

**CORPO E ANCESTRALIDADE:
NOTAS SOBRE A RESISTÊNCIA FILOSÓFICA E POLÍTICA AFRICANA**
**BODY AND ANCESTRALITY:
NOTES ON AFRICAN PHILOSOPHICAL AND POLITICAL RESISTANCE**

José Diêgo Leite Santana

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - Brasil
dijo.santana@hotmail.com

Allene Carvalho Lage

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - Brasil
allene Lage@yahoo.com.br

Resumo:

Este artigo é resultado de uma dissertação de mestrado que debateu o corpo a partir das agências africanas. O propósito desta pesquisa foi discutir proposições filosóficas e políticas africanas que potencializem os processos de resistência ao poder colonial operado nos corpos. Trata-se de uma investigação qualitativa que apresenta uma revisão teórica sobre o corpo e os processos de constituição do Ser que se distanciam de uma lógica racional-instrumental. Pensar o corpo desse modo é um enfrentamento ao poder que disciplina corpos e que constrói realidades e sujeitos(as) hierarquizados.

Palavra-Chaves: Corpo; Ancestralidade; Filosofia Africana; Política Africana.

Abstract

This article is the result of a master's thesis that discussed the body from African agencies. The purpose of this research was to discuss African philosophical and political propositions that enhance the processes of resistance to colonial power operated on bodies. It is a qualitative investigation that presents a theoretical review about the body and the processes of constitution of the Being that distance themselves from a rational-instrumental logic. Thinking about the body in this way is a confrontation with the power that disciplines bodies and that builds hierarchical realities and subjects.

Keywords: Body; Ancestrality; African Philosophy; African Politics.

1. Introdução

Movimento é o princípio do Ser em uma perspectiva africana. Só é possível ser estando em movimento. Trata-se de romper e enfrentar uma lógica estática e repetidora de identificações. As possibilidades e o devir das coisas e do ser constituem uma afirmação axiológica fundante para o pensamento africano, entendendo esse como um fenômeno potencialmente plural, apesar de nomearmos no singular.

Ao contrário do pensamento ocidental e capitalista que assenta o Ser em si mesmo e afasta quaisquer possibilidades de ser com o(a) outro(a), o pensamento africano evidencia o todo como uma existência e persistência ao que ainda está por vir, posto que toda existência é possibilidade de ser-sendo, uma totalidade integrativa e integradora. As bases epistêmicas e ontológicas do pensamento africano epistemológico e ontológico são originais porquanto tecem

a percepção de uma grande rede que conecta e interliga tudo e todos(as)/todas. Essa noção de uma ligação transcendente rompe com a ideia de um(a) sujeito(a) alienado(a) da grande complexidade da vida e do mundo.

As formas de ser no mundo, conforme o pensamento africano, são diversas. Há de se considerar, entretanto, quais sejam as formas de ser no mundo, elas todas partem de um sentimento de pertencimento único com os(as) outros(as) e com o mundo. Ramose (2002: p. 2) afirma: “Falar sobre ontologia e epistemologia não faz sentido se se evita a efetiva existência de um organismo vivo que efetivamente percebe e está consciente de sua própria existência, assim como da dos outros”. Isso indica que nenhuma existência e nenhuma forma de ser no mundo desconsidera a efusiva ligação e presença de um(a) sujeito(a) com os(as) outros(as) e as relações que são estabelecidas com o mundo. Manifesta-se assim, não somente uma ontologia e epistemologia das relações de vida e de coexistência, como também o sentido político do ser no mundo.

A busca pela comunidade faz parte do princípio da ancestralidade e que novamente aponta para uma forma de ser e estar no mundo. Trata-se de não especificar com quem se deve estar e ser, mas de agir humanamente com todos os humanos e de modo profundo, respeitoso e ecocêntrico. A Essa busca enquanto movimento do ser impulsiona a dinâmica do ser-sendo. É uma organização do(a) sujeito(a) disposto(a) a criar, reinventar e transcender o que está estático e em si mesmo(a). Assim, o ato político, filosófico e ético do ser-sendo objetiva a libertação de tudo aquilo que aprisiona e que impede de pensar e de sentir novos enfrentamentos dogmáticos, fortalecendo a relação com os(as) outros(as) e com a natureza.

Importante perceber que o sentido político africano de Ser é um movimento contra-hegemônico contra-hegemônico, visto que se na colonialidade o sentido de ser humano é firmar-se na desumanização do(a) outro(a). No pensamento africano implica em, como diz Ramose (1999: p. 3): “[...] ser um humano é afirmar sua humanidade por reconhecimento da humanidade de outros e, sobre estas bases, estabelecer relações humanas com os outros”. É o reconhecimento do(a) outro(a) como ser humano e como expressão da humanidade que coloca o(a) sujeito(a) africano(a) em posição de enfrentamento ao individualismo. O ser humano se faz suficiente quando está com sua comunidade, pois é nessa relação que a vida acontece.

A partir dessas reflexões, questionamos: como pensar o corpo como elemento filosófico e político no conhecimento de mundo? O corpo como a parte mais imediato do Ser é uma

construção disputada por diferentes perspectivas filosóficas e políticas. Assim, o propósito deste estudo foi discutir proposições filosóficas e políticas africanas que potencializem os processos de resistência ao poder colonial operado nos corpos. Trata-se de uma investigação qualitativa do tipo revisão teórica que é resultado de uma dissertação de mestrado que debate o corpo a partir das agências africanas.

2. Corpos mortos e mundo de mortes: uma denúncia

O corpo como política é uma das formas africanas de inscrição no mundo. Ele é o alicerce da ordem social estabelecida. O corpo está sempre à vista. É o que de imediato conhecemos do Ser e da pessoa. Esse corpo é banalizado quando desconhecemos suas lutas e suas histórias, passando a ser apenas número, estatística ou centrado em uma única dimensão. Oyěwùmí (1997: p. 33) vai afirmar que “há um sentido em que expressões como “o corpo social” ou “o corpo político” não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente”.

A história mostra que quando há necessidade de eliminação do corpo enquanto ente político, determinados corpos precisam ser eliminados como maneira de purificação e higiene política e social., Basta recorrer, por exemplo, aos horrores do nazismo na Alemanha, ao extermínio indígena no suposto Novo Mundo e à escravização africana durante o período colonial.

Diferentes grupos culturais constroem diferentes maneiras de descrever e conhecer o mundo. Oyěwùmí (1997: p. 33) chama de “cosmopercepção” essas construções. Enquanto o Ocidente enfatiza – quando não torna como regra única – o sentido da visão como a primeira ou a melhor das percepções e das formas de descrever o mundo, os povos africanos, especialmente os iorubás, se empenham politicamente em utilizar todo o corpo, seus sentidos e suas percepções para construir seus processos de descrição e participação no mundo.

O corpo ausente é condição político-epistêmica para o pensamento ocidental racionalista-instrumental, que assentou a neutralidade como o ponto zero da sua ciência. Assim, não é o corpo que pensa, que conhece, mas a mente, a razão. Esse dualismo e binarismo ocidental é uma armadilha para a cooptação do corpo como instrumento político de existência, visto que, em um modo único de fazer ciência, a razão instrumental ocupa a primazia no projeto de conhecimento ocidental.

Ao compreender o corpo como um locus de onde a racionalidade deveria escapar para não ser aprisionada, outras formas de conhecimentos são inferiorizadas e subalternizadas.

Contudo, o corpo como discurso e experiência sociopolítica cria maneiras novas de relações com o mundo. Meneses (2008: p. 181) enfatiza que “[...] o corpo torna-se uma arena política, uma extensão dos conflitos que perturbam a sociedade”. Essa tradução da microfísica e microdinâmica social para o corpo reflete tensões entre contextos que visam a liberdade ou a opressão, a vida ou a morte, o corpo político ou o corpo que padece e reproduz atos mecânicos.

O corpo é mesmo uma arena disputada pelo pessoa que tenta a construção do seu Ser. Não somente entra nessa disputa o desejo da pessoa, mas os interesses coloniais, capitalistas e patriarcais. É no corpo que as experiências são encontros, são travessias; é nele onde o mundo se torna uma micropolítica do Ser. Bidima (2002: p. 7) afirma a existência da “experiência do mundo (*experimentum mundi*)” que coloca o mundo à prova do Ser, assim como proporcionalmente coloca o Ser à prova do mundo.

O corpo ao experimentar o mundo rompe com o seu limite físico e estabelece uma relação de transcendência-imanência, de Ser através do(a) outro(a) e com o(a) outro(a). É no mundo que a pessoa põe à prova suas percepções e afetações. Ela é afetada e também afeta. Ocupar o mundo e territorializar enquanto um espaço de experiência do Ser é uma atitude política de existência e, para muitos e muitas, de resistência, visto já que seus corpos são marcados pela proibição da experiência do mundo.

Quando ocupando os espaços, o Ser “[...]desenvolve estratégias de mobilização de todos os recursos materiais e simbólicos disponíveis no espaço [...]” (KOUVOUAMA, 2000: p. 6). O acesso às narrativas de mundo é possível por meio de uma postura política que busque busca o respeito à liberdade e suas expressões, sem perder de vista as tensões entre os caminhos dos que pretendem uma verdade universal e o silenciamento histórico das produções de sentidos e conhecimento. São as experiências de mundo que possibilitam uma história diferente daquela universal e contada apenas na perspectiva do vencedor.

Trata-se de uma “ego-política do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2006: p. 20) que se entende como neutra e objetivamente desinteressada, mas que é referenciada em uma política eurocêntrica. Pensar epistemológica e politicamente em uma posição subalternizada é enfrentar as relações de poder naturalmente postas e é também disputar as experiências de mundo como um direito e como condição do ser humano; isso porque todo conhecimento se posiciona, seja em favor do opressor, seja em favor do oprimido. Reconhecer as relações de poder é, portanto, se posicionar politicamente.

Reconhecer África como um território legítimo criador de um pensamento político de enfrentamento contra as contradições do mundo e contra as relações de poder injustas e opressoras é visibilizar sua produção de filosofia. Propositamente, África é tomada como uma geopolítica ausente no conhecimento do mundo (TOWA, 2015). A invisibilidade da produção filosófica e política é “[...]o esforço para adquirir poder epistemológico e político sobre os outros” (RAMOSE, 2011: p. 14).

Importa ao projeto colonial que os conhecimentos produzidos em África não sejam conhecidos e nem visibilizados, pois a compreensão sobre eles é uma forma de denúncia das atrocidades coloniais e das formas de relações de poder que se perpetuam no sistema-mundo e que são atravessadas pelos princípios morais e éticos que hierarquizam seres humanos e suas criações culturais e sociais (WALLERSTEIN, 2004).

Trava-se uma política de guerra. Mbembe (2016: p. 124) perguntará: “Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem de poder?”. Essa pergunta tão perturbadora da ordem estabelecida e naturalizada, que regula e anula os corpos negro-africanos em espaços sociais embranquecidos, confronta a lógica colonial que dita e cria parâmetros de humanidade de quem deve viver e quem deve sobreviver, quando não morrer.

É o corpo negro-africano que padece na hierarquização epistemológica; é ele visto como um corpo animalesco e não humano. É um corpo estigmatizado, doente e que deve ser higienizado socialmente do espaço público e, mesmo, extinto do mundo, como propõem as políticas criadas pelo Estado embranquecido. O corpo negro é o simetricamente oposto ao corpo branco europeu. Por isso mesmo ele é lido como sendo aquele que não tem condições de existência humana. Contudo, é o corpo negro-africano que se levanta contra as opressões, resistindo de forma criativa e emancipatória. A morte é a última ação do poder exercido sobre o corpo oprimido. Ela é metafórica, mas é literal também. Os campos de morte são territórios que abrigam os corpos colonizados; tornam-se em zonas periféricas existenciais.

Nisso, o jogo entre razão e paixão faz parte de uma postura política que concebe a ideia de uma vida plena e de como se chegar a ela. É mesmo um exercício e disposição em construir uma moral soberana. Por soberana, compreende-se a capacidade da pessoa controlar e criar seus próprios significados. Funciona como um processo de “autoinstituição e autolimitação” (MBEMBE, 2016: p. 124), que a pessoa estabelece por si e para si limites entre sua razão e suas

paixões no que se refere à vida pública. Essa soberania objetiva a criação de normas gerais que consigam libertar homens e mulheres e colocá-los em situação de livre e iguais.

Há soberanias, entretanto, que se lançam na instrumentalização da existência humana, ocupando-se na destruição de certos corpos e certos grupos sociais. Desejam essas formas soberanas a criação de espaços políticos para uns(/umas) e a exclusão total para outros(as). É possível assim, ler politicamente a relação entre soberania e pessoa de outro modo: ao invés de dar ênfase à razão como expressão da verdade da pessoa, outras categorias mais práticas podem ser vistas, a saber a vida e a morte (MBEME, 2016).

Mbembe (2016) argumenta que o mundo da soberania é o mundo onde o limite da morte já não é posto em evidência, pois é o mundo de violência enquanto a presença da morte é sentida. Quem está em posição soberana não conhece os limites da identidade da pessoa: , transgredindo qualquer limite, assemelhando-se mesmo à morte. O domínio natural da morte constitui as interdições, as proibições. Assim, a soberania se vale do risco de morte para se impor e a subordinação é um ato necessário para evitar a morteevitá-la nesta lógica perversa de destruição de corpos. Nesse horizonte, a política passa a ser a desorientação do limite, o próprio trabalho da morte, visto que pois compreende os limites necessários para as relações entre os corpos.

Foucault (2008) demonstra como o biopoder se estabelece entre a instrumentalização e subjugação dos corpos e a seleção de quem deve viver e morrer. O Estado vai operar de modo a definir um campo biológico que controla e inscreve os corpos, pressupondo grupos e subgrupos da população humana e, para além dessa divisão, o distanciamento entre um grupo e outro. A isso, o filósofo francês chamará de racismo. A análise feita por Mbembe (2016: p. 129) sobre essas reflexões foucaultianas evidencia o exercício do biopoder como uma tecnologia de morte. O racismo é forma de regulação e distribuição da morte sobre os corpos. Em outra reflexão sobre Fanon e seu pensamento, o filósofo e teórico político camaronês dirá:

Com efeito, em situação colonial, o trabalho do racismo visa, em primeiro lugar, abolir toda a separação entre o eu interior e o olhar exterior. Trata-se de anestesiá-los os sentidos e de transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver. À anestesia dos sentidos junta-se a redução da vida em si mesma ao desprovimento extremo da carência. As relações do homem com a matéria, com o mundo, com a história transformam-se em simples “relações com o alimento”, afirmava Fanon. Para um colonizado, acrescentava, “viver não é incarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo.” Viver é simplesmente “não morrer”, é “manter a vida” (MBEMBE, 2011: p. 02).

A vida para o corpo do oprimido, do colonizado, nada mais existe é do que a espera pelo alimento. O corpo é criado nas relações coloniais como um defunto futuro que jaz no presente, ausente de todos os sentidos que o levam a produzir outros significados no mundo. A espera do corpo que é colonizado é a espera da morte, posto que viver nada mais é que o sentido antônimo da morte. Um ou outro lado não tem distinção, apenas são temporalidades diferentes às quais sucumbem os corpos. Ora, o racismo agirá para a queda dos corpos e a hierarquização das diferenças, a rogo de uma supremacia branca. A política do racismo é, portanto, a política da morte com a qual o biopoder, enquanto tecnologia de morte, segregará e gerará mortes – literais e existenciais.

O poder sobre a vida é uma forma de comércio, pois em razão de o racismo também é ser um conceito cooptado pelo capitalismo em seu projeto colonial. – Na proporção que a escravidão dissipa a condição humana da pessoa e a objetifica, ela tem um valor e um preço, entrando no comércio como um objeto a ser vendido e/ou comprado. A vida do(a) escravizado(a) é própria do seu dominador, não sendo mais que uma coisa, um objeto que pode ser adquirido. Mbembe (2016: p. 132) continua: “[...] o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro”. É nesse sentido que o corpo será prova da perversão racista e da objetificação capitalista dos corpos. No corpo se inscrevem as denúncias da violência e dos limites da morte.

O corpo negro-africano é objetificado, tornando-se apenas um instrumento de lucro para o colonizador, que tinha o poder sobre sua vida e sua morte. Mbembe (2014: p. 15) chama esse corpo de “homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo”. Ele é o exemplo da negação de qualquer direito, pois sendo mercadoria e tendo apenas valor de trabalho e mercado, sua dignidade e humanidade são destituídas. Assim, talo corpo negro-africano, dentro da lógica colonial, é um corpo descartável e a qualquer momento, condenado à morte. matável.

O corpo negro-africano Esse corpo é produzido como potencialmente subumano. Mbembe (2014: p. 40) diz: “Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento”. Produzido como símbolo da injúria e do sofrimento, o corpo é jogado em uma relação de poder perversa que desconsidera suas potencialidades sensíveis e sua condição humana.

Outra questão a ser considerada sobre o racismo é a compreensão como “[...] a negação da fraternidade” (CIPRIANO, 2015: p. 541). Essa simples afirmação do intelectual angolano evidencia a complexidade do pensamento africano sobre o Ser e suas implicações com o(a) outro(a). Um vez que o Ser é posto em relação e em ato solidário e fraterno, bem como de reconhecimento mútuo, o racismo como categoria epistemológica colonial visa a desconstrução desses laços solidários e fraternos, rompendo com o cuidado consigo e com o(a) outro(a). O Estado ao mover esse conceito colonial de embranquecimento, põe em suspeição a solidariedade e fraternidade entre os corpos.

Ao negar os laços fraternos e solidários, assim como o reconhecimento mútuo entre os corpos e entre o Ser, o colonizador compreende o colonizado como um selvagem que é apenas mais uma vida animal. Mbembe (2016) diz que os europeus em seus massacres coloniais não compreendiam estar realizando genocídio ou cometendo qualquer assassinato, pois se tratava de eliminar os corpos dos selvagens e não de humanos. Por essa razão, nas colônias não havia qualquer regra para afastar os limites da morte, de forma que o direito colonial de matar era estritamente livre. O soberano não se submetia a nenhuma norma legal ou institucional, até porque se assim o fizesse, perderia sua capacidade de soberania.

A ideia de espacialização, que pode ser entendida como a determinação e especificação dos espaços conforme quem deve ocupá-los, é importante para prosseguir com o pensamento sobre política de morte e eliminação dos corpos. O espaço do colonizado é propenso a todo tipo de ausência; lhes são retirados quaisquer cuidados. Os corpos apertam-se uns sobre os outros e se massacram, confundindo-se com objetos.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disto; surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente mas sempre alerta: "Eles querem tomar o nosso lugar." É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono (FANON, 2010: p. 29).

Observando a espacialização, a soberania vai definir quais corpos importam e quais são descartáveis. É o necropoder (MBEMBE, 2016: p. 135). O poder exercido sobre os corpos disciplinará os limites de movimento, vida e morte entre os corpos. Assim, o necropoder é

exercido pelo dominador na tentativa de afastar os corpos colonizados para fora dos espaços ocupados por ele. No cotidiano moderno, o poder não é exercido somente pela brutalidade e pela morte, mas por mecanismo de eliminação, confinamento e precarização. Sendo assim, o necropoder é, pois, uma política de produção de morte. Esse poder é exercido com maior veemência em corpos subalternizados, nos corpos periféricos, em corpos reificados.

Para Mbembe (2016: p. 146), a necropolítica é a submissão da vida à morte. Não importam os motivos, o ato de matar é exercido em função de si mesmo. Mata-se por matar. Para instrumentalizar essa concepção política, o necropoder vem como o *modus operandi*. É assim que explica o pensador camaronês as múltiplas formas no mundo contemporâneo de destruição em massa, criando mundos de morte. Mbembe (2016: p. 146) chega a chamar de “morto-vivos” as existências dos corpos tomados pelo necropoder.

A política de morte opera sistematicamente; ela é objetiva e pontualmente se utiliza de tecnologias no cotidiano para deixar morrer. Todavia, não são todos os corpos matáveis destinados à morte. Ele precisa ser. Um corpo matável é aquele que está sob a mira da morte constantemente; é um corpo que se insere em uma lógica moral outra que não a dos corpos que merecem estar vivos. Para a necropolítica, os corpos matáveis descartáveis estão suspensos do campo da moral, por isso a caça a esses corpos deve ser estimulada e legitimada.

São exemplos da necropolítica a miscigenação brasileira e a imigração em massa dos povos europeus. Nascimento (1978: p. 68) dirá que a mistura das raças no Brasil não pode ser entendida como uma democracia racial em sua máxima expressão da brasilianidade, mas é o resultado de estupros e abusos sexuais pelos quais passaram as mulheres negras, africanas e indígenas no período colonial. Em relação à imigração em massa de europeus, era uma forma de erradicar os negros, pois:

As leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas foram concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira. Um decreto de 28 de junho de 1890 concede que: É inteiramente livre a entrada nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho [...] Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos (NASCIMENTO, 1978: p. 71).

O embranquecimento, que é uma matriz de experiência cultural, também é uma forma de necropolítica porque pretende persuadir o negro a recusar sua cultura e seus conhecimentos, optando-se por assimilar a cultura europeia e deixando no esquecimento as culturas africanas. A educação, a imprensa, as produções de conhecimentos e os signos culturais são instrumentos que a branquitude se utiliza para operar o embranquecimento cultural. São instrumentos que estão

no poder de grupos dominantes brancos e que definem os espaços que serão ocupados pelos negros e negras na sociedade (CARDOSO, 2010).

Ao observar a construção do conhecimento ocidental, é possível perceber que as ontologias e epistemologias africanas são postas como invisíveis, quando não, suspeitas de ilegitimidade. As epistemologias vigentes hegemônicas estabelecem relações de poder que inferiorizam pessoas e suas formas políticas, econômicas, filosóficas e culturais. As relações de poder na modernidade são fundadas na perspectiva de expandir o sistema capitalista.

Ao constituir novos espaços e novas formas de produção econômica, outras demandas sociais surgem. Assim, os processos de inclusão e exclusão de corpos em espaços e territórios específicos é uma maneira de controle, bem como uma forma de subalternizar sujeitos(as). Isso pressupõe a morte do pensamento de corpos que são marcados para morrer, a saber, os corpos negros (CARNEIRO, 2005: p. 76), pois impedindo o pensamento desses corpos, fica mais fácil de manusear esses corposmanuseá-los em espaços destinados à subumanidade.

3. Ancestralidade como resistência política e filosófica

As grandes narrativas – ou metanarrativas eurocentradas – já não dão conta de explicar a diversidade do mundo. Talvez elas nunca tenham chegado a de fato explicar o mundo em suas múltiplas formas, mas o silenciamento imposto às formas outras de explicar o mundo e sua diversidade as tenham colocado em uma posição privilegiada e superior. A certeza da ciência neutra também passa a ser contestada. Ora, o mundo único deu lugar à diversidade. A cultura atravessou a epistemologia, colocando-a além de uma teoria do conhecimento ou de uma forma de validar os conhecimentos e seus limites. Esse jogo proposto pela cultura fez da epistemologia uma fonte produtora de signos e significados contextualizados, localizados e territorializados. Nesse sentido,

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas (RAMOSE, 2011: p. 11).

O ato de criar conhecimentos a partir das experiências diversas se propõe ao enfrentamento de uma universalidade. A intenção da universidade é estabelecer totalidade e hegemonia, enquanto a preocupação da pluriversalidade se compromete com as especificidades da diversidade humana e suas relações com o mundo (RAMOSE, 2011). A ideia da universalidade fundamenta o controle mental sobre as coisas e sobre os(as) sujeitos(as), negando a capacidade de exploração produção do conhecimento e do mundo por vias outras que não sejam as concebidas

pela universalidade. Importante lembrar que as ideias universais partem da configuração de poder supremacista branco.

Nesse sentido, Marimba Ani (1992) critica o pensamento e comportamento cultural europeu, alertando sobre a necessidade urgente da descolonização cultural. Essa desconstrução supõe o enfrentamento da subalternização e uma consciência política sobre a reconstrução e visibilidade cultural dos povos silenciados. A pensadora vai expor a pretensa matriz da universalidade e como ela operou para a subalternização do pensamento dos povos colonizados:

O segredo que os Europeus descobriram cedo em sua história é que a cultura traz regras para o pensamento, e que se você puder impoer a sua cultura em suas vítimas você pode limitar a criatividade de sua visão, destruindo sua capacidade para agir com vontade e em seu próprio interesse (ANI, 1992: p. 1).

A cultura colonial exerce um poder que vai além da morte física, pois inflige dor, medo, culpa e desorientação cultural e existencial, sem amenizar, evidentemente, a violência física que promove marcas indelévels e atemporais nas subjetividades. Faz parte das ideias universais a garantia dos próprios interesses e o controle sobre os corpos, as subjetividades e linguagem de um povo. Pautado na ideia da diversidade e da coexistência radical, o pensamento africano irrompe com a lógica universal e fundamenta-se nos valores da diversidade. Bâ (2010: p. 170) diz:

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve 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.

Esse compromisso com a ideia de um todo formado por partes que se interligam, que se cruzam e interagem, faz parte de uma epistemologia própria africana, a ancestralidade. O lugar da ancestralidade, que se constitui como uma elaboração epistemológica e cultural sobre a percepção do mundo na concepção africana, faz refletir sobre a relação entre vida e morte, afastando-se da banalidade da vida e da morte. Na ancestralidade, o natural se aproxima do sobrenatural, os elementos cósmicos andam juntos com os sociais, vivos e mortes estão em estreita relação de cadeia de significação de mundo; é mesmo uma cadeia significativa sobre os sentidos de mundo. A perspectiva africana da ancestralidade coloca as fronteiras de vida e de morte em um distanciamento ínfimo.

Acontece que como resistência cultural e como transformação social, a ancestralidade é a produção dos sentidos e das relações sociais africanas que se centralizam no corpo e em suas experiências, sendo algo transcendente e ao mesmo tempo imanente. Ao passo que avança nos limites do próprio corpo, os saberes e conhecimentos produzidos tornam-se transcendentess; na

proporção em que atraem outros sentidos já produzidos por outros corpos, considerando a relação entre os elementos cósmicos e os sociais, produz-se uma relação de imanência.

Akbar (2004) afirma o corpo como principal elemento de percepção do mundo na perspectiva africana. O corpo é a fonte produtora da ancestralidade: é ele que, visto que produz uma linguagem, uma afetividade e gestualidade criadora de sentidos que interrogam o mundo e por meio da conexão com outros conhecimentos e outras percepções transcendem a si mesmo. Assim, a ancestralidade é resistência e herança cultural que põe o corpo em posição de combate e insubmissão contra aqueles que pretendem dele se apropriar e objetificá-lo.

Nesse sentido, para Akbar (1984), os conhecimentos e saberes que sustentam a África constituem-se elementos centrais de luta e libertação. Há nas epistemologias africanas, especialmente na ancestralidade, alguns conceitos dignos de nota que convergem para melhor compreensão da ancestralidade, a saber: a coletividade, a dimensão espiritual, as conexões afetivas e simbólicas e o respeito aos modos de transmissão de conhecimentos e saberes.

A coletividade opõe-se ao individualismo como forma de percepção e de ser e estar no mundo conforme os princípios modernos. Ao enfrentar o individualismo, cria-se uma concepção de se relacionar com o(a) outro(a) e com o mundo de modo interligado e interdependente. Emerge nisso outra ontologia do Ser que nasce do estado simpático e de abertura de ser e estar. A morte do indivíduo cede lugar ao nascimento do(a) sujeito(a) coletivo, contrariando o princípio da individualidade que é centrado em um(a) sujeito(a) recortado do mundo e dos(as) outros(as).

A dimensão espiritual diz respeito à criatividade; concebe um Ser onde corpo e espírito não são antagônicos e nem divididos, mas ambos partilham razão e afeto, materialidade e espiritualidade. Ani (1992) diz que a dimensão espiritual na concepção africana é a geradora do movimento, da energia, manifestando-se na carne, no corpo.

As conexões afetivas são manifestações da libertação. Interagem afetos e símbolos próprios da ancestralidade como produção do conhecimento sensível. A afetividade é compreendida como experimentação e não como barreira para a razão. Ela potencializa os desejos de libertação, agenciando os(as) sujeitos(as) na construção de realidades mais justas e solidárias.

O respeito aos modos de transmissão de conhecimento e saberes assenta-se na tradição ancestral que valoriza a territorialidade, as histórias e outras formas de produzir conhecimento que não seja a escrita. Assim, qualquer forma de transmitir conhecimento será válida porquanto

é receptáculo dos segredos, diferentemente de uma lógica “escritocêntrica” , nos termos de Baniwa (2013: p. 37), onde a palavra escrita oferece maior segurança que a pessoa humana.

A ancestralidade é, por assim dizer, uma ética (OLIVEIRA, 2012). Mais que uma categoria ou conceito, a ancestralidade é o lugar atemporal e histórico que concebe o sagrado e o profano, o jogo e o real, os corpos e os espíritos, a religião e a ciência, o sensível e o racional; é nesse lugar onde a pessoa estabelece uma relação chamada por Paz (1996: p. 102) de “outridade” , que é iniciada pela alteridade. Na alteridade, o(a) outro(a) é a pessoa com o qual se estabelece contato e que com ela se cria uma sentimento afetivo de identidade, conquanto que na outridade, o encontro com as singularidades do(a) outro(a) e do próprio sujeito(a) cria novos mundos. É o encantamento que surge na outridade. Oliveira (2012: pp. 38-39) diz desse encantamento:

Nos jogos de corpo preservamos nossos sistemas de pensamento; na arte do povo, mantivemos nossos segredos e os publicizamos; na estética negra fabricamos nossa potência filosófica e científica, ao mesmo tempo, com tensão, mas sem conflito entre elas. Em nossas religiões desenvolvemos nossa medicina, nossa economia, nossas línguas e nossa política mui singular de relações com o Outro-Natureza, o Outro-Outro, o Outro-Simesmo. Invertemos a lógica do sagrado e do profano. Profanamos o sentido da religião hegemônica e profanamos nossa própria religião. Transformamos em festa os episódios da tragédia. Transformamos em festa os episódios da tragédia. Rimos da miséria e da violência. Reverenciamos nossos pactos com o contexto. Desdenhamos de estruturas estáticas. Enlouquecemos na diversidade que criamos e perdemo-nos nos labirintos que soubemos produzir, mas não soubemos resolver.

Encantamento não é um estado, mas uma disposição às experiências ancestrais que desloca a pessoa estática para um movimento de conquista de liberdade de todos(as). Como ética, é uma atitude de preocupação com a liberdade do(a) outro(a). Essa preocupação só ganha sentido e estatuto ontológico quando se compromete com as experiências dos(as) antepassados(as), que necessariamente não quer dizer ligação sanguínea.

O encantamento distancia-se de concepções folclóricas, visto quepois seu problema é do cotidiano, do tempo moderno, mas que busca razões sensíveis no antigo, no passado. Sendo circularidade, o encantamento, assim como a ancestralidade, atua nos contextos em que alguma ética humana seja ferida, subalternizada e hierarquizada. Portanto, agindo de forma circular e sendo um multiverso de superposições, oposições e complementaridade, a ancestralidade não nega a complexidade do mundo.

O fundamento da ancestralidade é a outridade e seu território é a troca de signos. Ao se conceber a outridade, que é uma ética africana, a pessoa se coloca em uma posição de receptáculo do que já fora criado pelos(as) outros(as) e transcende em si mesmo os signos criados a partir de

seu corpo. Assim, a inclusão como valor ontológica da outridade abre as portas para a diversidade, sendo essa a experiência epifânica da ancestralidade.

Surge neste horizonte uma concepção de mundo que não é único e que pode ser experimentado a partir de múltiplas formas e por diferentes corpos e conhecimentos. Oliveira (2007a) enfatiza que a ancestralidade é o tecido da própria diversidade. O mundo como coexistência apresenta suas fronteiras em encruzilhadas (OLIVEIRA, 2012). Isso quer dizer que as fronteiras são lugares próprios dos atravessamentos e das trocas, opondo-se ao sentido de delimitação e de isolamento.

Nas experiências de trocas, de travessias e atravessamentos, a ancestralidade é a ética capaz de fluir entre essas encruzilhadas. Ora, a passo que concebe a outridade – e essa postura ética é o solo fértil da diversidade por compreender os encontros das singularidades do(a) outro(a) –, a ancestralidade, potencialmente, conecta corpos, conhecimentos e sentidos diversos de mundo.

Uma das preocupações da ancestralidade é com a formação do ser humano para a liberdade e para a libertação. Isso envolve processos de modificação das formas postas no mundo e elaboradas sem a presença daqueles que são explorados e oprimidos. A formação é, portanto, uma transformação e uma autocrítica que mobiliza a pessoa a se reposicionar no mundo e que permite novos desbravamentos e outros caminhos possíveis. O que permite a ancestralidade é que o(a) sujeito(a) possa se formar a partir da experiência e da experimentação, sendo necessária a relação com o mundo de outra forma e livre da dualidade ocidental. Então, o corpo como território ancestral por excelência, é produtor de sentidos e inscrição de contextos diversos das experiências de liberdade. Assim,

[...] na tradição de matriz africana pode-se afirmar que a inscrição do universo está no corpo. As marcas de identidade do parentesco religioso e social, étnico e político, são escorificadas no território corporal. Como solo sagrado ele receberá os sinais daquilo que lhe possibilita a origem e o destino. Será no corpo que os símbolos serão inscritos. [...] O corpo não é uma identidade segregada do mundo, do outro, de deus. O Corpo é equivalente à natureza e ao espírito. [...] O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] O corpo é um texto aberto para a leitura de quem o vê. O escritor é a comunidade. Portanto, meu corpo não é meu, mas um texto coletivo. [...] será sempre cheio de sinais, símbolos e marcas. O corpo é um vestígio dos valores civilizatórios do grupo que nele escreve e nele se reconhece. O corpo social é a extensão do corpo individual (OLIVEIRA, 2007b: p. 124).

Pensar o corpo e reconhecê-lo como elemento central das relações humanas é uma expressão da ancestralidade que oferece movimento e ultrapassa o antagonismo entre razão e afeto. Sendo cultura, o corpo produz conhecimento por meio das experiências de mundo e

estabelece relações com o(a) outro(a) na medida em que vai tecendo a ancestralidade. Ao se encontrar com outro corpo, as histórias são materializadas e o corpo deixa de ser uma tábua rasa – como propõe o pensamento ocidentalizado – e vem a ser dobraduras de sentidos, de carne, de história. O corpo como ancestralidade é memória, mas é também trajetória. Ele se reinventa e se recupera. Ao realizar este movimento, a liberdade se dá no corpo e pelo corpo.

Gyekye (2002) avança nessas questões e vai dizer que ninguém é isolado. A singularidade dos corpos é uma dimensão secundária sobre eles. Ontologicamente, um corpo é muitos em um só, de modo que ele é vínculo de coexistências. Essa ontologia do corpo que fundamenta a ancestralidade afasta o individualismo, como mostra Kennyatta (apud GYEKYE, 2002: p. 3): “O individualismo e o egoísmo foram descartados... O pronome pessoal "eu" era usado muito raramente em assembleias públicas. O espírito de coletivismo era (assim) muito enraizado na mente das pessoas”. Esse ethos comunitário faz da ancestralidade uma necessidade existencial do Ser, não sendo possível a ancestralidade sem essa noção.

O corpo é a chave da existência comum e o ponto de ligação com a ancestralidade. Na existência, ele é potência e materialização da força vital. Por meio da tradição oral, a palavra representa a força do corpo passado e do corpo presente, ou seja, a palavra é a ligação ancestral instrumentalizada que oferece direcionamento sobre a construção do futuro. Afirmam Hama e Ki-Zerbo (2010: p. 25): “Nesse tempo “suspense”, a ação do presente é possível mesmo sobre o que é considerado passadopassado, mas que permanece, de fato, contemporâneo. O sangue dos sacrifícios de hoje reconforta os ancestrais de ontem”. As histórias encarnadas pelo corpo e o tempo social do grupo são formas de poder simbólico e concreto que transmitem narrativas que orientam o mundo e que interferem no mundo e no cotidiano, assim como na construção do(a) sujeito(a). Nesse sentido, “para o africano, a palavra é pesada. Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer [...]” (HAMA; KI-ZERBO, 2010: p. 39).

A palavra leva à tradição oral. Esta não é uma alternativa na ausência de uma fonte histórica melhor, mas apresenta-se com uma metodologia que confere originalidade à produção do conhecimento em África (KI-ZERBO, 2010: p. 167). De modo semelhante, Vansina (2010: p. 139) defende: “Seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados [...]”. Isso porque a tradição oral e o poder da palavra que se inscrevem nos corpos por meio das histórias encarnadas e vivenciadas pelos antepassados são testemunhos vivos de uma geração a outra.

Desta relação entre ancestralidade, corpo e palavra, pode-se perceber que, diferentemente do Ocidente, a ligação entre corpo e palavra torna o homem e a mulher a própria palavra. Enquanto no Ocidente as assinaturas atestam a veracidade dos fatos e tem mais valor que a palavra de um homem e de uma mulher de uma pessoa, na abordagem africana, a palavra é o laço sagrado ancestral e profundo que assegura o homem e a mulher; ainda diz respeito à presença como ontologia e existência do(a) africano(a) no mundo. Ora, essa presença é estar junto, é ser com, é ir além de si mesmo e atravessar corpos outros e vidas outras que não exclusivamente a sua.

Martins (2015) diz que a pessoa é o ponto de abertura para a existência comum que se interliga ao grupo. Assim, a ancestralidade como potência de existência e como força da sensibilidade africana parte da individualidade da pessoa e vai além dela. A palavra como força criadora está no âmago do Ser, sendo portadora de conhecimentos e saberes do passado que ecoam na construção do futuro. Para isso, a educação desempenha um papel primordial, pois “A própria vida era educação” (VANSINA, 2010: p. 200).

A educação como instrumento da ancestralidade permite descobrir um novo mundo além de tudo que está posto e é movimento de autoconhecimento. Citando Tierno Bokar, Vansina (2010: p. 212) diz: “Se queres saber quem sou, se queres que te ensine o que sei, deixa um pouco de ser o que tu és e esquece o que sabes”. Ora, esse ato de estar na presença do(a) outro(a) e com o(a) outro(a) pressupõe uma mudança radical de produção de sentidos; , visto que é baseado em um saber-com ao invés de um saber-sobre.

Importante também é a contribuição de Diagne (2010: p. 247) quando afirma que: “[...] a narrativa é o lugar onde se encontra o passado”. As narrativas são formas de pensamento, de modo que ela torna presente os conhecimentos e saberes ancestrais e possibilita novas narrativas conforme interpretam e sistematizam as formas linguísticas sobre o estar no mundo. As enunciações, portanto, concebem fenômenos que se cruzam em tempos diferentes; são ainda capazes de elaborar e reelaborar pensamentos e concepções.

Martins (2015) traz a ancestralidade como um enfrentamento político e filosófico ao capitalismo que cria um sistema excludente da coletividade, da presença humana com o(a) outro(a) e uma série de regime de sentidos, signos e significados que anulam as subjetividades periféricas e/ou subjetividades que se fazem com o(a) outro(a). Martins (2015) fala da linha de fuga - movimento anticapitalista, periférico e centrado em subjetividades diversas que tem como

referencial ético a (re)existência e a promoção da alteridade e reconhecimento mútuo. A ancestralidade é uma linha de fuga na proporção em que forma, cria e reinventa identidades a partir das tradições orais coletivas, funcionando como uma história da pessoa a partir de seus ancestrais e que desestabiliza modelos universais de autorreferência de mundo.

4. Definições gerais

Ao sentido de multiplicidade do Ser, convém afirmar que o ato de ser-sendo é experiência própria de corpos que se cruzam, de histórias que se reinventam, de passados e futuros que trocam conhecimentos, de forças de existência e de resistência. É mesmo a dança do ser. Ramose (1999:, p. 7) enfatiza: “Dançar junto com o ser é estar em sintonia com o ser”. Ora, qual a dança do ser senão os direcionamentos para os afetos, para as sensibilidades e as fronteiras?

O ser-sendo dança em busca de harmonia com a vida, isso porque “oOs seres humanos não são feitos pela verdade. Eles são os criadores da verdade.”. (RAMOSE, 1999:, p. 10). Quais verdades são criadas ao ser-sendo? Parece necessário afirmar que o deslocamento epistemológico do ser que se faz com o(a) outro(a) e que se reconhece no(a) outro(a) é expressão mais alta de embates contra verdade universais que hierarquizam seres humanos, territórios e conhecimentos. A posição de ser-sendo, que sempre dança em busca de sua harmonia e, conseqüentemente, da harmonia de todos e todas, é marcada por possibilidades desdobradas em incertezas e desestabilidades que ferem o sujeito racional e único.

Tais possibilidades constituem um golpe desferido contra o sujeito racional cartesiano. Fora de si mesmo o(a) sujeito(a) é pensado(a) em relação intrínseca com os outros e com a natureza. O eu é sempre nós porque a consciência de si não se limita aos aspectos de individualização, mas ao coletivo e ao diálogo. O eu cartesiano é destronado e cede lugar a novas formas de construção de si mesmo e de sujeitos(as) diversos(as). Em última análise, o eu nunca é eu, mas sempre nós. Essa concepção esvazia as intencionalidades ocidentais de enraizar o(a) sujeito(a) em uma dimensão de supervalorização de si em detrimento do(a) outro(a). Ao invés de apenas cuidar de si, esse caminho político da construção do eu é sempre um cuidado dos outros. Fazer-se sujeito é fazer-se corpo e é estar em movimento contínuo com os(a) outros(as) e com os mundos.

Ki-Zerbo (2007: p. 09) já perguntava: “Quem somos nós?”. Essa questão que não é retórica, mas um avanço propositivo sobre as identidades culturais africanas,; é também um caminho filosófico e político da construção do cotidiano e dos corpos que se opõem aos sistemas

de dominação e que se baseiam em uma solidariedade como sinal ontológico das relações que são estabelecidas no mundo. Ao indagar quem somos nós, o filósofo africano propõe um projeto de visibilidade e redescoberta dos corpos pensados a partir de uma lógica não-abstrata e não-essencialista, mas o corpo forjado nas lutas e nas visões de mundos que constroem narrativas de enfrentamento às dominações.

Esse projeto de enfrentar os sistemas de dominação é uma possibilidade de contestar a relação entre o corpo, sua individualidade e sua posição no mundo. No pensamento africano, o eu, que é o nós, é problema do cuidado dos(as) outros(as) como extensão de si mesmo(a). Emerge nessa dinâmica o compromisso com a liberdade coletiva, com o bem-estar socialo bem-viver e coletivo, com a vida em comunidade livre de posições privilegiadas.

É bem certo que as posições ocupadas por sujeitos(as) privilegiados(as) – e aqui se entende como aqueles(as) que social, cultural e economicamente estão em posições de destaque e que tem suas demandas e necessidades supridas em detrimento do esvaziamento das demandas de outros, assim como são assentes em ganhos históricos que subalternizam e invisibilizam outros(as) sujeitos(as) – são contestadas quando há a noção de um(a) sujeito(a) plural, nós, que nasce do eu e se estende ao nós, que se faz corpo. De outro modo poderia ser dito: não há condições para se perpetuar condições de violência se o(a) sujeito(a) consciente souber que o eu é sempre nós. Isso porque se algo acontece com os(as) outros(as) é que também acontece com o eu. Essa relação pressupõe corpos que se reconhecem e se atravessam, corpos que se fazem ancestrais.

A relação desses corpos configura uma forma outra de formação humana pautada no reconhecimento mútuo sem a necessidade de hierarquizar ou de aniquilar as diferenças. Reside nesse pressuposto a originalidade africana em discutir sobre a formação do eu que se compromete com a liberdade. Esse paradigma é iniciado com o eu, mas vai além, centrando-se no(a) outro(a) e ativando processos de intersubjetividade que se cruzam e que nas suas fronteiras realizam trocas. Culturalmente centrado em uma posição diferente, o eu – que é o nós – não assume mais um modo essencialista de ser, mas vem a ser um ponto de encontro e confluência, portanto, é no encontro com o outro que as relações referenciais e autorreferenciais são tecidas.

Referências Bibliográficas

AKBAR, Na'im. Akbar papers in African Psychology. Tallahassee: Mind Productions & Associates, 2004.

- AKBAR, Na'im. Ciências Sociais Afrocentricas para Libertação Humana. Trad. Mpenzi Rocha. *Journal of Black Studies*, v. 14, n. 4, p. 395-414, jun. 1984.
- ANI, Marimba. *Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*. Trenton: Africa World Press, 1992.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BANIWA, Gersem. Educação Escolar Indígena no Brasil e dos desafios da diversidade intercultural. In: BRASIL. *Educação e Diversidade. Salto para o futuro, Ano XXIII, Boletim 14*, 2013. p. 32-39.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. *De la traversée: raconter des expériences, partager le sens*. Trad. Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Rue Descartes, n. 36, p. 7-17, 2002.
- CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2010.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. São Paulo: FUESP, 2005.
- CIPRIANO, Patrício Batsíkama Mampuya. *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Fernando Pessoa, Porto – Portugal. 2015.
- DIAGNE, Pathé. História e linguística. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 247-294.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Tabula Rasa*, v. 4. p. 17-48. 2006.
- GYEKYE, Kwame. *Person and Community in African thought*. Trad. Thiago Augusto de Araújo Faria. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Org). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 297-312.
- HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-36.
- KI-ZERBO, Joseph. Para onde vai a África? *CODESRIA Boletim*, Nos 3 & 4, 2007.
- KOUVOUAMA, Abel. Pensar a política na África. Trad. Thiago Ferrare Pinto. *Politique africaine*, n° 77, p. 5-15, 2000.
- LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia. Tradução para uso didático de Leonardo da Silva Barbosa. *Journal of Human Ecology*, v. 49, n. 3, p. 301-308, 2015.
- MARTINS, Erenay. *Espaçotempo e Ancestralidade de matriz africana em terras caboclas*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

- MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. Cidade do Cabo (África do Sul), 2011. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/achile_mbembe_-_a_universalidade_de_frantz_fanon.pdf. Acesso em 10 de fevereiro de 2019.
- MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Trad. Marta Lança. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte e Ensaios, n. 32, 2016.
- MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], v. 80, 2008.
- NASCIMENTO, Abdias do. O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. A ancestralidade na Encruzilhada. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007a.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE, n. 18, 2012.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. Tradução para uso didático por Wanderson flor do nascimento. In: OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. The invention of women: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 321-415.
- PAZ, Octavio. Signos em rotação. Tradução por Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático por Éder Carvalho Wen. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002. p. 324-330.
- RAMOSE, Mogobe B. African Philosophy through Ubuntu. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Harare: Mond Books, 1999 p. 49-66.
- RAMOSE, Mogobe Bertrand. Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Ensaios Filosóficos, v. IV, outubro, 2011.
- TOWA, Marcien. A ideia de uma filosofia negro-africana. Tradução por Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.
- WALLERSTEIN, Immanuel. World-System Analysis. London: Duke University Press, 2004.
- AKBAR, Na'im. Akbar papers in African Psychology. Tallahassee: Mind Productions & Associates, 2004.
- AKBAR, Na'im. Ciências Sociais Afrocentricas para Libertação Humana. Trad. Mpenzi Rocha. Journal of Black Studies, v. 14, n. 4, p. 395- 414, jun. 1984.
- ANI, Marimba. Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu. Trenton: Africa Word Press, 1992.

- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. Trad. Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Rue Descartes, n. 36, p. 7-17, 2002.
- CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2010.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. A Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser. São Paulo: FUESP, 2005.
- WALLERSTEIN, Immanuel. World-System Analysis. London: Duke University Press, 2004.
- CIPRIANO, Patrício Batsíkama Mampuya. Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Fernando Pessoa, Porto – Portugal. 2015.
- DIAGNE, Pathé. História e linguística. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 247-294.
- FANON, Frantz. Os condenados da Terra. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Tabula Rasa, v. 4. p. 17-48. 2006.
- GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. Trad. Thiago Augusto de Araújo Faria. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Org). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002. p. 297-312.
- HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-36.
- KI-ZERBO, Joseph. Para onde vai a África? CODESRIA Boletim, Nos 3 & 4, 2007.
- KOUVOUAMA, Abel. Pensar a política na África. Trad. Thiago Ferrare Pinto. Politique africaine, n° 77, p. 5-15, 2000.
- LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia. Tradução para uso didático de Leonardo da Silva Barbosa. Journal of Human Ecology, v. 49, n. 3, p. 301-308, 2015.
- MARTINS, Erenay. Espaço-tempo e Ancestralidade de matriz africana em terras caboclas. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. Cidade do Cabo (África do Sul), 2011. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/achile_mbembe_-_a_universalidade_de_frantz_fanon.pdf. Acesso em 10 de fevereiro de 2019.
- MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Trad. Marta Lança. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte e Ensaios, n. 32, 2016.

MENESES, Maria Paula. *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], v. 80, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *A ancestralidade na Encruzilhada*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007a.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira*. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação - RESAFE, n. 18, 2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*. Tradução para uso didático por Wanderson flor do nascimento. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 321-415.

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

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Harare: Mond Books, 1999 p. 49-66.

RAMOSE, Mogobe Bertrand. *Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Ensaios Filosóficos, v. IV, outubro, 2011.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução por Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

Sobre os autores:

José Diêgo Leite Santana: Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, mestre em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE/CAA e possui graduação em pedagogia pelo Instituto Superior de Educação de Pesqueira - ISEP. Interesse em estudos na área de africanidades, afrocentricidade, pedagogias de luta, corpo, relações etnicorraciais e espiritualidade.

Allene Carvalho Lage: Pós-doutora em Direitos Humanos pelo PPGDH/UFPE (2016). Pós-doutora em Educação na UFRGS (2012). Doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra (2006). Mestra em Administração Pública pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (2001). Graduada em Administração - Faculdades Integradas Anglo Americano - RJ (1993). Professora Associada da Universidade Federal de Pernambuco. Desde março de 2006 lotada no Centro Acadêmico do Agreste (Caruaru) como Professora do Curso de Pedagogia, e Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea. Foi Professora Visitante da Universidade de Salamanca, na Espanha em 2010, selecionada pelo CNPq. Coordenadora do Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina da UFPE/CAA. Exerce suas atividades de ensino, pesquisa e extensão sobre as experiências do saber-fazer educativo e processos identitários no âmbito de lutas emancipatórias dos movimentos sociais populares,

com ênfase nas lutas relativas à diversidade, tais como gênero, sexualidades, feminismo e epistemologias no âmbito da América Latina. Tem artigos publicados no Brasil, Argentina, Cuba, Portugal e Espanha. Autora do livro *Educação e Movimentos Sociais: caminhos para uma pedagogia de luta*. Editora Universitária UFPE, 2013. E Co-Editora da Revista *Debates Insubmissos*, juntamente com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses.

Artigo recebido para publicação em: 31 de março de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 20 de julho de 2021.

Como citar:

LAGE, Allene Carvalho; SANTANA, José Diêgo Leite. Corpo e ancestralidade: notas sobre a resistência filosófica e política africana. *Revista Transversos*. Dossiê: *Africanizar: resistências, resiliências e sensibilidades*. Rio de Janeiro, n.º. 22, 2021. pp. 198-220. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2021.58826

