistência (preocupação) e a per-sistência na situação suprema (ser para a morte).

O ente que é o modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. O rochedo é, mas

não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado.

Essa mesma noção de Heidegger convida nosso olhar a revisitar a noção de homem na história da filosofia greco-cristã. O primeiro a realizar uma sistematização de homem foi Platão. Para ele, o homem é reduzido à alma individual, que participa na natureza e na polis. Em suas próprias palavras (2003, 621c4-d4), “se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça como sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses”. De sua parte, Aristóteles já afirmava que somente é real o individual, entretanto o seu deus, a quem ele mesmo define como “pensamento de seu pensamento”, não pode querer com uma vontade particular, nem conhecer por essências singulares, nem amar com um amor de eleição pessoal. Plotino, por sua vez, aponta para uma falta primitiva na origem de todo sujeito e também para o fato de que a salvação só é possível num retorno apaixonado ao Uno¹¹² e ao Intemporal.

Os gregos desenvolveram um sentido agudo da dignidade do ser humano, o qual periodicamente perturbava sua ordem aparentemente impassível. Seu gosto pela hospitalidade e seu culto aos mortos dão testemunho disso. Sófocles, a meu ver, quer evidenciar, em “Édipo Rei”, na idéia do Destino cego, a de uma justiça divina dotada de discernimento. O mesmo autor, em “Antígona”, afirma o protesto no testemunho do eterno contra os poderes temporais. Eurípedes, em “As Troianas”, opõe a idéia da fatalidade da guerra à da responsabilidade dos homens. Sócrates substitui o discurso utilitário dos sofistas pela ironia¹¹³, que transtorna o interlocutor, voltando a questionar, ao mesmo tempo, o seu conhecimento. O “conhece-te a ti mesmo” é a primeira grande revolução na reflexão sobre o homem.

¹¹² “Foram principalmente os neoplatônicos que usaram esse termo para designar a divindade ou o bem, que é transcendente em relação ao ser e à inteligência, portanto, está além de qualquer multiplicidade” (ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 1165).

¹¹³ “A ironia socrática é o modo como Sócrates se sublima em relação aos adversários com quem discute. Quando, na discussão sobre a justiça, Sócrates declara: ‘Acho que essa investigação está além das nossas possibilidades, e vós, que sois inteligentes, deveis ter piedade de nós, em vez de zangar-vos conosco’. Trasímaco responde: ‘Eis a costumeira ironia de Sócrates’” (*ibidem*, p. 674).

O cristianismo, por seu turno, contribui fortemente, entre tantas definições, com sua visão de homem. Enquanto que, para o pensamento e a sensibilidade dos gregos, a noção de homem em sua multiplicidade era um escândalo e um mal inadmissível para o espírito, o cristianismo faz dela um absoluto, ao afirmar a criação *ex nihilo* e o destino eterno de cada ser pessoal. O Ser Supremo, que leva aos seres pessoais a existência por amor, já não constitui a unidade do mundo pela abstração de uma idéia, mas por uma capacidade infinita de multiplicar indefinidamente esses atos de amor singulares. Longe de ser uma imperfeição, essa multiplicidade, nascida da superabundância, leva em si a superabundância pelo intercâmbio do amor.

O escândalo da multiplicidade das almas estará, por muito tempo, em conflito com as supervivências da sensibilidade antiga. Averróis defendeu a necessidade de uma alma comum à espécie humana, e não deixa de ser significativo o fato de que, sendo este pensador o mais firme aristotélico da Idade Média, a única tese que poderia identificar-se verdadeiramente com a de Averróis seria a da afirmação de um só intelecto para todos os homens; as demais teses já haviam sido defendidas, explícita ou implicitamente, por Aristóteles, ou eram consequências que derivavam de outras perspectivas filosóficas, também presentes no mundo latino do século XIII, o que nos dá idéia da grande resistência filosófica de pensar o mundo em categorias de pessoa, apesar da poderosa influência agostiniana em toda Idade Média.

A pessoa não é o cruzamento de várias participações em realidades gerais (matéria, idéias etc), mas um todo indissociável, cuja unidade supera a multiplicidade, porque encontra-se arraigada ao absoluto. Acima das pessoas, não reina a tirania abstrata de um Destino, de uma Providência Divina ou de um Pensamento Impessoal, indiferentes aos destinos individuais, contudo um Deus que assumiu e transfigurou-se na condição humana, e que propõe a cada pessoa uma relação singular de intimidade, uma participação em sua divindade. Um Deus que não se afirma, como defenderam Nietzsche, Feuerbach ou Bakunin, sobre a liberdade humana mas, ao contrário, outorga-nos uma liberdade análoga à Sua.

A partir do cristianismo passa-se a afirmar que, se cada pessoa é criada à imagem de Deus, sobretudo o é na pessoa de Cristo e, portanto, cada pessoa é chamada a formar um imenso corpo místico e carnal, na caridade de Cristo. A história coletiva da humanidade, de que os gregos não tinham idéia, adquire, com o cristianismo, um sentido pessoal e, inclusive, um sentido cósmico. A concepção mesma da Trindade, que alimentou séculos de debates, trouxe a idéia surpreendente de um Ser Supremo no interior do qual dialogam intimamente

três pessoas¹¹⁴, e que é já, por si mesma, a negação da solidão. Essa visão foi demasiado nova, demasiado radical, produzindo imediatamente seus efeitos. Cristo, dirá Agostinho, se apresenta à razão como origem e fim da história.

Em todo caso, durante o longo período medieval, opuseram-se à pessoa as persistências sociais e ideológicas da antiguidade grega. Vários séculos foram necessários para passar da reabilitação espiritual do escravo a sua libertação efetiva, graças, sobretudo, à revolução da dignidade da pessoa particular, introduzida pelo cristianismo. Apesar da Patrística e da obra de Agostinho, a condição pré-técnica do período feudal impediu à humanidade medieval libertar-se das excessivas servidões do trabalho e da fome, e constituir uma unidade cívica acima dos estados sociais. Esse mesmo período manifesta-se, segundo Umberto Eco (1983, p. 19), da seguinte maneira:

Os homens de outrora eram grandes e belos (agora são crianças e anões), mas esse fato é apenas um dos muitos que testemunham a desventura de um mundo que vai envelhecendo. A juventude não quer aprender mais nada, a ciência está em decadência, o mundo inteiro caminha de cabeça para baixo, cegos conduzem cegos e os fazem precipitar-se nos abismos, os pássaros se lançam antes de alçar vôo, o asno toca lira, os bois dançam. Maria não ama mais a vida contemplativa e Marta não ama mais a vida ativa, Lia é estéril, Raquel tem olhos lúbricos, Catão frequenta os lupanares, Lucrécio vira mulher. Tudo está desviado do próprio caminho.

No decorrer do período moderno, emerge o lado existencial do cartesianismo. De modo geral, a Descartes são atribuídos o racionalismo e o idealismo modernos, os quais dissolvem na ideia a existência concreta, esquecendo-se do caráter decisivo e da complexa riqueza do *cogito*. Ato de um sujeito tanto como intuição de uma inteligência, o *cogito* é a afirmação de um ser que detém o curso interminável da ideia e se afirma com autoridade na existência. O voluntarismo, de Occam a Lutero, preparou essa via. A filosofia deixava de ser uma lição para aprender, como havia ocorrido na Escolástica, e passa a ser uma meditação pessoal que se propõe a cada um, para que reaja por sua conta.

Hegel seguiu sendo o arquiteto da ideia impessoal. Todas as coisas, todos os seres dissolvem-se ali, em sua representação: não é por mera casualidade que Hegel professa, no final de contas, a submissão total do sujeito ao Estado. Kierkegaard, por seu lado, diante o

¹¹⁴ Os padres gregos denominavam ‘*Pericorese*’ e os latinos ‘*Circum-incessão*’, brincadeira de roda, dança em círculos, que foi compreendido, no cristianismo, como a interpenetração mútua, coabitação, comunhão.

‘sistema’ simbolizado por Hegel, afirma o irreduzível surgimento da liberdade. Situado numa época pronta a todas as escravidões, transformadas por uma espécie de felicidade vegetativa, Kierkegaard levou ao paradoxo o sentido da liberdade em sua união radical com o sentido do absoluto. Qual é o sentido da existência? Da morte? Da dor? Da liberdade? Do desespero? Da angústia? O pensamento de Kierkegaard é uma filosofia que considera a existência como ponto de partida para sua reflexão. Mas o que significa mesmo existir? O que significa exatamente a afirmação "eu existo"? Será uma simples experiência de fato da minha existência? Em que, então, o fato da minha existência difere do fato da existência de outros seres, animados ou inanimados? Será a existência o fato primordial, a partir do qual os outros fatos adquirem sentido - o fato da existência dos outros, da existência do mundo, da existência de Deus? O fato da existência pode ser indubitável. Já o sentido e a interpretação da existência não são únicos e indubitáveis, ao contrário, são diversos e diferentes.

Simetricamente a Kierkegaard, Karl Marx acusava Hegel de fazer do espírito abstrato, e não do homem concreto, o sujeito da história, de reduzir à Ideia a realidade vivente dos homens. Essa alienação traduz, aos olhos de Marx, a essência do mundo capitalista, que trata o homem trabalhador como objeto da história e o expulsa de si mesmo, ao mesmo tempo em que o isola do seu reino natural.

Parece que o que se poderia chamar de uma revolução teórica no século XIX, o ataque contra todas as forças de despersonalização do homem, subdividia-se em dois ramos: um, com Kierkegaard, retornando o homem moderno, perdido pelo descobrimento e a exploração do mundo, à consciência de sua subjetividade e de sua liberdade; o outro, com Marx, denunciando as mistificações que aprisionam o homem moderno às estruturas sociais, com base em sua condição material. As duas linhas não fizeram mais do que separar-se, e uma das características das africanidades consiste exatamente, não em reunir estas duas dimensões, mas em conciliar a subjetividade, evidenciada pela religiosidade do negro brasileiro, à ação ‘revolucionária’, caracterizada na luta, anteriormente contra a escravidão, expressa na formação dos quilombos, e atualmente, no combate ao racismo, à discriminação e ao preconceito.

Uma marca da filosofia existencialista contemporânea desencadeou-se com a fortíssima afirmação kierkegaardiana do particular frente ao universal, como reação ao influente idealismo hegeliano. Sobre o Único (Deus) e o único (a pessoa), entende-se perfeitamente o que se construiu, porque, entre outras razões, o Único contata integralmente

com o único. Frente à identificação hegeliana do real e do racional, Kierkegaard proclama que o pessoal é o real, e nele assenta as bases do existente concreto, de onde partiram decididamente as distintas correntes posteriores da filosofia da existência.

O caminho existencial da pessoa particular, iniciado sobretudo por Santo Agostinho e continuado, na modernidade, por Pascal, será desdobrado por Husserl, que privilegia o cotidiano da vida a partir do mundo noemático¹¹⁵, o qual vai sendo constituído intencionalmente pela pessoa, em colaboração com outras pessoas como ela. Esse caminho é, enfim, percorrido sobretudo por Heidegger, ao afirmar que a crise das ciências se produz justamente pela falta do *fundamento*, isto é, o *ser*. Nada de novo, já que o mesmo Heidegger insistiu que, desde o início da filosofia e no mesmo início, o ser do ente manifestou-se como *fundamento*.

Pois bem. Nas africanidades, esse fundamento é identificado na pessoa, na estrutura da consciência de ser pessoa. A consciência de ser pessoa é um existencial prévio a toda reflexão, entre outras coisas porque nada se move sem antes não se comover, e não o contrário, como postularam o Utilitarismo e o Positivismo. Para Munanga, as *possibilidades* de *ser* são mais reais do que a própria ação real, porque a ação o *é* precisamente porque antes era possibilidade. O homem é possibilidade, é consciência pessoal. O poder ser equivale às possibilidades de ser, daí que o voltar-se a si mesmo seja sobretudo o voltar-se a poder ser si mesmo. Chegar a ser o que se é por perfeição ou ao que já se é por natureza seria uma lei pessoal. Logo se derivará disso que *ser-no-mundo* é lugar e tarefa, existência ética do homem como projeto. E tudo isso pertence ao universo pessoal.

O mundo ocidental assistiu a uma dramática situação intelectual: de um lado, o Positivismo, que negava validade científica aos conhecimentos humanistas e filosóficos e, de outro, o momento histórico dos séculos XIX e XX, em que as ciências experimentais estavam em pleno desenvolvimento, configurando-se num paradigma para todos os tipos de saberes. Foi nesse contexto histórico que se desenvolveu o método fenomenológico como um novo modo filosófico de abordagem da realidade, o qual consiste em eliminar todos os pré-conceitos e todas visões pré-concebidas do real, para procurar ver o que a realidade apresenta,

¹¹⁵ Noema: “O aspecto objetivo da vivência, ou seja, o objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado (por exemplo, o percebido, o recordado, o imaginado). O noema é distinto do próprio objeto, que é a coisa; por exemplo, o objeto da percepção da árvore é a árvore, mas o noema dessa percepção é o complexo dos predicados e dos modos de ser dados pela experiência: por exemplo, árvore verde, iluminada, não iluminada, percebida, lembrada etc” (ABBAGNANO, op. cit., p. 834).

eliminando assim todos os aspectos irrelevantes do fenômeno que se apresenta à consciência até chegar à sua essência, isto é, à intuição das essências, como pretendia Husserl. Isto implicava tratar o conhecimento como intencional e objetivo, de um lado, e de outro, como essencialmente similar para todos. O resultado metodológico de olhar atentamente a realidade é de que a mesma essência tem de ser alcançada para todos, e nisso consistia o fundamento de um conhecimento científico e universal.

Com seu método, Husserl abriu um caminho para que a filosofia se voltasse à realidade e refletisse sobre o existente. O método fenomenológico tornou-se então um caminho para fazer filosofia, partindo da experiência. Um valor, por exemplo, surge da análise fenomenológica da experiência moral de uma pessoa, o qual faz ver que o homem encontra diante de si valores e estes o movem à ação. A categoria da relação, outro exemplo, surge da experiência da intersubjetividade ou relação interpessoal através da palavra ou de qualquer outro aspecto humano, como o amor, que procede de uma relação que não se estabelece entre um sujeito e um objeto, mas entre duas pessoas.

Esta dimensão aproxima-nos daquilo que apreendemos em Munanga, pois nele a idéia de ser pessoa surge no homem, não deduzida de uma teoria ou teorias, mas da experiência radical de ver-se a si mesmo como um ser que se pode qualificar de pessoal. Desde que o ser humano pensa pela primeira vez em si mesmo, tem consciência de *ser-eu-mesmo*, ou seja, desde que tem memória da primeira vez de sua existência, em que se capta como *ser único* existente, sua idéia de ser pessoa surge da análise fenomenológica de uma experiência pessoal radical. Então o ser humano encontra em si, não frente a si, a razão essencial de seu ser-no-mundo mediante a experiência de unicidade; isto é ser pessoa, experiência de si unívoca e fundamental, que já não o abandonará jamais ao longo de sua existência.

Por conseguinte, nas ancestralidades, cada pessoa encontra, no interior de si mesma, mediante a tomada de consciência de si e do mundo, a realidade de ser pessoa. A experiência que disso emerge não é um pensamento subjetivista como o *cogito*, nem objetivista, que contemple o eu frente ao eu como se fosse um objeto externo e estranho, pois a pessoa tampouco é um objeto.

UM SISTEMA INTEGRAL DO HOMEM E DA EDUCAÇÃO

Em Munanga, o homem não está a serviço e à disposição plena da sociedade, como acontece nos totalitarismos, mas é a sociedade que deve colocar-se a serviço da pessoa, porque é esta o valor principal e primeiro, o qual está acima de qualquer organização. A pessoa, por sua vez, não é também uma entidade egoísta, voltada a pensar somente em seu próprio benefício, como propõe o individualismo. O homem é, portanto, um ser em relação. No dizer de Munanga (2001, p. 9):

O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessam apenas aos alunos de ascendência negra. Interessam também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada de preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolveram, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional.

O pensamento de Munanga é, pois, fundamentado no fato da experiência pessoal de todo aquele que se constitui como sujeito único, que existe e vive, e daí conhece a *minha vida*. Minha vida é o resultado, não de uma dedução, mas da tematização de uma experiência universal. Neste sentido, a realidade humana não é cósmica, mas ambiental, o que implica dizer que a pessoa é ambiental e não objetal. Da categoria ambiental derivam-se, para as pessoas, as possibilidades de serem seres ambientais e ambientalizadores:

Quanto à hermenêutica, as ancestralidades assumem uma visão global do conhecimento humano, contrária ao racionalismo que defende um conhecimento puro, científico e sem referências às tradições. Para as ancestralidades, tal conhecimento não existe, pois todo homem conhece, em determinado contexto concreto, o que implica dizer que tal conhecimento depende também da tradição cultural e intelectual em que se encontra situado, como reitera Santos (1997, p. 151):

Não há uma época para começar a conhecer e não há um fim. Também não há registro escrito que prove o que se está aprendendo ou o que se aprendeu. A concepção educacional é abrangente porque a própria visão de mundo implica um olhar, em que todos os elementos da realidade estão intimamente relacionados. O educar se verifica em todas as ações e o processo educativo se concretiza no desempenho dos fazeres e dizeres.

O conhecimento, assim, será sempre pessoal, não uma inteligência abstrata e inexistente, a que busca chegar à verdade. Considerando que o ponto de partida é a pessoa, acredita-se que isso permite superar os vários esquemas artificiais de oposição entre objetivismo e subjetivismo, entre o conhecimento verdadeiro mas impessoal e o conhecimento subjetivo mas sem a dimensão da verdade. O conhecimento é pessoal porque somente a pessoa concreta, não abstrata, é capaz de comprometer-se, sem tomar partido, sem expor-se pessoalmente, porque assumir um compromisso é assumir a condição humana. O conhecimento não se dá com a pessoa sendo mero espectador, isto não só no sentido de busca da verdade, mas em qualquer interpretação, já que, em cada processo hermenêutico, esta está sempre comprometida com a verdade, e a menor interpretação já possui, por si mesma, um valor ontológico.

Essa contribuição de Munanga vem orientando novas gerações de educadores e intelectuais brasileiros, que passam a defender tais premissas e, a partir delas, começam a fazer ouvir suas vozes na sociedade brasileira, no que tange aos temas muito diversos. Como relata Munanga (2008, pp. 115-116):

Mas veja, eu estou aqui no Brasil há mais de trinta anos. Não sei mais detalhadamente como anda o ensino de História nas universidades africanas. Eu creio, entretanto, que não estão mais estudando a História de um ponto de vista colonial. Faço um comparativo, por exemplo, com esta universidade (USP). Quando cheguei aqui, em 1975, se havia uma palestra sobre a questão do negro não havia a participação do negro. Lembro de uma Semana do Negro que aqui ocorreu em 1976. O que havia? Meia dúzia de professores da casa, alguns estudantes brancos, dois pesquisadores negros: Clóvis Moura e Eduardo de Oliveira e Hamilton Cardoso, que era um jovem inteligente e talentoso do movimento negro da época, infelizmente já morto, se pronunciava abertamente na platéia na defesa do negro. Hoje, qualquer debate que há aqui sobre a questão do negro está repleto de jovens intelectuais negros. Alguns corrigem mesmo o que os especialistas da área dizem sobre o assunto. Isto é um processo, para mim, sem retorno. Daqui a alguns anos, se as políticas de ação afirmativa derem certo, teremos uma massa crítica muito importante, que vai trabalhar tanto a questão da África, quanto a questão do negro, de modo diferente. Hoje, por exemplo, os temas sobre o assunto já são muito mais variados. Antigamente, se parava na escravidão e no tráfico. Hoje já tem dissertação de mestrado sobre intelectuais negros, sobre movimento negro contemporâneo, biografias, sobre a cultura negra, sobre a educação do negro, na psicologia, no direito, na antropologia, etc. Os próprios intelectuais negros estão alargando os horizontes de

investigação e visão sobre o negro. Por esta e outras razões eu creio que este é um processo irreversível.

O que se tem por fundamento aqui é o homem em sua realidade singular, porque pessoa, e porque é pessoa, este tem uma história própria de sua vida e sobretudo uma história própria de sua alma, pois é precisamente este o ulterior grau de conhecimento, que corresponde ao nível profundo de sua pessoa, como o homem que se conhece a si mesmo, ao mundo e à Deus, já que a pessoa possui duas naturezas, a divina (orixás, inkisses e voduns) e a humana (corporalidade).

A ação revela, pois, a pessoa, e olhamos a pessoa através de sua ação. A ação nos oferece o melhor acesso para penetrar na essência intrínseca da pessoa e nos permite conseguir o maior grau possível de conhecimento da pessoa. Sobre isso, escreve Santos (1997, p. 155):

A interação entre as pessoas desempenha um papel de destaque para o aprendizado que inclui a interdependência dos participantes que fazem parte do processo, requerendo que a aprendizagem só se consubstancie na interação social. (...) as relações interpessoais têm grande importância para o aprendizado e são estabelecidas por respeito aos elos de irmandade, uma noção que abrange necessariamente o outro, a troca, o intercâmbio. Aprender com o outro faz parte da rede que é tecida para que os conhecimentos sejam continuamente incorporados criativamente.

Aprende-se olhando o outro, observando, escutando e perguntando aos mais velhos e, estes, sentem-se responsáveis pela transmissão e orientação aos iniciandos.

Entre todas as criaturas, o homem é pessoa, sujeito consciente e livre e, precisamente por isso, centro e vértice de tudo o que existe sobre a Terra. A causa de sua dignidade pessoal é *ser humano*, ou seja, ele é um valor em si mesmo e por si mesmo e, como tal, exige ser considerado e tratado. Ao contrário, jamais pode ser tratado e considerado como um objeto utilizável, um instrumento, uma coisa. A dignidade pessoal é propriedade indestrutível de todo *ser humano*. Esta afirmação se baseia na *unicidade* e na *irrepetibilidade* de cada pessoa. Em consequência, o indivíduo nunca pode ficar reduzido a tudo aquilo que o queria abarcar e anular no anonimato da coletividade, das instituições, das estruturas, do sistema. Em sua individualidade, a pessoa não é um número nem uma engrenagem do sistema.

Das considerações precedentes, compreendidas especificamente a partir da leitura das obras e discursos de Kabengele Munanga, destaca-se a necessidade de realizar, na vida, uma das experiências mais plenamente humanas: colocar em jogo a relação diálogo e encontro. O mundo é uma realidade cujo autor não é o homem, nem sua construção uma obra da mente humana, nem tampouco uma série de fenômenos sem conexões, à qual o homem daria forma em seu interior. As ancestralidades propõem uma visão do mundo do tipo ontológico ou metafísico.

O mundo tem uma consistência própria, existe enquanto tal, está estruturado por leis internas e objetivas que são independentes do sujeito que as pensa, e nele encontramos realidades com diversos graus de perfeição, entre os quais se destaca a pessoa humana. Esta é uma realidade substancial, pois possui algo – o *eu* – que permanece essencialmente invariável ao longo de sua evolução, o que o permite estabelecer e fundar a identidade e continuidade das pessoas. Assim, para as ancestralidades, há uma natureza humana que é, sempre, essencialmente similar, o que significa que tem uma natureza determinada e específica. Além disso, a pessoa tem a capacidade de conhecer uma verdade que, ao mesmo tempo, a transcende. Com isso, afirma-se que o homem tem uma capacidade objetiva de conhecer a verdade, que ele possui uma faculdade do espírito que lhe permite chegar à realidade de um modo único e peculiar. Este modo opõe-se aos dois extremos opostos: por um lado o objetivismo radical, e por outro o subjetivismo absoluto. Há que se destacar que o homem, frente ao racionalismo puro que afirma que tudo é acessível à mente humana, não é capaz de conhecer toda a realidade já que esta o transcende.

No discurso de Munanga constata-se que *a pessoa é livre*. Nas posturas historicistas, postulou-se o determinismo do homem, contudo, nas ancestralidades, dá-se como certo que a pessoa é consubstancial à liberdade, que inclusive se patentiza e se vê exteriormente. Esclarece o mesmo autor (MUNANGA, 2009, p. 95) que:

No domínio da cultura material, os bantos, assim como os chamados sudaneses, deixaram vários aportes hoje integrados na cultura brasileira como um todo. Tais aportes se observam nos instrumentos musicais, como os tambores de jongo: os tambos (maiores) e os condongueiros (menores); o ingono ou ingomba de Pernambuco e outros Estados do Norte, que são nada mais que o ngomba ou angomba, angoma ou ngoma em vários grupos do Congo e Angola; o zambé, que é um ingomo menor e que deu origem à dança coco de zambé, praticada em alguns Estados nordestinos; a cuíca, conhecida em todo o Brasil, e que nada mais é que a “puita” do Congo-Angola; o

urucungo, também chamado gôbo, bucumbumba e o berimbau-de-barriga, que é o mesmo que “rucumbo” dos lunda. Na escultura, os bantos deixaram suas marcas nas figas em madeira e nos objetos de ferro, em que os moçambicanos se destacaram. No trabalho de mineração, eles introduziram a bateia. Na construção, eles deixaram o mocambo, ainda vivo no Nordeste do Brasil e em alguns isolamentos rurais.

No domínio das danças e músicas, os elementos culturais bantos são presentes nos congos, quilombos, coco, jongo, maculelê, maracatu, bumba-meu-boi e capoeira, destacando-se o samba, um dos gêneros musicais populares mais conhecidos e que constitui uma das facetas da identidade cultural brasileira.

Na visão dos brasileiros afrodescendentes de modo geral, consciente e inconscientemente, todos esses legados, ou bantos ou sudaneses, constituem o patrimônio histórico, sociopolítico, cultural e religioso com o qual eles constroem sua identidade.

Junto à liberdade, na pessoa encontra-se uma dimensão ética essencial que a acompanha sempre em suas ações. Toda decisão moral afeta a pessoa de maneira global, já que o sujeito sabe que, se eleger o bem, não só acertará, mas também se fará bom, enquanto que, se eleger o mal, não só se equivocará, mas também se fará mau. Esta experiência é exclusiva do homem e nos distingue radicalmente dos outros animais. Ao mesmo tempo, por ser assim, esta é uma característica inevitável que o homem leva consigo. A dimensão moral das ações está aí e ainda que quiséssemos afastar-nos dessa responsabilidade, não poderíamos fazê-lo de nenhum modo.

Acima do conhecimento e da inteligência, as ancestralidades defendem a primazia absoluta aos valores morais. Uma das consequências mais relevantes deste postulado é a revalorização da ação, o qual é expresso no discurso de Munanga, através de suas manifestações contra o racismo, a discriminação e o preconceito, sua reflexão social, e sobretudo política, bem como sua atividade criadora no âmbito estético. Nas ancestralidades, o homem é considerado também um ser essencialmente religioso, algo que se desprende de sua natureza espiritual, e as divindades são essencialmente pessoais. No interior de uma comunidade tradicional afrobrasileira, Santos (*op. cit.*, p. 166) observa que:

(...) as pessoas se colocam em constante aprendizado quanto aos aspectos míticos do seu orixá de cabeça, ao procurar estabelecer uma ponte com os seus próprios atributos. Algumas chegam a dizer que só depois que entraram para o terreiro é que aprenderam a se conhecer, ou seja, conhecer as simbolizações do seu ori lhe permitiu um auto-conhecimento. (...) O Conhecimento de si mesmo, porém, não está restrito

apenas a aprender a ver os sinais de seu Orixá no próprio corpo, mas em se reconhecer como parte da urdidura cultural que comporta as experiências, prospecções, injunções realizadas pelo intercâmbio de sentidos em modos de subjetivação que os sujeitos, individual e coletivo, validam.

PESSOA-INDIVÍDUO E PESSOA-OBJETO

Assim como Kierkegaard distinguiu entre vida estética e vida ética, ou Heidegger entre vida autêntica e inautêntica, os personalistas Gabriel Marcel, Buber e Mounier fizeram a distinção entre pessoa e indivíduo (ABBAGNANO, 2006). Os personalistas abordavam os problemas humanos a partir da teoria e da prática, tomando essa pessoa em sua singularidade e em sua dimensão comunitária, sobretudo a partir da perspectiva de sua dignidade.

As africanidades estão, nessa mesma perspectiva de pensar o homem, próximas da perspectiva personalista. Talvez, para resolver a questão dos negros terem sido escravizados, identificados como objetos, haja a necessidade de resolver a questão da pessoa-indivíduo contra a posição da pessoa-objeto. Munanga colabora em muito com essa discussão, ao afirmar que (2004, p. 13):

Os movimentos operários ainda não conseguiram mobilizar todos os seus membros, vítimas das relações de trabalho e de produção dentro da sociedade capitalista, ainda menos no seio de um capitalismo periférico, de escassa cidadania como o brasileiro. Os movimentos feministas terão de lutar muito tempo ainda para tirar milhões de mulheres dos lugares e posições a elas predestinadas pelas culturas machistas de todas as sociedades humanas. Os movimentos homossexuais terão de percorrer uma longa caminhada para conseguirem a legitimidade e direitos iguais aos das uniões heterossexuais, consideradas como as únicas naturais e normais, em todas as culturas e de suas respectivas religiões e visões de mundo.

O discurso de Kabengele Munanga demonstra que sempre que se degrada o indivíduo, há desumanização da pessoa. O indivíduo, solitário, fora de sua comunidade, é conduzido a um vazio existencial, ao desespero, à angustia. A pessoa fora de seu grupo cultural pode não se abrir à fonte principal de sentido e às possibilidades que são os demais. Fica, então, paralisada, empobrece-se pouco a pouco, à medida que se desvincula de sua realidade e cai num vazio existencial, que é essência da desumanização. A negação das expressões culturais africanas e de suas raízes, por parte de alguns negros, devido à sua condição de

desvalorização perpetuada por anos em nossa sociedade, leva a dispersão da pessoa na superfície de sua vida, impedindo-a de encontrar sentido para a existência, horizonte existencial e vínculos pessoais.

A valorização das culturas africanas faz com que os negros brasileiros possam se construir como pessoas, mediante o compromisso com a vida, como existência pessoal e comunitária, encontrando assim sua vocação e seu destino, pelos quais Orunmilá é responsável, de tal maneira que ninguém poderá usurpá-los. Assim entendida, a pessoa se integra à comunidade, pois não se pode encontrar-se sem se doar nela. As ancestralidades estão numa perspectiva da re-humanização, movimento contrário à desumanização, ou seja, de recuperação da pessoa negra, passo este que se inicia com a tomada de consciência de sua essência perdida, expulsa de si mesma, desprovida de memória e projeto.

Nessa esteira, assumir as ancestralidades supõe uma autêntica conversão, uma mudança de ideal na mente e no coração, um redirecionamento do rumo existencial, que assim opta por valores que fazem crescer a pessoa. Tal seria um movimento que vai do externo, distante e superficial ao íntimo e profundo, o dinamismo básico que faz o negro brasileiro aspirar à existência em plenitude, semelhante ao caminho para o Bem de Platão, ou à aspiração à perfeição de Aristóteles, ou ao desejo de Deus de Santo Agostinho etc.

Por outro lado, esconder ou mascarar os sentimentos preconceituosos contra as culturas africanas, os quais foram incorporados durante a vida e levaram ao vazio de uma vida sem sentido, não soluciona os problemas existenciais das pessoas. Para sair da condição de desumanização e reconstruir novamente sua alma, a pessoa não necessita anestesiá-las suas responsabilidades, como diria Marinoff (2001), ao contrário. É necessário sobretudo criar um horizonte de sentido e um sistema de valores, desde a perspectiva prática, deixando-se de ser mero objeto, *res*, massa, para tornar-se sujeito, pessoa.

Efetivamente que uma das preocupações centrais do pensamento de Munanga é a educação. Por meio da educação, pode-se formar novas categorias antropológicas que se ajustem à especificidade de ser pessoa e, posteriormente, estruturar, em torno delas, uma antropologia equilibrada e suficientemente profunda para dar conta da realidade, com toda sua complexidade e matizes. Segundo Munanga (2001, pp. 10-12):

Embora concordemos que a educação tanto familiar como escolar possa fortemente contribuir nesse combate, devemos aceitar que ninguém dispõe de fórmulas educativas prontas a

aplicar na busca das soluções eficazes e duradouras contra os males causados pelo racismo na nossa sociedade. (...) Lembrem-se que um professor ou um educador numa classe é como um ator único num cenário único. Apesar do conteúdo da mensagem ser o mesmo para todas as classes, ele precisa adaptar sua encenação ao espírito de cada classe, senão será prejudicada a comunicação e a mensagem não será igualmente transmitida e entendida por todos.

O pensamento de Munanga leva-nos a passar de uma filosofia eminentemente racionalista, interessada sobretudo na relação do homem com as coisas, a um pensamento que se interessa pela relação do homem com outras pessoas. Até aqui, o espírito humano era definido por sua relação com objetos: relação de conhecimento (o objeto diante da consciência) e de vontade (o objeto como bem desejado). Munanga põe seu foco na relação com um ser pessoal, o ancestral, a relação com o outro, a alteridade. O espírito humano define-se muito mais por suas relações pessoais que por suas relações com os objetos.

Quando Durand (2008, pp. 251-252) postula o retorno à tradição, isto significa, antes de tudo, a volta ao ser pessoal:

(...) a famosa crise de civilização se manifesta pela crise epistemológica das “ciências do homem”; não que a epistemologia seja, neste sentido, um fator dominante, mas sim porque a pedagogia que decorre dela é, em nossas sociedades onde a escolaridade é obrigatória e a informação obcecante, realmente uma dominante mais totalitária e niveladora. (...) As Ciências chamadas “humanas” (ou sociais, ou do homem etc), substituíram seu tema – o *homo sapiens* em sua universalidade específica – por reduções bastardas que, com o pretexto de desmitificação, alienavam mais ou menos, portanto mistificavam, o projeto e o objeto da espécie em proveito desta ou daquela *episteme* regional.

O mundo atual está quase reduzido às coisas e o homem de nosso tempo está sepultado nelas. Os pensamentos de Munanga e de Durand convergem quando procuram despertar, nos homens, a consciência de que não são meros objetos, nem sequer um organismo, mas uma realidade complexa, difícil de compreender e, de forma patente, o único ser verdadeiramente inteligível. Eliminando-se a relação pessoa-coisa desse contexto, a pessoa agora se apresenta essencialmente ordenada para a relação intersubjetiva, seja do tipo interpessoal familiar ou, mais amplo ainda, interpessoal social. Isso significa que a categoria de *relação* é essencial para a pessoa durante toda a sua vida, da gestação no seio materno até o final de seus dias, pois, como afirma Ruiz (2006, p. 216):

O outro é sempre horizonte da prática humana. Não podemos desconhecer que existem interações negativas e inclusive perniciosas. Porém, queiramos ou não, essas interações também fazem parte do processo de subjetivação. O outro não é um mero limite natural a meu eu. Não existe um eu primeiro para depois se relacionar com o outro. O eu da subjetividade é sempre o resultado de um modo de relação intersubjetiva.

A relação da pessoa com as demais pessoas é um meio privilegiado do próprio desenvolvimento pessoal, sendo uma condição *sine qua non* para este. O importante não é a sociedade enquanto tal, nem o indivíduo egótico, mas a pessoa na relação com as demais. Nesse sentido, novamente para Ruiz (2004, pp. 56-57):

A alteridade não é uma opção do ser humano, mas sua condição de possibilidade para existir como pessoa. Ela não foi uma simples conquista pessoal, coletiva ou da espécie. (...) A alteridade é uma dádiva que possibilitou a criação da humanidade, porém também é uma imposição, pois nenhum ser humano pode optar entre a alteridade ou outra alternativa. Ela é a matriz geradora da liberdade do ser humano. Contraditoriamente, é uma liberdade imposta, pois é a dimensão necessária para que a humanidade possa existir como espécie qualitativamente diferente do resto.

Da mesma forma, mais que a consideração global da pessoa e as implicações do corpo humano que permitem a descoberta das riquezas dos aspectos corporais, Munanga nos aponta para as profundas implicações do corporal e do espiritual: não posso pensar sem ser, nem ser sem meu corpo; estou exposto por ele a mim mesmo, ao mundo, aos outros; por ele, escapo da solidão de um pensamento que não seria mais que pensamento de meu pensamento. Em Munanga descobrimos que a filosofia não é uma mera atividade da mente, mas uma atividade da pessoa, pela qual compreendemos que o conhecimento do homem e do mundo também é um meio de interação com a realidade cultural e social e, portanto, desta perspectiva, procura dar soluções aos problemas sociais, éticos, políticos etc, problemas concretos que afligem a todos os homens na vida cotidiana. De acordo com Munanga (2005/2006, p. 51):

A defesa do ensino da diversidade nas escolas formais resulta do debate sobre as reivindicações dos grupos nas sociedades poliétnicas. (...) Pois, se o Estado se colocar como neutro perante as questões provocadas pela diversidade dos grupos étnico-culturais, será estruturalmente incapaz de resolver as questões resultantes da controvérsia concernente à minorias.

Estamos, por fim, diante de um pensamento cujo ponto de partida é o mesmo da chegada: o *amor*. O amor é a certeza mais forte do homem, mais forte que a razão, o mais evidente *cogito* existencial sobre o qual não cabe dúvida. As africanidades consideram que a afetividade é tão essencial à pessoa quanto a inteligência e a vontade, mas sobretudo é uma afetividade que se conquista. A afetividade humana foi relegada a um papel secundário no Ocidente, considerada inferior à inteligência e à vontade, porque toda esfera afetiva foi assumida, em sua maior parte, sob o capítulo das paixões, e sempre que se considera a afetividade neste capítulo específico, insiste-se em seu caráter irracional e não espiritual. Daí a importância radical do amor e da esfera da afetividade para toda antropologia filosófica que deseja ser digna de seu nome, pois não se pode deixar de considerar estes aspectos tão centrais da vida humana e deve-se conceder-lhes a relevância que de fato possuem.

Todavia se o amor é o que há de mais essencial na vida, não tem sentido que, do ponto de vista das ancestralidades, ele seja considerado como uma questão secundária que fique sempre para trás, por exemplo, nas reflexões gnosiológicas ou lógicas. Ele, o amor, precisa tornar-se um tema central, de importância paralela a tudo o mais que reveste a vida de valor.

Mais que do temas de uma nova filosofia então, teríamos de falar de temas de sempre de uma pessoa nova. Por ser esta essencialmente uma cosmovisão aberta e canalizadora, uma metodologia construída partir das ancestralidades, pode igualmente converter-se numa proposta firme no atual momento educacional, uma contribuição inestimável. Desse modo estaríamos fazendo um esforço para compreender e superar o panorama da crise do homem no século atual, posto que as ancestralidades se tornariam uma proposta eminentemente prática, voltada à solução dos problemas reais do homem, justamente porque insistem na pessoa como fundamento de todo Humanismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, parti das teses de que o mito e o sagrado não apenas sobrevivem, como também vicejam, ainda hoje, nas mais diversas manifestações, no interior de todas as culturas humanas, e de que a sobrevivência do mito, do sagrado e, portanto, do imaginário como o formula Gilbert Durand, supõe necessariamente uma reutilização dos mesmos materiais, atualizados ou não, os quais permitem uma continuidade dos símbolos e dos arquétipos, compreendendo que o símbolo expressa-se naquilo que Durand denominou “trajeto antropológico, isto é, na incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”.

O imaginário possuiria, pois, várias dimensões, sendo a primeira delas a biológica ou vital, a mesma que se manifesta no sentido da luta pela força da vida contra a certeza racional da inevitabilidade da morte. A eufemização promovida pela imaginação se faz, portanto, como uma gigantesca muralha que resguarda o homem da temporalidade terrificante. Como restabeecedora do equilíbrio vital, a imaginação simbólica é comprometida tanto quanto mobilizada pela noção de morte. A segunda dimensão do imaginário é dada por sua manifestação no plano psicossocial; nesse sentido, vimos que, para Durand, a psicanálise através da concepção da sublimação, já constatou o papel de “tampão” que a imaginação simbólica desempenha, como mediadora entre o impulso e sua repressão. Esse arcabouço, contudo, reduz as “aberrações imaginárias” da neurose aos fatos biográficos da primeira infância. Finalizando, o símbolo teria um caráter ambivalente e seu sentido dependeria do contexto cultural que o interpreta, tendo o mesmo símbolo sido assumido por Durand como imagem. Tais imagens, produzidas pela subjetividade envolvida no trajeto, são divididas, pelo mesmo autor, em dois regimes: o Regime Diurno e o Regime Noturno da Imagem.

O Regime Diurno da Imagem está ancorado na dominante reflexa postural, o que o vincula, por meio das imagens, à tecnologia das armas, à sociologia do soberano mago e guerreiro, aos rituais da elevação e da purificação. Em contrapartida, o Regime Noturno da imagem subdivide-se nas dominantes reflexas digestiva e rítmica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, e a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos.

Desse modo, os símbolos aparecem em três níveis diferentes da consciência: um nível inferior, no qual este se mostra como um conjunto de sinais; um nível intermediário, da “imaginación restringida”, própria da criança, onde o imaginário aparece estereotipado e reprimido pelos limites psicofísicos próprios da imaturidade, etapa na qual evolui esse distanciamento simbólico, a partir dos processos de aprendizagem, os jogos ou a presença dos pais; e, por fim, um nível cultural, correspondendo à plena maturidade do indivíduo e sua imersão nos emaranhados sociais que o rodeia. É neste nível que chegamos ao mito, exemplo da primeira emergência da consciência, o início da derivação cultural. O mito seria já um esboço de racionalização, pois se utiliza do fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos, em idéias.

Nessa esteira, Durand propôs uma revisão completa de análise estrutural do mito, dando um passo além na busca de chaves míticas e acrescentando aos métodos conhecidos um nível analítico mais amplo, que os engloba e transcende. Dessa maneira, ele observou que existe uma unidade mínima de significado dentro do mito, à qual ele denomina *mitema*, e que não esgotará seu significado na sequência linear do relato, que irá muito além, instaurando sequências de sentido a partir dos símbolos não relacionais. A atitude de Durand foi de reconhecimento da análise sincrônica, bem como de recusa da redução formalista. Para isso, esse autor conservou os níveis diacrônico e sincrônico, acrescentando um nível a mais: o arquetípico ou simbólico, tendo por base a convergência dos símbolos e dos mitemas.

O mito aparece, por conseguinte, sempre como um esforço para adaptar o diacronismo do discurso ao sincronismo dos encaixes simbólicos ou das oposições diairéticas. Por isso, todo mito possui, fatalmente, como estrutura de base – ou como infraestrutura – a estrutura sintética, em torno da qual se organiza o imaginário sintético ou dramático, o qual tenta organizar o tempo do discurso a intemporalidade dos símbolos. Compreendendo o fato de que ao mito cabe unir as esferas do divino, do mundo e do homem, Durand conferiu um lugar privilegiado à dimensão narrativa mítica. Partindo dessa perspectiva, procurei levantar os mitemas e os mitologemas, caracterizados pela repetição dos motivos míticos, presentes no discurso de Kabengele Munanga, assim como os ideologemas que se manifestam pela repetição, pela redundância no mesmo discurso.

A primeira fase deste trabalho procedeu à identificação e seleção dos ideologemas através de uma leitura diacrônica do texto de Munanga. Na segunda fase, unimos os ideologemas em torno de uma “idéia-força”, o que consistiu numa leitura sincrônica do texto.

No caso do discurso de Munanga, identifiquei que o “ser” aparece como o ponto central de sua obra. Assim, analisei o discurso de Munanga a partir desse ideograma, ou seja, do “ser”, ampliando para o fato de que para a cultura afrobrasileira está impregnada pelo reconhecimento da identidade, que é simbólico, pois nela estão incorporados os traços da história humana, revelados nos *poemas* de Orunmilá.

O texto de Munanga flui no sentido da grande preocupação dos afrobrasileiros, ou seja, a de resgatar parte de nossa identidade, preocupação que é, em si mesma, tão relevante quanto problemática. Reconhecer essa mesma identidade, no caso dos afrodescendentes, passa pelo reconhecimento da cor da pele, da cultura e da produção cultural do negro, bem como da contribuição histórica do negro na sociedade brasileira e na construção da economia do país, contribuição essa feita com seu próprio sangue. Passa também pela recuperação de sua história africana, de sua visão do mundo, de sua religião. A questão fundamental desta tese, que ecoa o pensamento e dá a ver as imagens de Munanga, diz respeito ao processo de tomada de consciência da nossa contribuição à formação do povo brasileiro, do valor de nossa cultura nesse mesmo contexto, na construção de nossa visão do mundo e na constituição de nosso “ser” como “humano”.

Na esteira da crescente dessacralização do mundo, o ser humano construiu as noções de indivíduo e razão. Como resposta a esse processo, a africanidade oferece a possibilidade de uma re-conceituação da identidade. A existência é um dado objetivo, mas a revelação da existência é um dado da intuição. A revelação do ser para si mesmo é a mesma revelação da gênese criadora. A intuição é o impulso de decisão que está na base da efetivação da vida. Diante da impossibilidade de conhecer o todo e da estagnação diante da morte, só resta apostar na existência como alternativa para satisfazer a condição imediatamente humana. Assim, a africanidade em Munanga não é uma concepção intelectual afastada da realidade. A compreensão do ser humano é gerada a partir da experiência particular da pessoa que toma a si como referência e, de si, se estende e se confunde com a experiência da realidade fática, do tempo e da temporalidade de sua existência.

A ideia da circulação da força vital, do princípio da força vital, caracteriza todo pensamento africano tradicional. Cada um dos Orí representa um destino diferenciado. O “eu” da africanidade é pessoal, mas também plural, rompendo assim com a tradicional identificação do “eu” com a unidade do sujeito. A identidade, do indivíduo e do grupo, é plural. Munanga, como Orunmilá, possibilita, por sua mediação, essa aproximação com nossa

identidade ancestral. A dupla lógica, da unidade e da pluralidade, operando dentro da identidade pessoal permite ser apreendida através do conceito de sistema. A metáfora da ordenação sistêmica da identidade pessoal está, então, sob a recuperação da experiência da encarnação.

Na intenção de buscar o encontro do 'si' como plenificação da efetivação do verbo "ser", exige-se um movimento que transcenda a realidade mundana, não como uma forma de superação ou abstração desta, mas antes como vivência da realidade, como experiência de cada momento da realidade na sua exata temporalidade e na sua completa duração. Assim encontraremos na própria realidade do "sendo", o que está para além dela e que é seu próprio constitutivo, ou seja, o si-mesmo da realidade mesma. Essa busca se fará através do jogo político, pois a existência da identidade do afrobrasileiro supõe a existência das identidades dos outros. Nesse sentido, a história da experiência transforma-se em história da memorização do espírito, uma vez que o todo cognoscível nada mais é do que a totalidade abarcada pela consciência.

No universo tradicional africano, o que temos, ao invés da racionalidade lógica, é uma racionalidade relacional, que busca a compreensão dos elementos da realidade a partir da relação entre esses elementos que se dá necessariamente no tempo. Iroco, entre todos os orixás, é o único que nunca se separou do céu e da terra.

Nesse sentido, podemos ainda afirmar, que o pensamento de Kabengele Munanga é, de certa forma, uma filosofia do conhecimento porquanto preocupa-se não com o sentido de ser, mas se ainda faz sentido perguntar-se pelo sentido, uma vez que o ser é fruto da construção realizada através da experiência da facticidade do real. O desejo do indivíduo é de sobreviver à morte e, desse modo, a fabulação emerge como uma reação defensiva da natureza contra a representação da inevitabilidade da morte. A imaginação simbólica propõe uma revolta do espírito ante a questão da passagem do tempo, que é relativa à aparição e o fatal desaparecimento das coisas sujeitas à mudança. Em Munanga, o tempo é pensado não como horizonte do ser, como essência do ser, mas como Dizer. Isso significa, em última instância, que tanto na elaboração do homem natural-social como na elaboração do ancestral, homem e sociedade detêm consciência ótima da condição existencial: na existência visível, a sociedade integra o homem nas práticas históricas do mundo terrestre; na instância da morte, trata-se de integrá-lo no país dos ancestrais.

O tempo equivale, pois, ao modo de ser do Infinito, ou melhor, ao modo de o Infinito *significar* ou *passar além*, independentemente da consciência em sua doação de sentido. O tempo é a significação do Infinito como absolutamente Outro, a sua diferença, distância ou infinição em relação ao finito. A temporalização do tempo é, portanto, a própria diferença do Infinito como não-indiferença para com o finito; é a significação da transcendência como relação ética. Duração do tempo como relação com o Infinito.

Nesse modo próprio do tempo, inscreve-se a significância de um Outro, de um ‘tempo-outro’, que não o tempo do Mesmo. Trata-se do tempo como inspiração, inquietação, insônia originária, traumatismo ou afecção do Mesmo pelo Outro, ou seja, a idéia do Infinito *no* finito. O tempo é um despertar do psiquismo, onde o termo ‘despertar’ delinea a própria inquietude do tempo, que é a inquietude do Mesmo pelo Outro, a inspiração ou o despertar. Aqui, a passividade do sujeito recebe o traumatismo *no* tempo. A síntese passiva do envelhecimento indica essa exposição do sujeito que, apesar de si, padece a duração do tempo sem poder detê-lo.

A noção de criação revela a anterioridade das divindades em relação ao ser, do criador em relação à criatura, do infinito em relação ao finito. A criação, essa perturbação no ser, significa precisamente a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade. Nisto consiste o *sempre* da duração, na própria eternidade do tempo, não como um incessante retorno ao presente, mas como abertura ao infinito do tempo.

Em Munanga, ainda identificamos que a busca do sagrado pressupõe a necessidade de se adquirir uma compreensão da realidade que supere a visão esclerosada pelo cotidiano. Retomando seu discurso, “*é através da oralidade que começamos os primeiros passos de educação, dentro da própria família. Na realidade, a escrita é o registro da oralidade*”.

A dimensão racional do homem não pode ser considerada como um simples prolongamento da vida biológica. Buscar a essência do homem não implica que possamos chegar a uma definição do mesmo, já que este se encontra entre dois mundos: o da natureza e o do espírito. E é o mundo do espírito que marcará a esfera do ser. O espírito encontra-se no marco da esfera fundamental, aquela que funda e distingue o ser humano como tal e o diferencia dos restantes dos animais. O espírito, dessa forma, é a expressão de independência e grau absoluto do homem frente aos restantes dos seres vivos. O animal só pode mover-se no esquema fechado do impulso biológico do seu meio.

Embora refletindo especificamente sobre os africanos, sejam do continente ou da diáspora, o núcleo básico do pensamento de Kabengele Munanga é a pessoa. Para ele, *“pertencer é um dado fundamental da visão africana do mundo, a gente pertence, a gente não vive isoladamente”*. Essa não objetivação da pessoa surge para fugir da coisificação que a reduz num simples objeto. O dinamismo não supõe anular ou diluir a verdade da realidade pessoal. É a partir deste ponto que compreendemos a “visão afro” da estrutura da realidade humana: o devir da pessoa para ser a mesma; a presença do espírito enquanto vivência da pessoa no presente, já que este se constitui como a presença da eternidade no tempo; e a presença do espírito como a autocompreensão da pessoa. Desta perspectiva, a pessoa é presença do espírito: presença do espírito a si mesma, através da reflexão; presença do espírito aos outros, que é amizade e amor; presença do espírito aos deuses, que é a oração.

A encarnação é compreendida na tensão da situação em que se desenvolve o crescimento da pessoa no mundo. Nisso podemos perceber, em Munanga, uma certa dialética da pessoa. A tensão e a dialética constituem os momentos básicos do dinamismo da personalização. O homem é considerado como a presença do espírito, afastando-se tanto do objetivismo como do espiritualismo abstrato. O homem e o mundo estão permanentemente dando de si e, nesse devir, inscreve-se o trabalho do homem, que há de se entender como parte integrante da condição humana.

Estar no tempo não tem uma conotação necessariamente negativa, nem pressupõe uma visão maniqueísta do dinamismo da personalização. É mais, um existe para o outro, o que compreende-se que a dinâmica da reciprocidade brota da natureza da pessoa. Na mútua posse do nós surge a noção de diálogo.

O diálogo é muito mais do que um método ao serviço do pensamento reflexivo. Afastado da dinâmica da luta pela apropriação do outro, o diálogo se desenvolve através de outro esquema, do encontro interpessoal, onde ele se torna eminentemente criador. O diálogo, portanto, só acontece na perspectiva da compreensão.

Esse reconhecimento caracteriza-se num prévio conhecimento do outro e num certo tipo de crença do outro. O reconhecimento do outro leva impressa a crença básica no outro. Essa crença vai mais além da simples constatação do que o outro diz. Trata-se de um duplo movimento de conhecimento e de crença no dinamismo do reconhecimento do outro enquanto outro diferente, original; é aquilo que confere a dignidade da pessoa.

O valor que guia o desenvolvimento do diálogo é o da busca da verdade, no convencimento de que esta não é patrimônio particular, mas um bem da humanidade. Neste sentido, o homem de diálogo é o que escuta mais do que fala. O problema do diálogo é o mesmo que o da palavra. Somente na relação dialógica da palavra se pode reconhecer o próprio “eu” do homem como ser existente em sua dimensão interpessoal, já que, ao expressar-se por meio da palavra, o homem sai de si, não para perder-se no “tu”, mas para se re-encontrar plenificado na mesma palavra.

A abertura constitui-se, então, na direção e na orientação neste processo de realização da pessoa. No conhecimento da ancestralidade, o homem vê-se de braços com o problema das representações. A realidade do mundo é como um complexo hieróglifo que é preciso decifrar novamente, a cada momento. O homem, ao decifrar o mundo, coloca-se diante de enigmas que são símbolos do mistério. A dinamicidade do enigma do mundo é a mesma de seu sentido para o homem.

Em Munanga está presente um caráter sagrado do pensamento, um holismo dinâmico que corresponde à percepção temporal e à visão cosmogônica do mundo, bem como a um registro tardio na forma escrita. O ente que é o modo da existência é o homem. Somente o homem existe. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser.

Essa experiência é exclusiva do homem e nos distingue radicalmente dos outros animais. Acima do conhecimento e da inteligência, as ancestralidades defendem a primazia absoluta aos valores morais. Assim, uma das preocupações centrais do pensamento de Munanga é a educação. O pensamento de Munanga leva-nos a transitar, de uma filosofia eminentemente racionalista, interessada sobretudo pela relação do homem com as coisas, a um pensamento que se interessa pela relação do homem com outras pessoas.

Da mesma forma, a partir da consideração global da pessoa e das implicações do corpo humano, as quais permitem a descoberta das riquezas dos aspectos corporais, Munanga nos aponta as profundas implicações do corporal e do espiritual: não posso pensar sem ser, nem ser sem meu corpo; estou exposto por ele a mim mesmo, ao mundo, aos outros; por meio dele, escapo da solidão de um pensamento que não seria mais que pensamento de meu pensamento.

Em Munanga, descobrimos que a filosofia não é uma mera atividade da mente, mas uma atividade da pessoa, e assim compreendemos que o conhecimento do homem e do mundo também é um meio de interação da pessoa com a realidade cultural e social. Portanto, é dessa perspectiva que Munanga procura apontar saídas para os problemas sociais, éticos, políticos etc, problemas concretos que afligem a todos os homens, não apenas aos afrodescendentes, na vida cotidiana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Kabengele Munanga:

- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004 (1ª ed. 1999).
- _____. *Origens Africanas do Brasil Contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.
- _____. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. *Os Basanga de Shaba (Zaire): Aspectos Sócio-econômicos e Político-religiosos*. 1977. 320 f. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.
- _____. *Depoimento de Kabengele Munanga ao Museu da Pessoa*. São Paulo: Casa das Áfricas, 2008a. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/site/index.php?id=banco_de_textos&sub=00&filtro=aut&busca=Munanga%2C+Kabengele>. Acesso em: 03 de novembro de 2008a.
- _____. *Entrevista Aberta concedida a Julvan Moreira de Oliveira*. São Paulo, 2008b.
- _____.; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- _____. _____. *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos* (livro do estudante). São Paulo: Global / Ação Educativa, 2004d.
- _____. _____. *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos* (livro de professores). São Paulo: Global / Ação Educativa, 2004e. 87 pp.
- _____.; SERRANO, Carlos. *A Revolta dos Colonizados: o Processo de Descolonização e as Independências da África e da Ásia*. São Paulo: Atual, 1995.
- _____. O Universo Cultural Africano, in *Revista Fundação João Pinheiro*, 14 (1-10). Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, julho a outubro de 1984a.
- _____. Quadro Atual das Religiões Africanas e Perspectivas de Mudança, in *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, nº 8. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985, pp. 60-64.
- _____. A Criação Artística Negro-africana: uma arte situada na fronteira entre a contemplação e a utilidade prática, in SOARES, A. *África Negra*. São Paulo: Corrupio, 1988, pp. 7-9.
- _____. Aspectos do Casamento Africano, in *Revista DÉDALO*, nº 23. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 1984b, pp. 163-170.
- _____. Fertilidade da Terra e Fecundidade da Mulher: símbolos e suportes materiais nas sociedades negro-africanas, in *DÉDALO Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, nº 25. São Paulo: MAE/USP, 1987, pp. 7-21.
- _____. Mestiçagem e Experiências Interculturais no Brasil, in SCHWARCZ, L.; REIS, L. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996a, pp. 179-193.
- _____. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil, in RESGATE: Revista de Cultura, nº 6. Campinas: Centro de Memória da Universidade Estadual de Campinas, dezembro de 1996b, pp- 17-24.

- _____. Identidade Étnica, Poder e Direitos Humanos, in Revista THOT, nº 80. São Paulo: Palas Athena, abril de 2004, pp. 19-29.
- _____. As Facetas de um Racismo Silenciado, in SCHWARC, L.; QUEIROZ, R. *Raça e Diversidade*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996c, pp. 213-229.
- _____. Algumas Considerações sobre “Raça”, Ação Afirmativa e Identidade Negra no Brasil: Fundamentos Antropológicos, in *Revista USP*, nº 68. São Paulo: Coordenadoria de Comunicação Social da Universidade de São Paulo, dezembro/fevereiro de 2005/2006, pp. 46-57.
- _____. Apresentação, in *Superando o Racismo na Escola*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Fundamental, 2001, pp. 7-12.
- _____. Políticas de Ação Afirmativa em Benefício da População Negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas, in SILVA, Petronilha; SILVÉRIO, Valter (orgs.). *Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003, pp. 115-128.
- _____. Racismo: da desigualdade à intolerância, in *São Paulo em Perspectiva*, Revista da Fundação SEADE, vol. 4, nº 2. São Paulo: Fundação SEADE, 1990, pp. 51-55.
- _____. África e Imagens da África, in *Sankofa: revista de história da África e de estudos da diáspora africana*, nº 1. São Paulo: Geledés – Instituto da Mulher Negra, junho de 2008, pp. 107-116. disponível em http://www.geledes.org.br/attachments/1046_África%20e%20Imagens%20de%20África.pdf.
- _____. Racismo, Alteridade, Identidade, Cidadania e Democracia, in SANTOS, Juana Elbein dos (org.). *Democracia e Diversidade Humana: desafio contemporâneo*. Salvador: Ed. Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil – SECNEB, 1992, pp. 165-177.
- _____. Preconceitos de Cor: diversas formas, um mesmo objetivo, in *Revista de Antropologia*. São Paulo: Departamento de Antropologia da USP, 1978, vol. 21, pp. 145-153.
- _____. Origem Histórica do Quilombo na África, in *Dossiê Povo Negro – 300 Anos. Revista USP*, nº 28. São Paulo: Coordenadoria de Comunicação Social/EDUSP, 1995.
- _____. O Tráfico Negreiro, in RAMOS, Ítalo (coord.). *A Luta contra o Racismo na Rede Escolar*. São Paulo: FDE – Grupo de Trabalho para Assuntos Afro-brasileiros, 1995, pp. 61-67.
- _____. O Preconceito Racial no Sistema Educativo Brasileiro e seu Impacto no Processo de Aprendizagem do “alunado” negro, in AZEVEDO, José Clovis de. *Utopia e Democracia na Educação Cidadã*. Porto Alegre: ed. UFRGS/Secretaria Municipal de Educação, 2000, pp. 235-244.
- _____. Negro, como ser?, in *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis: Vozes, nº 75(6), agosto de 1981, pp. 433-437.
- _____. Negritude Afro-brasileira: perspectivas e dificuldades, in *Padê – Revista do Centro de Referência Negromestiça*, nº 1, Salvador, 1989, pp. 23-29.
- _____. Mestiçagem: um problema para construção da identidade negra no Brasil, in *Revista CCHLA*, número especial 300 anos sem Zumbi dos Palmares. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, novembro de 1995, pp. 119-128.
- _____. Mestiçagem e Identidade Afro-brasileira, in *Cadernos PENEb* (Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira). Niterói: Universidade Federal Fluminense/Centro de Estudos Sociais Aplicada da Faculdade de Educação da UFF, nº 1, 1999, pp. 9-20.
- _____. Mestiçagem, Identidade Afro-brasileira, in OLIVEIRA, Iolanda de (coord.). *Relações Raciais e Educação: alguns determinantes*. Niterói: Intertexto, 1999.
- _____. Mestiçagem e Experiências Inter-culturais no Brasil, in NEVES, Fernando Santos. *A Globalização Societal Contemporânea e o Espaço Lusófono: mitideologias, realidades e potencialidades*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 225-241.

_____. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil, in SPINK, Mary Jane Paris (org.). *A Cidadania em Construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994, pp. 177-188.

_____. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil, in QUINTAS, Fátima (org.). *O Negro: identidade e cidadania. Anais do IV Congresso Afro-brasileiro – abril de 1994*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1995, pp. 66-75.

Bibliografia:

ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao Existencialismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Dicionário de Filosofia*, 5ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. “A África é aqui”: representações da África em experiências educacionais contra-hegemônicas na Bahia. 268 f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

ANDREWS, George Reid. Democracia Racial Brasileira, 1900-1990: um Contraponto Americano, in *Revista de Estudos Avançados*, nº. 30, São Paulo: Universidade de São Paulo. 2003, pp. 95-115.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo: EDUSP, 1982.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. *Introdução à Filosofia Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006.

ARAÚJO, Alberto Filipe. *O “Homem Novo” no Discurso Pedagógico de João de Barros: ensaio de Mitanálise e de Mitocrítica em Educação*. Braga: Universidade do Minho, 1997.

_____. Estará o Discurso Pedagógico Receptivo à Mitanálise?, in SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília & PORTO, Maria do Rosário Silveira. *Imaginário, Cultura e Educação*. São Paulo: Plêiade, 1999, pp. 29-71.

_____. & ARAÚJO, Joaquim Machado. *Figuras do Imaginário Educacional: para um Novo Espírito Pedagógico*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

_____. & BAPTISTA, Fernando Paulo (coords.). *Variações sobre o Imaginário: Domínios, Teorizações, Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. & DIAS, José Ribeiro (coords.). *Educação e Utopia*. Braga: Universidade do Minho, 1995.

_____. & SILVA, Armando Malheiro da. *Mitanálise e Interdisciplinaridade: subsídios para uma Hermenêutica em Educação e em Ciências Sociais*. Braga: Universidade de Minho, 1997.

_____. & _____. Mitanálise: uma Metodologia do Imaginário?, in ARAÚJO, Alberto Filipe & BAPTISTA, Fernando Paulo (coords.). *Variações sobre o Imaginário: Domínios, Teorizações, Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, pp.

_____. & WUNENBURGER, Jean-Jacques. Introdução ao Imaginário, in ARAÚJO, Alberto Filipe & BAPTISTA, Fernando Paulo (coords.). *Variações sobre o Imaginário: Domínios, Teorizações, Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, pp. 23-44.

_____. & _____. *Educação e Imaginário: introdução a uma Filosofia do Imaginário Educacional*. São Paulo: Cortez, 2006.

ARAÚJO, Márcia; SILVA, Geraldo da. Da Interdição Escolar às Ações Educacionais de Sucesso: escolas dos movimento negros, escolas profissionais, técnicas e tecnológicas, in ROMÃO, Jeruse (org.). *História do Negro e Outras Histórias*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – Ministério da Educação, 2005, pp. 65-78.

- ARAÚJO, Rosângela Costa. *Iê, Viva meu Mestre: a capoeira Angola da escola pastiniana como práxis educativa*. 189f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- _____. *Sou Discípulo que Aprende, meu Mestre me Deu Lição: Tradição e Educação entre Angoleiros Bahianos (Anos 80 e 90)*. 169f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. A Nova Geração, in *Crítica Literária*. Rio de Janeiro: W M Jackson editores, 1946.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: a Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. Quizilas e Preceitos: Transgressão, Reparação e Organização Dinâmica do Mundo, in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW, 1987.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel: o Menino Fula*. São Paulo: Palas Athena / Casa das Áfricas, 2003.
- _____. A Tradição Viva, in KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. Confrontações Culturais: entrevista concedida a Philippe Decraene, in *THOT*, nº 80. São Paulo: Palas Athena, abril de 2004, pp. 03-12.
- BACHELARD, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. *A Água e os Sonhos: Ensaio sobre a Imaginação da Matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *A Terra e os Devaneios da Vontade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *A Terra e os Devaneios do Repouso*. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.
- _____. *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *O Ar e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.
- _____. *A Poética do Devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- _____. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- BADIA, Denis Domeneghetti. *Imaginário e Ação Cultural: as Contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. Londrina: EdUEL, 1999.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- _____. Cultura e Rituais em Educação. In PORTO, Maria do Rosário, TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez, SANTOS, Marcos Ferreira & BANDEIRA, Maria de Lourdes (orgs.). *Tessituras do Imaginário: Cultura e Educação*. Cuiabá: EDUNIC/CICE/FEUSP, 2000, pp. 143-158.
- BARBOSA, Márcio. *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilombhoje, 1998.
- BARCELLOS, Mario César. *Os Orixás e a Personalidade Humana: quem somos? como somos?* Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- BARROS, João de Deus Vieira. *Regimes de Imagens em Casa Grande & Senzala: um estudo do imaginário em Gilberto Freyre*. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1996.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. São Paulo, EDUSP, 1971.

- _____. *As Américas Negras*. São Paulo: Difel, 1974.
- _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BERGSON, Henri. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BLANC, Mafalda de Faria. *Introdução à Ontologia*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- BOECHAT, Walter. *A Mitopoesia da Psique: mito e individuação*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BOFF, Leonardo. *O Despertar da Águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOTELHO, Denise Maria. *Educação e Orixá: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba*. 118f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*, vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *Mitologia Grega*, vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1987a.
- _____. *Mitologia Grega*, vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1987b.
- BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino e História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial / Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2004.
- _____. *Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*, vol. 10. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Fundamental, 1997.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- _____. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- _____. *As Máscaras de Deus: Mitologia Ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- _____. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Pensamento, 1995.
- _____. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CANDAUI, Vera Maria (org.). *Sociedade, Educação e Culturas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro não-ser como fundamento do ser*. 340f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARVALHO, José Alberto de; WOOD, Charles. A Demografia da Desigualdade no Brasil, IPEA, in *Folha de São Paulo*, Caderno Cotidiano (3), 08 de abril de 1995, p. 5.
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Substance et Fonction: éléments pour une théorie du concept*. Paris: Minuit, 1977.
- _____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: o Pensamento Mítico*, vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: a Linguagem*, vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CAVALCANTE, Celso Uchoa (org.). *Abdias do Nascimento: memórias do exílio*. São Paulo: Livramento, 1976.

- CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Veredas das noites sem fim: um estudo com famílias negras de baixa renda sobre o processo de socialização e a construção do pertencimento racial*. 315f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- CEERT. *Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Educação: Exercitando a Definição de Conteúdos e Metodologias*. São Paulo: Ceert – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, 2005.
- CONSORTE. Josildesth Gomes. A Questão do Negro: velhos e novos desafios, in *São Paulo em Perspectiva*, vol. 5, nº 1. São Paulo, 1991, pp. 85-92.
- CRUZ, Mariléia dos Santos. Uma Abordagem sobre a História da Educação dos Negros, in ROMÃO, Jeruse (org.). *História do Negro e Outras Histórias*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – Ministério da Educação, 2005, pp. 21-33.
- CUNHA Jr, Henrique. Educação, afrodescendente em mestrados e doutorados: alguns comentários e uma tentativa bibliográfica. *Encontro de Pesquisa Educacional do Nordeste*. Salvador: Bahia, UFBa. 1999.
- _____; LUIZ, Maria do Carmo; SALVADOR, Maria Nazaré. A Criança (Negra) e a Educação, in *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1979, pp. 69-72. Disponível em: <<http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/506.pdf>>.
- DAMÁSIO, António R. *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Ciência do Homem e Tradição: o novo espírito antropológico*. São Paulo: Triom, 2008.
- _____. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *O Imaginário: ensaio acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- _____. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *De La Mitocrítica al Mitoanálisis: Figuras Míticas y Aspectos de la Obra*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- _____. *Mito, Símbolo e Mitodologia*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- _____. *Mito e Sociedade: a Mitanálise e a Sociologia das Profundezas*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.
- _____. Vacance Brésilienne de Saint Antoine Ermite, in DURAND, Gilbert & SUN, Chaoying. *Mythe, Thème et Variations*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000, pp. 203-271.
- ECO, Umberto. *O Nome da Rosa*. Círculo do Livro. São Paulo: Nova Fronteira, 1983.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ESPIN, Orlando. Iroko e Ará-Kolé: comentário exegético a um mito ioruba-lucumí, in *Revista Perspectiva Teológica*, ano XVIII, nº 44. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, janeiro/abril de 1986, pp. 29-61.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. São Paulo: edUNESP, 2007.

- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, 2 vols. São Paulo: Ática, 1978.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. *Crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi*. São Paulo: Zouk, 2005.
- _____. O Espaço Crepuscular: mitohermenêutica e jornada interpretativa em cidades históricas, in PITTA, D. (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: ed.UFPE, 2005, pp. 59-99.
- FÉTIZON, Beatriz Alexandrina de Moura. *Sombra e Luz: o tempo habitado*. São Paulo: Zouk, 2002.
- FONSECA, Marcos Vinicius. *Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*. 01 de agosto de 2007.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49a ed. São Paulo: Global, 2004.
- FROBENIUS, Leo & FOX, Douglas. *A Gênese Africana: contos, mitos e lendas da África*. São Paulo: Landy, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Verdade e Método II: complementos e índice*, vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GARAGALZA, Luís. A Hermenêutica Filosófica e a Linguagem Simbólica, in ARAÚJO, Alberto Filipe & BAPTISTA, Fernando Paulo (coords.). *Variações sobre o Imaginário: Domínios, Teorizações, Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, pp. 71-92.
- GONÇALVES, Luciane Ribeiro Dias. *A Questão do Negro e Políticas Públicas de Educação Multicultural: avanços e limitações no âmbito escolar*. 133f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2004.
- GONÇALVES, Luiz A. de O De preto a afro-descendente: da cor da pele a categoria científica. In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção (orgs.). *De preto a Afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFSCAR, 2003.p.15-24.
- GOMES, Nilma Lino. *Corpo e Cabelo como Ícones de Construção da Beleza e da Identidade Negra nos Salões Étnicos de Belo Horizonte*. 449f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- _____. *Sem Perder a Raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *Um Olhar Além das Fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- _____; AMANCIO, I.; JORGE, M. *Literaturas Africanas e Afro-brasileira na Prática Pedagógica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Como Trabalhar com “Raça” em Sociologia, in *Educação e Pesquisa*, vol. 29, nº. 1. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2003.
- HADDAD, Sérgio. Apresentação do livro Racismo no Brasil. In: ABONG. *Racismo no Brasil*. São Paulo. 2002.
- HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HEIDEGGER. O Retorno ao Fundamento da Metafísica, in *Heidegger*, col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HERSKOVITS, Melville Jean. *Antropologia Cultural*, vol. 1. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

- HILLMAN, James. *Encarando os Deuses*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- _____. *Pais e Mães*. São Paulo: Símbolo, 1979.
- _____; KERÉNYI, K. *Édipo e Variações*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOLLIS, James. *Rastreado os Deuses*. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. *Mitologemas: encarnações do mundo*. São Paulo: Paulus, 2005.
- HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Escala, 2007.
- IBGE. *Dados da Realidade Brasileira: indicadores sociais*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *A Energia Psíquica*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. São Paulo: Nova Fronteira, 1961.
- _____. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- KANT. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LEITE, Fábio Rubens Rocha. *A Questão Ancestral: Notas sobre Ancestrais e Instituições Ancestrais em Sociedades Africanas: ioruba, agni e senufo*. Tese de Doutorado em Sociologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1982.
- _____. A Questão da Palavra em Sociedades Negro-africanas, in *THOT*, nº 80. São Paulo: Palas Athena, abril de 2004, pp. 35-41.
- LÉPINE, Claude. Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nagô, in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma: Tipos Psicológicos nas Religiões Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, pp. 139-163.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: EdSenac, 2005.
- _____. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *O Racismo Explicado aos meus Filhos*. São Paulo: Agir, 2007.
- MACEDO, Márcio José de. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. 284 f. Dissertação em Sociologia – Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____; GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Diário Trabalhista e Democracia Racial dos anos 1940, in *Dados: Revista de Ciências Sociais*, vol. 51, nº 1. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2008, pp. 143-182.
- MAIO, Marcos Chor. Uma Polêmica Esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o Tema das Relações Raciais, in *Dados: Revista de Ciências Sociais*. v. 40, nº. 1. IUPERJ – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. 1997, disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000100006&lng=pt&nrm=iso>.
- MARINOFF, Lou. *Mais Platão Menos Prozac: a filosofia aplicada ao cotidiano*. São Paulo: Record, 2001.
- MARINHO, Roberval & MARTINS, Cléo. *Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- MARQUES, Eugênia Portela de Siqueira. *A Pluralidade Cultural e a Proposta Pedagógica na Escola: um estudo comparativo entre as propostas pedagógicas de uma escola de periferia e uma*

- escola de remanescentes de quilombos*. 171f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2004.
- MAURON, Charles. *Dês Métaphores Obsédantes au Mythe Personnel: introduction à la psychocritique*. 8ª tirage. Paris: Libraire José Corti, 1988.
- MELLONI, Rosa Maria. *Temática da Antropologia Filosófica e da Antropologia Cultural*. São Paulo: Plêiade, 1998.
- MIRANDA, Claudia. *Narrativas Subalternas e Políticas de Branquidade: o deslocamento de afrodescendentes como processo subversivo e as estratégias de negociação na Academia*. 200f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- MISKOLCI, Richard. Machado de Assis, ou outsider estabelecido, in *Sociologias - Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFRGS*. n.º. 15, 2008, pp. 352-377.
- MOEHLECKE, Sabrina. *Fronteiras da Igualdade no Ensino Superior: Excelência & Justiça Racial*. 181f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- _____. *Propostas de Ações Afirmativas no Brasil: o acesso da população negra ao ensino superior*. 120f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia: os filósofos do ocidente*, vol. 3. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- _____. *O Método 1. A Natureza da Natureza*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- _____. *O Método 4. As Idéias: Habitat, Vida, Costumes, Organização*. Porto Alegre: Sulina, 1998.
- _____. *O Método 5. A Humanidade da Humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- _____. *O Paradigma Perdido: a Natureza Humana*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- MOURA, Clóvis. *História do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.
- MOURA, Glória. Aprendizado nas Comunidades Quilombolas: currículo invisível, in BRAGA; SOUZA, PINTO (orgs.). *Dimensões da Inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, pp. 259-270.
- MÜLLER, Maria Lúcia Rodrigues. *A Cor da Escola: Imagens da Primeira República*. Cuiabá: Ed.UFMT, 2008.
- _____. Professoras Negras no Rio de Janeiro: história de um branqueamento, in OLIVEIRA, Iolanda (org.). *Relações Raciais e Educação: novos desafios*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. *Revista do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*. vol.18, n.º.50, São Paulo Jan./Apr. 2004.
- NUNES, Georgina Helena Lima. Educação Formal e Informal: o diálogo pedagógico necessário em Comunidades Remanescentes de Quilombos, in BRAGA; SOUZA, PINTO (orgs.). *Dimensões da Inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, pp. 259-270.

- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. *Evolução do Povo Brasileiro*. 4ª ed. São Paulo: José Olympio, 1956.
- _____. *Populações Meridionais do Brasil*. Niterói: edUFF, 1987.
- OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Descendo à Mansão dos Mortos... O Mal nas Mitologias Religiosas como Matriz Imaginária e Arquetipal do Preconceito, da Discriminação e do Racismo em Relação à Cor Negra*. 11 de maio de 2000. 261 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- _____. Matrizes Religiosas Afro-brasileiras e Educação, in BRAGA, M.; SOUZA, E.; PINTO, A. (orgs.). *Dimensões da Inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, pp. 203-235. Disponível em: < <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001463/146328por.pdf>>.
- _____. Uma Leitura do Racismo a partir das Narrativas Bíblicas, in PORTO, M.; CATANI, A.; PRUDENTE, C. (orgs.). *Negro, Educação e Multiculturalismo*. São Paulo: Panomara, 2002, pp. 61-73.
- _____. Matrizes Imaginárias e Arquetipais do Negro como Mal no Pensamento Educacional do Ocidente, 26ª Reunião Anual da ANPED. *Novo Governo. Novas Políticas?* Rio de Janeiro: ANPED (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação), 2009. Disponível em: < <http://www.anped.org.br/reunioes/26/trabalhos/julvanmoreiradeoliveira.rtf>>.
- _____. Educação e Africanidades: contribuições do pensamento de Kabengele Munanga, in 32ª Reunião Anual da ANPED. *Sociedade, Cultura e Educação: novas regulações?* Rio de Janeiro: ANPED (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação), 2009. Disponível em: < <http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT21-5390--Int.pdf>>.
- OMIDIRE, Felix Ayoh'. *Àkògbádùn: abc da língua, cultura e civilização iorubanas*. Salvador: EdUFBA/CEAO, 2004.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: o Racional e o Irracional na Idéia de Deus*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Antropologia das Organizações e Educação: Um Ensaio Holonômico*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. Etnocentrismo: Inconsciente, Imaginário e Preconceito no Universo das Organizações Educativas, in *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*. vol. 1, n. 1. Botucatu: Fundação UNI / UNESP, jan / mar de 1994, pp. 181-185. Disponível em: <http://www.interface.org.br/revista1/debates2.pdf>.
- _____. *Imaginário e Mitodologia: Hermenêutica dos Símbolos e Estórias da Vida*. Londrina: EdUEL, 1998.
- _____. *Mitocrítica e Arte: Trajetos a uma Poética do Imaginário*. Londrina: EdUEL, 1999.
- _____. *Cultura da Alma e Mitanalise: Imaginário, Poesia e Música*. Londrina: EdUEL, 2000.
- _____. Paradigma do Imaginário e Educação Fática: Contribuições Filosóficas e Antropológicas, in SANCHEZ TEIXEIRA; PORTO; MELONI. *Imagens da Cultura: Um Outro Olhar*. São Paulo: Plêiade, 1999b, pp. 33-43.
- _____. Derivas e Perspectivas em torno de uma Sócio-Antropologia do Cotidiano, in *Revista da Faculdade de Educação da USP*, 12 (1/2). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 1986, pp. 85-105.
- _____ et alii. *Imaginário e Ideário Pedagógico: um Estudo Mitocrítico e Mitanalítico do Projeto de Formação do Pedagogo na FEUSP*. São Paulo: Plêiade, 1998.
- _____. & BADIA, Denis Domeneghetti. Mitocrítica e Educação Fática em Lê Martyre de Saint Sébastien de d'Annunzio e Debussy, in PITTA, Danielle Perin Rocha (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: EdUFPe, 2005, pp. 23-57.

- PALMA, Kiusam Regina de Oliveira. *Candomblé de Ketu e Educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. 100f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- PEREIRA, José Galdino. *Os Negros e a Construção da sua Cidadania: estudo do Colégio São Benedito e da Federação Paulista dos Homens de Cor (1896 a 1915)*. 102f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- PEREZ, Carolina dos Santos Bezerra. *Juventude, música e ancestralidade no jongo: som e sentidos no processo identitário*. 196f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- PINTO, Céli Regina Jardim. A Democracia Desafiada: Presença dos Direitos Multiculturais, in *Revista USP / Pós-modernidade e Multiculturalismo*, nº 42. São Paulo: USP / Coordenadoria de Comunicação Social, junho-agosto de 1999, 55-69.
- PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- PINTO, Luiz Aguiar Costa. *O Negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*, 1ª ed.. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.
- PINTO, Regina Pahim. A educação do negro: uma revisão bibliográfica. *Cadernos de Pesquisas*, nº. 62. São Paulo, 1987, pp. 3-34.
- _____. Raça e educação: uma articulação incipiente. *Cadernos de Pesquisas*, nº. 80. São Paulo, 1992, pp. 41-50.
- PLATÃO. *Fédro*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- _____. *A República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1991.
- PRIORE, Mary Del. *Ancestrais*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2003.
- _____. *Introdução à Antropologia Brasileira: as Culturas Não Européias*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961.
- _____. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: edUFRJ, 1995.
- RIBEIRO, Cristiane Maria. *As Pesquisas Sobre Negro e Educação: uma análise de suas concepções e propostas*. 247f. Tese de Doutorado - Faculdade de Educação da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: edições 70, 1997.
- _____. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- _____. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: edições 70, 1986.
- ROCHA, José Geraldo. *Teologia e Negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros*. Tese de Doutorado em Teologia – Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

- ROMÃO, Jeruse (org.). *História do Negro e Outras Histórias*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – Ministério da Educação, 2005.
- ROMERO, Silvio. *Compêndio de História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Os Paradoxos do Imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____. *As Encruzilhadas do Humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SÁLÂMÌ, Sikiru. *Poemas de Ifá e Valores de Conduta entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)*. 18 de outubro de 1999. 375 f. Tese de Doutorado em Sociologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- _____. *Ogun e a Palavra da Dor e do Júbilo entre os Yoruba*. 12 de abril de 1993. 263 f. Dissertação de Mestrado em Sociologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- _____. *A Mitologia dos Orixás Africanos: Coletânea de Àdúrà (rezas), Ibá (saudações), Oríkì (evocações) e Orín (cantigas) usados nos cultos aos Orixás na África*, vol 1. São Paulo: Oduduwa, 1990.
- SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília. *Antropologia, Cotidiano e Educação*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. *Discurso Pedagógico, Mito e Ideologia: O Imaginário de Paulo Freire e de Anísio Teixeira*. Rio de Janeiro: Quartet, 2000.
- _____. A Pesquisa sobre Imaginário no Brasil: Percursos e Percalços, in PITTA, Danielle Perin Rocha (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: EdUFPe, 2005, pp. 109-123.
- _____. Imaginário e Memória Docente: o Mestre e a “Pedagogia do Mistério” – a trajetória de Beatriz Fétizon, in ARAÚJO, Alberto Filipe & BAPTISTA, Fernando Paulo (coords.). *Variações sobre o Imaginário: Domínios, Teorizações, Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, pp.
- _____. Imaginário e Cultura: a Organização do Real, in SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília & PORTO, Maria do Rosário Silveira. *Imaginário, Cultura e Educação*. São Paulo: Plêiade, 1999, pp. 13-27.
- SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Religiosidade, Identidade Negra e Educação: o processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos*. 207f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.
- SANTOS, Inaicyr Falcão dos. *Da Tradição Africana Brasileira a uma Proposta Pluricultural da Dança-Arte-Educação*. 220f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- SANTOS, Joel Rufino dos. IPCN e Cacique de Ramos, in *Comunicações do ISER*, ano 7, nº. 28. Rio de Janeiro: Instituto de Sociologia e Estudos da Religião, 1988.
- SANTOS, Maria Consuelo Oliveira. *A Dimensão Pedagógica do Mito: um estudo no Ilê Axé Ijexá*. 220f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *A Filosofia Contemporânea no Brasil: Conhecimento, Política e Educação*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SERAFIM LEITE. *Novas Páginas de História do Brasil*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1962.
- SILVA, Alberto da Costa e. *Um Passeio pela África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006a.
- _____. *A Enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006b.

- _____. *A Manilha e o Libambo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002c.
- SILVA, Cirena Calixto da. *Caesalpinia Echinata: um projeto pedagógico com temática étnico-racial desenvolvido numa escola pública*. 98 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- SILVA, Marcos Rodrigues da. *Pistas para uma Teologia Negra de Libertação*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1990.
- SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *O Pensamento Negro em Educação no Brasil*. São Carlos: EdUfscar, 1997.
- _____. A New Millennium Research Agenda in Black Education: Some Points to be Considered for Discussion and Decisions, in KING, Joyce E (org.). *Black Education: a Transformative Research and Action Agenda for the New Century*. New Jersey: s/n, 2005, pp. 301-308.
- _____. Citizenship and Education in Brazil: The Contribution of Indian Peoples and Blacks in the Struggle for Citizenship and Recognition, in BANKS, James A (org.). *Diversity and Citizenship Education: Global Perspectives*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003, pp. 185-217.
- _____. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras, in MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o Racismo na Escola*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Fundamental, 2001, pp. 151-168.
- _____. & GOMES, Nilma Lino. *Experiências Étnico/Raciais para a Formação de Professores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002a.
- _____. & GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. *O Jogo das Diferenças: O Multiculturalismo e seus Contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002b.
- _____. & _____. *Movimento Negro e Educação*. In *Revista Brasileira de Educação*, nº 15. Campinas/Rio de Janeiro: Autores Associados/ANPED, set / dez 2000.
- _____. & _____. Multiculturalismo e Educação: do Protesto de Rua a Propostas Políticas, in *Revista da Faculdade de Educação*, vol. 29. São Paulo: Faculdade de Educação da USP, 2003.
- _____. & SILVÉRIO, Valter Roberto. *Educação e Ações Afirmativas: entre a Justiça Simbólica e a Injustiça Econômica*. Brasília: INEP, 2003a.
- _____.; _____.; BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção. *De Preto a Afro-descendente: Trajetos de Pesquisa*. São Carlos: EdUfscar, 2003b.
- SILVA, Ricardo. Liberalismo e Democracia na Sociologia de Oliveira Vianna, in *Sociologias - Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFRGS*. nº. 20, 2008, pp. 238-269.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- _____. Religiões Afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo de saber acadêmico (1900-1960), in *Revista USP*, nº. 55. São Paulo: Coordenadoria de Comunicação Social da Universidade de São Paulo, 2002.
- SILVA, Vanda Machado. *Àqueles que têm na pele a cor da noite: ensinâncias e aprendizagens com o pensamento africano recriado na diáspora*. 222f. Tese de Doutorado – Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. O Multiculturalismo e o Reconhecimento: Mito e Metáfora, in *Revista USP / Pós-modernidade e Multiculturalismo*, nº 42. São Paulo: USP / Coordenadoria de Comunicação Social, junho-agosto de 1999, 44-55.
- SISS, Ahyas. *Afro-brasileiros e Ação Afirmativa: relações instituintes de práticas político-ético-pedagógicas*. 240f. Doutorado em Educação – Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

- SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social do negro*. Petrópolis: Vozes, 1988a.
- _____. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988b.
- _____. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Um Sincretismo Estratégico, in PITTA, D. (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: ed.UFPE, 2005, pp. 187-193.
- SOUSA, Andréia Lisboa de. *Nas tramas das imagens: um olhar sobre o imaginário da personagem negra na literatura infantil e juvenil*. 301f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- SOUZA, Ana Luíza de. *História, Educação e Cotidiano de um Quilombo chamado Mumbuca/MG*. 177f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- SOUZA, Marina de Mello. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La Force du Préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Editions La Découverte, 1988.
- TAVARES, Ildásio. *Xangô*. Coleção Orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- TURCHI, Maria Zaira. *Literatura e Antropologia do Imaginário*. Brasília: EdUnB, 2003.
- UNESCO. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- VALENTE, Ana Lucia Eduardo Farah. *O Negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. 02 de agosto de 1989. 292f. Tese de Doutorado em Antropologia Cultural – Programa de Pós-graduação em Antropologia Cultural da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- _____. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.
- _____. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 2000.
- _____. *Ewe: o uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos – dos séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio, 1987.
- WUNENGURGER, Jean-Jacques. *O Imaginário*. São Paulo: Loyola, 2007.
- XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Versos Sagrados de Ifá: Núcleo Ordenador dos Complexos Religiosos de Matriz Ioruba nas Américas*. 21 de maio de 2004. 313 f. Tese de Doutorado em Comunicação - Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- _____. *Exu, Ikin e Egan: equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumi*. 10 de março de 2000. 292 f. Dissertação de Mestrado em Comunicação – Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.