



***Entre estigmas e
traumas de violência de
colonização e escravidão:
afirmação de identidade
afro descendência***

***Between stigmas and
traumas of violence of
colonization and slavery:
affirmation of afro
descent identity***

Dr. Luís Tomás Domingos

Doutor. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira- Unilab. CE, Brasil. E-mail:
luis.tomas@unilab.edu.br

Resumo:

O nosso trabalho pretende analisar a dinâmica social de construção e afirmação de identidade Africana e Afro descendência diante de estigmas e traumas de violência causada pelo longo processo histórico de desumanização, a escravidão. O africano escravizado coletivamente e/ou individualmente, será que esqueceu ou foi esvaziada a sua origem africana diante das atrocidades do opressor na dinâmica da dominação? E de que maneira causou uma certa “amnesia” na sua mente sobre o significado do seu ser pessoa, ser humano (NOBLES, 1984)? Todavia, constata-se que há uma alteração a percepção ou a crença de senso de Africanidade em várias circunstâncias de tempo e lugares conforme os mecanismos utilizados ao longo da história da escravidão e colonização. Esse senso alterado de consciência de ser ou não ser descendente Africano pode constituir um problema sério e complexo na autoafirmação. E pode ser analisado dentro da sua complexidade influenciado, geralmente, pelos contextos hostis caracterizado pelos estigmas e traumas causados pela violência da escravidão. E essa busca contundente e complexa de “ser africano ou não ser” (NOBLES, 1984;1998) que desenvolvemos neste trabalho pesquisa sobre processo de afirmação de identidade de Afrodescendente perpassa, igualmente, pelas complexidades das relações étnicas raciais na sociedade brasileira (PIERSON, 1942; NOGUEIRA, 2006; FERNANDES,2007, MUNANGA, 1999), etc. Enfim, o nosso texto pretende examinar e questionar os diferentes meios utilizados na construção e representação de identidade Afrodescendentes através de experiências de vida, vivências e discursos. Para alcançar os objetivos do nosso trabalho recorreremos os métodos de pesquisas do campo e bibliográficas para identificar as experiências afro-brasileira como estudo de caso, respeitando a particularidade das trajetórias históricas coletivas e/ou individuais nas épocas e lugares diferenciados. Utilizamos entre outros autores, como referenciais teóricas entre outros Erving Goffman, (1988, 1989); William Dubois, (1903;1905), Kwame Nkrumah (1963; 1970); Franz Fanon (1952; 1961); Michel Foucault, (1966;1971), Achille Mbembe (2001;2014).

Palavras-chave: Escravidão. Estigma. Violência. Construção. Identidade afro-descendente.

Abstract:

Our paper aims to analyze the social dynamics of the construction and affirmation of African identity and Afro descent the face of stigmas and traumas of violence caused by the long historical process of dehumanization, the slavery. Has the African enslaved collectively and/or individually been forgotten or emptied of its African origin in the face of the atrocities of the oppressor in the dynamics of domination? And how did he cause a certain "amnesia" in his or her mind about the meaning of his or her being, a human being (NOBLES, 1984)However, it is noted that there is a change in the perception or belief of Africanity in various circumstances of time and place according to the mechanisms used throughout the

history of slavery and colonization. This altered sense of awareness of whether or not to be African descending may be a serious and complex problem in self-assertion. And it can be analyzed within its complexity influenced, generally, by the hostile contexts characterized by the stigmas and traumas caused by the violence of the slavery. This complex and searching search for "being African or not being" (NOBLES, 1984, 1998), which we have developed in this research on Afro-Descendant's identity affirmation process, also pervades the complexities of racial ethnic relations in Brazilian society (PIERSON, (1999). Finally, our text intends to examine and question the different means used in the construction and representation of Afro-descendant identity through life experiences, experiences and discourses. In order to achieve the goals of our paper, we used field and bibliographic research methods to identify Afro-Brazilian experiences as a case study, respecting the particularity of collective and/or individual historical trajectories in different times and places. We use other authors as theoretical references, among others Erving Goffman, (1988, 1989); William Dubois, (1903, 1905), Kwame Nkrumah (1963, 1970); Franz Fanon (1952, 1961); Michel Foucault, (1966, 1971), Achille Mbembe (2001, 2014).

Keywords: Slavery. Stigma. Violence. Construction. Identity.

Considerações iniciais

Só podemos compreender o presente nos referindo ao passado estudando-o de forma contínua, quando qualquer um dos fenômenos complicados de nossa vida cotidiana nos deixa perplexos: quando surgem problemas religiosos, políticos ou sociais precisamos sempre nos lembrar de que, embora esteja no presente, sua causa e explicação se encontram no passado.¹

Os africanos e seus descendentes foram vendidos, raptados e/ou roubados e trazidos a força em condições desumanas, tinham que dar o sentido e o significado a realidade de novos lugares. Nas américas, *the plantation*, “a plantação” se transformou gradualmente numa instituição econômica lucrativa para os escravocratas e disciplinar e penal para os escravizados. Apesar de descarrilamento, o único mapa mental que dispunham para navegar e dar sentido a nova condição de servidão e barbarismo era o mapa mental de **ser humano** na sua cosmovisão (es) africana(s). Esta espoliação organizada em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres africanos foram transformados em homens objetos e homens moedas. E aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria. Destarte, o colonizador e escravocrata procurou destruir esses conceitos de *estar* e *ser* humano no mundo Africano. E partindo de “*tabla raza*” deu-lhe outra identidade, **negro e escravo** num contexto de processo de violência extrema (física, psicológica, espiritual, simbólica, etc.) . *Le Code Noir*² traduz bem a dúvida na natureza humana do negro: os “negros” escravos? Socialmente; animais, ou objetos. Individualmente: criaturas humanas substituíveis da salvação pelo batismo³. Ottobah Cuagoano, ex-escravizado de Granada e livre na Inglaterra, em 1788, constata:

é abusando da Bíblia que os escravocratas que procura a justificativa dos seus crimes...os protetores e o sistema de escravidão se justificavam pela Lei de Moisés e a pratica de todos

¹ DU BOIS, W. E. B. *Voice of the Negro II* (September 1905), p. 104.

² SALA-MOLINS, Louis. *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris: Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 1987, p. 27

³ Le Code Noir, Édít du roi sur les esclaves des îles de 'Amérique Mars 1685, à Versailles.les art. 44 à 54.

os séculos que autorizam a servidão; a acrescenta que os Africanos, pelo seu caráter e sua cor são particularmente destinados a carregar e suportar os ferros.⁴

Neste mundo de violência, a primeira lição que o africano deportado aprende é de estar no seu lugar de escravizado, dominado, coisificado.

O argumento fundamental dos escravocratas usando e abusando da interpretação da Bíblia⁵, conforme testemunha Cugoano:

As pessoas que creem na Bíblia dizem que Cham e toda sua descendência foram amaldiçoados de Deus, eles acrescentam que África foi povoado pela descendência de Cham. Mas eles fornecem aos escravocratas os verdadeiros meios da defesa para a prática da escravidão infligidos aos Africanos, negros.⁶

Esta memória da escravidão e o constante apelo ao um passado e mágoa e de degradação nos exige uma maturidade humana. Pois, passar de escravatura a liberdade, não basta um subtil tratamento da memória. Requer-se ainda uma reparação de predisposições e de gostos. Quando se sai da escravidão, a reconstrução do eu implica, assim, um enorme trabalho sobre eu. Este trabalho consiste em inventar uma nova interioridade. Com dizia Nelson Mandela, “Quando eu sai em direção ao portão que me levaria à liberdade, sabia que, se não deixasse minha amargura e meu ódio para trás, ainda estaria na prisão”.

A escravidão, ao longo das minhas reflexões na elaboração desta comunicação fui me obrigado lembrar e abordar a história terrível *le derrangement*, “o incomodo” um tema *tabu*, o tráfico negreiro, a escravidão, sobretudo, as suas consequências complexas e nefastas para a dignidade humana, em especial para os Africanos e seus descendentes na diáspora. Por conseguinte, ainda há presenças de sequelas caracterizado pelas *traumas*⁷ e *estigmas*⁸ das sociedades que estiveram envolvidos com a escravidão e o colonialismo. Com enfatiza Achille Mbembe:

[...] através dos processos de escravidão, colonização e *apartheid*, o eu africano se torna alienado de si mesmo (*divisão do self*). Supõe-se que esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade (*objetificação*). Não apenas o ela não é mais reconhecida pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio.⁹

⁴ CUAGOANO, Ottobah. *Reflexions sur la traite et l'esclavage des nègres, traduites de anglais d'Ottobah Cuaano, Africain, esclave à la Grande et libre en Angleterre* (par Antoine Diannyère), Londres e Paris, Royer, 1788, XII, EDHIS 10, pp: 193-194.

⁵ Gênesis 9, 21-27.

⁶ CUAGOANO, 1788, p. 53.

⁷ Essa espécie de “desordem mental” causada pela dinâmica da escravidão e colonização tem sido caracterizada pela presença de trauma e estigma. Todavia, trauma psicológica é um tipo de dano emocional ou físico resultado de um acontecimento doloroso. A trauma se manifesta pela repetição e compaixão. A pessoa traumatizada se retorna sempre na nostalgia do passado.

⁸ Um estigma é, de acordo com Erving GOFFMAN (1975), um atributo que é socialmente designado a certos indivíduos tornando-os diferentes dos outros membros da sociedade: ele designa “um atributo que lança um descrédito profundo” ou uma “má reputação” a determinadas pessoas (1975, p.13).

⁹ MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. In Revista *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, p. 192.

O escravizado é aquele que foi privado da sua liberdade, desumanizado, despersonalizado.¹⁰ O ser humano se tornou coisa, máquina produtiva, força da produção de riquezas e animal de reprodução. O ser humano foi transformado em mercadoria pela ambição imensurável, a ganância de certos homens para ter e manter o seu o poder, *nkali*¹¹ (ser grande em relação ao outro). Para entendermos essa dinâmica de interações humanas precisamos aprofundar como funciona as relações de poder.¹² E a forma estruturante da escravidão foi a violência. Que tira e exclui o indivíduo da sua sociedade, exterioriza, instrumentaliza e lhe dá uma nova personalidade, memória e lhe constitui o Escravo. E se torna escravizado, negro, dominado. Assim para Africanos, negros, confrontados com a realidade da escravatura, tal perda é antes de mais nada de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravizado negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de fato, um sem parente. A condição de sem parente é imposta pela lei e pela força (violência). Estamos aqui diante da degradação histórica do Africano.

A escravidão, a colonização e o *apartheid* são considerados não só como tendo aprisionado o sujeito africano na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio.¹³

Nestas condições, segundo Achille Mbembe¹⁴, a invocação da raça ou a tentativa de estabelecer a comunidade racial visam, primeiro, fazer o vínculo com o qual nós possamos erguer como resposta a uma lógica de subjugação e de fratura biopolítica¹⁵. Segundo Fanz Fanon¹⁶, (1952) o termo “Negro” advém mais de um mecanismo de atribuição do que de autodesignação. Eu não sou negro, declara Fanon, nem sou um negro. Negro não é nem meu nome nem apelido, e menos ainda a minha essência e identidade. Sou um ser humano, e isso basta. “Negro” é, portanto, uma alcunha, a túnica com a qual outros me disfarçaram e na qual me tentam encerrar. Mas entre a alcunha, aquilo que pretendem que ele diga e o ser humano que deve interioriza-lo, há algo que jamais deixará de fazer parte do afastamento. E é este afastamento que o sujeito é chamado cultivar a, até a radicalizar. Esta situação criou, entre outras manifestações de resistência a opressão, os movimentos pan-africanista e negritude que eram, de uma maneira geral, a recusa de “tratado dos escravos”, da escravidão e as suas consequências sobre estatutos jurídica dos Negros, sobre a imagem da África no mundo e sobre o seu destino que as grandes potências da época reservavam aos Africanos e seus descendentes nas diásporas. É rejeitando o sistema negreiro que os Africanos da África e da Diáspora afirmaram a igualdade dos povos e o direito de Africanos a viver na liberdade e a dignidade como outros seres humanos. Estas formas de resistências e rejeição começaram a tomar uma forma

¹⁰ MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage: Le ventre de fer et d'argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

¹¹ É uma palavra de origem africana (Nigéria) da etnia Igbo. “*nkali*” significa “ser maior que o outro”.

¹² MAFEJE, Archie. *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition*. Heinrich Böll Foundation, Regional Office East and Horn of Africa, Nairobi, Kenya, 2001; ASAD, Talal, (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press, 1973.

¹³ MBEMBE, 2001, p. 174

¹⁴ MBEMBE, 2014, p. 68

¹⁵ Biopolítica, *la biopolitique* é neologismo usado pelo Michel Foucault para designar uma forma de de exercício do poder que consiste não mais sobre os territórios mas sobre a vida dos indivíduos, sobre populações, o biopoder. Para mais detalhes Cf. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004, 355 p

¹⁶ FANON, Franz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: seuil, 1952

intelectual e um conteúdo político ao séc. XVII dos textos filosófico e religiosos, nos panfletos políticos. Os livros publicados em Europa para a Filosofia Anthony Amo¹⁷, o Guinéen” (c. 1703?) para Ignatius Sancho¹⁸ “l’Áfrican”, (Letters, 1782), por Ottobah Cugoano (*Thought and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of Slavery*, 1787) e por Olaudah Equiano¹⁹ sem esquecer a presença dos manuscritos, no século XIX, Mahommah G. Baquaqua²⁰ de Fredrick Douglass²¹, entre outros.

Ao longo do século XIX, a ideia Pan-africana se enriqueceu e se consolida para encontrar soluções diante das circunstâncias difíceis que estavam envolvidas então os Africanos e Afrodescendentes, a Diáspora. A Haiti se tornou independente e teve grandes dificuldades de ser reconhecido como Estado soberano pelas potências mundiais da época. A Serra Leoa, como colônia formada por britânicos em 1787 com os Negros “repatriados”, e a Libéria, surgida da imigração de Negros dos Estados Unidos, foram alvos de frequentes pretextos e teorias racistas que duvidavam da capacidade de negros se governarem eles mesmos. Todavia, a Etiópia não era um país como outros, sua resistência excepcional contra a colonização encarnou o gênio político Africano e sob o comando de Negus Menelik II (1889-1913), conheceu a todos os níveis da economia, cultural, político e diplomático – Uma forma de “renascença Africana” - ilustrado pela sua vitória contra as tropas Italianas Adwa (1896). Esta vitória confirma que o Pan-africanismo não é uma utopia, pois, Crummell, Delany e Blyden tinham concebido a “renascença Africana”, a “regeneração de África” e a “personalidade africana” como conceitos chaves do Panafricanismo, associados a vontade de independência de África e a sua capacidade de avançar, contando com as suas próprias forças.

Entretanto, destacamos algumas grandes figuras do Pan-africanismo: Edward Wilmot Blyden (1832-1912) vindo das Caribas Daniose que se consagra a “defender os interesses deste tipo particular de humanidade conhecida no mundo interior como negro”; Marcus Garvey (1885-1940), jamaicano nos Estados Unidos, W.E.B. Bois(1868-1963), Nkwame Khumah, (1909- 1972) George Padmore (1903-1959) Trindade Tobago, Abdias Nascimento (1914-2011) etc. Nestes contextos, a

¹⁷ Obteve o seu doutorado em filosofia em Wittenberg em 1734; a sua tese (publicado como "Sobre a ausência de sensações na mente humana e da sua presença no nosso corpo) argumentava contra o dualismo cartesiano e à favor do materialismo na formação do indivíduo. Amo aceitava a separação entre mente e corpo, mas defendia que seria o corpo quem sentiria as percepções.

¹⁸ **Ignatius Sancho** (c. 1729 – 14 December 1780) foi compositor britânico, autor e escritor. Ele foi o primeiro negro conhecido que votou na eleição Britânica. Ele lutou pelos direitos no seu tempo . Foi negro extraordinário e pela abolição da escravidão no século XVIII e se engajou nos movimentos abolicionistas. Ele se tornou um símbolo de humanidade Africano e imoralidade de tratado de escravidão. *The Letters of the Late Ignatius Sancho, an African*, editado e publicado dois anos depois da sua morte, é o testemunho mais antigo narrado, descrito sobre escravidão Africana escrito em inglês pelo proprio escravizado família Espanhla e Inglesa.

¹⁹ **Olaudah Equiano** nasceu em Isseke, Biafra, na atual Nigéria, em 16 de outubro de 1745, e morreu em Cambridgeshire, Londres, em 31 de março de 1797– Mais conhecido à época como **Gustavus Vassa**, foi um marinheiro calvinista britânico e escritor de origem nigeriana. Viveu principalmente nas colônias britânicas da América e do Reino Unido. Desempenhou importante papel no movimento abolicionista inglês. A sua autobiografia, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African* ("A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, o africano"), publicada em 1789, conta a história da sua vida antes, durante e depois da escravidão, e contribuiu para a criação do Ato contra o Comércio de Escravos de 1807, que aboliu o comércio de escravos no Império Britânico.

²⁰ "An interesting narrative. Biography of Mahommah G. Baquaqua"

²¹ DOUGLAS Frederick, *Narrative of the life Frederick Douglass. an American Slave* (1845). (New York/ Anchor Books, 1973.

invocação da “raça” ou tentativa de estabelecer uma comunidade racial visam, primeiramente fazer nascer um vínculo com o qual nos possamos erguer como resposta a uma lógica de dominação ou dinâmica de subjugação escravocrata e colonial. Assim surge o movimento da negritude. Negritude designa em primeiro lugar a recusa. A recusa da assimilação cultural; a recusa de uma certa imagem de Negro incapaz de construir uma civilização. “A Negritude é a negação da negação de ser Negro” (Sartre). Em Aimé Césaire ou nos poetas da negritude, por exemplo, a exaltação da “raça negra” é um imenso grito cuja função é salvar da decadência absoluta aquilo que foi condenado a insignificância.²² Conforme Franz Fanon²³, a “raça” é também o nome que deve designar-se ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que lutaram, resistiram contra a sujeição e foram, não raramente, obrigados a sofrer um sem fim injúrias, todos os tipos de agressões e de humilhações e inúmeras ofensas. E de acordo com Achille Mbembe:

Este grito - conjuração, anúncio e protesto – exprime a vontade dos escravos e colonizados de acabarem com a resignação, de se *unirem* de se auto recriarem, enquanto comunidade livre e soberana, de preferência através do seu trabalho e das suas obras, ou ainda de se apoderarem de sua própria origem, da sua própria certeza e do seu próprio destino no mundo.²⁴

A Negritude, movimento literário e político pan-africanista, que reivindica a identidade Negra e sua cultura. Enfim, « A Negritude é simples reconhecimento do fato de ser Negro e a aceitação, de fato, de nosso destino de Negro, da nossa história e de nossa Cultura. » (Léopoldo Senghor). É importante esclarecer que a raça não existe enquanto fato natural físico antropológico ou genético. Raça não passa de uma fabulação, uma ficção, uma construção fantástica ou de uma projeção ideológica cuja a função é desviar a atenção de conflitos presentes nas relações de poder e de dominação e/ou subjugação. Por outro lado, é exatamente este signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que se chamamos África e cuja característica é ser não um nome comum, e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra. Precisa -se desconstruir o próprio conceito de « tradição » que, muitas vezes, surge como contraponto ao discurso da diferença que revela o seu carácter inventivo. A tradição significa em permanência do seu momento de exigência, ou seja, seja o **ser** em **si** não pode jamais ser abandonado, relegado na recordação dos tempos imemoráveis. Ela é atual e presente. A noção da tradição implica pluralismo, individualização na dimensão histórica e cultural. A tradição no processo de construção de identidade não é um *corpus* fechado, um livro revelado. Ela é aberta no interior de uma certa maneira de organizar o real, no interior de quadros simbólicos determinados, a criatividade histórica pode empregado indefinitivamente em diversas circunstâncias. A tradição é resultado de um diálogo com a natureza, com os lugares, ao longo dos tempos. Por conseguinte, há tradições e não há necessidade de opor tradição e modernismo. A pluralidade de tradições não significa que seja convite a defender o *status quo*, o imobilismo. Esta pluralidade sugere somente que se a gente procura unidade, ela será aquela de uma multiplicidade, quer dizer, uma totalização, e não o nivelamento ou a redução a uma unidade já dada, previsível «cientificamente» conhecida. Na realidade, África propriamente dita – a qual acrescenta o Negro – só existe a partir dos textos que a constroem como ficção do outro. Por

²² CESAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Revue . Volontés, nº 20, 1939.

²³ FANON, Franz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: seuil, 1952

²⁴ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução Maria Lança. Antígona, 2014, p.68

consequente, África só existe a partir de uma biblioteca colonial por todo lado imiscuida, até no discurso que pretende refutá-la, a ponto de, em matéria de identidade, tradição ou autenticidade, ser impossível, ou pelo menos difícil, distinguir o original da sua cópia. A identidade negra, distarte, só pode ser problematizada enquanto identidade em devir. Sendo assim, o mundo, pelo menos deixa de ser, em si, uma ameaça. O mundo, pelo contrário, torna-se uma vasta rede de afinidades²⁵. E por detras de uma retórica da diferença cultural, desenvolve-se uma acção política de seleção de numa memória que se acredita ordenada à volta de um duplo desejo de soberania e de autonomia. Paradoxalmente, em algumas dimensões de desenvolvimento desses movimentos (pana-africanismo e negritude) veieram reforçar nos negros o ressentimento e a nervose da vitimização. Como retomar, por várias vezes, a interrogação sobre a diferença negra, que passa de um gesto de ressentimento e de nostalgia para um gesto de autodeterminação? Será possível esta nova interrogação sem uma crítica da memória e de tradição, isto é, sem conscientemente se descenir o que há, na diferença, de possibilidade criativa ou recriativa? Deste modo a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir. Nesta dinâmica, o mundo deixa de ser, em si, uma ameaça. O mundo pelo contrário, torna-se uma vasta rede de afinidades. Com enfatiza Achile Mbembe :

Não existe identidade negra, na mesma medida que existem livros de revelação. Há uma identidade em devir que se alimenta simultaneamente de diferenças entre os Negros, tanto do ponto de vista étnico, geográfico, como linguístico, e de tradições herdadas do encontro com Todo o Mundo.²⁶

É verdade que nem todos os negros são africanos nem todos africanos são negros. Apesar disso, pouco importa onde eles estão. Enquanto objetos de discurso e objeto do conhecimento, África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação²⁷. Diante desta crise do *Muntu*²⁸ de Eboussi-Boulaga²⁹ o homem, *Muntu*, se identificando ao mestre, que se observa de si mesmo, se esvazia do seu estado do seu ser originário. Ele torna a aquele para afirmar, quando a sua identificação lhe parece impossível; ele não pode ser perfeito se ele é inventor da cultura. Ele, portanto, recorre à cultura «tradicional», quer dizer, estrangeira a seu mestre. Neste sentido, ele aprecia em função de critérios exteriores: ele não habita mais neste sistema, aliás, a sua marginalização lhe degradou. Todavia, ele pode servir para se identificar em relação ao mestre. Assim, quando a massa, quer dizer, quando toma suas distâncias em relação a ela e não quer mais comunicar com ela na subordinação, ele, o homem, *Muntu* a linguagem abstrata do mestre, linguagem que se torna abstrata na sua boca, porque ele o torna irreal como sujeito sem conteúdo histórico, sem lugar. Nesse processo de abstração, muitas vezes, ignora e/ou não tem domínio das circunstâncias de tempo, de modo, de relação e de objeto nas quais se produzem os discursos sobre as identidades. Enfim, se recria e inventa a sua identidade. E se elevando ao puro pensamento, a gente escapa ao tempo e espaço; a gente não pertence a nenhum povo, a gente transcende as relações de forças em presença, o *Muntu*, homem, ser humano

²⁵ APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London / New York: Methuen / Oxford University Press. 1992.

²⁶ MBEMBE, 2014, pp: 166 -167

²⁷ MBEMBE, 2014,p : 30.

²⁸ *Muntu*, palavra de língua africana banta que significa, ser Humano.

²⁹ EBOUSSI-BOULAGA. *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Presence Africaine, 1977.

simplesmente, homem inteligente que se retirou do mundo para o compreender, que não é « visto ». Tanto como tal, ele é livre de todas as circunstâncias, de todo interesse. O homem se encontra ao centro tudo se confluí de todo lugar, no inteligível, tal que ele se mostra nos discursos, na lógica, na sua institucionalização da identidade do ser humano. Todavia, os questionamentos prevalecem..

Como construir saberes e conhecimentos Africanos e Afro descendentes a partir das dinâmicas sócio históricas?

Como construir saberes, conhecimentos e novas epistemologias, metodológicas como subsídios da construção da identidade Afro descendências?

A constelação não parou de modificar ao longo de espaço e tempo e que foi ganhando formas e conceitos múltiplos contraditórias e divergentes sobre o NEGRO e/ou Afrodescendente. Todavia, trata-se de gesto de autodeterminação, modo de presença em si, olhar interior e utopia crítica. Constituir interrogações desenvolvidas na primeira pessoa. Quem sou eu? Serei eu em boa verdade, quem dizem que eu sou? Será verdade que não sou nada a não ser isto – A minha aparência é aquilo que se dizem e quer de mim? Qual é o meu verdadeiro estado civil e experiência histórica de vida. A experiência histórica da minha trajetória individual, da minha família. A experiência coletiva, etc. Se a consciência ocidental do Negro é um julgamento de identidade ou, ao contrário, uma declaração de identidade. Trata-se de um esforço por instaurar o arquivo indispensável para restituir o percurso e a dinâmica da história individual ou coletiva, mas é uma tarefa especialmente complicada e complexa dentro da complexidade. Pois, nem tudo o que os **Negros** viveram como história tem deixado vestígios e memórias preservados. Aliás, algumas memórias estão nos registros no nosso inconsciente, subconsciente (traumas e estigmas). Todavia, exige gênio próprio, metodologias e epistemologias específicas de fazer a história recorrendo a tradição oral e interdisciplinar (interlaçando várias ciências, saberes, conhecimentos e técnicas). É também em fragmentos convocados para relatar uma experiência em si mesma fragmentada, a de um indivíduo, uma família, uma comunidade ou um povo em pontilhado, lutando para se definir não como compósito absurdo, mas como comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda modernidade onde o silêncio prevalece e envergonha a humanidade consciente. O horizonte do negro é a participação plena e inteira na história empírica da liberdade – uma liberdade que não é divisível, no seio de uma comunidade global. O objetivo passa de fato por escrever a história, construir os saberes e conhecimentos que reabrem aos Africanos e descendentes Africanos a possibilidade de voltarem a ser humanos livres, protagonistas da própria história, construir a sua própria identidade Africana e/ou Afro-descendência. O gesto histórico por excelência consistirá doravante em passar ao estatuto de cidadão como os outros no mundo.

Dificuldades e desafios do processo de ser liberto ao ser livre.

“No momento em que o escravo decide que não quer ser escravizado, suas correntes caem ao solo. Se libera e mostra aos outros como fazê-lo. A liberdade e a escravidão são estados metais”. (Mahatma Gandhi)

Poderemos conceber uma educação capaz de evitar os conflitos, ou de os resolver de maneira pacífica, desenvolvendo o conhecimento dos outros, das suas culturas, da sua espiritualidade? “O caminho mais curto para chegar o futuro passa pelo aprofundamento do conhecimento do passado.”

(Aimé Césaire). E segundo Alex Crummel (1969), coloca essa questão em termo de uma possível política do futuro, do “tempo vindouro” é o reconhecimento do fato de não podermos viver no passado. O passado, quando é necessário, pode servir como motivo de inspiração. Podemos aprender com o passado, mas conceitos morais como dever e responsabilidade, ou ainda obrigação, decorrem diretamente do nosso entendimento do futuro. O tempo do futuro é o da esperança. O presente é o tempo do dever.³⁰

A África e a diáspora Africana no processo de produção de conhecimento e saberes há necessidade de descolonização de conhecimentos: diante das consequências incomensuráveis do processo da colonização e escravização dos Africanos e seus descendentes, urge uma necessidade de refletirmos as nossas práticas acadêmicas, e as produções de conhecimentos e saberes: o que produzimos, como produzimos, e qual é a finalidade das produções dos nossos conhecimentos?

As universidades devem produzir um saber, mas que saber? Transmitir o saber, mas que saber e como? Produzir todo saber e todo saber deveria estar na Universidade. Mas há uma questão específica, uma constatação: nos últimos séculos, os Africanos e a diáspora Africana ficaram numa posição subalterna e sob olhares dos outros. De acordo com Valetim Mudimbe³¹, vários discursos estabelecem por si próprios os universos do conhecimento no seio dos quais as pessoas concebem a sua identidade. Os antropólogos e os missionários ocidentais introduziram distorções cuja influência se fez sentir não apenas nos estrangeiros, mas também nos africanos, à medida que procuraram compreender-se a si próprios. É dever de pesquisadores/as com uma certa sensibilidade intelectual honesta, desenvolver as pesquisas de caráter libertadora, que passa pela procura de uma "arqueologia da *gnose* africana enquanto sistema de conhecimento no seio do qual emergiram recentemente importantes questões filosóficas: em primeiro lugar, no que diz respeito à forma, ao conteúdo e ao estilo da 'africanização' do conhecimento; em segundo lugar, no que concerne ao estatuto dos sistemas de conhecimento ditos tradicionais. A luta pela libertação e na luta pela libertação, antes de tudo, não se faz em relação ao outro, antes de tudo a gente se enfrenta para si mesmo.

O que a noção de condições de possibilidade indica é que os discursos não têm apenas origens sócio históricas, mas também contextos epistemológicos. É este último aspecto que os torna possíveis e que pode para eles contribuir de uma forma essencial.³²

E é nesta perspectiva que se distingue do **livre** e do **libertado**. Pois o liberto pensa sempre em relação ao seu mestre. É dependente ao seu ex-mestre, e continua no seu *psiquê*, inconsciente, a dependência o do seu mestre. Os princípios da lealdade, obediência e os ditos bons princípios ainda estão impregnados no seu inconsciente. Enquanto o **livre** se enfrenta onde estiver, enquanto sujeito autônomo. Aqui, o grande desafio é o processo de transição de liberto ao **ser livre**. Africanos e Afrodescendentes, neste contexto, são convidados a produzir também os conhecimentos, se observar

³⁰ CRUMMEL, Alex. *Africa and America. Adresses and discourses, negros*. University Press, Nova Yorque, 1969 (1891), p. 14.

³¹ MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, 1988.

³² MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, Tradução de Leonor Pires Martins. 1989, p. 9.

sobre si mesmo em todas dimensões de saber, como protagonista da sua própria identidade “negra” e /ou africano. Atualmente essas definições de identidades suscita debates, entre outras razões:

A questão em causa é que, até agora, tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas mais evidentes descrições "afrocênicas", os modelos de análise utilizados referem-se, directa ou indirectamente, consciente ou inconscientemente, à mesma ordem.³³

Este é um vasto programa que transcende todos os aspectos de produção de conhecimentos e saberes em todos campos de saber, disciplinas. Incluindo diversas abordagens temáticas que nos impõem na nossa sociedade atual.

O que é que representa isto para o campo dos estudos africanos? Até que ponto podem as suas perspectivas modificar a existência de uma dependência silenciosa da *episteme* ocidental? Poderá, então, ser possível renovar a noção de tradição através, digamos, de uma dispersão radical das culturas africanas?³⁴

A descolonização também passa pela mente do ex- mestre ou mestre. Pois a doença acompanhada de traumas e estigmas também está do lado do mestre, que não suporta conviver e partilhar na mesma sala de aula, morar no mesmo bairro, partilhar os espaços público e privado juntos com descendentes, os seus colonizados ou escravizados. Esses estereótipos se estendem nas relações de poderes, que se manifestam como consequências em formas, pré-conceitos, discriminação de racismo e desigualdades sociais. Enfim, a identidade de cor, infelizmente, tem causado estragos, traumas e estigmas nas relações humanas, sobretudo quando as pessoas se reencontram, geralmente provoca a fricção. É uma história longa... as pessoas vos dão uma identidade a partir de fenótipos, a cor da pele. A cor da pele foi e é ainda usada como instrumento que define as relações de poderes, enfim, trata-se de uma crise do ser humano. Esse mecanismo se construiu e solidificou, de certa maneira, na dinâmica da ideologia de dominação.

Esta naturalização da cor da pele e incrementado pela violência esteve sempre presente ao longo do processo histórico da ideologia do dominante e na dinâmica das reações do poder. Valoramos mais o que nos separa e não damos mais importância o que nos aproxima, a dimensão humana, o ser humano, a nossa dignidade humana. Como podemos justificar a violência extrema do processo da escravidão? E como definirmos a dignidade humana?

³³ MUDIMBE, 1989, p. 9.

³⁴ MUDIMBE, 1989, p. 10.

Necessidades de métodos interdisciplinares na produção de saberes e conhecimentos Africanos e Afrodescendentes

De ponto de vista metodológico, isto implica se pense, como colocou Foucault, que "discurso em geral e discurso científico em particular são uma realidade tão complexa que nós não só podemos como devemos abordá-la a diferentes níveis e usando diferentes métodos."³⁵

A interdisciplinaridade, como método na pesquisa no processo de produção de saberes e conhecimentos de origem Africanos se torna necessário. Mas a sua aplicação torna-se difícil (mas não impossível) pela sua disciplinaridade das metodologias próprias de cada disciplina e pela influência dos hábitos particulares em que se acham cristalizados os próprios pesquisadores preocupados de manter uma espécie de soberania territorial epistemológica. Todavia, essas "muralhas" disciplinares vão desmoronando progressivamente conforme Joseph Ki- Zerbo:

A constatação de que arqueólogos, linguistas, antropólogos culturais ou etnógrafos se defrontam, a maior parte do tempo, com os mesmos problemas e de que a melhor forma de solucioná-los é a equipe interdisciplinar, é hoje um dos fatores mais animadores e estimulantes dos estados Africanos e da diáspora.³⁶

O que está evidente é que nenhuma disciplina se beneficia com uma abordagem individual da realidade densa e complexa do mundo Africano e o da Diáspora Africana. E a tradição oral deve estar presente. A música nunca é recebida passivamente é executada por todo o grupo. Trata-se de uma celebração coletiva onde a trilogia: *canto-dança-música* nos convida a uma interpretação sintética em que a linguística, literatura, história, mitologia, a botânica, a psicologia social, a psicologia, fisiologia, a psicanálise, religião, a filosofia, etc., todas tem algo a dizer. E por outro lado, a língua, a palavra, a força de palavra. Neste contexto, a uma ligação profunda entre o homem e a palavra. E é próprio valor do homem que faz testemunho. O valor na fidelidade no processo de transmissão das verdades de memórias individuais e coletivas na dinâmica da filosofia da sagacidade.³⁷ Esta ligação do homem e a palavra é fundamental. Como dizia, Amadou Hampaté Ba: "onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra o testemunho daquilo que o homem é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e respeito pela palavra."³⁸ O poder da palavra é terrível. Ele nos une, e a revelação do segredo nos destrói, através da distração da identidade da sociedade, pois a palavra destrói o segredo comum.

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, 405 p. (The Order of Things. New York: Pantheon, 1973, p.XIV)

³⁶ KI -ZERBO, J. Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra. In : KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed., rev. Brasília: UNESCO, 2010, p.338.

³⁷ ORUKA, Henry Odera. *Sagacity in African Philosophy*. This paper was first read to the Africana Philosophy Conference at Haverford College, Haverford, Pennsylvania, July 20-23, 1982.

³⁸ HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 182.

eliminar elocuições- chaves, isto, isto é, a tradição oral. A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. Neste contexto, precisa-se entender a cosmovisão africana onde tudo e todos saberes estão interligados. E que esta realidade está muito presente nos Afrodescendentes (nos terreiros, na capoeira, etc...) Enfim todos nós estamos com Ancestralidade Africana, apenas alguns por razões y, x, eles não sabem....

Os elementos que compõem o cosmos são coerentes e dinâmicos participam o poder de imagem, simbolismo e da palavra, o Verbo. A civilização Africana precede antes de tudo o Verbo, seja palavra, ritmo ou símbolo. Neste contexto, a língua não é apenas instrumento de comunicação. Ela é expressão, por excelência do ser força, que faz surgir potências vitais e o princípio da sua coesão. Sobre o plano metafísico o Verbo, que é criado pela palavra de Deus e torna-se criação continuada pelo sopro humano. Aprofundando a nossa reflexão sobre a palavra no pensamento Africano podemos chegar ao paradoxo. Por exemplo, nas sociedades Africanas tradicionais o verdadeiro verbo, a “palavra” digna de veneração é o silêncio.

Nas religiões de matriz Africana *youruba, fon, bantou*, que se insere um sistema de conceitos e normas de comportamento na mentalidade e nas motivações dos povos de origem Africana. A religiosidade Africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou o pensamento com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrados. Por exemplo:

No pensamento Yoruba, desde dos tempos de Oludumaré [Divindade Yoruba da Criação, representação material e espiritual do Universo, uma das expressões de Deus Supremo], um edifício de conhecimento se edificou, no seio do qual o dedo de Deus está presente em tudo até aos elementos mais rudimentares [simples] da vida natural. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito fundiário, medicina, psicologia, o nascimento e a morte se encontram no logico bem rigoroso que não é possível de amputar uma só parte sem sistema paralisar todo o conjunto de estrutura.³⁹

Qual é objetivo desse exercício? É restituir aos africanos e afrodescendentes uma visão e uma consciência o seu presente que se encontra o passado e podem avançar para o futuro. Enfim, o método interdisciplinar deveria finalmente conduzir a um projeto transdisciplinar.

Já que o *corpus* da tradição Africana é a memória individual e coletiva de uma sociedade que se explica a si-mesma. Muitos estudiosos africanos, como Amadou Hampaté - Ba ou Boubou-Hama muito eloquentemente exprimiram esse raciocínio. Enfim a tradição oral nas sociedades Africanas tem a sua lógica e metodologias específicas⁴⁰ e passa, em algumas situações, pelos iniciados em uma tradição esotérica. Os saberes, *gnosis*, conhecimento universais construídos pelas ciências sociais deverá ter em conta as características da diversidade cultural, das temáticas, das abordagens dos países africanos e da Diáspora a partir da sua realidade e a partir da sua cultura. A

³⁹ ADESANYA, Adebayo. *Yoruba Metaphysical Thinking*. In Odù 5, Ibadan, 1958, pp.:39-40.

⁴⁰ VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. Capítulo 7 in . História geral da África, I: Metodologia e pré - história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010. Pp:139-140.

mera transplantação de uma ciência social ocidental não nos serve porque não nos explica a história e cultura Africana e Afro descendência.

Precisam ser ampliadas as discussões sobre as diferentes interpretações a respeito do conceito da “Diáspora”, ouvindo os sujeitos da própria Diáspora no processo de construção das identidades. Aprimorar a relação entre a universidade e os movimentos sociais nas construções de saberes e conhecimentos, definições políticas, econômicas, culturais, sobre Diáspora. Dar destaque às políticas educacionais de gênero e diversidade sexual como forma de garantir direitos aos diversos sujeitos da Diáspora. Pesquisar sobre feminismo negro, o feminicídio negro e africana; solidão da mulher negra na sociedade; corpo e corporeidade dos Afrodescendentes e Africanos, etc.

Promover pesquisas e debates sobre a estética africana, possibilitando a construção de outras lógicas e interpretações estéticas sobre o povo africano e negras da diáspora.

Promover estudos, debates e ações sobre a religiosidade de matrizes Africanas, afro-atlântica, com vistas à produção de estratégias e políticas de superação da intolerância e violência religiosa.

Não se pode ter acesso ao conhecimento íntimo dos sistemas religiosos africanos senão pela apreensão cordial da sua sabedoria. Estes sistemas durante muito tempo escaparam à perspicácia de muitos pesquisadores que utilizaram lógica metodológica e epistemológica eurocêntrica em um contexto sociocultural diferente. Foi há pouco tempo que alguns pesquisadores ocidentais e africanos apoiados pelos métodos e meios científicos modernos descobriram a lógica interna e seus horizontes metafísicos e espirituais, como por exemplo: Tempels⁴¹; Mbiti⁴²; Griaule⁴³, etc.

Na(s) cultura(s) Africana(s), há uma relação íntima existente entre a religião e a vida social. A religiosidade africana se embrenha em toda a vida individual e da comunidade. Trata-se de globalidade: tudo está interligado, homem e a Natureza.⁴⁴ A visão do mundo Africano conduz à unidade, pois, nela não há diferença entre o sagrado e o profano, a matéria e o espírito. Nele, os vivos e os que viajaram (os mortos), o cosmos visível e invisível constituem o mesmo Universo. Entretanto, já desde essa época, pesquisadores dedicavam-se a traçar o retrato da herança africana no Brasil. Desenvolveram-se pesquisas sobre os negros. Como exemplo, podemos citar os trabalhos de autores como Nina Rodrigues (1900; 1930), Manuel Querino (1916), Arthur Ramos (1934; 1937; 1942..), Roger Bastide,(1974; 1958..); Pierre Verger, 1985; etc., onde as religiões afro-brasileiras, aos poucos, deixaram de ser consideradas como fetichismo de “povos primitivos” e começaram a receber um respeito merecido. Mas a historiografia brasileira, de forma geral, optou por ocultar e/ou ignorar a história da África e dos afro-descendentes, sob pretexto do mito «da democracia racial», fecunda

⁴¹ TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965.

⁴² MBITI, J. *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969

⁴³ GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau*. Paris: 1948.

⁴⁴ DOMINGOS, Luís Tomás. *A visão africana em relação à natureza*. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES –ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN:Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.p. 169

por ambiguidades perversas do racismo cordial. Como Afirma Florestan Fernandes: “Em consequência, temos de admitir que o mito da democracia racial fomenta outros mitos paralelos, que concorrem para esconder ou ‘para enfeitar a realidade’, e que esses mitos são perfilhados sem base objetiva, mesmo pelos *negros* e pelos mulatos”⁴⁵

Esta experiência particular de submissão a epistemologias ocidentais no processo de produção de conhecimento foi e é ainda caracterizada pela sutileza de preconceitos do evolucionismo na historiografia ocidental. Como afirma G. W. F. Hegel: “África, também longe que remonta a história, ficou fechada, sem contato com o resto do mundo, é o país de ouro, se recolheu sobre ele mesmo, o país da infância que até o dia da história consciente, se enterrou na cor negra da noite”.⁴⁶ E ainda estamos, muitas vezes, diante de resultado de “falsificação” consciente e/ou inconsciente da “história” dos Africanos e dos Afrodescendentes pelo o Outro. E criou, por consequência, o estado de estranhamento e de “desrazão” na dinâmica de construção de identidades Africanas e Afro-descendentes.

Esta percepção anacrônica sobre África, constitui a singularidade da tragédia da história da África⁴⁷, aliás, inventaram a África⁴⁸. Neste contexto, precisa-se desconstruir a dita “tradição” Africana, demonstrando que ela foi também inventada. E deste ponto de vista que:

[...]a África enquanto tal existe apenas na base do texto que a constrói como a ficção do Outro. Este texto, portanto, combina com o poder estruturante, de tal forma que um eu que reivindique falar por si mesmo, uma voz que seja autêntica, sempre corre o risco de ser condenada a expressar um discurso preestabelecido que mascara o seu próprio, censura-o ou a força à imitação. Em outras palavras, a África só existe na base de uma *biblioteca preexistente* que intervém e se imiscui por toda parte, mesmo no discurso que afirma refutá-la, a tal ponto que, com relação à tradição e à identidade africanas, hoje é impossível distinguir o “original” da cópia, ou mesmo de um simulacro.⁴⁹

Especialista dos estudos Africanos e Afrodescendentes, por conseguinte, deve munir-se de uma nova “atitude” epistemológica e metodológica. Trata-se de estar apto a descobrir novas epistemologias e paradigmas⁵⁰ científicas por seus próprios meios e passando pelo reconhecimento do outro, do saber conservar a sua autonomia intelectual até que as ideologias que cobrem o manto da ciência, se deem conta que a era de falsificação científica e de alienação intelectual está definitivamente exposta, que um capítulo na história das relações intelectuais entre os povos se transforme, e que eles são condenados à uma discussão crítica e científica séria através de novo percurso epistemológico e metodológico crítico.

Porém, a noção do objeto e sujeito do estudo, a essência do saber, o conhecimento, *gnosis*, devem ser postos em análise profunda. Afinal: quem sabe, sobre o quê, sobre quem? Quais são os

⁴⁵ FERNANDES, Florestan. *O Negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global. 2007, p. 28.

⁴⁶ HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire: introduction à la Philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou. Paris: Plon, 1965, 247.

⁴⁷ DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris: Éditions Africaines. Troisième édition, 1979.

⁴⁸ MUDIMBE, 1988.

⁴⁹ MBEMBE, 2001, p: 186

⁵⁰ KUHN, S.Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

paradigmas intelectuais utilizados para esse tipo de pesquisas, do saber? E quais são os seus objetivos? Neste contexto, reflexões sobre identidades são resultantes das experiências individuais e/ou coletivas Africanas e Afrodescendentes nas circunstâncias específicas de tempo e espaço.⁵¹ E diante desta problematização a(s) identidade(s) africana(s) e Afrodescendente (s), aparecem, por conseguinte, como identidade(s) em construção permanente.⁵² Deste ponto de vista, o mundo não é mais percebido como uma ameaça; pelo contrário, ele é imaginado como uma vasta rede de relações complexas de afinidades onde a tradição articula geralmente com Modernidade.

Para se falar o conceito da identidade filosófica e/ou religiosa de ser humano em África, é primordial saber que não se trata de apenas uma sociedade, mas de várias, pois as civilizações Africanas e tradições neste continente são múltiplas. Porém, no meio dessa multiplicidade cultural complexa existe uma unidade dentro da diversidade, que é o fato da base cultural no fundamento, uma tradição filosófica e religiosa semelhante que, de certa maneira, poderíamos considerar comum, *Muntu*, **ser humano**. Destarte:

Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso Africano. Entretanto, é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, e todos eles são especializados nas diferentes funções. O homem, neste contexto, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo aquele em quem convergem as forças existentes [no Cosmos]⁵³.

Essa visão do mundo dos povos africanos considera a religião tradicional uma dimensão global e integrante na modernidade. É uma visão específica de mundo que não inclui apenas a percepção do sobrenatural, mas também da concepção da natureza do universo, dos seres humanos e do seu espaço no mundo, bem como a compreensão da natureza de Deus, cujo nome varia de uma etnia para outra ou de uma região para a outra. Onde tudo está interligado, os saberes e conhecimentos estão interligados como uma teia de aranha. Alia, como afirma George Balandier:

As sociedades jamais são aquilo que parecem ser ou o que pretendem ser, elas exprimem-se em dois níveis pelo menos; um, superficial, apresenta as estruturas ‘oficiais’ [...] o outro, profundo, abre o acesso às relações reais mais fundamentais e às práticas reveladoras da dinâmica do sistema social.⁵⁴

Há certa continuidade dos saberes e conhecimentos africanos na diáspora. O passado, presente e futuro forma um único conjunto. A continuidade não nega as rupturas porque a história é perpetua mudança. A continuidade e ruptura forma um conjunto original.

⁵¹ GYEKYE, Kwame. *Tradition and Modernity: Philosophical reflections on the African experience*. New York, Oxford University Press, 1997.

⁵² APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London / New York: Methuen / Oxford University Press. 1992.

⁵³ DOMINGOS, Luís Tomás. *A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional*, in Mneme – revista de humanidades ISSN 1518-3394. Caicó, v. 15, n. 34, p. 167-189, jan./jul. 2015. Dossiê Religiões Afro-brasileiras, p: 169.

⁵⁴ BALANDIER, G. *Sens et puissance*. Paris :PUF, 198, p. 7

Considerações finais

A nossa proposta de reflexão sobre os *Desafios de construção de identidades Africana e Afrodescendente a partir das dinâmicas sócio históricas* nos remete a necessidade de criação de novas epistemologias e quebra de paradigma evolucionista, etnocêntrica e eurocêntrico sobre a educação. Os africanos e afrodescendentes devem ser protagonistas na produção dos saberes e conhecimentos e que possam articular no processo de construção das suas identidades. E isto significa que outro conceito da educação é possível. Uma educação que nos oferece outro caminho para se compreender a *raça* humana não apenas pela cor da pele, religião, origem, gênero, orientação sexual, etc. A educação deve ser abordada no respeito à dignidade humana dentro das diversidades culturais onde a tradição se articula com a modernidade de acordo com as circunstâncias específicas. Ou seja, a educação deve ter como centro da sua atenção o **Ser Humano**. Todavia, as civilizações Africanas/e ou Afro descendentes podem contribuir na produção de saberes e conhecimentos revertendo e superando as experiências recalcadas pela escravidão, colonização. Trata-se de reconstruir uma atitude de mente, lógica e a percepção diante de modo de pensar, agir, falar em diferentes situações de vida. Passa pela “disposição espiritual”, filosófica, cultural, etc., que integra vários saberes e conhecimentos e que passa pela “consciência individual e/ou coletiva, “ethos”, maneira específica de estar e ser no mundo, de acordo com as circunstâncias, como **Ser humano, Munhtu, Ubunthu** atitude filosófica e vital, que se resume “Eu sou porque nós somos” na perspectiva de ser humano **livre** e não **liberto**, pelo processo da conquista da sua **identidade de ser e estar no mundo** através dos saberes e conhecimentos particulares e universais.

Referências

- ADESANYA, Adebayo. *Yoruba Metaphysical Thinking*. In Odù 5, Ibadan, 1958.
- APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London / New York: Methuen / Oxford University Press. 1992.
- ASAD, Talal, (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press, 1973.
- BALANDIER, G. *Sens et puissance*. Paris :PUF, 1981
- CESAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Revue . Volontés, nº 20, 1939.
- CLARK, C. (1972). *Black studies or the study of black people*. In R. Jones (Ed.), *Black Psychology*. New York: Harper & Row.
- CLARK X, C. (1975). *Voodoo or IQ: An introduction to African psychology*. *Journal (J'Black Psychology*, I (2), 9-29.
- CLARK, J.D. “ *African préhistory; opportunities for collaboration between archealogigists, ethnographers and linguistics*, “ In; CASS, F. *language and History in Africa*, 1970.
- CUGOANO, Ottobah. *Reflexions sur la traité et l'esclavage des Negrès*, traduites de l'anglais d'Ottobah Cugoano, Africain, esclave à l Grenade et libre em Anglaterre, para Antoine Dinnyère, Londres e Paris, 1788.

CRUMMEL, Alex. *Africa and America. Adresses and discourses, negros.* University Press, Nova York, 1969 (1891), p. 14.

DOMINGOS, Luís Tomás. *A visão africana em relação à natureza.* ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES –ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN:Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.htm>

DOMINGOS, Luís Tomás. *A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional*, in Mneme – revista de humanidades ISSN 1518-3394. Caicó, v. 15, n. 34, p. 167-189, jan./jul. 2015. Dossiê Religiões Afro-brasileiras, p: 167-189.

DU BOIS, W. E. B. “The Talented Tenth”, second chapter of *The Negro Problem*, a collection of articles by African Americans (September 1903);

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk* (1903)

DU BOIS, W. E. B. *Voice of the Negro II* (September 1905)

FANON, Franz. *Peau noire, masques blancs.* Paris: seuil, 1952

FANON, Franz. *Les damnés de la terre.* Paris: Gallimard., 1991

FERNANDES, Florestan. *O Negro no mundo dos brancos.* São Paulo: Global. 2007

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, 405 p.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana.* São Paulo: Perspectiva, 1989

GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau.* Paris: 1948.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva.* In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.* 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212

HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire: introduction à la Philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Plon, 1965

IDOWU, Rev. E.B. *Olodumare, God in Yoruba Belief*, Londres, 1962,

Le Code noir Édité du roi sur les esclaves des îles de 'Amérique Mars 1685, à Versailles.

KARDINER, A. and OVESEY, L. *The Mark of oppression* Cleveland: World Publishing Co., 1962.

KI -ZERBO, J. Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra. In : KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.* 2.ed., rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 387-399.

MAFEJE, Archie. *Anthropology in post-independence africa: end of an era and the problem of self-redefinition*. Heinrich Böll Foundation, Regional Office East and Horn of Africa, Nairobi, Kenya, 2001

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. In Revista *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 207-209

MBEMBE, Achille. *Critica da Razão Negra*. Tradução Maria Lança. Antígona, 2014.

MBITI, J. *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969.

MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage: Le ventre de fer et d'argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, 1988.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, Tradução de Leonor Pires Martins. 1989.

MUNANGA, Kabengele; HASENBLAG, Carlos Alberto; SCHWARCZ, Lilia Moritz . *Racismo: Perspectivas Para Um Estudo Contextualizado Da Sociedade Brasileira* , 1998.

MUNANGA, Kabengele. 1999- *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade*

MUDIMBE, V. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press (1988)

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil*. In *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, novembro 2009 pp: 287-308.

NKRUMAH, Kwame. *Africa must unite*. Londres: Heinemann Publishers, 1963.

NKRUMAH, Kwame. *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonisation*. First Modern Reader Paperback Edition, 1970.

NOBLES, W. W. (1976). Extended self: Rethinking the so-called Negro self-concept. *Journal of Black Psychology*, 2(2), 15-24.

NOBLES, Wade W. *SBA: The Reawakening of the African Mind*. Revised Edition by Asa G. Hilliard III, 1998.

NOBLES Wade W. & GODDARD, Lawford L. *Understanding the Black Family: A Guide for Scholarship and Research*. 1st Edition , Foreword by William E. Cavil, III, 1984.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil*. In *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 19, n.1; novembro 2006.

ORUKA, Henry Odera. *Sagacity in African Philosophy*. This paper was first read to the Africana Philosophy Conference at Haverford College, Haverford, Pennsylvania, July 20-23, 1982.

PIERSON, Donald. (1942), *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago, The University of Chicago Press [ed. bras. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945].

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia editora Nacional. 4 edição, 1976.

RODRIGUES, Nina. *Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro:1935.

Brasileira. Biblioteca de Divulgação Científica, XV, 351 pp. 1938

TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. Capítulo 7 *in* . História geral da África, I: Metodologia e pré -história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010. 992.