



Estudos Geográficos

Revista Eletrônica de Geografia

Ancestralidade e Espiritualidade na perspectiva da Tradição Oral: Memórias em corpos negros Transatlânticos

Antonio Filogenio de Paula Junior¹

<https://orcid.org/0000-0002-9807-1143>

antonf@unicamp.br

antoniofilogenio.claretiano@gmail.com

Resumo: De acordo com Hampaté Bâ (2010), a tradição oral é a grande escola da vida, na qual todos os fenômenos da existência ocorrem, entre eles: a ancestralidade e a espiritualidade. Ambos são presentes na constituição das práticas culturais afro-brasileiras que não separam a materialidade da espiritualidade nem, tampouco, a ancestralidade da contemporaneidade. São heranças africanas transatlânticas recriadas no Brasil por meio da memória do corpo como indica Antonacci (2014). A noção integrada do ser na existência em seu conjunto ontológico, ético e epistêmico possibilita na prática uma vida em comunhão com o todo. A pessoa escravizada retoma o seu ser negado a partir do ser-situado em seu universo cultural de resistência e resiliência, o que possibilita a negociação gingada do seu ser no mundo. Desta maneira, se estabelece uma geografia de afetos e sentidos revigorados em um entre-lugar da condição do vir-a-ser como *ubuntu*.

Palavras-chave: ancestralidade; espiritualidade; tradição oral; resistência; *ubuntu*.

¹ Pós-doutorando em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas no ICHSA – Instituto de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da FCA-Faculdade de Ciências Aplicadas da UNICAMP. Membro do LAGERR – Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência e do Grupo de Pesquisa NOMEAR – Geografia e Fenomenologia.



Este artigo está licenciado com uma licença Creative Commons

ANCESTRY AND SPIRITUALITY FROM THE PERSPECTIVE OF ORAL TRADITION: MEMORIES IN TRANSATLANTIC BLACK BODIES

Abstract: According to Hampaté Bâ (2010), oral tradition is the great school of life, in which all phenomena of existence occur, including ancestry and spirituality. Both are present in the constitution of Afro-Brazilian cultural practices, which do not separate materiality from spirituality, nor ancestry from contemporaneity. They are transatlantic African heritages recreated in Brazil through the memory of the body, as indicated by Antonacci (2014). The integrated notion of being in existence, in its ontological, ethical, and epistemic whole, makes possible in practice a life in communion with the whole. The enslaved person reclaims their denied being from the being-situated in their cultural universe of resistance and resilience, which allows for the agile negotiation of their being in the world. In this way, a geography of reinvigorated affections and meanings is established in an in-between space of the condition of becoming as *ubuntu*.

Keywords: Ancestry; spirituality; oral tradition; resistance; *Ubuntu*.

ANCESTRALIDAD Y ESPIRITUALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TRADICIÓN ORAL: MEMORIAS EN CUERPOS NEGROS TRANSATLÁNTICOS

Resumen: Según Hampaté Bâ (2010), la tradición oral es la gran escuela de la vida, en la que ocurren todos los fenómenos de la existencia, incluyendo la ancestralidad y la espiritualidad. Ambas están presentes en la constitución de las prácticas culturales afrobrasileñas, que no separan la materialidad de la espiritualidad, ni la ancestralidad de la contemporaneidad. Son herencias africanas transatlánticas recreadas en Brasil a través de la memoria del cuerpo, como lo indica Antonacci (2014). La noción integrada del ser en existencia, en su totalidad ontológica, ética y epistémica, posibilita en la práctica una vida en comunión con el todo. La persona esclavizada reclama su ser negado del ser-situado en su universo cultural de resistencia y resiliencia, lo que permite la negociación ágil de su ser en el mundo. De esta manera, se establece una geografía de afectos y significados revitalizados en un espacio intermedio de la condición del devenir como *ubuntu*.

Palabras clave: Ancestralidad; espiritualidad; tradición oral; resistencia; *Ubuntu*.

INTRODUÇÃO

A tradição oral é parte fundamental das culturas afro-brasileiras, sendo esta um traço de referência ancestral e espiritual que foi a base de sustentação da condição humana do escravizado. Este argumento é o que se busca demonstrar neste artigo. Os grupos humanos escravizados na modernidade sofreram a tentativa de apagamento de sua humanidade, um fenômeno mais recente nas relações históricas escravistas.

As culturas afro-brasileiras são estudadas também como culturas de resistência, pois são responsáveis por preservar em seu conjunto de expressões os

aspectos mais profundos de modos de ser e estar que permitiram que pessoas vítimas da escravidão não tivessem a sua condição humana destruída.

A cultura permitiu que essas pessoas se reorganizassem coletivamente a partir de suas heranças, o que possibilitou a continuidade da vida. A cultura, neste caso, tem sua importância pessoal, mas é pensada em uma perspectiva mais abrangente que a individual, “sendo uma chave de compreensão sistemática de diferenças e semelhanças entre os homens” (Wagner; Mikesell, 2003, p. 28).

Esta ideia é percebida quando é refletido o modo de organização das culturas afro-brasileiras a partir de arranjos coletivos de resistência que tiveram como base o conjunto de etnias africanas que chegaram ao Brasil.

Para Paula Junior (2022), um dos principais fatores que permitiram aos escravizados resistirem e (re)existirem ao cenário cruel da escravidão e às marcas no pós-abolição que firmaram o racismo é a tradição oral presente nos muitos matizes culturais recebidos das matrizes africanas que chegaram ao Brasil e se desdobraram em muitas expressões culturais de norte a sul do país.

Neste conjunto de valores e expressões dadas, mantém-se vivo um repertório epistemológico complexo que abarca todas as dimensões da vida como uma grande escola, assim ensina Amadou Hampaté Bâ (2010). Nesta análise daremos ênfase à espiritualidade e à ancestralidade, sem deixar de apresentar outros aspectos que atuam de modo integrado a essas percepções, ou seja, solicitam uma compreensão que somente é possível nesta abordagem entramada.

Este repertório epistêmico propicia espaços de acolhimento, partilha e educação. As memórias corporais de sujeitos negros, como diz Antonacci (2014), foram e são, apesar das outras possibilidades deste suporte mnemônico, aparatos de sensibilidade imanente que cartografam as histórias vivenciadas de muito tempo e se lançam às possibilidades futuras, construindo oportunidades, mesmo diante das dificuldades.

Estas epistemologias ancoradas em corpos e localizadas em territórios pensados como quilombos culturais estabelecem um conjunto de esperanças como narrativa de sentido, não para um em-si de individualismo, mas para um ser-com que não é fragmento e, tampouco, dicotômico. Trata-se de um imanente/transcendente que se comunica com uma ancestralidade que ganha corpo, materialidade e concretude. Nesta lógica própria, tem-se uma espiritualidade viva que dialoga com expressões e sentidos a partir da intimidade do em-si que está, mas não só.

A elaboração destes espaços a partir do corpo-memória estabelece um corpo-território para além do indivíduo e, desse modo, torna-se um corpo-coletivo comunitário que redefine lugares e concebe núcleos de afetos como heranças (re)inventadas da ideia ancestral do *kilombo*, o que faz referência direta a uma prática ancestral comum em grupos étnicos da África *bantu* e no Brasil tem o nome aportuguesado de quilombo.

O ser-situado, conceito refletido por Marandola Junior (2021) a partir de pilares fenomenológicos, contribui para pensar a perspectiva de lugar, entendida como circunstancialidade e oportunidade.

A condição dos negros no Brasil é oriunda da escravidão e da marginalização no pós-abolição. No entanto, a maneira como os africanos e seus descendentes não permitiram que estas marcas escravistas e segregacionistas se transformassem apenas em dor, revolta e ódio é significativa para o seu ser-estar.

Foi a partir do enfoque dessas condições impostas que a cultura oriunda de um modo de ser ancestral, a oralidade, estabeleceu um refúgio de equilíbrio e harmonia para o seu grupo e para o outro, pois acredita na capacidade de (re)educar para ser-com, o que contribui para uma geografia dos afetos neste devir do ser-com. A experiência quilombola em todas as suas expressões consiste em pensar que é um lugar de acolhimento, cuidado e educação; portanto, se vivencia a ética do ser-com em comunidade.

Um dos pilares do *Ubuntu* descritos pela escritora e intelectual Mungi Ngomane (2023), neta do arcebispo Desmond Tutu, referência na luta contra o regime do apartheid na África do Sul, está exatamente em enfatizar que sempre se deve procurar formas de conexão. O quilombo ensina este modo de ser-com; portanto, a experiência das culturas afro-brasileiras e sua organização quilombola mantêm viva a noção de ser do *ubuntu*, o ser-sendo com e pelo outro.

A cultura afro-brasileira é o encontro com as tradições dos povos originários, pois, de modo similar, desfrutam em suas epistemes de relações profundas com a natureza.

Este encontro possibilita uma compreensão de ancestralidade e espiritualidade que evoca o ser integral em comunhão com a existência, algo que determina maneiras contrárias ao projeto de exploração e destruição da vida em curso nos modos do capital e da dominação.

Este é o exemplo prático da esperança como acontecimento possível à história humana. É um investimento no qual o capital não está nos mercados financeiros, mas na condição mesma da existência de todos os seres que habitam este planeta, especialmente ao propor sensibilidades capazes de gerar afetos de empatia e solidariedade.

A situacionalidade (em)comum a que se aspira é a da vida em toda a sua proporção e equilíbrio. Contudo, a ignorância que impera no modo da dominação e permanece na negação do outro não permite que essas narrativas ganhem forma, expressão, continuidade e desdobramentos. A proposta da oralidade não reúne verdades estabelecidas e encerradas, mas jornadas necessárias para ampliação de encontros e diálogos.

Afinal, O que é Tradição Oral?

A tradição oral pode ser pensada como um grande reservatório de conhecimentos vivos há muito tempo. Estes saberes são transmitidos de uma geração a outra em comunicação permanente com o tempo presente e os espaços em que ela acontece. Quando Amadou Hampaté Bâ diz que se trata da grande escola da vida (2010), ele está afirmando que não existe outro modo de acessar a oralidade senão aventurando-se em todos os seus meandros, entre eles, a espiritualidade e a ancestralidade, fenômenos que ocorrem em total conexão com outras expressões que abarcam um conjunto interpretativo e de reconhecimento do mundo.

Este ponto é crucial, pois, na concepção de Hampaté Bâ aprendida com os sábios da sua região no oeste do continente africano, é um equívoco pensar a palavra apenas na esfera imanente da história, pois é preciso considerar a sua potência em se comunicar com mundos sensíveis. Na tradição oral não existe a separação entre o mundo material e o espiritual; todas as coisas são conectadas.

No entendimento da epistemologia de matriz africana, a ruptura entre estes mundos é um dos principais problemas na narrativa ocidental e dela deriva também a pretensa superioridade entre cultura humana e natureza, estabelecendo outra separação.

Estas rupturas geram crises as mais diversas, mas “entre as crises do nosso tempo, duas estão em destaque: a crise do pensamento, como crise do sujeito, e a crise ambiental, como crise de civilização” (Marandola Junior, 2021, p. 29). No entanto, “ambas são a mesma crise, entrelaçadas por um sistema produtivo que se

sustenta em uma compreensão da relação sociedade - ambiente (natureza-cultura) cindida" (Marandola Junior, 2021, p. 29).

Para a maioria dos povos originários de diferentes lugares do mundo, entre eles, os africanos, o ser humano é natureza e nela encontra as respostas para tudo o que existiu, existe e existirá; o seu vir-a-ser em movimento se dá exatamente na comunhão que estabelece com o mundo, com a natureza.

Nesta compreensão da natureza é que se encontra a conexão com a espiritualidade e a ancestralidade; por isso, não se estabelece a ideia de uma espiritualidade e ancestralidade sem corporeidade e comunidade. É nesta imanência que se encontra a transcendência e, do mesmo modo, a maneira de se pensar uma ciência encarnada e sensível na existência.

A construção da racionalidade moderna ocidental em disputa, iniciada ainda na Idade Média com a rivalidade teocentrismo e antropocentrismo, acaba por configurar uma explicação de mundo que alimenta o cientificismo como ideologia e colabora para o estabelecimento de uma ciência fria, que se distancia da realidade do mundo da vida e seus múltiplos desafios.

A ciência ganha expressão de domínio da natureza. Mesmo na filosofia dos gregos, em sua antiguidade, a ligação com a natureza era algo presente em muitos autores e escolas de pensamento, nas quais destacaria os estoicos, para citar apenas uma.

A história de São Francisco de Assis, cuja biografia foi escrita por Tomás de Celano (2018), nos traz algumas referências sobre este homem, nascido na cidade italiana de Assis, com o nome de Giovanni di Pietro di Bernardone, que se tornaria frade católico e fundador da ordem franciscana. Em sua trajetória, é aclamado por celebrar o diálogo entre os povos, sendo um dos pioneiros no encontro entre cristãos e muçulmanos. Francisco de Assis também é conhecido por sua simplicidade de vida e comunhão com a natureza. Tinha por hábito reconhecer todos os seres como irmãs e irmãos.

Ainda hoje esta referência ao modo de vida franciscano tem sido colocada como argumento para um sentido de existência capaz de estabelecer saídas aos desafios da contemporaneidade, sendo esta a conduta assumida pelo Papa Francisco, cujo nome é Jorge Mario Bergoglio (1936-2025), em seu pontificado, assinalando o modo como organizaria as suas ações, alinhado ao pensamento franciscano.

O modo de ser franciscano é a base da Carta Encíclica “Laudato Si” sobre o cuidado da casa comum, escrita pelo Papa Francisco em 2015. Neste documento aprofundam-se as preocupações com a questão ambiental e as desigualdades sociais, propondo o diálogo amparado na ética em busca da comunhão.

É uma reflexão válida para entender a profundidade das crises que acontecem no Ocidente e são transferidas para o resto do mundo. Desde a Idade Média, o conflito com a ideia do teocentrismo e do antropocentrismo ocupa um espaço conceitual extenso nas discussões filosófico-teológicas e, posteriormente, científicas, mas quando nos remetemos à história de Francisco de Assis do séc. XII até o Papa Francisco no séc. XXI, percebe-se que a espiritualidade, neste caso encampada pela Igreja de Roma, ocupa um lugar, mesmo que diminuído, de argumentação e proposição de outra racionalidade que se pauta no estabelecimento de outros encontros possíveis, mesmo que controversos em vários momentos da história.

Existem campos de convergência entre essa narrativa da Igreja Católica sobre a questão ambiental e a tradição oral que contribuem para se pensar a natureza. A mesma proximidade ocorre com perspectivas científicas ocidentais que tensionam essas crises propondo alternativas que possam garantir a vida de modo amplo.

É nesta conexão entramada de buscar entre-lugares de aproximação que a tradição oral elabora a sua investigação, na qual assume riscos e a defende como forma essencial para se estabelecer encontros. É nas frestas que se negociam os acordos de partilha, mesmo quando ainda se opera na margem do reconhecimento.

Um exemplo desta reflexão perceptível no horizonte das culturas negras desenvolvidas no Brasil está na constituição das irmandades religiosas negro-católicas, como as ordens de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, que aproximaram espiritualidades sem negar ancestralidades, o que estabelece um lugar de possibilidades de comunicação. Dessa trama ainda surgem as congadas, os moçambiques e os reisados para citar apenas algumas dessas confluências.

De acordo com Antonacci (2014), em diálogo com o filósofo Jean Godefroy Bidima, diz que na oralidade não existem rupturas. A desconfiança do outro não impede a tentativa de aproximação e a busca pelo diálogo, por mais desafiador que seja. Desse modo, o que se tem é uma percepção da realidade conectada integralmente a tudo o que é e está com todas as implicações dessa proximidade.

É interessante refletir esta presença da oralidade na essência do ser humano como narrativa existencial de compreensão da vida. Para Antonio Bispo dos Santos

(2023), a oralidade está no cerne do conhecimento integral da terra, algo que aprendeu na própria vivência nos quilombos. Desse modo, a oralidade no Brasil se apresenta com seus desdobramentos em diferentes estéticas culturais de resistência negra.

A tradição oral é uma proposta de caminho, de jornada, na qual a escuta do outro é primordial como parte do método a ser constituído de acordo com o próprio encontro. Um convite para caminhar juntos em escuta e atenção entre diferenças que se constituem mutuamente. Ainda, Antonio Bispo (2023) salienta a riqueza da oralidade em confluir diferenças, respeitando subjetividades.

Ao estabelecer estas possibilidades do encontro, instala-se o diálogo que se pauta na ética da reciprocidade, o que exige aproximação, interesse e atenção ao que está. A experiência quilombola, que remete à sabedoria de Antonio Bispo, o Nego Bispo, como é mais conhecido, e a toda a presença negra no Brasil, é que permite a reconfiguração do território corporal como corpo-memória e do território enquanto espaço habitado no qual emergem compartilhamentos e a experiência comunitária da existência.

São nestes territórios que foram preservados e transmitidos os alicerces com os quais se mantiveram os conhecimentos ancestrais com a força das mais diversas energias sutis, não reveladas diretamente aos não iniciados. A iniciação é o princípio educativo ancestral presente no universo cultural afrorreferenciado que ensina o comprometimento ético diante da vida, no qual se deve cuidar do que é essencial. Não há nada que possa desestruturar aquele que é iniciado e valoriza o que recebe.

A iniciação é o modo de transmitir o que foi cuidado e ensinado pela ancestralidade ao longo da história. A partir desse momento, espera-se que o neófito perceba a sua plenitude e contemple as dimensões da coerência e precisão do pensar, do falar e do agir e, dessa maneira, alcance o equilíbrio de si e estabeleça com toda potencialidade a sua relação com o outro, que nesta perspectiva se torna um próximo, tal como todas as coisas existentes.

Essa pessoa então pode alcançar o estado de comunhão, o que indica a sabedoria, na qual se cultiva a consciência de ser e estar e os desafios que isto representa. Não há vaidade, arrogância ou prepotência; não se sente nem melhor nem pior do que ninguém; apenas se tem a noção de ser pessoa entre outras pessoas e outros seres, todos importantes e entramados uns aos outros. A pessoa se torna um ser cosmológico nos dizeres contracoloniais de Antonio Bispo (2023).

Esta é, também, a perspectiva da espiritualidade de acordo com a tradição oral que recebemos do continente africano e que necessariamente não precisa estar ancorada em uma religião em si, pensando-se aqui na religião já com seus dogmas, doutrinas ou institucionalizações que lhe garantem a oportunidade do espaço ritual de existência.

A espiritualidade a que nos referimos é um propósito, um sentido de vida em comunhão permeada pela gratidão e o cuidado. A espiritualidade nutrida pela ancestralidade enquanto experiência de mundo se manifesta na oralidade pela palavra; por isso, aqueles que portam a palavra e reconhecem seus processos iniciáticos formativos se tornam mestres da palavra, o que significa que adotam um modo de vida que busca a harmonia e o equilíbrio em cada pensamento, palavra e ação. Equilíbrio este que é buscado na comunhão da escuta do outro para o reencontro em si.

Para algumas das culturas afro-brasileiras, a imagem mais potente do outro e dos encontros é o mercado, isto mesmo. É o local de encontros e negociações, o lugar da conversa com muitos aromas e movimento. “Nada supera o mercado como elemento aglutinador por excelência das comunidades” (Olinto, 1998, p.9). Foi no mercado que o homem aprendeu “a lidar com o outro, a respeitá-lo” (Olinto, 1998, p.9).

A rua e o mercado, como sacralizações do encontro, evocam a espiritualidade na palavra, nos acordos, na mediação do movimento para caminhar entre, ao lado e ao contrário, descobrindo entre-lugares para reorganizar o movimento do ser-com. Nesta perspectiva, a espiritualidade é trânsito, é transe e ocupação do lugar, seja corpo, seja terra.

O espaço é movimento, o tempo é habitado e, desse modo, sentido. O ser é e está, “o verbo se fez carne”, e a carne se encanta e sacraliza o momento sempre sendo-com. Pode-se pensar a metáfora do mercado como todos os lugares que oportunizam encontros: o mercado da escola, da universidade, da cidade, do bairro, do quilombo, das festas, entre outros.

Pensar esta espiritualidade pela perspectiva da oralidade é algo presente na antiguidade africana em seus diversos povos e culturas desde o *Kemet*, ou Egito, como ficou denominado no Ocidente. Na Guiné-Bissau temos a palavra “*tcholonadur*” da língua *Kriol*, que traz o sentido de mensageiro, aquele que porta a palavra. Algo recorrente na interpretação simbólica de *Exu* da cultura iorubá, o mensageiro e senhor

do corpo e do mercado, o próprio movimento. O “*tcholonadur* é, no seio da sua comunidade de vida, um *ma/âkhr*, que significa um enviado, um mensageiro, um servidor, um anjo da guarda do ‘*Médou Nétcher*’ no seio da sua comunidade de vida” (Lopes, 2024, p. 9).

Ao entender este ser como mensageiro, ele é pautado no critério da palavra para se tornar servidor da *Maat*, que no *Kemet* é aquele que se compromete com a vida de todos os seres. Este é o mesmo princípio do *Ubuntu* presente nos povos *bantu* trazidos ao Brasil desde o séc. XVI. De acordo com Lopes (2024), este é um convite para viver juntos e em solidariedade.

A tradição oral pode estar ligada a uma religião assim especificada, mas ela está sobretudo no modo como os sujeitos em sua imanência se dispõem a estar uns com os outros, estabelecendo uma conduta que busca a harmonia, o equilíbrio, a moderação e a discrição para que se preserve o sagrado no íntimo de si, além de procurar a partilha comungada no segredo da palavra que se busca ouvir e falar, portanto, partilhar como conversa.

Trata-se de uma palavra que muitas vezes é específica para aquele momento e aquele ser, como às vezes pode ser pública, mas a mesma deve reverberar naquele que a anuncia e faz sentir-se no corpo, aflorando diversas emoções, pois ela faz parir como fêmea o mais profundo de cada um, o seu segredo, portanto desvela o ser-parasi e, consequentemente, o ser-para-o-outro. Nesta comunhão da vida, celebra-se não mais o eu e o outro, mas o nós em sua multiplicidade e diversidade.

A palavra como confluência do ser

De acordo com a perspectiva da tradição oral, a palavra é o vetor principal da comunicação, do encontro, no qual são partilhados os sinais do interesse em confluir, do estar-com como interesse, necessidade e vontade.

É preciso entender esta palavra em todas as formas de expressão, nos mais variados suportes técnicos ou tecnológicos e em sua expressividade para com cada ser existente e da forma como este ser existe. Apenas na expressão de sua materialidade, da sua carnalidade corporal, ela, a palavra, se envolve de múltiplas possibilidades de alcance, de muitos modos de se manifestar; ao dizer isto, se indica a ideia de que tudo é palavra.

Esta mesma palavra comunica mundos sensíveis, materiais e espirituais; vale a pena pensar nas culturas do oeste africano, ligadas aos sistemas oraculares de

divinação conhecidos como geomancia africana e que são parte constitutiva da formação de muitos povos do oeste. Nesta região, recebem muitos nomes e possuem formas de aprendizado e descrição do universo um pouco distintas entre si, mas todas indicam a comunicação plena e total entre o mundo material e o mundo espiritual.

Para Molefi Kete Asante (2024), este princípio é parte do método de compreensão no qual se tem uma agência de entendimento do mundo na qual os pilares de Maat expressos de diferentes modos nas muitas culturas africanas são mantidos. Desse modo, “1) a unidade de ocasião/situação; 2) a eliminação do caos; 3) a elevação da paz entre vozes díspares e 4) a criação de equilíbrio e harmonia” (Asante, 2024, p. 131). Estes são princípios encontrados em diversas culturas africanas com diferentes nomes e que foram transportados em corpos negros na diáspora e, com isso, estão localizados e instalados no Brasil.

São formas de comunicação que colocam o ser humano em contato direto com todos os seres materiais e imateriais, a começar por sua própria ancestralidade. Todo este conjunto se aplica à ideia de que antes da luz existe a noite, antes do nascimento do ser, existe o mistério do útero, ou seja, antes do visível existe o invisível, portanto, é no segredo que se forma o que será revelado, o sagrado da presença. Assim, “a existência física que inicia com a concepção é precedida de uma preexistência cósmica” (Hampaté Bâ, 1986, p. 1).

A palavra pronunciada é a expressão da palavra pensada no interior do ser, aquela que é refletida, digerida, antes de ser proferida. A palavra porta a sacralidade da potência da realização, por isso não pode ser tola ou em vão.

Para confluir com o outro externo, a palavra precisa estar em comunhão no múltiplo interno do em-si, o nós que já se porta pela ancestralidade presente no corpo, uma ancestralidade de memórias grafadas na geografia do corpo que é e está. Por isso, insistem os mestres da palavra de que não se pode faltar com o comprometimento da palavra, pois ela trata com muitos em si, antes de alcançar os muitos fora de si.

Para se pensar nesta questão, temos que “os *Fula* e os *Bambara* possuem dois termos próprios para designar a pessoa. São eles: a) *neddo* e *neddaaku* e b) *maa* e *maaya*. A primeira palavra de cada um desses quatro termos acima significa “pessoa” e a segunda, “as pessoas da pessoa” (Hampaté Bâ, 1986, p. 1). A ideia de pessoas da pessoa se deve à concepção de que *maa*, em primeiro lugar, se refere à pessoa receptáculo, expressa em sua corporeidade/espiritualidade integral.

O termo *maaya* são os muitos aspectos de maa contidos neste receptáculo, podemos pensar em seus ancestrais. Desse modo, temos em língua *bambara* “*maa ka maaya ka ca a yere kono*” significa: “As pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa” (HAMPATÉ BÂ, 1981, p.1).

Assim, “o *maa* pode ser considerado como o receptáculo visível e palpável que serve de invólucro e suporte a outros aspectos, mais sutis, da pessoa humana”(Hampaté Bâ, 1981, p.1). É um ser múltiplo em sua simplicidade que “comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais. Aquilo que se mostra mais fácil de compreender é a existência física. Ela vai desde a concepção da criança, lasiri, à sua mudança de lugar, somayelema - dito de outro modo, sua morte”. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p.1).

Nesta colocação, entendemos uma parte do que a África do Oeste, sobretudo os *fula* e os *bambara*, entende como uma pessoa. Uma noção muito parecida é encontrada entre os povos *bantu*. Ou seja, trata-se de uma cosmologia ontológica que perpassa as relações de compreensão da vida. Neste conjunto, a palavra ocupa a centralidade como comunicação de tudo e todos na trama da existência.

Desse modo, a palavra não cessa nunca de ativar as relações internas e externas que vivificam o ser em movimento, o mesmo que o *ubuntu* da filosofia bantu, o ser-sendo com os outros em comunicação constante, em confluência. A tentativa de impedir essas comunicações naturais, entramadas na própria existência, é que causa dor, sofrimento e desequilíbrio.

Quando Antonio Bispo dos Santos (2023) diz dos rios que confluem e chegam juntos ao mar, apresenta o processo natural dos ciclos da confluência inescapável a qualquer um.

(Re)encontrando o outro

Para definir a ideia de outro, é necessário distinguir o sujeito (eu) de outrem, ou seja, só existe o outro porque se estabelece um eu. Esta ideia seria básica, fundamental e sem maiores problemas se ela apenas se concentrasse na obviedade desta distinção. No entanto, o que ocorre é que ela normalmente surge associada a argumentos valorativos, muitas vezes hierárquicos, que determinam nesta distinção o lugar, a condição e mesmo o não-ser do outro.

A princípio, esta distinção tende a valorizar o eu em relação ao outro. Neste caso, a ideia de uma superioridade do eu em relação ao outro. Porém, ela pode

acontecer em aspecto inverso, no qual a ideia negativa sobre si se constitui a partir da projeção do outro enquanto imagem valorizada em relação aos outros. Neste caso, a inferiorização creditada por não ser o que o outro apresenta como modelo de referência coloca para o eu a condição insuperável de não ser o outro como algo destrutivo.

Tal ideia, na lógica da representação pensada por Roger Chartier (2003), demonstra a disputa pela imagem, que de qualquer forma consegue projetar em torno de modelos estabelecidos o que é ou deveria ser para ocupar um espaço de reconhecimento.

No entanto, na maioria das vezes, quem diz ou determina o que o outro é tem sido aquele que se lança como projeção de si, normalmente associado ao poder e à dominação. Sendo assim, o outro é aquele que é alvo da projeção criada pelo eu, e quando ela ocorre sob o estigma da negação, este outro surge como um desafio, como um incômodo que ameaça o estabelecido, daí a necessidade de ser controlado, guiado, punido ou eliminado.

Quando Franz Fanon (2020) analisa aspectos dos traumas coloniais sobre pessoas negras, coloca em evidência algumas questões, entre elas a que Amadou Hampaté Bâ (2003) apresenta no conflito entre a educação tradicional africana e a educação colonial francesa. O objetivo da educação colonial consistia em apagar qualquer traço de identidade cultural dos povos africanos.

Um dos recursos para este controle se dava com a educação na “Escola dos Brancos”, que proibia o uso das línguas nativas e a preservação de suas epistemologias. A crítica da afrocentricidade proposta por Molefi Kete Asante (2024) remete ao fato de que toda construção epistêmica do Ocidente permanece na chave da incompreensão desse outro forjado como inferior. Desse modo, mesmo quando busca uma aproximação, ela se mantém na lógica da narrativa hegemônica europeia que se coloca como paradigma base desse encontro. Neste caso, mesmo quando há possibilidade de aproximação, permanece a sensação de superioridade moral, espiritual, intelectual e científica.

A tradição oral, ao se deparar com este fato, considerando suas dificuldades, tem como posição a permanente busca pelo encontro e pelo diálogo; com isso, entende estar em um entre-lugar de educação que possibilita rever trajetos e repensar posicionamentos. Um mercado de negociações. Esta posição é ancorada na existência de si e do outro, por mais complexa que esta seja no (co)habitar a terra.

Para se conseguir o diálogo com aqueles que se aproximam (no mercado), é preciso estabelecer os pontos em comum para que haja a confluência. Pois, se ambos se estabelecerem em pontos de verdade fechada e definida, o equívoco da opressão se repete, bastando o tempo e as condições necessárias para que relações de poder sejam acomodadas em benefício de alguns.

No Brasil, a importância dos quilombos e da constituição das culturas afro-brasileiras se dá exatamente em manter viva a memória ancestral desses africanos e, com isso, garantir que essas epistemes não sejam apagadas.

Por isso, a iniciação pedagógica nesta jornada é apenas o começo de um processo que continuará ao longo de toda a vida e no qual muitos desafios se apresentam, mas todos passíveis de serem compreendidos em qualquer posição em que esteja; basta aceitar o jogo, como se diz no universo da capoeira, e se reconhecer no mercado.

A tradição oral permite o enfrentamento, a contraposição daquilo que ocorre como autoestima negativa de pessoas negras diante de sua própria imagem e a busca incessante por ser o outro em um complexo de inferiorização que ocasiona muitos traumas; o mais perceptível deles é a rejeição física e ontológica de si. Quando Neuza Santos Souza (2021) trouxe este tema para reflexão, foi nítida a gravidade do que se apresentava, sobretudo em danos emocionais, além dos sociais e culturais ocasionados pela construção planejada do racismo.

Essa construção negativa do outro a partir da Europa, quando destinada aos africanos e outros povos, tornou-se a regra nos últimos séculos da construção do mundo em um modelo único, no qual esses muitos outros são despojados de uma ideia valorativa de sentido. Do mesmo modo, esta projeção de si tem gerado no interior da Europa a afirmação perigosa da superioridade. Em ambas as situações, o que se tem é um desequilíbrio entre pessoas e seus contextos existenciais.

Este descompasso de mundo tem ampliado a dor, o desconforto e o descontrole, o que salienta ainda mais o desejo de poder. Trata-se de uma ideologia de morte, como enfatiza Franz Hinkelammert (1983). Uma noção destrutiva que demora a perceber os seus graus de violência que tendem à própria autodestruição. Hoje os alvos são os outros, amanhã os diferentes entre os próximos, depois os que não se ajustam, mesmo sendo íntimos, e finalmente os próprios, pois não concebem a existência como partilha e, dessa maneira, estão fadados à aniquilação total do projeto inaugural da vida, mas a ignorância de ser-com impede esta percepção.

O atual cenário mundial tem exposto estas feridas de muitos modos, entre eles, o avanço do fascismo em distintas partes do mundo, algo como uma narrativa pós-política e de crise ambiental que nos alcança onde quer que estejamos em Gaia.

Tudo parte de uma invenção que está ruindo, a ponto de não se sensibilizar com a violência da *Nakba* contra o povo palestino desde 1948, por coincidência o mesmo ano em que se inicia o regime do *apartheid* na África do Sul, ambos frutos de projetos de insistência colonial a partir das ideias de raça e supremacia que possam fazer valer a aniquilação sistemática do outro.

A recente posse do eleito presidente dos EUA, que em seu “(dis)curso” apresenta um arsenal de violência contra o mundo, seguida pelos representantes industriais e da tecnologia de comunicação mais influentes. Um destes representantes, referenciado como a pessoa de maior capital do mundo, chegou a realizar performances visuais que evocavam a memória do nazismo. Não há dúvida de que o mundo está em perigo. Neste programa de extermínio (em) curso, o outro é inimigo, adversário a ser combatido de todas as formas possíveis.

Seja em análises universais ampliadas ou em expressões locais, o mundo se distancia da vida quando exposto a essa barbárie. O fenômeno da morte está revelado, porém, o que dizer e esperar para o fenômeno da vida que segue, propondo outras formas de existir? Estas outras formas são desveladas na perspectiva cosmológica de narrativas dissidentes e discordantes desta que se empodera com base no ódio e que nasce distanciada da proposta da confluência, do diálogo e do encontro.

Com estes não existe a possibilidade da conversa, pois não há respeito, tampouco a ética. Para os negros, este arranjo acontece de modo constante desde o séc. XVI, quando se efetiva o projeto iniciado anteriormente, ao menos 200 anos antes, de inferiorização do continente africano e a justificação e legitimidade não somente da escravidão desumanizadora, mas da exploração avassaladora sobre bens e pessoas em prol dos ganhos.

Talvez esta seja a experiência situacional mais recente e duradoura da história que possibilita um parâmetro de resistência e resiliência que pode contribuir para se refletir sobre os caminhos para sair dessa curva desnivelada do grotesco.

De acordo com o educador Paulo Freire (1992), a pluralidade desses absurdos não deve impedir a ação nem coibir a esperança. O sentido da vida é o vetor com o qual se deve embarcar em destino aberto para que tudo seja fecundado com carinho

e cuidado e, desse modo, seja gerada ainda neste tempo a certeza de que a vida continue com dignidade, harmonia, equilíbrio e sabedoria.

Não se trata de algo fora da realidade, da imanência. Pois o que se pode projetar lançando-se ao futuro é porque o ser pode alcançar. É o permanente vir a ser. Então, por que não vir a ser com e pelo outro, construindo cada vez mais a ideia de nós? Esta é a chave que se encontra na tradição oral, na palavra tal como ensinada pelos mais velhos e que foi preservada na diáspora. Walter Benjamin (1992) fala sobre tragédias iminentes que aconteceriam caso a Europa perdesse a sua capacidade de garantir a comunicação em outras instâncias. Entendo que esta seja a grande contribuição da tradição oral para o Ocidente: lembrar a capacidade de conversar.

Certa vez, Hampaté Bâ, ao ser interrogado de modo sarcástico sobre qual o valor da tradição oral, disse aos seus questionadores europeus que seria a capacidade de fazer sorrir. Ele estava certo, pois a alegria se faz presente naqueles que são gratos ao momento em que estão e conseguem reconhecer no passado lições que os ajudam a esperançar o futuro, corrigindo falhas e reorganizando rotas conjuntas.

O que se apresenta como contribuição válida é o testemunho de uma experiência civilizatória que, no seu próprio continente, revelou as potências dessa palavra e, mais do que isso, teve sua permanência e eficiência comprovadas ao deslocar-se nos corpos africanos para as Américas e Caribe. Algo que somente foi possível devido à maneira de ser e estar no mundo com espiritualidade e ancestralidade historicamente encarnada.

O ser pessoa que porta a palavra

A pessoa, nesta perspectiva, somente se torna efetivamente pessoa em sua condição de tornar-se por meio de um projeto permanente de ser-com. Assim, “o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente” (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 3).

Dessa maneira, “não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído (HAMPATÉ BÂ, 1981, p.3). De acordo com Hampaté Bâ, a pessoa deve ser considerada uma semente capaz de evoluir a partir do próprio potencial, de acordo com as condições e circunstâncias mobilizadas.

A questão que se deve pensar é a disponibilidade que se coloca ao ser-com para fomentar essas possibilidades. O ser-em-si ou o ser-para-si, na realidade, é um ser-para-o-outro, a expressão do ser-com, algo que encontramos na fenomenologia em análises distintas que evocam a imanência das relações e o desafio implícito a elas.

A diversidade expressa na pluralidade de pensamentos, quando se refere aos humanos, é por si só algo que solicita a constante capacidade do movimento exterior e interior, dialogando modos e interpretações de mundo que possam confluir no em comum da realidade vivida a partir de subjetividades, experiências pessoais dadas ao coletivo como partilha.

A negociação a ser realizada e que permeia todo encontro é a necessidade da vida em sua plenitude e como garantia inquestionável de sua realização para o ser que é. Além disso, esta diversidade não se configura apenas aos humanos, mas se estende a todos os seres. A prerrogativa do *Ubuntu* indica que somente sou quando o outro é, ou seja, radica na práxis a ética de ocupação do espaço comum entre tudo e todos. Esta é a ética de convivialidade que precisa habitar entre os seres para que seja capaz de fomentar a política necessária para este tempo de disparidades e incoerências absurdas.

A tradição oral traz como pilar de um modo de ser a necessidade de equilíbrio entre o pensamento, a palavra e a ação. Estes devem ser entendidos no conjunto da própria palavra, da comunicação interna/externa e na devida reflexão que não dissocia o sensível do concreto. A percepção dada ao corpo que jamais pode ser amparada apenas em uma racionalidade lógica distanciada do sentir em ruptura com a espiritualidade. Esta é parte integrante do vir-a-ser que é por essência metafísico.

A oralidade como filosofia da oralidade é, para Paula Junior (2022), um caminho inerente ao ser humano em sua condição de pessoa. Desde que Amadou Hampaté Bâ (re)apresenta esses conhecimentos milenares há muito materializados na história dos povos africanos, abre-se uma perspectiva de alcance ímpar para pensar o ser na integralidade plena da existência em todos os seus níveis: materiais, os mais variados, e espirituais, os mais complexos.

A política, a economia e a ciência como um todo não estão fora da dimensão espiritual e ancestral que nos abarca. Somente procurando conceber uma racionalidade enviesada pelo estranhamento de si é que se pode pensar uma filosofia,

uma geografia que, mesmo ao se referir ao humano ou a outros seres, deles se distancia, rompendo com o óbvio de sua condição proximal na terra.

Não há como se pensaro ser e as relações no universo, fragmentando este ser em partes essenciais de sua existência. É disso que fala a tradição oral ao chamar o ser para um (re)encontro consigo mesmo e com o universo no qual habita.

Ao retomar a ideia de que o ser-para-si se constitui como um ser-para-o-outro, somente se pode (re)estabelecer o em comum entre tudo e todos a partir da correção desse valor que não permite a sua negação; trata-se de um erro ontológico. “A tradição considera o corpo humano como uma reprodução em miniatura da terra e, por extensão, do mundo inteiro” (HAMPATÉ BÂ, 181, p. 5).

Desse modo, não é negar a metafísica e, com isso, a ontologia do ser em todas as suas dimensões que, na condição de *muntu* = pessoa humana, é percebido na integralidade material-espiritual que o constitui em bases ancestrais. Neste aspecto, não existe a superação da ordem metafísica; existe a reconciliação com a ideia de ser integral que aparece na Antiguidade, também na Europa.

A ruptura do humano consigo mesmo sinaliza e dá forma cada vez mais perversa para o distanciamento do humano da natureza que ele próprio é. Porém, neste esquecimento de si ocorre o apagamento epistêmico daquilo que é impedido de ganhar forma. É um aborto sem precedentes para aquilo que poderia vir a ser como potência permanente para a reconstrução de si a caminho do que virá.

Quando Ailton Krenak (2022), a partir das epistemologias indígenas, diz que o futuro é ancestral em total correspondência com as epistemologias africanas encarnadas no Brasil, está dizendo desse voltar-se para o que se é originalmente, aquilo que portamos para, a partir daí (re)estabelecermos o encontro, o diálogo.

A busca pelo passado no presente, lançando-se ao futuro, somente é possível no reconhecimento do que se porta e das experiências alcançadas por quem veio antes de nós. Em diálogo direto e ancestral com Nego Bispo, temos a ideia apresentada dos rios, uma metáfora muito potente e viva, pois é real na cosmogonia indígena e africana. Pois, nela, os rios são sujeitos, entidades antiquíssimas que nos ensinam a ser-com.

“Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 11). Enfatiza que é fundamental lembrar que “estamos na Pacha Mama, que não tem fronteiras” (Krenak, 2022, p. 11).

É desse habitar a terra e ser sensibilizado por ela que podemos evocar uma geografia dos afetos para pensar quais dessas sensibilidades nos alcançam e nos mobilizam para estar-com. É deste lugar que brota a oralidade, a palavra que é central no ser humano em toda sua história na Terra. O Atlântico negro da escravidão pensado por Paul Gilroy (2001) não apagou as memórias; nós não erramos em afirmar que esta África se refez em solo brasileiro em diálogo com as culturas indígenas.

Por isso, “os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno” (Gilroy, 2001, p. 40). A civilização em bases solidárias e afetivas continua acontecendo.

A ancestralidade e a espiritualidade na experiência africana na diáspora são aterradas, graças ao sagrado do corpo em movimento de ser-para, o ser comunicante e comunicador sempre atento à escuta. O quilombo continua ensinando não em narrativas fechadas, mas em diálogos de aprendizagem.

São jornadas traçadas, pois são permitidas e partilhadas na possibilidade do encantamento dos nossos encontros, como diz Adilbênia Freire Machado (2021), que apresenta a potência do feminino gerador de tudo o que há. A marca mais ancestral de nossa existência comum.

Seja no traço do *Laturu-Bâ* dos *bambara* ou no traço riscado no *Opele-Ifá* na tradição *iorubá*, o que temos são *odus* = destinos que são apresentados como convite, como a palavra do Ser unificador de todas as confluências que convida a sermos juntos em diversidade.

Aqui vale a pena retomar a epígrafe da apresentação da primeira edição do livro de Maria Antonieta Antonacci, “Memórias ancoradas em corpos negros”, que diz: “Nós não somos donos de nada, e o que recebemos temos que passar adiante”, de Vovó Maria Joana Rezadeira. É neste caminho que permaneço, encontrando-me ou (re)encontrando seres na jornada e em jornada.

Que estas passagens possam ser abertas, o *Alafiá*, para seguirmos partilhando e comungando em movimento permanente, gingante, brincante, que dança, canta, interpreta e rabasca. Risca o chão como os astros riscam o céu, já que “o que está em cima, está embaixo” e o que é dado como matéria é percebido antes, desde que não se perca a capacidade de sentir.

Considerações sempre abertas sobre um vir-a-ser juntos

Neste momento de grande instabilidade no mundo, é necessário pensar na retomada de princípios que essencializam e comungam o humano em sua natureza. A possibilidade de corrigir rotas e restabelecer (re)encontros diante do absurdo da ausência de sentido é fundamental para fomentar a esperança, correspondente vital da espiritualidade que nos projeta ao amanhã.

As epistemologias afroindígenas indicam a compreensão de que tudo que existe habita o nosso passado, presente e futuro. O tempo é sentido na própria existência do corpo no mundo.

É este corpo em suas limitações que possibilita o transitar de muitos modos o tempo como fundamento sagrado do segredo do ser, que, ao se ampliar nesta perspectiva, incorre no que Nego Bispo diz: “somos começo, meio e começo”. Não existe fim neste plano que não é um projeto, mas um programa civilizatório que é palpável em sua imanência.

Ancestralidade e espiritualidade como expressões de sentido para um vir-a-ser que já está e, por meio da palavra, sacraliza sua presença no mundo, sendo-para e sendo-com, o ser-sendo. Seguir em jornadas abertas sem esquecer o que nos constitui é a condição ética para partilhar a palavra neste tempo da presença.

REFERÊNCIAS

- ASANTE, Molefi Kete. **Kemet**: afrocentricidade e conhecimento. São Paulo: Editora Ananse, 2024.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2ed. São Paulo: Educ, 2014.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CELANO, Tomás de. **Vida de São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018.
- FANON, Franz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. São Paulo: Ubu editora, 2020.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34 / Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A noção de pessoa na África Negra.** Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). La notion de personne en Afrique Noire. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros.

. **Amkoulel, o menino fula.** São Paulo: Palas Atena/Casa das Áfricas, 2003.

. **Tradição Viva.** In: História Geral da África. V.1. (Org). Joseph Ki Zerbo. São Carlos/Brasília: Unesco/Ufscar, 2010.

HINKELAMMERT, Franz. **As armas ideológicas da morte.** São Paulo: Paulinas, 1983.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LOPES, Filomeno. Prólogo. In. LOPES, Marcos Carvalho (org). **Tcholonadur:** entrevistas sobre filosofia africana. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024.

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

MARANDOLA JUNIOR, Eduardo José. **Fenomenologia do ser-situado:** crônicas de um verão tropical urbano. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

NGOMANE, Mungi. **Ubuntu todos os dias:** Eu sou porque nós somos. 2ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2023.

OLINTO, Antonio. **Prefácio.** In: VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, Flávio Pessoa de. A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. **Saberes no pé do Tambu.** Rio de Janeiro: Malê, 2022.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro.** São Paulo: Zahar, 2021.

WAGNER, Philip; MIKESELL, Marvin. **Os temas da geografia cultural.** In: Introdução à geografia cultural. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAL, Zeny. (Orgs). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.