

A operacionalidade do conceito de *kalunga* para uma revisão crítica das epistemologias negras

AGNES LIMA*

Resumo: Este artigo procura desenvolver uma revisão dos procedimentos e resultados epistemológicos vinculados a ideologias ocidentais, as quais integram e determinam hierarquias ontológicas, propondo um esquema crítico de propostas africanas para a retomada de uma autonomia perante os modos de reconhecimento identitário e da própria produção científica. Para tanto, traça uma descrição das subjetividades africanas e das utilizações teóricas e políticas das categorias raciais inerentes, observação instrumentalizada por meio da mobilização do referencial teórico composto pelo conceito filosófico *Kalunga*.

Palavras-chave: Filosofia africana; Ontologia; Subjetividade; Autonomia.

The operability of the concept of kalunga for a critical review of black epistemologies

Abstract: This article seeks to develop a review of the epistemological procedures and results linked to Western ideologies, which integrate and determine ontological hierarchies, proposing a critical scheme of African proposals for the resumption of autonomy before the modes of identity recognition and scientific production itself. To do so, it traces a description of African subjectivities and the theoretical and political uses of the inherent racial categories, instrumentalized observation through the mobilization of the theoretical framework composed by the philosophical concept *Kalunga*.

Key words: African philosophy; Ontology; Subjectivity; Autonomy.



* AGNES LIMA é mestranda em Estudos Étnicos e Africanos pelo Programa Multidisciplinar Pós-Afro da UFBA, formada em História pela UFRJ, cultuante de religiosidades afro-brasileiras e indígenas, capoeirista de Angola e artesã.

I. Introdução:

“Quero, com este texto modesto, contribuir de mansinho, na quebrada dos tempos, citando a minha maior referência no campo da teoria da História. Já que sou adepto da epistemologia da macumba e tenho por hábito olhar o mundo a partir das encruzilhadas, revelo: Elegbara, mais conhecido como Exu, é o meu teórico do conhecimento predileto.” (SIMAS, 2015)

O início carrega consigo a prerrogativa permissionária do alimento, *Esù*, o Senhor da Porteira, é aquele primeiro que se alimenta e mata a sua sede, ritualizando uma introdução litúrgica a qual pede-se que seja consentido o prosseguimento. Diante disso, este artigo entende a necessidade de uma breve, no entanto fundamental, apropriação textual do conceito referente a *àgò*¹, pede-se, portanto, licença para dizer e sobretudo para ser: uma proposta de movimento retrógrado compondo um giro epistemológico – voltado ao questionamento de pilares científicos - e ontológico – direcionado a discussão teórica que se dedica às subjetividades.

A elaboração metodológica deste artigo indica, preliminarmente, a instrumentalização fundamentada no termo "*retrogradus*" de acordo com a sua adequação gramatical enquanto adjetivo, qualificando tudo aquilo capaz de se locomover para trás e retroceder, diferente de seu sentido figurado que aponta uma oposição conservadora ao progresso. Circunstancia-se, dessa forma, o caráter metódico do movimento em sentido ancestral que, neste artigo, é somado aos resultados efetuados pela ação circular da encruzilhada a partir da qual possibilitaria uma rotação no eixo interpretativo. Para tanto, é preciso romper com a superficialidade de intercâmbios e empréstimos conceituais e

metodológicos entre campos distintos do conhecimento, o que implica redirecionar transversalmente o eixo discursivo mediante uma abordagem de teor multidisciplinar, correspondendo à descentralização epistêmica e política necessária.

O alcance empírico do objeto analisado, portanto, só é possível por meio de uma caminhada intercruzada no circuito tanto ancestral quanto técnicos disciplinares que, partindo de uma perspectiva abstrata proporciona encontros entre os campos da história, da Linguística e da Filosofia analítica, para além de outros a serem incorporados, se o gingado da trajetória couber. Dessa intervenção, a operacionalização cosmogônica referente à *Kalunga* preenche funções instrumentais e teóricas para encaminhar o debate, partindo do pressuposto que simboliza, por fim, todo “processo e princípio de mudança” (FU-KIAU, 2001, p. 20).

II. A operacionalidade do conceito de kalunga

Diante disso, parte-se do entendimento de Kalunga como uma categoria conceitual que habilita a expressão da morte² como um estágio por meio da qual se reinicia a reintrodução ao mundo físico, na mesma medida em que habilita a expressão da vida como etapa de retorno ao mundo espiritual,

¹ Na “Enciclopédia brasileira da Diáspora africana” de Nei Lopes, o termo está assim definido: “interdição usada na tradição dos Orixás como pedido de licença ou desculpas”.

² “Isto é fundamental na filosofia de Heidegger, para quem a autenticidade do ser reside em sua condição de ser-para-a-morte, ou seja, a plenitude existencial se dá no enfrentamento de um ‘não-ser-mais-aí’, que é uma experiência inalienável, mas apreendida através da morte dos outros” (SODRÉ, 2017, p. 67).

trata-se, sim, de um eterno retorno ou um eterno renascimento, um logos circular (o fim é a origem, a origem é o fim), que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão enquanto algo de fundamental de que não se recorda nem se fala, mas não falta, pois se simboliza no culto (...) aos princípios cosmológicos e aos ancestrais (SODRÉ, 2017, p. 97)

Algo próximo do que Achille Mbembe chama da a “morte reiterada na vida, e a vida que habita a máscara da morte, no limite desta impossível possibilidade que é a linguagem” (MBEMBE, 2013, p. 97), embora se referindo a outras dinâmicas que performatizam a morte.

Robert Slenes, em um esforço quase inaugural para a compreensão conceitual do termo, define *Kalunga* como uma “linha divisória, ou a superfície, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos” (SLENES, 1992, p. 54), no entanto, acaba o definindo por meio de categorias analíticas que trazem noções de planitude, enquanto uma descrição em termos geométricos tridimensionais potencializaria a imagem mental construída, da mesma maneira que as ideias de divisão e separação acabam por limitar a compreensão do fenômeno, entendendo que a mesma superfície media, logo, comunica, tanto o distanciamento quanto o contato, o fazendo na medida em que determina tais fronteiras, ainda que sutil ou sensivelmente penetrável por fenômenos espirituais e filosóficos. *Kalunga*, portanto, espiraliza uma temporalidade circular movimentando o princípio da mudança, a partir da qual movimenta a encruzilhada no sentido de estabelecer

comunicação entre as respectivas dimensões físico-material e filosófica-espiritual – anexando aqui as categorias envolventes, tais como as construções sócio-históricas; político-econômicas; culturais; epistemológicas; axiológicas e, sobretudo, ontológicas, de ambas.

O prosseguimento lógico do argumento, no entanto, esbarra na necessidade adequada de se ter dedicada atenção à composição teórica das subjetividades, esta que tem sido uma categoria imbuída de privilégio e poder proporcionais aos paradigmas ocidentais refletidos na pertença válida da condição humana³ – em contraste com grupos os quais convivem com uma humanidade castrada e prorrogada (MBEMBE, 2013). Disto resulta uma insuficiência interpretativa dos aspectos funcionais dos indivíduos como partes existenciais e funcionais de uma totalidade englobante, ou seja, os sujeitos têm sido tradicionalmente observados pela ótica da individualidade tangencialmente coletiva,

por isso, no empenho político de uma descolonização ao mesmo tempo ética e epistêmica, é politicamente relevante dar à luz ‘filosofias’ insuspeitadas e a salvo da violência dogmática, ou seja, desconstruir o vocabulário hegemônico em seu próprio arcabouço, inclusive para o próprio conceito de ‘humano’ e, conseqüentemente, para as disciplinas acadêmicas que se classificam pela etiqueta pluralista de ‘humanidades’ (SODRÉ, 2017, p. 15)

Como contraste alternativo a este modelo, algumas propostas⁴ teóricas e

³ Sobre a conceito de humanidade, Oyeronke Oyewumi (2017), em sua obra “*La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*”, argumenta que não há problema em reivindicar uma humanidade comum com os povos ocidentais,

mas há um problema quando esta condição humana é assumida em termos universais.

⁴ Ubuntu, por exemplo, “significa homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto a Outro (...) conceito de transcendência enquanto

matrizes práticas defendem a inviabilidade de uma análise das subjetividades que tenha como método a localização isolada do indivíduo, indicando, para além de um princípio circular da individuação (BASTIDE, 1981), os múltiplos sentidos de integração – tanto integrar quanto estar integrado – a conjuntos, sistemas ou estruturas mais amplas e, por vezes, de natureza dessemelhante, em que um interfere no outro. Compreende-se, dessa forma, uma subjetividade condicionada e capaz de sustentar uma filosofia que tem por base o conceito de coletividade, com uma dinâmica estabelecida na composição das interações internas e externas conjugadas às suas respectivas projeções em sentido inverso. Ou seja, entende-se que cada individualidade sistemática, ao mesmo tempo que funciona e estabelece suas lógicas existenciais no interior de outro sistema, maior, que o integra e comunga outras individualidades, também exerce força para que este funcione, igualmente equacionado como imprescindível para a formação daquele. A ideia de que “o grupo pertence ao indivíduo tanto quanto este pertence ao grupo” (SODRÉ, 2017, p. 106) oferece uma imagem facilitada para compreender, por fim, que tudo o que compõe a dimensão externa opera como uma revelação das fronteiras que determina cada uma das individualidades, posicionadas de acordo com o conjunto explicativo sobre “nós” e sobre o conjunto explicativo sobre o que

nos define em termos de ausência, o “Outro”⁵.

Um dos argumentos centrais deste artigo mobiliza a possibilidade deste fenômeno, tanto o reconhecimento das fronteiras como o conjunto relacional entre elas, ser substanciado no módulo cognitivo linguístico (LIMA, 2014), balizado por experiências comunicativas de acordo com o modo como cada um opera a compreensão de códigos, signos e conceitos, os quais prescrevem ordens culturais, políticas e epistemológicas. Ou seja, embora a estrutura cognitiva do ser humano apresente fisiologicamente dispositivos e mecanismos comuns, é preciso evidenciar o fundamento subjetivo que o integra, circunstanciado na ideia de que “todo idioma é um modo de pensar” (FANON, 2008, p. 39), logo, “qualquer mudança que se opere no sistema linguístico acarretará necessariamente uma mudança na (...) realidade.” (CASTRO, 1976, p. 212). Portanto, questionar a existência de uma legitimidade linguística expõe a fraqueza da centralidade ocidental na genealogia científica⁶ e humana, pressionando, dessa forma, que seja equacionado a influência que exerce a colonização⁷ no campo da linguagem sob os mecanismos psíquicos de identificação, tanto pautados em termos de atribuição quanto de autodesignação (MBEMBE, 2013), indicando que os resultados conflitantes da experiência colonial inclui uma omissão (JUNG, 2008) e uma degradação ontológica (MBEMBE, 2013) que gera,

condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para Outro, portanto” (SODRÉ, 2017, p. 96)

⁵ “Group identities must always be defined in relation to what they are not” (ERIKSEN, 2010, p. 14)

⁶ Como nos lembra Frantz Fanon, a “inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se

proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (FANON, 2008, p. 43)

⁷ Tanto o projeto de Estado Moderno quanto seu aparelho administrativo de colonização e conquista territorial eram compostos pela aquisição e domínio das línguas colonizadas, sistematizadas por meio de técnicas de comunicação e de tradução (PINHEIRO, 2008)

por fim, um conflito existencial “com o próprio si-mesmo” (JUNG, 2008, p. 12).

Portanto, é urgente romper com essa hierarquização biopolítica (OYEWUMI, 2017) em que tecnologias funcionais ao genocídio são regular e diretamente relacionadas ao glotocídio (CHRISTINO, 2018), correspondendo, então, disputar as regras de definição conceitual (MBEMBE, 2013) para que se restabeleça gerência e cura. Tal procedimento, por sua vez, torna-se possível por meio do reconhecimento de que toda e qualquer atividade simbólica de mobilização dos códigos comunicativos só adquire sentido na evocação presente ou ausente daquele que, junto a mim, determina as fronteiras entre nós. Dessa forma, entende-se que a linguagem preenche funções essenciais no processo de formação dos sujeitos e das subjetividades, na medida em que estrutura cognitivamente suas atividades materiais e simbólicas, ainda que, contudo, estejamos

habituaados a conceber somente a comunicação inter-humana, pois, o ‘mundo’ não sendo um sujeito, o diálogo com ele é bastante assimétrico (...) pelo sentimento de superioridade que temos nesse campo. A noção seria mais produtiva se fosse ampliada de modo a incluir, além da interação de indivíduo a indivíduo, a que existe entre a pessoa e seu grupo social, a pessoa e o mundo natural, a pessoa e o universo religioso. (TODOROV, 1982, p. 62)

A possibilidade de realização desta proposta só é concebível se reconfigurarmos o entendimento que se têm sobre a própria categoria da linguagem, reorientando a discussão para uma reflexão acerca do teor

representativo e criativo da mesma, o que implica, necessariamente, uma meditação sobre a própria noção de verdade⁸, direcionando então, a distinção entre as concepções ocidentais e africanas. Tal operação permite identificar valores e procedimentos que autoriza a crítica referente a colonialidade dos saberes e dos sujeitos, mobilizando a fluidez corpórea africana que aponta, sobretudo, para a totalidade das experiências, respeitando inclusive o lugar do inexplicável, consistindo, dessa forma, em “uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (HAMPATE BA, 2010, p. 169).

É importante registrar o serviço que nos presta esta citação de Hampate Ba para que se tenha dedicada atenção a um aspecto fundamental da linguagem africana, qual seja, a relação não vertical e transversal dos sentidos, por meio da qual compõe um “sentido de mundo” em articulação oposta a uma “visão de mundo” ocidental (OYEWUMI, 2017), “[ilustrando] como escravos da África Bantu podiam encontrar-se através das palavras, não apenas no mesmo barco semântico, mas no mesmo ‘mar’ ontológico” (SLENES, 1992, p. 52), ainda que, contudo, a possibilidade de uma reestruturação de fronteiras étnicas por meio de uma reordenação psicolinguística não seja realizável apenas em níveis de familiaridade linguística mas, sobretudo pela grandeza potencial de co-criação das realidades mediante a manipulação filosófica deste campo.

⁸ “Ora, já não há violência na convicção de possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se

impô-la a esses outros?” (TODOROV, 1982, p. 174)

Estamos querendo mostrar que, numa cultura que não separe o real cósmico do humano (...) a diátese filosófica é média (e não ativa), isto é, o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza (SODRÉ, 2017, p. 81)

Toda criação pressupõe alguma mudança, anunciando travessias e diálogos entre fronteiras, *Kalunga*, assumindo o princípio cíclico de toda e qualquer alteração, encontra, nas filosofias africanas, um impulso resultante do pronunciamento. A palavra, portanto, definida como vetor de forças etéreas (HAMPANTE BA, 2010) e como símbolo criador (LOPES, 2006), mediante o compasso rítmico⁹ indispensável, extrai a inércia e gerencia o movimento de realização, “no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma” (HAMPANTE BA, 2010, p. 172). Compreender os significados inerentes ao conceito de linguagem na perspectiva africana, permite reconhecer que as formas pelas quais as suas subjetividades estão sendo descritas não condizem com as suas próprias lógicas de identificação, tornando perceptível o contorno ideológico circunscrito aos discursos de alteridade, ou seja, “o africana tornou-se

não só o Outro, que é toda a gente excepto eu, mas antes, a chave que, com as suas diferenças anormais, especifica a identidade do mesmo (MUDIMBE, 2013, p. 28). As características gerais desta ordem, legitimada por um “juízo epistêmico de que o Outro (anthropos) não tem plenitude racional, logo seria ontologicamente inferior ao humano ocidental” (SODRÉ, 2017, p. 14) corresponde às relações verticais de consciências projetadas e de identificação egocêntrica de uma suposta universalidade.

É importante reconhecer que estas duas categorias básicas da experiência da alteridade, negativada por vocábulos e semânticas ocidentais, carrega consigo um aspecto inerente ao conceito de fronteira (BARTH, 1995) que, pelo intuito de explicitar os termos teóricos aqui mobilizados, deve ser entendida não em caráter de isolamento¹⁰ e distância, mas sobretudo como ponto de contato e trânsito. Isto embora as relações entre raça, cultura, e linguagem sejam tradicionalmente teorizadas por meio de parâmetros simétricos, o que implica uma definição e uma manutenção em graus de isolamento, ou seja, na “diferença racial, [na] diferença cultural, [na] separação social e [nas] barreiras linguísticas (...) [produzindo] um mundo de povos separados (...) que podemos legitimamente isolar para [descrever]” (BARTH, 1995, p. 190). Quanto a este modelo de procedimento científico, ligeiramente mencionado, importa trazer as elaborações críticas de Achille Mbembe (2001) sobre os critérios empregados como princípio semântico de construções conceituais sobre África e Negro que, em contraste aos modos de

⁹ “as palavras devem ser entoadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo.” (HAMPANTE BA, 2010 p. 174)

¹⁰ “A verdadeira identidade, neste contexto, não é necessariamente a que se fixa a um lugar, mas a que permite negociar a travessia de espaços que, por sua vez, também estão em circulação” (MBEMBE, 2013, p. 174)

auto-inscrição, são descritos em relação de co-produção¹¹, em que se percebe um processo simultâneo de racialização geográfica e nacionalização da coletividade racial.

Embora sejam categorias analíticas irreais, realizáveis apenas por meio da esquematização textual (MBEMBE, 2013), correspondem a imagem da subjetividade africana formatada pela lógica histórico-econômica e pelo “fardo da metafísica da diferença” (MBEMBE, 2001, p. 173), as quais impõe, de qualquer modo, “[justificativas para] o processo de inventar e conquistar um continente designando-o seu ‘primitivismo’ ou ‘desordem’, bem como os meios subsequentes da sua exploração e métodos para a sua ‘regeneração’” (MUDIMBE, 2013, p. 38). O privilégio da linguagem institucional, percebido aqui por meio de injeção de valores e significados correspondentes a dinâmica de exploração¹², consiste, necessariamente, em níveis correspondentes de ausência e silêncio, determinando que todo conteúdo registrado requer um recorte, ou seja, uma seleção daqueles que deixarão de ser acionados, armazenados de modo negligente ou omissos, exercício incorporado em uma relação de poder que determina, entre tantas outras questões, memórias e identidades.

Para tanto, assim como a ideia da raça precisou ser associada ao lucro para que se torna-se uma praxe, a organização acadêmica ao modo produtivo estacionário de uma ordem global

segmentada também acompanhou a coerência do rendimento, refletidos em abordagens disciplinares, posicionados antagonicamente às abordagens multidisciplinares – Estudos de Área x Estudos Étnicos (MALDONADO-TORRES, 2006). O argumento indica uma retrospectiva histórica e curricular das ciências humanas, possibilitando a identificação de um extenso grupo de fatores que as descreveriam, por fim, como geopoliticamente centralizadas, estruturadas em termos teóricos e metodológicos voltados não apenas a manutenção dos lugares reservados as periferias e aos centros políticos globais, mas, sobretudo, a conservação dos aparatos ideológicos e discursivos que sustentam a possibilidade epistêmica de haver categorias tais como *periferia* e *centro*¹³.

III. Conclusão

Propor uma reflexão sobre esta dinâmica conceitual é considerar e assumir o risco que tange a mobilização do campo da Teoria por meio destes paradigmas, na medida em que propõe uma denúncia e, preferencialmente, um questionamento existencial de tudo aquilo que lhes servem como sustentação básica, tanto no que se refere às ciências quanto ao sistema capitalista (AKE, 2016).

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 (...) as formas como estes sistemas de

¹¹ Interessante registrar a relação existente entre raça e etnicidade, usualmente confundidas quando apresentadas por meio de um mito comum (ERIKSEN, 2010) e comumente empregados na apresentação do continente africano e de corpos negros, moldados de modo automático sob os códigos raciais e étnicos (MBEMBE, 2001).

¹² Direcionada por “oposições paradigmáticas: tradicional versus moderno; oral versus escrito”

(MUDIMBE, 2013, p. 18), no entanto, vale questionar, “quem, mais uma vez, decide o que é barbárie ou selvageria e o que é civilização?” (TODOROV, 1982, p. 130).

¹³ Mesmo que haja concordância de que o “centro e a periferia são noções tão relativas quanto as de civilização e barbárie” (TODOROV, 1982, p. 163).

pensamento têm sido analisados e os conceitos que têm sido utilizados para os explicar estão relacionados com teorias e métodos cuja as restrições, regras e sistemas de operação pressupõe uma legitimidade epistemológica não-africana (MUDIMBE, 2013, p. 11)

O uso ideologizado destes conceitos incorporam objetivos coloniais aos saberes, sujeitos, e territórios, no entanto, possuem capacidade de ampliação em sentido semântico oposto, prescrevendo reconhecimento e co-identificação étnico-racial que integram, por sua vez, procedimentos de descolonização dos saberes, dos sujeitos e dos territórios. Ou seja, de modo oportuno e inevitável, toda essa problemática declara: tanto eventos históricos que determinaram específicos significados inferiores à subjetividade africana quanto às elaborações epistemológicas - seletivas, carentes de honestidade teórica, e desligadas da tentativa de conhecer aquilo que se fala (MBEMBE, 2013) - as quais legitimaram ou até mesmo ergueram tais eventos – uma vez que se entende que todo esse exercício ocorreu não de forma espontânea mas como resultado especulativo de um esforço de disseminação em que a força compensa a verdade (MBEMBE, 2013) - serviram como apoio para que o sujeito africano se lançasse na busca pela sua soberania¹⁴ e autonomia. A contradição ontológica de *Esù* é incorporada, abrindo caminho para uma re-significação e apropriação de diferentes insumos, incitando, dessa forma, para além do combate ao conjunto limitante de definições ocidentalizadas, uma

¹⁴ “Para justificar o direito à soberania e à autodeterminação (...) duas categorias foram mobilizadas: de um lado, a figura do africano como um sujeito vitimizado (...); de outro, a afirmação da singularidade cultural africana (...). Ambas implicaram um profundo investimento na

ênfase na afirmação de uma “interpretação africana” das coisas, na criação de esquemas próprios de autogestão, na compreensão de si mesmo e do universo, na produção de um saber endógeno – tudo isso levou a demandas por uma ‘ciência africana’, por uma ‘democracia africana’, por uma ‘língua africana’. Esta ânsia de tornar a África única é apresentada como um problema moral e político, a reconquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, a própria identidade – parecendo se tornar constitutivo de qualquer subjetividade. Em última análise, não se trata mais de afirmar o status de alter ego para os africanos no mundo, mas sim de declarar em alto e bom som sua alteridade. (MBEMBE, 2001, p. 184)

Isto, embora algumas destas correntes africanistas sejam atravessadas por alguns índices de negação a amplitude e a diversidade da subjetividade africana, como configuram-se algumas abordagens raciológicas em que a crítica é desenvolvida com base em categorias emprestadas do discurso ocidental (MBEMBE, 2013), quando, então, a “visão eurocêntrica é contraditada pela afrocêntrica, geralmente em termos polares ao racismo europeu (a mera inversão da pirâmide hierárquica)” (SODRÉ, 2017, p. 39).

A descentralização do Norte referencial acompanha, portanto, obrigatoriamente, uma tomada crítica dos procedimentos de produção científica, assim como a busca por novos paradigmas ou a reatualização de velhos parâmetros que possibilitaria, no espaço-tempo do devir e por fim, o resgate existencial ontológico e

ideia da e uma radicalização da diferença” (MBEMBE, 2001, p. 181), “[forçando] seu discurso a se expressar em uma tautologia: ‘somos seres humanos’” (MBEMBE, 2001, p. 182).

epistemológico. Achille Mbembe (2013), por exemplo, reivindica essa necessidade mediante uma distinção descritiva da Consciência ocidental do Negro e a Consciência negra do Negro, dialogando com Paul Hotoundji (2007) que nomeadamente designou como o Conhecimento de África e o Conhecimento de africanos, ambos, evidenciam um aspecto fundante imprecindível da emancipação que diz respeito ao exercício do auto-conhecimento, confrontando interrogações que operam em sentidos inversos: “quem são?” exterioriza uma compreensão dos sujeitos em detrimento de um exercício autonomo e endógeno pela busca de “quem sou?”. Para tanto, é preciso ultrapassar os pilares limitantes de uma razão negra responsável pela transformação do negro em seguimento empírico, além de romper com manipulações estereotipadas, as quais deslocam valores endêmicos substituídos por esquemas de exclusão, no entanto, como requisito necessário para a compreensão seguitada desta operação, é imperativo recorrer a definição, em primeiro plano, do que consiste, portanto, em razão negra:

um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores. É também um reservatório, ao qual a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da *questão da raça*, à qual chamaremos o Negro (...). Neste contexto, a *razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas – um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade

selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática (MBEMBE, 2013, p. 58)

Dessa forma, o fluxo principiado pelas mudanças, comunicado em *Kalunga*, implica recuperar a preeminência da voz, demonstrado pela evidência histórica de que, assim

“como várias outras formas de conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica” (SODRÉ, 2017, p. 13).

Para concluir, antes é coerente etiquetar uma fragilidade irreversível deste artigo que, objetivando uma retomada dos procedimentos e resultados epistemológicos de África, acompanhado de uma observação crítica e conceitual referente as suas subjetividades, se apresenta formulado em categorias e preceitos textuais da academia ocidental, justificando a escolha política e teórica pela mobilização de um conceito endógeno como referência central, amparada metodologicamente pela semântica filosófica da encruzilhada, esta que, invocando a ontologia da coletividade por meio de uma sinergia retro-alimentar, aconselha, por fim, uma retomada àquele que carrega consigo a primazia das oferendas:

Exu fazia bem o seu trabalho
e Oxalá decidiu recompensá-lo.
Assim, quem viesse à casa de Oxalá
teria que pagar também alguma coisa
a Exu.
Quem estivesse voltando da casa de
Oxalá
também pagaria alguma coisa a Exu.
Exu mantinha-se sempre a postos
(...)
Exu trabalhava demais e fez ali a sua
casa,
ali na encruzilhada.

Ganhou uma rendosa profissão,
ganhou seu lugar, sua casa.
Exu ficou rico e poderoso.
Ninguém pode mais passar pela
encruzilhada
sem pagar alguma coisa a Exu.
(PRANDI, 2001, p. 40)

Referências

- AKE, Claude E. **Ciência Social Como Imperialismo**. in LAUER, Helen Lauer e ANYIDOHO, Kofi. O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas. Coleção Relações Internacionais, v. 1, p. 124-186, Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016.
- BARTH, Fredrick. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. in. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998, p. 185-227.
- CASTRO, Yeda Pessoa. Antropologia e Linguística nos estudos afro-brasileiros Salvador: **Revista Afro-Ásia** n.12, p. 211-227, 1976.
- CHRISTINO, Beatriz. “Hoje nós não somos mais Huni Kuin só na nossa língua”: o português kaxinawá em interações transculturais. Campinas: **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v.57, n.3, p.1486-1511, 2018.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity & Nationalism Anthropological Perspectives**. London: Pluto Press, 2010, p. 1-17
- FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot, Principles of Life & Living**. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- HAMPATE BA. **A tradição Viva** in: História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- HOUTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, 2008.
- JUNG, Carl. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura do. **História Social da Língua Nacional II: Diáspora africana**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2014.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Editora Autêntica, 2006.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento Crítico desde a Subalternidade: Os Estudos Étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das Humanidades e das ciências sociais no século XXI. Salvador: **Revista Afro-Ásia**, n. 34, p. 105-129, 2006.
- MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, p. 172-209, 2001.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.
- OYEWUMI, Oyeronke. **La Invención de las Mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá: Editora En la frontera, 2017.
- PINHEIRO, Claudio Costa. **Língua e Conquista: formação de intérpretes e políticas imperiais portuguesas de comunicação em Ásia nos alvares da modernidade**. in. LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura do (orgs.). História social da língua nacional. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008, p. 29-64.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2001.
- SLENES, Robert W. “Malungo, Ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil **Revista USP** n.12, p. 48-67, 1992.
- SIMAS, Luiz Antônio. **Os donos da verdade**. in. Jornal O Dia, Rio de Janeiro, junho de 2015. Disponível em <https://odia.ig.com.br/conteudo/diversao/2015-06-20/luiz-antonio-simas-os-donos-da-verdade.html>. Acesso em 20.06.2015.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Editora vozes, 2017.
- TODOROV. **A conquista da América**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

Recebido em 2020-05-31
Publicado em 2021-03-06