

Filosofia da oralidade: contribuições da tradição oral para filosofia africana e afrodiaspórica

Philosophy of orality: contributions from tradition speech for African philosophy and aphrodiasporic

Antonio Filogenio de Paula Junior

Pós-graduado em Filosofia, Mestre e Doutor em Educação.

RESUMO: Este artigo apresenta as epistemologias contidas na tradição oral de matriz africana como elementos constitutivos da filosofia da oralidade. A tradição oral é, segundo Hampaté Bâ (2010), Ki Zerbo (2010) e Vansina (2010), um traço fundamental do modo de ser africano que se prolonga na diáspora, sendo possível o seu reconhecimento, também, nas culturas de resistência ou culturas afro-brasileiras. Neste sentido, fazer filosofia a partir dessa referencialidade é dialogar com a filosofia da oralidade como campo conceitual para filosofia africana e afro-diaspórica.

PALAVRAS-CHAVE: FILOSOFIA, ORALIDADE, TRADIÇÃO, ANCESTRALIDADE E CORPO.

ABSTRACT: This article presents the epistemologies contained in the oral tradition of the African matrix as constitutive elements of the philosophy of orality. According to Hampaté Bâ (2010), Ki Zerbo (2010) and Vansina (2010), oral tradition is a fundamental feature of the African way of life that extends into the diaspora, and its recognition is also possible in resistance cultures or Afro-Brazilian cultures. In this sense, to make philosophy from this referentiality is to dialogue with the philosophy of orality as a conceptual field for African and Afro-diasporic philosophy.

KEYWORDS: PHILOSOPHY, ORALITY, TRADITION, ANCESTRALITY AND BODY.

INTRODUÇÃO

O ato de pensar outro conjunto epistêmico historicamente negado pelo ocidente tem como princípio a proposição do diálogo, o reconhecimento desse outro e a demonstração que existem outras maneiras de se estar no

mundo, mesmo sob jugo de uma perspectiva dominadora que tem sua lógica de organização no acúmulo de bens e na exploração do meio. A tradição oral segue outra proposta, portanto se distingue da narrativa imposta e, dessa forma, diverge daquilo que contraria um sentido de ser e estar em que todos tenham direitos e oportunidades.

Esse conjunto epistêmico que alicerça os modos de ser propostos pela tradição oral reforçam a ideia de que o modelo proposto pela modernidade a partir do ocidente, apenas estabeleceu a escolha de algumas racionalidades e formas de organização em detrimento de outras. Portanto, a história e a filosofia propostas, assim como todo espectro de conhecimento se tornam apenas afirmação de uma centralidade pretensamente homogênea radicada no ocidente. É na contramão desse universalismo de Narciso que apresentamos o outro, neste caso, o africano e seus descendentes a partir de um elo que aproxima a diversidade africana no próprio continente de origem, assim como na diáspora, a tradição oral. Com isso, outros modos de dizer a história e de se fazer filosofia são propostos não para destruir, mas para desconstruir modelos que engessam as possibilidades de reconhecimento do outro.

A filosofia que se propõe ao diálogo, mas que não se omite de dizer o seu lugar e as epistemologias que a constituem, é um mecanismo relevante para que se consiga promover encontros com múltiplas expressões, mediados pelo *ethos* comum, a terra. Desse modo, “a filosofia é uma ousadia. Ela existe em todo e qualquer lugar, pois a capacidade de conhecer está intrínseca à existência humana, ela é então, fruto das experiências, da vivência, é, portanto da ordem do acontecimento, onde o conhecimento e sua possibilidade permite a filosofia, o filosofar” (MACHADO, 2019, p. 241). O próprio ocidente em sua crise sobre a metafísica por meio de autores da modernidade, refletiu sobre a ideia de uma filosofia que não estivesse atenta a realidade de mundo, o lamentável foi que essa realidade de mundo estivesse em grande medida concentrada apenas no dizer sobre si mesmo e os modos de dominação. Já as filosofias que partem de outros universos

culturais estão pautadas na correlação entre o físico e o metafísico em base vivencial comunitária, daí a distinção entre corporeidade e espiritualidade, porém sem rupturas e disjunções.

A atenção voltada para a história da filosofia deveria sempre lembrar cuidadosamente a dívida da filosofia grega para com o antigo Egito africano. Ela deveria também levar em consideração o mercado escravocrata transatlântico que separou forçosa e fisicamente povos da África de sua terra natal e seus parentes. A diáspora africana é, portanto, parte integrante da história da filosofia africana (RAMOSE, 2011, p.13).

Apresentar e refletir sobre a tradição oral como base para a filosofia da oralidade, uma filosofia africana e afrodiaspórica por excelência, reconhecida por sua temporalidade e ancestralidade vem contribuir para que a filosofia enquanto disciplina e razão existencial seja cada vez mais pluriversal, como indica Mogobe Ramose em seus textos. Pois, “onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana” (RAMOSE, 2011, p.11). A condição do pensamento reflexivo é própria do ser humano. Somente na desumanização promovida pelo escravismo e a colonização é que se pode negar essa capacidade aos africanos e seus descendentes.

A tradição oral é, de acordo com Amadou Hampaté Bâ (2010), a grande escola da vida que trabalha todos os aspectos da condição do ser humano no universo e suas interações. Nesse contexto a tradição oral conhecida também como oralidade ou simplesmente tradição é uma referência fundamental para se aproximar da matriz de cosmogonia africana que constituiu as civilizações do continente africano e, também, todos os processos civilizatórios que ocorreram a partir da diáspora escravista e outras que conduziram esses povos para diferentes lugares do mundo.

A tradição oral é significativa na maneira como os

grupos humanos de matriz africana organizam seu modo de vida, já que a mesma abrange todo o tipo de conhecimento e, com isso, todos os desdobramentos sociais são perpassados por essa maneira de ser e estar. A tradição oral abarca o todo da existência do ser humano no universo por ele habitado.

Na tradição oral encontra-se um relevante repositório dos saberes herdados e reconstituídos dos legados civilizatórios de povos e culturas milenares, o que já remete a uma anterioridade histórica que precisa ser reconhecida como um lugar de enunciação e anunciação que continua se expressando diante das mononarrativas estabelecidas pelo ocidente no propósito da dominação: escravismo e colonização, sendo que os processos de colonização epistemológica permanecem nessa *práxis*.

As narrativas expressas na colonização manifestam um discurso de superioridade que impregna o modo de compreensão do outro. Uma afirmação de si em detrimento do outro que contribui para subjugação, pois desumaniza e torna o outro inferior na lógica “justificadora” do poder “civilizador”. Tal mecanismo se revela de modo assustador nos muitos discursos de conflito ao longo da história da humanidade, mas se tornam ainda mais perigosos a partir da modernidade, pois adquirem um refinamento de agressividade, crueldade e alcance muito mais potentes, já que uma série de justificadores pseudocientíficos e teológicos foram utilizados para uma argumentação de negação do outro. Infelizmente muitos autores da filosofia moderna tiveram papel preponderante nessa construção epistemológica de dominação. Os conhecidos Kant, Hegel, Montesquieu, entre tantos outros foram “exemplares” na descrição racional dos africanos na afirmação de uma humanidade inferior, com isso sob argumento da razão filosófica, a escravidão e a colonização da África e Américas são tornadas “legítimas”.

É necessário romper com essa forma de pensamento para dar conta de apresentar o outro, torna-se fundamental contar outra história que se aproxime e diga quem são os africanos e seus descendentes, com isso, as maneiras de ser dessas pessoas e, sobretudo o seu pensamento. De acordo com Joseph Ki Zerbo

(2010), para se fazer história da África, para se chegar o mais próximo possível dos seus modos de ser e estar, a tradição oral não pode ser negligenciada, pois ela identifica o modo de ser africano, que mesmo diverso, apresenta uma certa unidade com muitas semelhanças de sentido, algo que é confirmado por Jan Vansina (2010) ao constatar ao longo de extensas viagens pelo continente africano esse traço em comum entre os seus povos.

Para Cheik Anta Diop (2014) a unidade africana é um fato e a oralidade indica muitos aspectos dessa proximidade. Ao reconhecer essa semelhança entre modos de ser e estar nas culturas africanas e suas correspondentes na diáspora, abre-se um conjunto de possibilidades investigativas no campo epistêmico, no qual a filosofia é um dos destaques. Sendo essa uma questão epistêmica fundamental, pois por todo período escravista e colonial, houve a negação da capacidade intelectual das populações africanas e seus descendentes. Nesse período era inaceitável a ideia de que houvesse uma filosofia baseada na África, embora os textos de antigos filósofos da Grécia se referissem às escolas de saber no *Kemet* ou Egito. “Existe um vasto conteúdo de conhecimentos e avanços tecnológicos alcançados pela civilização egípcia, porém há uma projeção da história que esconde, nega essa verdade” (MACHADO, 2019, p.92). O próprio Egito foi e ainda é muitas vezes descrito como uma civilização além dos limites territoriais da África, sendo que um dos argumentos foi o de dizer que o Egito mesmo estando na África não era negro. Por meio das investigações de Cheik Anta Diop e muitos dos seus discípulos, entre eles, Théophile Obenga, existem atualmente comprovações científicas de que o Egito em suas dinastias era negro. No Brasil o rigoroso trabalho desenvolvido por Renato Nogueira e alunos tem possibilitado bons avanços nas pesquisas acadêmicas em filosofia antiga africana.

De acordo com Munanga (2009), a partir das pesquisas do antropólogo, historiador, físico e filósofo senegalês Cheik Anta Diop, se comprova que os gregos estiveram nas terras do Egito, e não somente encontraram fundamentos epistêmicos nas mais diversas

áreas, entre elas, a filosofia, como atestaram a sua origem étnica, com isto, a cor da pele dos antigos egípcios, o que explica um dos termos utilizados para descrevê-los como *kemet (kmt)* = negro (PAULA JUNIOR, 2019, p. 37).

O reconhecimento de modos de ser e estar que se constituem a partir de maneiras próprias de percepção de mundo, conseqüentemente de reflexões sobre o universo, indicam a pluralidade dos modos de pensar possíveis aos seres humanos em suas distintas experiências civilizatórias e na constituição de suas culturas, algo que desloca de modo necessário, a narrativa hegemônica e centralista que insiste em definir o mundo por uma perspectiva isolada de todas as outras. Nesse sentido, a tradição oral tem muito para acrescentar ao conjunto civilizatório já conhecido, pois pauta-se na integração homem-natureza mediado pela cultura do cuidado e não da exploração. É um modo de compreender a vida em diálogo, comunhão e harmonia.

A tradição oral preserva conceitos que revelam epistemes de ontologia própria, apresenta questões filosóficas clássicas para a filosofia ocidental, contudo, respondidas ou mesmo inqueridas de modo diferente, pois relacionam-se ao modo de interpretar o mundo que tende ao conceito de comunidade e não da individualidade, embora as subjetividades sejam respeitadas as relações são valorizadas e a operacionalidade da razão se dá de modo complementar que busca o equilíbrio, pois somente se é com o outro, uma das sentenças mais importantes encontradas na filosofia africana.

É na aproximação das bases formativas da filosofia africana, entre elas, a tradição oral, que se pode compreender a maneira como emergem tais saberes, o que torna possível constituir um lugar de fala capaz de estabelecer o encontro com o outro como um ser em si. Um sujeito que outrora fora objetificado e coisificado pelo escravismo e a colonização, que foi tornado um não ser como diz Sueli Carneiro (2005). Afirmar esse lugar do ser sendo, aspecto que indica o *ubuntu* como filosofia, é determinante para toda filosofia africana na África e

na diáspora e é com o reconhecimento desse lugar que o diálogo é estabelecido.

A tradição oral colabora também na metodologia para se estudar os africanos e seus descendentes, já que além do universo conceitual e categorial que representa, é um caminho de aproximações que em parte lembra a fenomenologia, mas vai além, pois estabelece a proposta do diálogo, portanto, a relação eu – tu rompe com a ideia de superioridade em que a verticalidade é amplamente assumida. Neste caso, as relações estão no escopo da horizontalidade. É nessa perspectiva que o presente artigo se desenvolve também em sua metodologia de análise apoiado na pesquisa anterior de Paula Junior (2019), na qual propõe uma percepção que considera adequada para aproximação das culturas afro-brasileiras no intuito de se verificar e compreender os sentidos e propostas divergentes que apresenta em relação ao *ethos* de consumo, que tem pautado boa parte da proposta da modernidade nas relações que estabelece para garantir formas de controle, regularmente marcadas pela destruição e a fragmentação, gerando, ainda, a ideia de superioridade humana sobre o outro e a natureza.

Tradição Oral: conhecimento e educação

A chegada dos europeus no continente africano e a constituição de um novo modelo escravista capaz de desconstruir o outro como sujeito humano, desconsidera a constituição cultural da oralidade africana, portanto, não reconhece os grupos étnicos africanos como agentes ativos na estruturação de suas narrativas, expressas por meio da cultura. A escravidão moderna destinada aos africanos serviu de base para um projeto expansionista e invasor que determinou as bases econômicas que colocariam a Europa como centro referencial do mundo. Assim, a escravidão negra se tornaria a principal mola propulsora e mantenedora do capitalismo, que desde sua origem se pauta na exploração do outro. De acordo com Eric Willians (2012), a escravidão africana assegurou a projeção econômica da Europa. A escravidão e a colonização conduziram ao flagelo

do continente africano que continua pagando um preço muito alto para conseguir alguma estabilidade econômica no cenário mundial.

O comportamento social dos países europeus para os africanos, coisificou esses últimos de tal modo que eram vendidos como peças, tratados como animais sem raciocínio, ou seja, não - humanos por muitos dos seus algozes. As práticas que poderiam ser consideradas agressivas ou mesmo sob a égide do cristianismo como pecadoras, eram isentadas ou mesmo legitimizadas por uma perspectiva de dominação pautada na crueldade como norma e forma.

Nem mesmo o enfrentamento de Las Casas contra Sepúlveda no conflito de Valladolid em meados do século XVI, sobre o pecado e o crime da escravidão, foi suficiente para colocar um final a esse projeto que permaneceu até o limite do século XIX, sendo o Brasil o último país a promover a abolição em 1888. A escravidão dos africanos era base para economia e os projetos de avanço territorial da Europa, de acordo com Williams (2012), todo um aparato político – econômico europeu foi consolidado a partir da escravidão, portanto naquele momento e por muito tempo depois, essa continuaria sendo a forma para se garantir ganhos e se constituir riqueza aos países colonizadores. A morte, o roubo e a exploração humana foram autorizadas e as práticas abusivas foram normalizadas e até abençoadas pela religião também dominadora. “Com o livre comércio e a demanda crescente das fazendas açucareiras, o volume do tráfico britânico de escravos aumentou vertiginosamente” (WILLIAMS, 2012, p.66).

É nesse contexto depreciador e destruidor que as tradições orais de diversos grupos africanos foram sendo preservadas e reconstituídas como *práxis* de resistência à escravidão tanto na África como na diáspora. A tradição oral é uma das maneiras como os escravizados mantiveram-se alinhados a sua história, a suas respectivas civilizações e com as ancestralidades que constituíram os diferentes grupos étnicos. “A oralidade é uma das características fundamentais da cultura africana” (MACHADO, 2019, p.96) no continente e fora dele.

Quando Amadou Hampaté Bâ é convidado para participar da obra “História Geral da África” os motivos dessa escolha, como diz Joseph Ki Zerbo (2010), se davam exatamente pelo reconhecimento de Hampaté Bâ como um filho da tradição, um mestre conhecedor do poder da palavra, e, com isso, capaz de indicar todo o vasto conjunto de saberes que a tradição oral representa. A coleção “História Geral da África” em oito volumes foi elaborada pela UNESCO em parceria com pesquisadores africanos, afrodiaspóricos e africanistas na elaboração de um conjunto de textos científicos no qual o continente pudesse ser apresentado de maneira endógena.

Quando falamos de tradição em relação a história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167).

O texto “Tradição viva” elaborado para o primeiro volume da coleção da “História Geral da África” torna-se referência para começar a entender o que era a tradição oral, tanto para os africanos nativos já distanciados de muitos dos seus costumes quanto para os pesquisadores e interessados externos, carentes desse tipo de abordagem e apresentação. O próprio Amadou Hampaté Bâ salienta o quanto as novas gerações africanas estavam se distanciando de suas referências culturais nativas. De acordo com Hampaté Bâ (2003), o processo colonizador instalou no continente africano as escolas ocidentais, que os mais velhos denominavam de escolas do brancos, esse centros de formação tinham entre seus objetivos

formarão de obra africana para empresa colonial e principalmente desaficanizar os nativos, para tanto havia uma sólida campanha para o aprendizado do idioma do colonizador e o afastamento das próprias culturas de origem.

É significativo o impacto que o texto “Tradição viva” irá causar no mundo acadêmico, seja na África ou fora dela, mas sobretudo para as comunidades de matriz africana dispersas pelo mundo que buscam entendimento e compreensão da sua história e práticas culturais de resistência. Esse foi o caso do Brasil, no qual a primeira edição foi desenvolvida pela editora Ática em um projeto inovador e corajoso, mas que não deu conta de traduzir e publicar todos os volumes do referido material, o que somente foi acontecer em 2010 em parceria entre a UNESCO, Ministério da Educação do Brasil e UFSCAR – Universidade Federal de São Carlos. A iniciativa brasileira alcançou uma dimensão ainda maior para os falantes de língua portuguesa, pois foi segundo os organizadores o único país que disponibilizou todo o material gratuitamente em formato digital, tornando acessível a um número muito grande de pessoas, não somente no Brasil.

No Brasil a Lei Federal 10.639/2003 que tornou obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas recebeu a coleção “História Geral da África” como um grande incentivo e suporte para preparação dos educadores na execução da demanda da lei. Os pesquisadores e ativistas dos movimentos sociais, sobretudo o movimento negro, se sentiram contemplados ao terem acesso a essa obra monumental, na qual a subjetividade africana é manifesta. Em 2008 a Lei Federal 11.645 passou a incluir em suas obrigatoriedades o estudo e ensino das temáticas indígenas, algo que também estava no âmbito das necessidades educacionais a serem atendidas.

De todos os textos da coleção, a apresentação de Hampaté Bâ é uma das que mais serão comentadas no Brasil, em parte porque a sua narrativa encontrava eco na maneira como se desenvolvem as formas de ensino e aprendizagem nas culturas de matriz africana, ou seja, embora ele descreva a tradição oral

na perspectiva do oeste africano, ela tem ligação com o que se desenvolve no Brasil. Quando se pensa na imagem dos *Djeli* e *Doma* africanos, os contadores de história de lá, eles se assemelham com as figuras dos mestres e mestras do saberes afro-brasileiros, tem correspondência com as mães – de santo dos terreiros brasileiros e tratam de mitos como aqueles que se contam nas casas de candomblé e outros territórios afrobrasileiros como forma educativa para se entender os sentidos da vida.

Não há como não perceber a maneira como esse texto colaborou na interpretação mais sistematizada das práticas culturais realizadas no país. De acordo com Paula Junior (2014), a tradição oral encerra processos educativos que colaboram na afirmação da consciência negra na diáspora, ela fortalece os elos e conexões com uma ancestralidade viva e pulsante nas formas culturais diaspóricas. Ao longo do texto “Tradição Viva” Hampaté Bâ revela as nuances do pensamento africano tradicional em diferentes aspectos, revela a sacralidade da palavra e sua capacidade geradora da existência, acentua o quanto o modo de ser africano é perpassado pela oralidade e, com isso, como se desenvolve os processos educativos na tradição. Assim diz, “a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169).

De acordo com Paula Junior,

A fala permite à apreensão do sujeito, porém, sabendo-se que este pronunciamento é dinâmico e responde as várias interações estabelecidas pelo indivíduo. No entanto, a fala não consegue expressar o todo dialético do indivíduo, já que ele mesmo é incapaz de dizer-se por inteiro. Sempre haverá algo escapável em qualquer comunicação e, por isso, também ela não é conclusiva, mas passagem para outros encontros e lugares. Para Hampaté Bâ, a fala é verbal e corporal. A fala de si se faz também pelo outro (2019, p.94).

A palavra é o cerne da constituição social no continente, “as civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia escrita” (VANSINA, 2010, p.139). E, nesse aspecto “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 chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (VANSINA, 2010, p.139-140).

A ligação da oralidade com a ancestralidade é inerente ao modo de se compreender o papel que os antepassados e ancestrais ocupam nos processos educativos nas comunidades da palavra, é pela palavra que o conhecimento é estruturado e elaborado no tempo sagrado da transmissão da “boca do mestre ao ouvido do aprendiz” como diria o Mestre Lumumba músico, iniciado nas tradições espirituais de matriz africana e ativista afro brasileiro radicado no estado de São Paulo.

A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas. Devido a sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos (VANSINA, 2010, p.140).

A oralidade em diferentes culturas africanas e afrodiaspóricas cumpre o papel, também, de manter as conexões, as comunicações entre os planos espiritual e material. Em todas as culturas que Jan Vansina (2010) teve contato na África ele percebeu esse mesmo padrão de comunicação com o plano espiritual como parte da cultura, o mesmo ocorre com Hampaté Bâ (2010) que ao descrever a origem divina da palavra em alguns grupos étnicos da região do Mali percebe uma enorme proximidade entre eles. Esse mesmo princípio é encontrado entre os *bakongo* da matriz étnica *bantu*, um dos grupos

escravizados e trazidos em grande quantidade para o Brasil. De acordo com Linda Heywood (2010), muitos grupos de matriz *bantu* aportaram no Brasil, em especial, esses ligados a África Central, entre eles, os *bakongo*. A tradição oral *bantu* ajudou na constituição de inúmeras culturas de resistência afro-brasileiras, entre elas: o jongo, o samba, a *caiumba*, a capoeira, entre outras.

A importância demográfica dos africanos escravizados e seus descendentes das regiões de Congo-Angola no Brasil equipara-se à sua preponderância nas práticas sociais, religiosas e culturais emergentes dentre as populações africanas em algumas partes da colônia. Por exemplo, antes de 1820, africanos livres e escravizados e seus descendentes oriundos da África Central constituíram a maioria da liderança nas irmandades mulatas e negras – as únicas organizações legais que cuidavam dessas populações. Essas irmandades serviram de incubadoras de diversas religiões e outras tradições culturais que vieram a ser associadas aos afro-brasileiros (HEYWOOD, 2010, p.19).

A tradição é “definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra” (VANSINA, 2010, p. 140). Esses saberes preservam o essencial da cultura por meio das narrativas que dão forma ao modo de ser e existir de pessoas e grupos. Dessa maneira, mitos, contos, sentenças, cantos ocupam um lugar significativo na estética cultural, o que confirma outras formas de racionalidade e compreensão da existência.

São expressões de pensamento que em sua maioria estão distanciadas de um modo dicotômico na constituição do conhecimento, algo que tende a privilegiar a lógica. Na tradição se entende o todo do ser humano como portador dessas capacidades constitutivas do pensamento, cabendo ao raciocínio lógico uma parte desse processo. De certo uma parte importante, mas não única. A tradição oral solicita, em alguma medida, a

vivência de saberes para elaboração do conhecimento. Por isso, “devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos” (VANSINA, 2010, p. 140).

O filósofo congolês Bunseki Fu Kiau registrou boa parte da oralidade presente na etnia *bakongo* em forma de sentenças, que são pequenos aforismos inspiradores da reflexão, ao mesmo tempo em que garantem uma cadeia de transmissões que se perpetuam. Ao escrever esses registros e comentá-los exerceu uma tarefa relevante para que esses saberes pudessem ser acessados e compreendidos em outros lugares. A princípio esse trabalho esteve voltado para atender suas aulas ministradas para estudantes universitários nos Estados Unidos, mas o alcance desse material foi muito mais longe, servindo para fundamentar inúmeros trabalhos culturais e sociais de ativistas negros em diferentes lugares do mundo. No Brasil a sua obra ainda é pouco conhecida, mas ao mesmo tempo bastante discutida nos meios intelectuais e culturais afro-brasileiros.

Um dos livros de Bunseki Fu Kiau “*African Cosmology of the bantu – kongo: principles of life and living*” traduzido como “Cosmologia Africana dos *bantu-kongo*: princípio de vida e vivência” se refere a essas sentenças, e teve a sua tradução realizada por meio da tese de doutorado em estudos da tradução “A cosmologia africana dos *bantu-kongo* por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil” de Tiganá Santana Neves Santos na USP – Universidade de São Paulo, um material que colabora na compreensão da tradição oral no universo *bakongo*. Nesse texto de Bunseki Fu-Kiau é possível ter uma dimensão da complexidade e amplitude do pensamento tradicional *bakongo*, o que remete ao universo de saberes ligados a essa cultura transmitidos pela tradição oral.

Dentre as várias sentenças apresentadas no livro elaborado por Bunseki Fu-Kiau, se destaca a noção de comunidade que permeia boa parte delas, dizendo exatamente o quanto o sujeito individual É, porém, em comunidade, a *kanda*. Trata-se de um valor ético que permeia o sentido da vida dos *bakongo*. A noção de comunidade é ampliada e projetada todo

sentido de organização da vida, assim como apresenta a ideia de comunidades interligadas dos vivos e dos mortos, algo que revela um aspecto significativo da ligação entre o mundo material e um mundo espiritual: *Nseke e Npemba*. Essa ideia chave da conexão entre os mundos aparece em outras tradições orais do continente africano, e do mesmo modo, indicam a conexão de dois mundos que se complementam.

Esse é um dos aspectos que revelam que as epistemologias da tradição oral, estabelecem correspondências e formam uma unidade, tal como constatada por Vansina (2010), Diop (2014) e Hampaté Bâ (2010). Assim, a tradição oral necessita ser considerada “na atualidade, como um importante instrumento metodológico para reconstituição e continuidade da história local, da história africana em terras brasileiras” (MACHADO, 2019, p. 96) e, também, como diretriz para o entendimento das formas de pensamento que constituem a filosofia da oralidade como uma prerrogativa da filosofia africana e afro-brasileira. De acordo com Paula Junior (2019), entender essa conexão entre materialidade e espiritualidade, assim como a interligação entre os vivos e os mortos de uma maneira sentida, percebida por todos é um desafio para o cartesianismo ocidental e elemento crucial para se avançar na compreensão das racionalidades divergentes oriundas da África e recriadas no Brasil.

A sentença, em língua *kikongo*, “*kânda i mbûndani a bafwa ye bamôyo*” traz o significado de: “A comunidade é a união entre os ancestrais e os vivos. A comunidade é um acúmulo da unidade viva dos elementos físicos e espirituais” (SANTOS, 2019, p.79). Essa sentença diz diretamente que a comunidade é a junção dos vivos e dos mortos, o mundo ancestral, o que revela a cosmogonia e a epistemologia inerente a essa concepção de mundo, o que determina em boa parte sua filosofia.

As sentenças orais da civilização *bakongo* são, como salienta Santos (2019), proverbiais e podem ser analisadas filosoficamente, pois já o são na filosofia ancestral. As sentenças ao serem comentadas e dialogadas revelam a potência

e a dimensão do seu papel formativo. “O provérbio é uma ferramenta conceitual de análise; quando o discurso não é claro, o provérbio é utilizado para torná-lo explícito” (OLUWOLÉ *apud* SANTOS, 2019, p.159). As sentenças proverbiais são parte do vasto conjunto estabelecido de saberes que fazem parte da tradição oral.

A tradição oral relaciona tudo e todos na existência e não separa, embora faça a distinção dos mundos material e espiritual. Pois, “dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169), esses mundos são complementares e interdependentes. A memória dos ancestrais se dá pela realidade vivida nas comunidades. Do mesmo modo, essa memória inspira e indica os caminhos que a comunidade possa percorrer diante dos desafios que se apresentam, os mortos e os vivos conversam, os diálogos da oralidade transcendem os aspectos mecânicos de uma lógica cartesiana incapaz de compreender essas aproximações. Elas não estão no campo do fantástico, do absurdo ou de uma mística desconexa do mundo, elas estão no conjunto epistêmico que dá sentido a vida na culturas de matriz africana, por sua vez revelam os princípios de uma filosofia que se estabelece em um amplo e fecundo diálogo entre tudo e todos. O conhecimento e a educação são estabelecidos nessa cosmo-sensação, conceito que de acordo com Oyeumí Orionké amplia os horizontes de acessibilidade ao conhecimento, indicando que aprendemos e apreendemos com todo o conjunto que nos forma e mantém a unidade na comunidade.

Por suas próprias características de profundidade e complexidade a tradição oral possibilita que todos esses aspectos relacionados ao saber sejam apropriados a partir da análise filosófica, entendendo-os ao mesmo tempo como sendo em si, também, filosofia. Uma filosofia africana como filosofia da oralidade.

A corporeidade como oralidade

O corpo ocupa nas sociedades tradicionais uma dimensão fundamental como portador de narrativas e memórias. O corpo não está em conflito ou em contraposição ao espírito. A tradição oral entende o corpo narrador, o corpo vivo como o abrigo do ser que é e segue sendo, manifestação da ancestralidade e da espiritualidade, assim como aquele que está na comunidade e estabelece alianças.

A noção do corpo individual na formação do corpo comunitário indica a reconstrução diaspórica da comunidade negra a partir do corpo do escravizado. Quando Aimé Césaire diz sobre os fundamentos da *Négritude*, movimento de articulação dos negros contra o estado degenerativo imposto pela escravidão e a colonização, ele apresenta essa possibilidade de compreensão do papel do corpo que é reinventado quanto identidade que desconstrói a condição de subjugação que lhe é imposta. O corpo coletivo como receptáculo das memórias ancestrais.

(...) eu creio no valor de tudo aquilo que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo. Eu não creio que se chegue ao mundo com o cérebro vazio, como se chega com as mãos vazias. Eu creio na virtude formadora das experiências seculares acumuladas e do vivido veiculado pelas culturas. (CÉSAIRE *apud* SANTOS, 2019, p. 116).

Essa memória coletiva é expressa no corpo e pelas dimensões culturais que lhe são próprias, dimensões essas que aproximam e estabelecem sentidos para constituição da comunidade, do corpo social que estabelecerá uma identidade que torne possível a superação dos flagelos da violência da dominação. Esse corpo social na realidade escravista e pós-escravista são núcleos de resistência e fortalecimento mútuo, estudadas também no conceito do quilombismo que foi cunhado por Abdias do Nascimento para dizer desses espaços contrários

as narrativas de dominação e que se tornam espaços de formação do ser negro a partir de suas matrizes africanas. São comunidades que se formam pela ancestralidade acessada pelos ritos e símbolos praticados pelo corpo social que apresenta a ideia da totalidade e da integração, o corpo existencial, material e espiritual. O corpo é capaz de sentir, perceber não apenas pela interpretação lógica, mas pelas vivências e experimentações que lhe são cabíveis na condição material, por isso, dizer que pelo corpo se estabelece o acesso ao mundo espiritual, o sagrado.

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (HAMPATÈ BÂ, 2010, p.173).

O corpo sensível, capaz de perceber e ser percebido é a condição pela qual se pensa, é o único meio pelo qual se é e se pode continuar sendo, é por meio das comunicações promovidas pelo corpo que se conecta a si mesmo, ao outro e ao mundo que se estabelece uma vivência plena na realidade acessada pelo corpo e não apenas teorizada como se o cérebro e a capacidade do pensamento fossem algo fora do corpo habitado. Nessa perspectiva o pensamento somente existe do modo como existe porque existe o corpo habitado de experiências, um corpo vivencial que se projeta ao outro pela oralidade da fala e dos gestos, que recebe o outro em uma comunicação intensa e constante, ou seja, dinâmica.

De acordo com Sodré *apud* Oliveira (2005), na cultura iorubá existe a figura mítica espiritual do orixá *Exu*, que tem o sentido da palavra como movimento, a esfera que não para. *Exu* tem uma das suas prerrogativas a dimensão especial de habitar o corpo, nessa condição é representado e aclamado como *Bara Exu*, sendo a palavra *Bara* o significado de corpo. Porém, aqui se diz, também, de todos os corpos dos reinos animal, vegetal e mineral, cabendo ao ser humano algo a mais, devido ao fato de ser o corpo que está apto a promover ações e transformações no mundo de modo pensado, refletido. O corpo é a condição do ser que pensa e age, o humano.

Exu é ligado a comunicação entre tudo e todos, o mensageiro, ou seja, a comunicação somente acontece entre corpos que são e estão, seres viventes e existenciais habitados por *Exu* que é o elo de ligação. Todos os seres falam, são narradores de si e de suas existências coletivas intimamente envolvidas nos seus reinos de pertencimento, suas comunidades. Essas comunidades se entrelaçam e constituem a trama da existência. No entanto, a fala transformadora capaz de se comunicar de modo mais pleno é possível aos seres humanos. Por isso, Hampaté Bâ dizer da interconectividade entre os seres e o cuidado que o ser humano deve ter por todos os seres, pela natureza. Essa possibilidade de comunicação e cuidado inexistente sem o corpo.

Os gestos corporais voluntários e involuntários, não somente a fala, são narrativas vivas de existências e suas negociações diárias na sociedade. Todo o ser diz, seja pela palavra falada, escrita ou pelo gestual. De acordo com Antonietta Antonacci (2013), o corpo do escravizado na diáspora foi o portador das memórias ancestrais, das oralidades recebidas e que foram retransmitidas no Brasil, adquirindo outros aspectos, sem, contudo, perder os elementos constitutivos das culturas originárias. “O corpo, na cultura de matriz africana, é um amálgama entre elementos simbólicos da comunidade profana e sagrada, da produção de subjetividade pela qual passa o neófito, da ressemantização que ele passa a efetuar munido agora de um regime de signos condizentes com sua cultura de origem”

(OLIVEIRA, 2005, p.146).

Os processos de iniciação, os ritos iniciáticos na África e no Brasil, visam a preparação do corpo para todo o seu processo de formação para cumprir os seus papéis sociais na comunidade, o que inclui a noção do entendimento da integralidade do corpo: físico e espiritual, assim como sua plena conexão ao corpo ancestral que habita o sujeito e a comunidade. Em diferentes expressões culturais africanas e afro-brasileiras essas sinalizações são valorizadas em alguma medida, sendo as chamadas religiões de matriz africana as portadoras de ritos em que essas passagens são mais evidenciadas.

Não se pensa ou imagina o mundo sem sua base concreta materialmente dada e na qual o corpo se relaciona, sente e pensa. Na concepção da tradição oral, a espiritualidade demanda a participação do corpo. Tanto na África como no Brasil, os “espíritos” e energias da natureza são e estão no corpo. De acordo com Sobunfo Somé (2007), o espírito é o indicador do sentido e sua manifestação corporal é o elo com a ancestralidade. A tradição oral é o abrigo dos saberes que tem no corpo a sua realização. Desse modo, “o corpo é então, o modo do Preexistente existir. Une-se o vazio ao pleno, continente a conteúdo” (OLIVEIRA, 2005, p.128).

Se é possível pensar nas categorias de ato e potência refletidas por Aristóteles, aqui elas tomam o sentido de potência para o corpo não nascido, o filho a ser gerado, e o ato é o ser que já é no ventre da mãe e que após o nascimento continuará sendo no constante movimento do vir a ser, que demonstra a dinâmica da existência, ou o movimento de *Exu* = esfera, fundamental para que a vida seja realizada.

Para Fu-Kiau (2001), o modelo de compreensão da cultura *bakongo* para o mundo é representado por um diagrama que conecta o mundo espiritual e o material numa relação permanente que alimenta o mundo dos ancestrais e o mundo dos corporalmente manifestos. A ausência do corpo marcada pela morte biológica, lança a energia que habitava o corpo ao mundo espiritual, mundo das energias sutis, sentidas nos corpos dos que estão biologicamente vivos.

Essas energias são sentidas e podem ser manipuladas pelo agente histórico através da sua corporeidade, dessa maneira, ele dá forma as intenções que precisam ser colocadas em prática e, com isso, mantém interligados os mundos, preservando uma corrente de transmissão de modo ininterrupto. “O corpo é já uma filosofia” (OLIVEIRA, 2005, p.129), que pretende ser realizada a partir do próprio corpo e não sobre o corpo.

A conexão do corpo no mundo, o microcosmo no macrosomo e a manipulação das energias que envolvem todos os seres é realizada por meio de ritos, trocas simbólicas e físicas que visam garantir o equilíbrio do sujeito consigo mesmo e com o mundo. Busca-se a harmonia entre tudo e todos, o que define as condições plenas da existência. O corpo é o caminho dessa interação e, portanto, “inaugura um outro modo que ser, um outro modo que se conhecer” (OLIVEIRA, 2005, p.125). E, são esses modos que estão inscritos na tradição oral de matriz africana e são acessados pela filosofia da oralidade ao reconhecer o corpo como território de saberes.

A tradição oral nas culturas afro-brasileiras

Desde que os africanos no início do século XVI começaram a chegar ao Brasil trouxeram as heranças milenares de suas civilizações. Essa capacidade de preservação de modos de ser é o que manteve o escravizado conectado a sua humanidade, ou seja, capaz de manter por meio da cultura a condição de conceber símbolos e sentidos, o que amplia as suas responsabilidades diante da natureza, sobretudo, em relação ao cuidado. No caso do escravizado refere-se a sua condição de existir e resistir que acabaram por manter um legado civilizatório ancestral que a partir da diáspora será disponível ao ocidente.

Devido o longo tempo de duração da escravidão e a quantidade elevada de pessoas submetidas a este processo, o que se tem é que além da força de trabalho, o alvo

principal em relação ao escravizado, o que de fato ocorreu, foi um avanço cultural de matriz africana conduzido para o mundo ocidental. As formas de perceber e entender o mundo encontradas na África serão reencontradas nas Américas e Caribe, com isto o aporte tecnológico e filosófico das etnias africanas atravessa o mar atlântico e agrega contribuições ao ocidente (PAULA JUNIOR, 2019, 82).

O escravizado africano foi negativizado, foi tratado como o não-ser, algo que na intenção dos dominadores justificava, legitimava e autorizava o modelo de escravidão colocado em prática, o da desumanização sistemática do ser. Para Sueli Carneiro (2005), essa condição desumanizante de tentativa de ruptura ontológica é a definidora da luta contra o racismo traçada pelo movimento negro. A reconstituição da identidade do ser escravizado na diáspora se redefiniu a partir daquilo que originalmente é a sua fragilização.

O Movimento Negro conquistou um lugar de existência afirmativa no Brasil. Ao trazer o debate sobre o racismo para a cena pública e indagar as políticas públicas e seu compromisso com a superação das desigualdades raciais, esse movimento social ressignifica e politiza a raça, dando-lhe um trato emancipatório e não inferiorizante (GOMES, 2017, p.21).

É contra a negação e coisificação que o escravizado, no mais alto potencial de sua humanidade, reelabora a sua cultura como resistência a esse projeto de destruição. A cultura de matriz africana em solo brasileiro fica conhecida como cultura afro-brasileira e por suas características de desenvolvimento, transmissão e adequação se estabelece pela oralidade. A tradição dá sentido e toma o corpo subjetivo do escravizado, promove o reencontro dessas subjetividades no alicerce da coletividade, e ao lhes dar sentido é que recria a comunidade. Como diz Bunseki

Fu Kiau (2001), é na comunidade que as coisas são e que o ser existe.

Essa questão remete ao modo como milhares de escravizados foram tratados no país, em especial, traz à tona a ideia da perda da unidade familiar e da vida comunitária das aldeias e mesmo de alguns reinos africanos. Ao pensar a resposta prática para essa questão nos remetemos a organização quilombola e as casas-terreiro de religiões afro-brasileiras que organizam suas comunidades a partir do conceito familiar, muito próximo ao praticado no continente africano. Toda uma organização de matriz africana é refeita na diáspora e seus modos de preservação são pautados na tradição oral. Nas comunidade-terreiro, por exemplo, ocorre toda uma configuração familiar para que fora destituído do contato com os seus próximos, essas reconfigurações permitiram o estabelecimento de novos laços, alianças que percorrem gerações e mantêm a conexão com o mundo ancestral ainda no continente africano. Essas comunidades desconstruíram a separação, a ruptura imposta pela escravidão para dar lugar a unidade ancestral de sentido que as origina, com isso, atendem os sujeitos que dela participam e o fazem em comunidade, revigorando o princípio epistemológico africano da vida comunitária.

Por isso ser necessário salvaguardar esses patrimônios materiais e imateriais do saber civilizatório africano no Brasil, pois eles são os depositários dessas memórias organizativas e sintetizam a reconstrução familiar comunitária em diferentes contextos e espacialidades. Ao observar essas formas práticas de existência se recolhe em cada uma dessas experiências não somente dados históricos e antropológicos, mas sobretudo formas de pensamento, filosofias organizam todo um modo ser e estar, que de modo inventivo burlam o óbvio da opressão e configuram táticas moventes de garantia da existência.

A oralidade é presente e dá forma às culturas afro-brasileiras, mantém as categorias essenciais da tradição oral no continente africano e na diáspora. Desse modo, as noções conceituais de comunidade, coletividade, espiritualidade,

ancestralidade, corporeidade e a própria oralidade permanecem além mar, e, com isso, se tem a certeza de que os elos que unem a África ao Brasil não foram rompidos. O projeto que tentou negar a civilização africana pela escravização e a colonização, fez que essa civilização, antes ligada ao seu território africano, agora se fizesse intercontinental, civilizando as narrativas existenciais do ocidente com seus modos e formas de pensar.

A oralidade africana permeou as culturas dos povos nas Américas, e no Brasil elas se tornam um dos principais sinais de identificação cultural nacional ao lado da matriz indígena. Aqueles que foram negados são a representação cultural mais evidente do Brasil, tal característica se dá em vários outros lugares da América e do Caribe, como Estados Unidos e Cuba. Mesmo que não sejam efetivamente reconhecidos nas políticas sociais, quando se há a tentativa de aclamação de caráter nacionalista, como ocorre na era Vargas, é sob esses símbolos que se tenta fomentar o discurso de unidade, porém, tentando retirar o seu lugar de origem, quando isso não é conseguido, os mesmos são reconduzidos ao lugar da marginalidade, e muitas vezes da criminalização como aconteceu por muito tempo com a capoeira e o samba.

A cultura afro-brasileira é uma cultura de resistência desde sempre, a tentativa de controlá-la faz parte da dominação, pois visa lhe retirar o elemento de força que a mantém, o corpo ancestral que lhe constituiu em seu corpo material comunitário e que indica uma continuidade temporal que não foi destruída pela escravidão ou por qualquer mecanismo de destruição, o que demonstra a sua eficácia e eficiência na elaboração e reconstrução permanente da vida.

A tradição oral como filosofia da oralidade

A tradição oral em sua abrangência e alcance, tal como indicada pelos filósofos africanos e afro-referenciados se constituiu em um cabedal de epistemologias que alcançam também a filosofia, e ao projetar uma filosofia da oralidade,

indicamos a mesma como um recurso dentro da filosofia africana capaz de transitar pelos saberes africanos em sua origem e pelos seus desdobramentos na diáspora.

A filosofia da oralidade apoia-se na escola dos saberes tradicionais africanos para pensar criticamente sobre tudo a partir de modos de ser e estar próprios. Essas possibilidades surgem de uma cosmogonia distinta e divergente dessa que se coloca ainda de modo hegemônico, que parte de um centralismo dominador com raízes na escravidão e colonização moderna. É contra essa narrativa monopolista de mundo que se projeta a filosofia da oralidade como uma possibilidade concreta e consistente de se fazer filosofia, que mesmo sendo originária de experiências civilizatórias de grupos étnicos, não está e nem precisa estar apenas atrelada a esses universos originários, contudo, solicita e exige o reconhecimento desses lugares de origem, pois eles indicam os modos e formas de como se deve operar a partir das categorias e conceitos elencados.

É na transmissão oral que se processam a grande maioria das realizações humanas, trata-se de um momento por excelência do ser e do fazer humano, que em algumas culturas ainda é preservado em sua concepção existencial original e, com isso, desfruta de certa sacralidade, por ser considerada a base da qual todo o conhecimento se torna possível. Este é o caso do continente africano (PAULA JUNIOR, 2019, p. 90).

A experiência histórica da escravidão solicitou as reinvenções criativas das expressões culturais de origem africana que se tornam, na diáspora, as guardiãs de modos de ser ancestrais que foram transmitidos e preservados nos corpos individuais e no corpo comunidade. É possível a partir da filosofia da oralidade, ao reconhecer essas memórias, saberes e os mecanismos de acessá-los se pensar criticamente qualquer campo de ligação do ser humano no mundo, sem exceção, o que

coloca essa filosofia no campo de contribuições para educação, ética, política, cultura, economia, sociedade, enfim, tudo que alcance o ser humano em suas angústias e necessidades.

A filosofia da oralidade é a filosofia do encontro, do diálogo, que se abre para o outro para ouvi-lo, que se coloca como proposta para uma humanidade em constante movimento de aprendizado. Por sua vez é também o diálogo ampliado para a constituição de uma comunidade não somente humana, mas de todos os seres, tal como estabelece a vida na natureza, portanto ela é amparada na diversidade dos seres na natureza, é habitada pelo *ethos* profundo de uma coletividade que precisa se conhecer em sua inteireza e plenitude, e, dessa forma, conceber a condição da comunhão, de ser comunidade.

Compreendo a filosofia como um modo de refletir, questionar e construir pensamentos, modo este oriundo de nossas diversas experiências na imensa diversidade cultural que nos carrega, contempla e completa; é o observar e absorver, aprender e ensinar, a busca de tornar o mundo um espaço melhor para se viver, conviver. É com a filosofia que somos formados/as criticamente para agir/mos com ética e respeito ao Outro, inclusive nossos/as próprios/as outros/as (MACHADO, 2019, p. 240).

Assim, a tradição oral a ser pensada como filosofia da oralidade “é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169). Estabelece desse modo possibilidades de comunicação amplas, diversas e necessárias às condições de mundo que estão sendo estabelecidas.

Estamos diante de uma filosofia que apresenta outro modo de ser e estar no mundo, o que implica em desconstruções no alicerce constituído dos saberes, ao menos os estabelecidos na perspectiva do norte. Uma filosofia que se propõe a transformar a partir da contribuição que perpassa outros modos de estar no mundo, nos quais o ser humano não se sobrepõe a natureza, está na natureza. E, na condição de fazer parte do mundo assume a responsabilidade do cuidado (PAULA JUNIOR, 2019, p.81).

Pode-se dizer que “a filosofia africana contemporânea elaborada desde os princípios e valores que regem a vida do ser africano, dentro da sua imensa diversidade, encontra-se absorvida não apenas nas suas diferentes culturas, mas também no seu modo particular e diverso de pensar os problemas locais, dentro do universal...”(MACHADO, 2019, p. 284). E, desse modo é uma “filosofia tecendo e sendo tecida por corpos e suas/nossas experiências” A filosofia africana e afro-brasileira oriundas da tradição oral configuram em suas estéticas de representação e pressupostos éticos de atuação a materialização corporificada da filosofia da oralidade.

A filosofia da oralidade remete a filosofia do *ubuntu*, viva nas práticas culturais de matriz *bantu* no Brasil. O *ubuntu* em sua prerrogativa de ser com o outro convida ao encontro e ao diálogo, exatamente o que é solicitado na filosofia da oralidade.

Filosoficamente, é melhor abordar este termo como uma palavra com hífen, a saber, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é, na verdade, duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e a raiz *-ntu*. *Ubu-* evoca a ideia geral de ser-sendo. É o ser-sendo encoberto antes de se manifestar na forma concreta ou modo da ex-istência de uma entidade particular. *Ubu-* como ser-sendo encoberto está sempre orientado em direção ao descobrimento, isto é, manifestação concreta, contínua e incessante por meio de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu-* está sempre

orientado em direção a *-ntu*. No nível ontológico, não há separação estrita e literal ou divisão entre *ubu-* e *-ntu*. *Ubu-* e *-ntu* não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas. Ao contrário, são mutuamente fundantes no sentido de que são dois aspectos do ser-sendo como unidade e total-idade indivisível. Portanto, *ubu-ntu* é a categoria fundamental ontológica e epistemológica do pensamento africano dos falantes da língua *bantu*. É a indivisível un-idade e total-idade da ontologia e epistemologia. *Ubu-* como entendimento generalizado do ser-sendo pode ser visto como distintamente ontológico. Já *-ntu* enquanto o ponto nodal em que o ser-sendo assume a forma concreta ou o modo de ser no processo de descobrimento contínuo pode ser visto como distintamente epistemológico (RAMOSE, 2002, p.2).

A filosofia da oralidade tem terreno em comum com o que Oliveira (2005) nomina como filosofia da ancestralidade, e que faz sentido ao que anunciamos. No entanto, ela se refere a escola da tradição oral no continente africano e fora dele, na qual pela boca dos sábios se entende que a ancestralidade é parte do ensino da tradição. É, pois, seguindo essa narrativa milenar que consideramos a filosofia da oralidade como a expressão filosófica dessa tradição, cabendo a mesma para toda constituição histórica no continente africano e fora dele, o território da diáspora. A filosofia da oralidade pode ser pensada como uma etnofilosofia e como uma filosofia dos sábios por relacionar-se ao universo cultural dos povos que a detêm e dos universos culturais que a dinamizaram na diáspora, porém ela é apta a pensar o todo, o que ao estabelecer mecanismos de aproximação a coloca por meio de seus autores no escopo da filosofia acadêmica:

O tema fundamental da etnofilosofia é a relação da filosofia com a cultura. Uma abordagem que considera a sabedoria

coletiva como lugar ontológico de hipóteses gerais e a visão de mundo de comunidades africanas ou grupos étnicos que tem como código pensamentos que são considerados filosóficos (MACHADO, 2019, p. 263).

E a filosofia dos sábios está baseada nas tradições orais, que ocupa o mesmo universo investigativo e de atenção que a etnofilosofia. Porém, é um equívoco pensar que essas tradições e universos culturais sejam inapropriados para pensar as aporias humanas, ao contrário, a partir dos seus lugares de anunciação e *práxis*, elas tratam de assuntos comuns ao universo existencial humano, principalmente ao estabelecerem uma ética de proximidade, cuidado e respeito.

A diáspora apresenta um movimento entre o continente africano e outros lugares. O elo dessa ligação é o mar e os corpos transportados. O corpo em movimento e comunicação, pressuposto de *Bara*, o *Exu* do corpo, realiza a dinâmica da transformação permanente, sendo também um lugar. A diáspora em si é um lugar de ausências, mas também de releituras que possibilitarão outros pertencimentos. Por isso se pensar nas resistências negras localizadas em diferentes lugares das Américas e os diferentes modos de sua representação, em especial no Brasil.

Embora se tenha algo em comum, a tradição oral, as suas estéticas são distintas, os modos de manifestação da ancestralidade, espiritualidade são próprios, o que garante uma subjetividade histórica, temporal e espacial de valores e sentidos locais, o que não impede a percepção e contribuição universal, embora o que lhe seja relevante é atender a sua *kanda* = comunidade de pertencimento inicial. Portanto, são práticas que tensionam reflexões críticas direcionadas e preocupadas cuidadosamente em manter a comunhão entre os seus pares em um primeiro momento. A projeção espacial ampliada é parte do projeto universalista europeu que nessa narrativa monopoliza as formas do conhecimento.

A tradição oral expressa nas culturas afro-brasileiras e refletida como filosofia da oralidade faz questão de afirmar o

local, reconhecer sujeitos epistêmicos que em comunidade afirmam formas civilizatórias necessárias para o entendimento global do ser humano. Neste sentido, esse lugar da diáspora é marcado como recriação e afirmação de subjetividades constituídas a partir de memórias ancestrais reelaboradas em outros territórios.

Atualmente a reaproximação da África aos saberes afro-diaspóricos tem tomado, em alguns momentos, caminhos que nos parecem equivocados, pois tendem a negar a narrativa criadora dos escravizados na constituição da liberdade por meio das culturas de resistência, ou seja, estão destituindo narrativas civilizatórias marcadamente dadas na diáspora por outras consideradas mais “originais e verdadeiras” por estarem alocadas nas práticas realizadas no continente africano. Um exemplo tem sido as divergências entre alguns grupos das religiões de matriz africana que em sua busca da África e as formas originais de culto, passam a dar cada vez menor importância aos ritos afro-brasileiros que tem a mesma origem, mas formas e modos distintos de expressão, adequações que se fizeram pertinentes para própria preservação do culto, que mesmo assim, mantêm os elementos essenciais em comum aos praticados no continente africano.

Essa percepção perde na atenção ao fato de que muitos cultos africanos são locais, e manifestam as especificidades desses locais, um exemplo são práticas rituais aos diferentes orixás do panteão iorubá, que dependendo da localidade se apresentam de modos bastante distintos, ou seja, são heranças ancestrais que remontam às famílias e comunidades de cultuadores que as transmitem pela oralidade em acordo com a determinação dos seus ancestrais.

Essa característica também é peculiar às casas de culto no Brasil, havendo costumes acordados naquela casa e que são, talvez, incomuns às práticas de outro espaço religioso, mesmo fazendo parte do mesmo conjunto simbólico de fé. A dinâmica é própria da cultura, e se pensarmos a partir da narrativa proposta da afro referencialidade estão no escopo do paradigma de *Exu* como salienta Oliveira (2005). A referência à representação de

Exu, divindade do panteão religioso dos iorubás, se dá pelo seu caráter de transformação e movimento. No entanto, “entre as divindades cultuadas pelas religiões afro-brasileiras, nenhuma tem provocado tanta polêmica quanto *Exu*” (DA SILVA, 2019, p. 17), exatamente por expressar toda a dinâmica existencial que perpassa o ser em sua condição de totalidade e complementariedade. Entender essa dinâmica é manter -se na filosofia da oralidade enquanto reflexão e ação.

Ao reconhecer a ancestralidade, se reconhece toda a história e suas movimentações, o que permite a própria condição de existir. São as comunicações transmitidas por meio de muitas “cabaças-útero” que geraram mulheres e homens, nos seus ventres matriarcais de conhecimento. Essas cabaças são lembradas e reverenciadas simbolicamente nas culturas da diáspora, como por exemplo a cabaça como caixa de ressonância do berimbau. De acordo com Paula Junior (2019), o feminino ancestral está na representação estética que se realiza pelo som no universo simbólico da capoeira, do mesmo modo, a roda que representa o círculo da vida e o próprio mundo. Para Paula Junior (2019), as danças de umbigada expressas no Brasil de norte a sul, também, informam que a nossa primeira boca está no umbigo, e que nossa primeira morada está no ventre materno, tendo o umbigo como canal de alimentação. Assim,

(...) o umbigo é a primeira boca ainda no ventre materno, referindo-se ao canal de alimentação, o cordão umbilical. Mesmo após o nascimento, o umbigo concentra a potência de equilíbrio do ser em seu estado corporal, unindo o físico ao metafísico. O cordão de conexão com a mãe terra e o mundo dos ancestrais (PAULA JUNIOR, 2019, p. 158).

Nosso legado ancestral está alocado em grande medida na ancestralidade feminina em primeiro e na masculina por harmonia ao processo gerador da vida. Essas passagens uterinas que possibilitam existências constituem narrativas civilizatórias em plena comunhão com seus locais de nascimento, com seus

locais de outras passagens, com seus locais-corporais de sensibilidade, de sentido e resignificação. Daí, não se pode negar o processo constitutivo das resistências culturais diaspóricas, embora, dando especial atenção aos equívocos, aos excessos que são prejudiciais. O excesso interno conduz as desarmonias, a falta de estabilidade e desconstrução parcial nos processos de transmissão.

A filosofia da oralidade é um conceito e uma forma interpretativa que é próxima da filosofia da ancestralidade, cabendo, em nosso conceito, a definição de sua origem reflexiva no argumento constituído dos tradicionalistas, dos memorialistas africanos e afrodiaspóricos com a pontuação teórico-crítica da filosofia acadêmica. Esse é o seu ponto original, mas que deve ser pensado em sua movimentação dialógica, a sua dinâmica existencial corporificada nos sujeitos que a desenvolvem e a professam em distintas narrativas em suas comunidades.

A minha concepção teórica sobre ela é inicialmente gestada na intersubjetivação, conceito elaborado por Castiano (2010; 2015), entre as comunidades que pertencem da *caiumba* = dança-rito afro-brasileira de origem *bantu* praticada no oeste paulista desde os primórdios da escravidão, da capoeira e de fé junto com os estudos sobre a filosofia acadêmica pautados na decolonialidade e na africanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor a tradição oral como possibilidade para concepção da filosofia da oralidade estabeleci um campo conceitual e teórico que me permite uma reflexão afro referenciada de todos os modos de ser pautados na matriz africana em qualquer lugar do mundo, algo que está radicado na compreensão e reconhecimento de heranças civilizatórias antigas, algumas delas milenares, e, ao dizer isso, lembramos que a própria noção de tradição faz menção ao fato de que embora seja um conhecimento passado de geração a geração não

há ausência de comunicação e transformação em tempo presente, algo que determina que a tradição esteja viva e continue apta a gerar sentido e significado. Quando Hampaté Bâ se refere a tradição oral como uma tradição viva está se referindo a essa capacidade de comunicação na atualidade e com os temas contemporâneos. Essa capacidade é que não dá a convicção que a tradição oral pode por meio da filosofia da oralidade ser um uma das referencialidades de suporte na filosofia de matriz africana no continente e na diáspora.

A tradição oral está em conformidade com a filosofia como pensamento crítico, investigativo e questionador da existência e do sentido do ser no mundo, porém, a filosofia da oralidade não parte de uma suposição ou apenas de um questionamento, ela se apoia na vida vivenciada por civilizações que narram essas experiências pela palavra, não somente escrita, e o impacto que a mesma gera nos espaços de sua presença, algo medido no constante vir-a-ser do eu no mundo, entendido como possibilidade de permanência apenas como nós, longe da ilusão do individualismo e do ter, também como suposta posse do outro. A interação entre as pessoas e o mundo, entendendo esse mundo como algo proximal e parte das vivências dadas pelo sujeito em suas comunidades é que indicam as referências a serem refletidas não como pragmáticas apenas, mas como algo de sentido, um sentido amplo dado por todas as possibilidades que a comunicação possa promover.

A filosofia da oralidade ao lembrar por meio das culturas da memória e das narrativas corporais que atravessaram o atlântico as heranças civilizatórias de vários povos, materializa e torna acessível um modo de se fazer filosofia que está para além da narrativa somente escrita, se apoia na leitura do mundo, dos livros da natureza e propõe como mestres narradores também os seres que são e estão no mundo, são sujeitos de relação, que cabe ao ser humano a sua compreensão, a capacidade de ouvi-los e a partir daí pensar um mundo que assegure que esses seres continuem existindo, assim como os seres humanos. A filosofia da oralidade fala do equilíbrio, da harmonia necessária para que a vida seja gerada e continue a

jornada do existir, do ser e do estar como narrativa inscrita e em escrivivência no mundo do ser-sendo, o *ubuntu*.

A leitura do mundo é uma leitura da vida, os livros da existência são descritos na observação e apreensão do universo vegetal, mineral e animal. Está na busca pela interação homem na natureza, entendendo o humano como parte responsável pelo cuidado dos outros seres na natureza. É a capacidade interpretativa que se encontra nos povos nativos, entre eles, os africanos nativos em suas comunidades de origem, são os aquilombados da diáspora, são os indígenas brasileiros que apesar de todos os desafios reconhecem a terra como uma mãe, uma irmã, um ser a ser compartilhado e cuidado em uma lógica que rompe com a ideia da exploração que tem o uso abusivo como forma de relação. A leitura do mundo é leitura da natureza, é o reconhecimento do sofrimento do outro, é saber que outro precisa existir por si mesmo e para que o próprio exista. Não há vida sem partilha, não há vida sem o respeito e o cuidado pelo outro. Por conta do esquecimento dessas narrativas é que se consolidou uma forma cada vez mais abusiva de relações. Infelizmente a modernidade, apesar de todos os avanços científicos e tecnológicos, ampliou ainda mais as distâncias do homem e a natureza, em grande parte por sua proposta inicial, primeiro não reconhecendo todos como humanos e depois ao promover que a natureza deve estar a total disposição do homem sem que haja critérios de equidade nessa relação.

O projeto civilizador sempre foi um projeto de morte que se catalisou em diferentes formatos, hoje o que se tem é a consequência dessa barbárie expressa em diferentes modos, busca-se minimizar os danos sem se voltar às origens desses danos, ou ao menos as causas mais evidentes desses danos. A expressão cultural de pessoas que se distanciaram da vida em comunidade conduz ao fascínio do ego e a sedução imbecilizante do acúmulo de bens, que em outras narrativas são compartilhados. Com essa abordagem começa a ficar mais explícita a noção de que essa forma de pensamento não tem como dar respostas e encaminhamentos para um mundo desencantado pela práxis da destruição.

O sentido da vida foi e continua perdido, as instituições revelam suas fragilidades e o quanto estão distanciadas do comprometimento que deveriam ter com a maioria, com a comunidade. Se tornam, ao contrário, locais para performance de ações individuais que almejam interesses pessoais ou de coletivos de poder. A ruína do cenário religioso, político e econômico nada mais é que o flagelo de seres humanos distanciados da humanidade, da capacidade de ser e estar com outro. A dificuldade está em reverter uma práxis que se consolida a tanto tempo na esfera das relações, mas que apresenta os seus limites, embora não aceitos.

Os excluídos e marginalizados, os escravizados e colonizados têm muito a dizer sobre essas relações, tem algo significativo para que se possa continuar a jornada civilizatória comum, ou seja, eles têm ainda uma ética que está baseada no *ethos*, no estar aqui e como estar aqui. A ética, um dos campos disciplinares mais relevantes da filosofia, está comprometida na narrativa moderna que não alcança o outro, que insiste no pensamento narcísico, o mesmo que a faz sucumbir.

A filosofia da oralidade apresenta a possibilidade de vivenciar a matriz africana. São vivências celebradas literalmente no corpo, no corpo que é e por isso pensa, no corpo que existe e resiste afirmando a vida que é, mas em aprendizado permanente com outro. É por isso também uma filosofia que fala da reeducação para ser, para estar. Na experiência afro-brasileira por meio das culturas aqui gestadas e geradas se configuraram diversas formas narrativas que manifestam essas epistemologias de convívio, de ética.

A filosofia da oralidade é parte importante das filosofias pautadas na matriz africana, mas o seu potencial de contribuição ultrapassa as fronteiras de suas origens iniciais, ele percorre o conjunto do pensamento em diferentes lugares, mesmo que não seja a pretensão das tradições orais, mas como filosofia da oralidade ela está posta ao mundo como contribuição na elaboração e maturação do diálogo necessário entre os humanos, e como reconhecimento de comunidades ampliadas dos seres que requerem o cuidado humano para elas.

Se não for constituído os caminhos desse diálogo com base no reconhecimento, valorização e na gratidão à todos os seres permanece a afirmação gestada no perfil colonizador que não atende suas próprias demandas e continua dando voltas sobre si. A filosofia necessária para esse tempo requer mais do que nunca a alteridade, pois como se faz filosofia sem o outro? Pode-se dizer que não se faz filosofia no isolamento, a mesma precisa estar ligada na realidade do mundo vivencial, o que implica na presença do outro, e do vir a ser de si nessa relação permanente e dinâmica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONACCI, Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese de doutorado em Educação, São Paulo: USP, 2005.

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana**: em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010.

CASTIANO, José P. **Filosofia Africana**: da sagacidade à intersubjetivação. Maputo: Editora Educar, 2015.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Luanda/Ramada: Mulemba/Pedago, 2014.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis-RJ: Vozes,

2017.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas/Casa das Áfricas, 2003.

_____. **Tradição viva**. In: História geral da África I. ZERBO, J.K (org.). Brasília: MEC/Unesco, 2010.

HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. **Introdução Geral**. In: História Geral da África. V.1. Brasília: UNESCO, 2010.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino de africanidades**. Fortaleza: Imprece, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Educação – UFC. Fortaleza: Ceará, 2005.

PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. **Educação e Oralidade no Oeste Africano pela representação de Amadou Hampaté Bâ**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação – Unimep. Piracicaba, 2014.

_____. **Filosofia afro-brasileira: epistemologia, cultura e educação na caiumba paulista**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação – Unimep. Piracicaba, 2019.

RAMOSE, Mogobe. **A ética do ubuntu**. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por

Éder Carvalho Wen. Disponível em filosofia-africana.weebly.com/.../1/3/.../mogobe_b._ramose_-_a_ética_do_ubuntu.pdf

_____. **Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana.** Ensaios Filosóficos. Volume IV, outubro, 2011, p. 6-25.

SOMÉ, Sobunfu. **O Espírito da Intimidade:** ensinamentos tradicionais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2007.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia.** In: História geral da África I. ZERBO, J.K (org). Brasília: MEC / Unesco, 2010.