

O que nos fazem pensar os candomblés quando pensamos, hoje, no ensino de filosofia no Brasil?¹

What do the candomblés make us think when we think about the teaching of philosophy in Brazil today?

Resumo

O presente texto é um semear de perguntas a respeito da possibilidade de pensar alguns aspectos da cultura afro-brasileira dentro do ensino de filosofia. Os candomblés nos fazem questionar, lançar ideias a respeito do “nós” que habita a cultura brasileira. Assim, “O que nos fazem pensar os candomblés quando pensamos o ensino de filosofia no Brasil atual? é uma das perguntas que movimenta e dá batuques para nossa escrita. Apresentamos os candomblés como forças de um outro pensar, uma cosmopercepção que, assim como algumas filosofias das culturas Ocidentais, também permite perguntar e pensar a realidade. Questionamos sobre o caráter pluriversal da religião negra e sua importância para a realidade que aqui vivemos, um país que tem como uma de suas bases o povo africano. Nossa pretensão é, antes de tudo, proporcionar uma abertura para diversos caminhos de questionamento sobre o que somos e como somos a partir do espaço chamado “ensino de filosofia”.

Palavras-chave: Candomblés; Ensino de filosofia; cosmopercepção.

1 O presente texto foi escrito a quatro mãos pelos dois autores, embora o campo de estudo seja só do segundo deles. Agradecemos Wanderson Flor do Nascimento e Edgar Lyra por comentários a uma versão prévia do presente texto que ajudaram muito a aprimorar a escrita.

* Professor no Departamento de Estudos da Infância da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador FAPERJ. E-mail: wokohan@gmail.com

** Mestrando em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail: lfreisales@gmail.com

Recebido em: 14/02/2019 Aceito em: 07/07/2019

Abstract

The present text is a sowing of questions about the possibility of thinking about some aspects of Afro-Brazilian culture within the teaching of philosophy. The candomblés make us question, throw ideas about the “we” that inhabits Brazilian culture. Thus, “What do the candomblés make us think when we think of the teaching of philosophy in Brazil today? is one of the questions that moves and gives us the batuques for our writing. We present candomblés as forces of another thought, a cosmoperception which, like some Western philosophies, also allows us to put into question and think reality. We question the pluriversal character of black religion and its importance for the reality that we live in Brazil, a country that has as one of its bases the African people. Our pretention is, above all, to provide an opening for various ways of questioning what we are and how we are from the space called “teaching of philosophy”.

Keywords: Candomblés; Teaching of Philosophy; cosmoperception

[...] Vamos encarar a realidade: a maioria de nós frequentamos escolas onde o estilo de ensino refletia a noção de uma única norma de pensamento e experiência, a qual éramos encorajados a crer que fosse universal.”
Bell Hooks, 2017, p. 51

“O que nos faz pensar” é o título da revista que nos convida a refletir sobre o ensino de filosofia no atual momento do Brasil. Esse título, “O que nos faz pensar”, está inspirado no título do terceiro capítulo de um livro de H. Arendt, *A vida do espírito* (ARENDDT, 2001). Podemos fazer da afirmação uma pergunta: o que nos faz pensar hoje o ensino de filosofia no Brasil? Ou, em outras palavras, o que pensamos quando pensamos no ensino de filosofia no atual momento do Brasil?

A pergunta é imensa e, neste texto, abordaremos apenas uma dimensão que, de qualquer modo, parece-nos significativa inclusive por ter sido negada, dissimulada, desatendida, como se não existisse ou fosse irrelevante. Uma das coisas que queremos mostrar no presente texto é, justamente, que essa questão existe e é muito relevante. De um modo amplo, poderíamos dizer que a questão é a relação entre o ensino de filosofia no Brasil e o pensamento

e as cosmopercepções africanas. Dentro desse contexto, a pergunta que trataremos aqui, um pouco mais modesta, precisa e pontual, é: o que nos faz pensar o candomblé quando pensamos no ensino de filosofia no Brasil atual?

Antes de começar alguns esclarecimentos: os candomblés? Mas como, se os candomblés são uma religião e o ensino de filosofia é justamente ensino ou filosofia? O que uma coisa tem a ver com a outra? É justamente essa surpresa mostrada pela pergunta que está no centro da questão. Também não somos os primeiros a abordar a questão e com a ajuda desses interlocutores tentaremos contribuir para que essas perguntas ganhem sentido e deem lugar a outras perguntas.

Os candomblés

Pensar os candomblés, ou visitar suas manifestações ritualísticas exige atentar para cada detalhe com a possibilidade de poder sentir as forças da vida em cada movimento. Há uma afirmação de outros saberes, crenças e práticas com desdobramentos significativos em dimensões como a ética, a política, a estética, o cuidado ambiental que aqui só conseguiremos anunciar. Todo gesto é importante e tem um significado para a construção de um ambiente candomblecista. Por exemplo, o *patéwó* (diz-se paô), um tipo de ritmo de palmas específico da religião afro, tem o seu valor e força: não se pode bater palmas segundo um ritmo aleatório, visto que é esse movimento ritmado que potencializa diversos ritos significativos, ou seja, palmas em cadência sincopada empregadas como saudação aos orixás (LODY, 2012, p. 202).

Um outro momento interessante do/s candomblé/s é o movimento de roda nas festividades que representam os mitos pelos ritos. Ao invés de girar no sentido horário da prática ocidental, isto é, da direita para a esquerda, o movimento ritualístico é girado no sentido contra horário, vai sempre da esquerda para a direita. Essa é uma simbologia que mostra uma diferença na maneira de se movimentar entre dois polos culturais, o chamado ocidental e o afro-brasileiro.

Vale lembrar que, nos candomblés, todo gesto, movimento, utensílio, roupa, instrumento musical, ou seja, tudo que envolve as práticas ritualísticas candomblecistas, tem um significado específico e comporta uma força para agir, conservar seus costumes e potencializar suas lutas. No Ocidente é comum ter uma rotação horária ao relógio (algo que seja considerado uma prática trivial, sem grande atenção), porém a resistência dos negros com os candomblés é usar como escudo a potência simbólica de cada gesto. Agir é permanecer com sua força natal, trazer de sua amada mãe terra seu axé.

Lutar, resistir, pensar, amar, cultivar ... no candomblé é agir. É pisar na roda sem sapato (ou com qualquer utensílio que lembre ao homem branco) para sentir sua casa através do solo. É girar no sentido anti-horário para afirmar sua forma de habitar o mundo.

Desse modo, nos interessam os candomblés para pensar o ensino de filosofia não tanto pelo que eles têm de forma específica de religiosidade, mas pelos modos de existência que os atravessam no duplo sentido, tanto daqueles que estão implícitos nas suas formas ritualísticas praticadas no Brasil, quanto do impacto sobre outros modos de existência que seu conhecimento e vivência podem provocar.

Esses modos refletem *epistemes* diferentes, outras maneiras de se relacionar entre as pessoas, produzir saber e estabelecer relações com a terra. A forma de ocupar os lugares de fala e vivência afirma mundos distintos. Numa sociedade com certos modos de produzir, legitimar e transmitir saberes já institucionalizados, o conhecimento afro semeando nas escolas é uma forma de enfrentar uma sociedade misógina e racista, como faz, por exemplo, Elza Soares ao cantar “O meu país é meu lugar de fala” (2018). Assim como a música, pode o ensino de filosofia ser uma forma de enfrentar o racismo e a misoginia?

Pensar os conhecimentos de origem afro-brasileira é afirmar a relevância de um modo de produzir saber, econômica, política e culturalmente diferente ao predominante no chamado Ocidente. Roger Bastide², nos anos 70, quando escreveu seu prefácio para o livro *Estudos Afro-brasileiros*, fez presente essa afirmação durante a sua intensa justificativa em prol da validade e da importância dos conhecimentos produzidos em território negro para as ciências. Um dos trechos que expõe essa entonação pode ser percebido com as seguintes palavras:

Certamente todos os homens são idênticos, porém o pensamento puro não existe, pois no seu funcionamento ele sempre se colore segundo as exigências das diferentes culturas no interior das quais se desenvolve. (BASTIDE, 1973, p. xi).

2 Roger Bastide é um pesquisador francês com um interessante estudo sobre a cultura afro-brasileira. É um autor branco europeu falando de uma cultura distante dele. Contudo, Bastide em seu relato no prefácio supracitado revela que seus estudos são uma porta para a mocidade de hoje (e futura) se contextualizar, investigar e afirmar o conhecimento afro-brasileiro no mundo dos sabres: “[...] a ser apreciada (sua escrita) pelos moços brasileiros de hoje, esses jovens que certamente não conheço, mas pelos quais tenho muita afeição por serem a promessa dos dias gloriosos de amanhã para seu país.” (BASTIDE, 1973, p. x).

Ou quando afirma:

Assumindo uma posição contrária à dos que veem nos afro-americanos simples consumidores, imitadores ou assimiladores da cultura ocidental branca ou ainda, na medida em que não se pode ignorar a existência de candomblés, batuques e xangôs no Brasil, de xangôs Trinidad, vodus no Haiti e santerias em Cuba, perpetuadores, sem dúvida de traços africanos, mas persistindo como meros fenômenos de sobrevivências, sem significado vivo e condenados à extinção, tive, ao passar a conviver com negros do Brasil, o sentimento profundo de que eles eram, como todos os homens, não somente imitadores ou simples administradores de uma herança ancestral, mas sim criadores de uma cultura original que ofereciam ao mundo, uma vez que também eles possuíam uma emocionante mensagem a transmitir à humanidade. (BASTIDE, 1973, p. xix e xx).

Com essa inspiração, esta escrita tenta elucidar duas possíveis linhas de estudo para um conhecimento curricular no tocante ao ensino de filosofia no Brasil. Expressaremos essas linhas em forma de perguntas: a) em que medida a valia de uma filosofia e/ou cosmopercepção africana contida ou ressoante no/s candomblé/s tem implicações para pensar as formas, conteúdos e sentidos com que se ensina a filosofia no Brasil? e b) de que forma a afirmação de uma diferença filosófica na concepção de realidade, que emborca sobre a questão relacional entre o uno e o múltiplo surgida do contraponto entre certa filosofia africana e a filosofia ocidental, traz repercussões para o ensino de filosofia no Brasil?

Atentos a essas duas perguntas, apresentaremos uma cosmopercepção afro-brasileira situada no mito e no rito da prática religiosa do candomblé dentro de uma lógica cultural diferente daquela de onde emergem as cosmovisões³ que povoam a filosofia euro-ocidental. Evidenciaremos a impor-

3 Oyèrónké Oyèwùní levanta uma importante questão sobre duas lógicas culturais diferentes pressupostas na cosmopercepção e na cosmovisão (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 3). Alguns pensamentos não eurocêtricos têm uma perspectiva de apreensão da realidade a partir de diferentes sentidos, como por exemplo as sociedades yorubás que valorizam a audição. Já as cosmovisões no ocidente afirmam uma percepção com predomínio quase exclusivo da visão: “Uma estrutura comparativa de pesquisa revela que uma diferença importante deriva de qual dos sentidos é privilegiado na apreensão da realidade – a visão no Ocidente e uma multiplicidade de sentidos ancorados na audição, na Iorubalândia.” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 20). Essas cosmovisões supõem uma tradição platônico-aristotélica que considera a vista o sentido principal, pois seria o sentido que permitiria perceber mais diferenças. Não podemos aqui discutir essa afirmação, mas nomeamos os conhecimentos diaspóricos e africanos como cosmopercepção para sermos mais fieis à pluralidade de

tância de atentar para lógicas culturais afro na realidade brasileira e mais especificamente na educação. Mostraremos a limitação de se considerar uma lógica cultural que reconhece um conhecimento como o único válido ou apenas uma forma de estar no mundo, afirmando uma outra lógica cultural mais propícia para os modos de vida e saberes afirmados no território brasileiro.

As pessoas africanas que foram escravizadas durante o tráfico trouxeram para nosso país muito mais do que sua força de trabalho. Trouxeram valores, práticas, saberes e crenças que deixaram marcas indelévels em nossas maneiras de viver, muito embora nem sempre sejamos capazes de visualizar essas heranças.

Uma delas são as espiritualidades africanas que findaram por se incorporar às religiões que nasceram no Brasil como resultado da necessidade de não perder os referenciais identitários arrancados das pessoas escravizadas no continente africano e trazidas para cá contra sua vontade. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 156)

Nas camadas dos objetivos mais específicos abordaremos três caminhos de problematização. O primeiro é contextualizar historicamente os processos de invisibilidade epistemológica do povo afro-brasileiro na cultura educacional formal brasileira e tentar identificar uma provável causa para isso. Assim, trataremos o conceito de epistemicídio, apresentado por autores como M. B. Ramose (2011) e K. Ribeiro Pontes (2017). Em um segundo momento defenderemos o candomblé como fonte de conhecimento para abordar uma lógica afro-brasileira, que se faz presente no cotidiano brasileiro e é esquecida nas instituições formais de transmissão de saberes. Por fim, tentaremos expor uma marca diferencial das formas de pensar entre o ocidente colonizador e a produção *diaspórica* afro-brasileira, onde a afirmação da *pluriversalidade* da realidade é a potência tanto nos ritos do/s candomblé/s como na vida que circula no Brasil.

sentidos que esses pensamentos afirmam. Por isso a autora afirma: “O termo *cosmopercepção* é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais.” (OYÉWUMÍ, 1997, p. 3).

**A afirmação de um conhecimento.
Um audível sim para uma possível filosofia vinda da África.**

Há uma tensão extremamente explícita no Brasil entre o cotidiano brasileiro e sua prática escolar de educar um povo. Este território vasto, tanto em sua geografia física como em suas culturas, parece ser sufocado por uma única orientação de caminho interpretativo filosófico. Tendo nas vivências brasileiras diversas afirmações culturais de diferentes povos, o conhecimento epistêmico: filosófico, científico, histórico, social e outros, mediado pelo chamado rigor acadêmico e, principalmente, escolar, só é validado e reconhecido por um viés de fundamentação ocidental eurocêntrica:

Se somos herdeiros de um pensamento europeu, não somos apenas isso. O fortalecimento da identidade nacional não pode ser pleno enquanto mantivermos um silenciamento de qualquer elemento constitutivo desta identidade. Somos, por isso, conclamados a retornar ao continente africano, sem estereotipá-lo, para entender aquilo que nos constituiu historicamente. (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 81).

O sistema educacional brasileiro parece ignorar uma distinta experiência de saudade que pulsa no âmago da existência cotidiana da população. Uma falta na realidade cultural personificada em diversas manifestações sociais da vasta sociedade brasileira, em âmbitos musicais, linguísticos, gestuais, nas medicinas populares, na culinária, esportes, lendas, religiões e diversos outros. Essa carência de oportunidade em ter contato com conhecimentos não europeus presentes na fluência da vida brasileira traz uma marca da empreitada do período colonial chamada de epistemicídio, um tipo de assassinato das formas culturais que começa antes da violência física dos entes⁴. Segundo R. Nogueira e K. Ribeiro Pontes, um dos instrumentos de principal marca da dominação acerca dos povos não europeus brancos, em especial, o povo negro africano

4 Como embasamento de pesquisa recorreremos a quatro autores que trabalham com essa temática, são eles: o sul africano Mogobe Ramose, e os afro-brasileiros Renato Nogueira, Wanderson Flor do Nascimento e Katiúscia Ribeiro, leitores do Ramose.

sequestrado e trazido para o Brasil Colônia⁵, foi o apagamento e a desvalorização de seus conhecimentos, *epistemes*, em detrimento de uma eloquente supremacia ocidental branca.

Como reescrever essa história? Como deixar de negar essas outras *epistemes* ou como afirmativamente se relacionar com elas para habitar uma terra (de pensamento) menos negadora da diferença? De que forma deixar florescer uma lógica cultural que esteja atenta à potência de outros conhecimentos como os vindos de África? De que maneira se perguntar por uma filosofia não eurocêntrica para abrir o que se estuda em nome da filosofia a outras tradições de pensamento? Quais terras semear?

A morte epistemológica causada pela desvalorização das ciências produzidas pelo povo negro e por outros povos colonizados foi realizada por uma posição de poder vindo da Europa no período colonizador no Brasil. A justificativa para o apagamento e invisibilidade da cultura negra era – e, certamente, ainda percebemos a continuação contemporânea dessa prática de invisibilidade⁶ - salientada por duas condições. A primeira é o processo de desumanização dos negros e negras sequestrados, escravizados, isto é, a objetificação ou reificação das vidas negras, transformadas em mercadoria. Foi construída uma ideia que negava a existência ontológica de humanidade dessas pessoas, sua desumanização.

Esse processo estava baseado nos pilares organizadores da colonização, o religioso e o racional, que intentaram cristianizar todo e qualquer povo na crença do Deus - Jesus Cristo, considerando apenas racional o homem ocidental. Mesmo que os colonizadores europeus tivessem um alicerce na construção filosófica aristotélica, segundo a qual: “o homem é um animal racional” – ou talvez justamente por isso -, os não brancos europeus não eram considerados como pensantes e racionais, uma vez que, mesmo sendo seres possíveis

5 Deixamos explícita, embora não possamos tratar aqui, a necessidade de pensar o conhecimento indígena também massacrado e violentado intelectualmente, uma vez que esses dois conjuntos de povos tiveram um forte epistemicídio mediante suas produções de conhecimento. Uma interessante abordagem sobre esta questão está inscrita no artigo 26-A da LDB.

6 Para mediar essa questão, sugerimos um interativo vídeo do programa Roda Viva do ano de 2017, em cujo debate, *A questão racial*, a atriz, cantora, poeta e escritora Elisa Lucinda levanta o questionamento “Você é um abolicionista moderno ou um escravista?”, essa pergunta parece conversar intimamente com a prática acadêmica e escolar que tende a forçar uma invisibilidade acerca das culturas não brancas europeias. Link na rede social do YouTube para acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=df5ujgc8be0>.

de uma doutrina cristã⁷, a sua existência animal não manifestava a existência de uma alma. Com isso, eram caracterizados como animais mercadológicos inferiores, que para adentrar a civilidade deveriam se submeter à fé cristã. Deste modo, todo conhecimento construído por estes foi considerado sem qualquer relevância, já que, se não há alma, não há produção de conhecimento.

A segunda condição para o processo de invisibilidade epistemológica dos povos colonizados parte da afirmação ontológica do universal que rejeita o princípio de pluralidade e particularidade do ser como força constituinte do todo. Pensa-se o ser como universal e ele é destituído de uma força plural construtiva ontologicamente. Ou seja, o ser não pode partir de particularidades para sua formação, mas, sim, o inverso, os entes singulares só existem, pois participam do universal que é total e único.

A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada à sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças. Essa intuição de que na religiosidade afro-brasileira há uma lógica substancialmente diferente das cosmovisões ocidentais já está presente em Bastide quando o antropólogo constata que esse pensamento feito de linhas e de multiplicidades em constante metamorfose não obedece “ao princípio da identidade e da não-contradição” (Bastide, 1989: 374) próprio ao pensamento ocidental. (ANJOS, 2008, p. 81).

Dada essa perspectiva, o conhecimento europeu hegemônico na filosofia que se ensina na escola básica tende a caracterizar a filosofia como única e de viés universal, na qual existe um todo amarrado que orienta a chamada disciplina filosófica⁸. Pensando com essa segunda condição, Ramose inverte a lógica de

7 Ramose salienta que existe uma concepção não lógica na cristianização dos povos não brancos, dado que o cristianismo é uma religião orientada apenas para homens racionais, que eram possuidores de alma/razão, isto é, o colonizador, porém, para justificar conceitualmente a catequese dos povos colonizados, o Papa Paulo III concebe o *Sublimis Deus* que declarava que “todos os homens são animais racionais.” (RAMOSE, 2011). Porém, como justifica o filósofo sul africano: “A declaração não eliminou a falácia psicológica solidificada na convicção de que o homem é animal “racional” não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australianos e, muito menos, às mulheres.” (RAMOSE, 2011, p. 7).

8 Podemos perceber em muitos manuais de filosofias ocidentais essa perspectiva universal da temática. São escritas que carregam em suas formulações ideias totalizantes da concepção filosófica como inicialmente grega e de uma única característica universal. Livros de introdução à filosofia como: *Convite à filosofia* (CHAUÍ, 1997), *Filosofando*. Introdução à filosofia (ARANHA e MARTINS, 2009) e *Iniciação à história da filosofia*. Dos pré-socráticos a Wittgenstein (MARCONDES, 2002) são bons exemplos para pensar essa postura. “A filosofia, entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas

pensar a filosofia a partir do universal, para tentar compor a ideia de uma filosofia que carrega no seu princípio a *pluriversalidade*. Se a filosofia, em seu sentido etimológico, explicita a ideia da busca pelo conhecimento, então, em todo e qualquer tempo e tipo de civilização o ser humano está em relação filosófica com o mundo, assim:

Reivindicar que só há uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor; é afirmar que a particularidade⁹ é um ponto de partida válido para a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da “universalidade” da filosofia. (RAMOSE, 2011, p. 11).

Perceber a filosofia como uma produção cultural que tem um princípio na *pluriversalidade* faz pensar a experiência humana, intentando chegar ao conhecimento indagativo sobre o mundo, numa dimensão filosófica, mesmo sendo de cunho diferente do âmbito racional grego. Um conhecimento indagatório que pergunta sobre tudo, na Grécia, com Sócrates perguntando sobre “o que é” das coisas e, talvez, nos candomblés, fruto de um conhecimento negro tão antigo quanto o grego, que coloca em mudança a partir das ações do corpo o próprio agir por meio dos mitos entoados pelos ritos. Por exemplo, reconhecendo a mencionada saudade pulsante do povo brasileiro e a visão *pluriversalizante* da filosofia que considera sempre no plural as singularidades dos conhecimentos de todo e qualquer povo como princípio do filosofar, podemos colocar em questão o fato de se pensarem os currículos de ensino de filosofia no Brasil desconsiderando o pensamento afro-brasileiro.¹⁰

do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento, é um fato tipicamente grego.” (CHAUI, 1997, p.20). “Costuma-se dizer que os primeiros filósofos foram gregos e surgiram no período arcaico, nas colônias gregas. Embora reconheçamos a importância de sábios que viveram na mesma época em outros lugares, suas doutrinas ainda estavam mais vinculadas à religião do que propriamente à reflexão filosófica.” (ARANHA e MARTINS, 2009, p.37). “Os diferentes povos da antiguidade - assírios e babilônios, chineses e indianos, egípcios, persas e hebreus -, todos tiveram visões próprias da natureza e maneiras diversas de explicitar os fenômenos e processos naturais. Só os gregos, entretanto, fizeram ciência, e é na cultura grega que podemos identificar o princípio deste tipo de pensamento que podemos denominar, nesta sua fase inicial, de filosófico-científico.” (MARCONDES, 2001, p.19).

9 O que Ramose nomeia de particularidade do *ser em relação à filosofia é a concepção única dessa como de origem igual e exclusiva de um povo para servir de modelo ideal para outras formas de existência de vidas humanas.*

10 Pensar o discurso escolar da disciplina filosofia requer repensar anteriormente a formação dos docentes da educação básica. Contudo, como este texto é voltado para o conteúdo do ensino

Todavia, pensar a entrada, permanência e impacto de um pensamento fora da mediação do campo teórico da filosofia europeia no ensino básico é uma questão intensamente árdua no Brasil contemporâneo. Já é uma questão árdua a defesa da presença da filosofia no currículo escolar¹¹; propor uma filosofia que nas salas de aula não carregue a marca do epistemicídio cometido contra o pensamento filosófico africano parece quase uma quimera. Aqui, afirmamos o sentido de trazer à tona essa questão e o que significaria considerar cosmopercepções de povos afro.

A questão é mais funda. A possibilidade dos negros e negras e seus descendentes participarem como população do direito de experimentar o âmbito da educação formal foi, em sua grande maioria, resultado de duras lutas pelo movimento negro brasileiro: “Com os avanços frente à questão racial, algumas especificidades passam a ser destaque na pauta do movimento negro. É importante sinalizar que a educação sempre foi a principal bandeira dos movimentos negros, nesse sentido, ela passa a ser aquela que recebe uma atenção especial [...]” (RIBEIRO, 2017, p. 27).

Diversas conquistas foram aclamadas e postas em prática na educação da população negra e marcaram a relevância dos assuntos epistemológicos da cultura afro no Brasil¹². Em especial, as diretrizes curriculares de 2004, surgidas após a lei 10.639/03, sancionada em 2003 pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, incluem a história e cultura afro-brasileira e africana como disciplinas obrigatórias do ensino básico em todo o Brasil. É uma proposta que tenta diminuir a marginalização da imagem do povo negro no Brasil, frequentemente caracterizado, nos materiais didáticos e também nas novelas

médio, não entraremos nos outros níveis de ensino com relação à filosofia africana. Indicamos para ampliar o tema os primeiros capítulos da dissertação de K. Ribeiro intitulada: “*Kemet, escolas e arcádeas: A importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03.*”.

11 A defesa da permanência da disciplina filosofia no currículo do ensino médio é uma eloquente tarefa, da qual teríamos que ser mais profundos mediante a questão aqui colocada. Porém, levando em conta o eixo temático desta pesquisa, não iremos adentrar nessa tarefa. Contudo, vale lembrar que no recente governo de Michel Temer, uma perigosa onda de conservadorismo aliado à empreitada elitista social que desemboca na reforma do ensino médio de 2017, coloca o ensino de filosofia numa posição muito frágil, que é ainda mais notável no incipiente governo de J. Bolsonaro com o anúncio de uma política educacional tecnicista, meritocrática e elitista.

12 Esta escrita não dará conta do aprofundamento desta questão histórica da luta do movimento negro na educação brasileira. Porém, deixamos como referência bibliográfica a primeira parte da dissertação de K. Ribeiro defendida como “*Kemet, escolas e arcádeas: A importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03.*”, que, no primeiro capítulo da parte intitulada “*Educação das Relações Étnico-Raciais*”, faz um recorte histórico das conquistas e lutas do movimento negro no âmbito do sistema educacional do Brasil.

da TV e em outras mídias, apenas como escravo ou em posições inferiores social e culturalmente. Isso reafirma o impacto desta lei, pois, como vimos, ser escravo (colonizado) para o colonizador é não ter direito e oportunidade de intensificar seus conhecimentos como formador de sociedade.

Um ponto fundamental, presente desde o primeiro dispositivo jurídico, é ressaltar em sala de aula a cultura africana como constituinte e formadora da sociedade, na qual os negros são considerados sujeitos históricos, eliminando o conceito de escravo desenhado sobre a figura dos povos escravizados, valorizando, portanto, a contribuição dos povos africanos na história. (RIBEIRO, 2017, p.23).

É claro que, numa cultura com um racismo fortemente arraigado nas instituições e nos modos de vida, uma lei não basta para mudar forças assentadas por séculos. É também verdade que há experiências de pluriversalidade bem anteriores e à margem desse instrumento legal. Contudo, essa lei é também um estímulo e um avanço. Entendendo os saberes e modos de vida vindos da África como forças importantes na educação escolar do país, criaam-se condições para uma maior percepção de concepções e formas presentes no/s candomblé/s, formas de entender a realidade e de habitar o mundo. Na filosofia europeia clássica de cunho aristotélico, aquela que estava na base do poder colonial, o universal é o grau mais elevado do ser. Ou seja, o universal seria primeiro – não só cronológica, mas ontologicamente – em relação à diferença, sendo toda singularidade participante da marca única de um todo. Desde os gregos, como Platão e Aristóteles, é possível evidenciar essa marca, na qual o uno é o constituinte da singularidade, o que sugeriria que só há o singular porque existe o universal.

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. (RAMOSE, 2011, p. 10)

Nos candomblés encontramos um outro princípio instaurador de realidade, ou como afirma José Carlos dos Anjos: “Pretender que no ato ritualístico se faz filosofia é dissolver a oposição comum entre mente e corporalidade.” (ANJOS, 2008, p. 85). O que pretendemos afirmar com essa inspiração é que essa concepção candomblecista permite colocar em questão a primazia de um princípio tido como universal como, por exemplo: o ser humano é uma unidade composta de corpo e alma. Vale ressaltar que muitas filosofias cunhadas no Ocidente também afirmam concepções não dualistas. Contudo, nossa questão é reafirmar um possível ensino formal que possa apresentar diferentes cosmopercepções. Assim, mesmo havendo similaridades entre o pensamento afro e o ocidental, é importante, para um país repleto de saberes e práticas do conhecimento negro, valorizar, estudar e lutar por uma afrocentricidade¹³ de saberes para pensarmos quem somos ou estamos sendo e como e por quais caminhos nos formamos.

Os ritos das religiões de matrizes africanas nos oferecem uma excelente oportunidade para compreender a concepção do mundo afro-brasileiro¹⁴. Os rituais geralmente são expressões de um pensamento feito por ações que conectam os mitos com a força vital dos candomblecistas. Assim, temos nesta perspectiva as narrativas que orientam as demandas da religião; são os mitos¹⁵ que expressam o conhecimento do mundo. Podemos dizer que o conhecimento mítico relata um saber sobre a cosmopercepção acerca do real. Entretanto, esse todo mítico é adepto de um princípio plural, e cada iniciado busca em um todo *pluriversal* dos orixás a sua formação singular.

Dessa forma, se o orixá não deixa de ser uma entidade virtualmente universal, no sentido de que existe, por exemplo, um ogum, uma iansã, um oxalá,

13 Para pensar esse termo na educação sugerimos o texto de Renato Nogueira, Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África de Africanidades*. Rio de Janeiro, a. 3, n. 11, nov. 2010. Disponível em: http://www.afriacafricanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em 29 jul. 2014.

14 Os momentos ritualísticos das cerimônias religiosas afro-brasileiras são modos de compor a realidade, ou seja, o rito é o momento de recriação dos mitos que interferem diretamente no axé, força vital do ser humano e do mundo, através da recriação das histórias divinas intermediadas pelas cantigas, danças, sacrifícios e oferendas. Uma interessante pesquisa antropológica que ajuda a pensar esta questão está presente no livro VOGEL, Arno; Mello, Marco Antônio da Silva. BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira* (2012, 3ªed.), cujo é salienta como é eloquente o rito alusivo ao mito na iniciação dos adeptos do candomblé.

15 A concepção de mito é diferenciada nas religiões de matrizes africanas, uma vez que, a narrativa contada não é uma história separada do mundo imanente; todo mito afro é um relato experiência da vida do Orixá no *àyíḗ* (mundo físico).

contudo, sua atualização concreta é sempre singularizante. Cada filho de santo tem o seu santo “assentado”. O acutá¹⁶ que carrega a presença do seu orixá é algo diferente de um mesmo cristo distribuído nas várias hóstias: ele é o “meu” Ogum, ou a “minha” Iansã, com algumas características muito particulares de uma história sempre singular. (ANJOS, 2008, p. 90-1).

Vemos essa concepção em um exemplo muito bem estruturado por José Carlos dos Anjos, que expõe uma relação entre a formação do sagrado e as identidades singulares dos orixás junto dos candomblecistas, tanto política e social quanto religiosa.

Tomemos uma das divindades do panteão africano: Xangô, por exemplo. O termo geral xangô, tem um certo nível de realidade, aquele presente nos mitos e que supõe uma existência individuada. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, em cada casa, cada orixá é uma entidade singular e não individual. Nem geral, nem individual, o orixá passa por um processo singularizante no sentido próximo daquele que Deleuze confere ao termo. Deleuze distingue o pensamento da diferença do pensamento da representação (diria, o pensamento clássico ocidental da representação) na forma como trabalham a individualidade. (ANJOS, 2008, p. 84)

Mediante essa perspectiva é possível salientar que cada possessão é um movimento de formação de singularidade sempre composto e afirmado por uma alteridade do todo simbolizado pelo orixá. Cada rito é a formação de um iniciado e seu orixá, sendo sempre singular.

A pluriversalidade dos candomblés. Um pensar filosófico afro-diaspórico

Pensar filosoficamente os candomblés é sempre uma umbigada do pensamento. É sempre um atrever-se ao não redundante, nunca uma identidade única, mas, sim, por fazer.

O horizonte epistemológico da Literatura Comparada, aliado à Filosofia, Psicanálise, Antropologia, História, Estudos Culturais, torna-se fundamental, pois, estabelecendo e instigando a coabitação fértil de estudos – nome bonito e

16 É o elemento físico que carrega a presença do orixá. Geralmente o *acutá* é uma pedra colhida na natureza.

pomposo para o samba de roda, palmas, corpos libidinosos e, claro, a umbigada –, permite argumentar que uma identidade fixa de Exu não pode existir por si só, – sem um leque de opostos e negativas (SAID, 1995, p. 88), logo, deve estar aberta ao necessário diálogo com a diversidade, a pluralidade, evitando a polarização que, tal qual Medusa, mitifica o mito. (FERNANDES, 2015, p. 33)

Pensar o *corpo/corpus* da vida religiosa do candomblecista é, como diz Fernandes sobre Exu, mergulhar no mar do imaginário¹⁷. Não há uma identidade única e uniforme com os candomblés. No Brasil as grandes religiões de matrizes africanas são nomeadas de candomblé. Contudo, esse nome genérico só é unificante em relação à matriz do continente africano, uma vez que as religiões no território brasileiro, onde os candomblés acontecem em diferentes estados, variam pelas suas raízes de nações. Há diferentes nações africanas que detêm diferentes culturas e tradições, mas que fazem de sua existência um culto às divindades africanas:

Os candomblés pertencem a nações diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da costa dos escravos), Queto (ou Ketu), Ijexá (ou Ijesha). É possível distinguir estas nações umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. (BASTIDE, 1961, p. 17).

Na sua tese de doutoramento: *AXÉ: Apontamentos para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá*, Alexandre de Oliveira Fernandes constrói uma ideia de que todo discurso e narrativa acerca do orixá Exu é, antes de tudo, uma *a-tese*. Isto é, uma não tese sobre esse orixá que está sempre incapturável por qualquer narrativa de conhecimento. Assim, o *corpo/corpus* de Exu, ou do candomblé é sempre vivo e dinâmico.

17 Concordamos com Alexandre que, para pensar o candomblé, é preciso estar na encruzilhada: “Conforme aponte, o imaginário é uma encruzilhada onde aportam os pensamentos. Estes, formados por memórias, elipses, arrastos, jogos de palavras, suplementos, notas, notas de rodapé atentam contra uma lógica da ordem. Pois bem, nada é simplesmente uma questão de entender. Algo se entende, é bem verdade, mas fundamental talvez seja possibilitar outras formas de pensar e compreender.” (FERNANDES, 2015, p. 19).

Se há alguma originalidade nesta tese, é o fato que não querer ser – tese (original) sobre Exu, mas uma a-tese em que se propõe pensar não – o sujeito, nem – o atributo, mas, um Corpo/Corpus de Exu, aberto e fechado, reconhecível em seus enunciados – seu sentido, sua forma, seu objeto e sua relação com aquilo a que se refere.

O Corpo/Corpus de Exu constitui-se de teses, ensaios, capítulos de livros, citação, citação de citação, nota de rodapé, resenhas, mitos, romances, crônicas, revistas, piadas, depoimentos, lendas, contos, discursos políticos, filmes, curta-metragens, entrevistas, documentários, teatros, esculturas, entalhes, gravuras, músicas, desenhos, timbres, afrescos, conjunto de imagens e representações, encruzilhadas do imaginário, impregnado e impregnando memórias e testemunhos, escolhas, recortes, injunções, permutas, avaliações, diferenciações, enunciados: memórias. São testemunhos em torno de Exu, – desde já contraditórios e à deriva. (FERNANDES, 2015, p. 31)

A experiência religiosa de matriz africana impulsiona o corpo/mente¹⁸ para vivenciar a sensibilidade do pensamento acerca do pluriversal da realidade. Os ritos das religiões afro-brasileiras são experiências fulcrais para entender e indicar uma forma de pensamento. Elas afirmam uma lógica que não é referida e constituída pelos pensamentos cânones de origem europeu. Por isso, podemos olhar para as práticas ritualísticas candomblecistas como caminhos de efervescência do próprio pensar afro-brasileiro. Do rito emerge ação, pensamento, conhecimento, social e toda vida. Assim, pelos ritos que contemplam os mitos podemos identificar uma diferenciação da lógica afro-brasileira em relação à europeia, aquela cunhada por filósofos como Platão e Aristóteles.

Vejam os porquê: muitas crenças sobre o(s) divino(s) o(s) relatam como força única presente em cada partícula do universo, um só em pluriseres. O

18 O candomblé faz o corpo ser um objeto de pensamento da mesma maneira que a alma o é. Corpo e alma são potencialidades de uma mesma natureza, tanto um como o outro realiza uma experiência com o sagrado, porém tendo graus de diferença. Spinoza, um pensador judaico-cristão, também via essa mesma realização do corpo/alma como possibilidade de afetar os encontros. No comentário deleuziano acerca do filósofo, essa ideia é traduzível com o termo *paralelismos*. Esse conceito espinozano traz a ideia de que o corpo e o pensamento são modos de expressar a natureza. E, por isso, não há uma eminência de um sobre o outro, ou qualquer expressão de causalidade real entre o espírito e o corpo marcada pelo pensamento cartesiano de Descartes: “[...] Se Spinoza recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência [...]” (Deleuze, 2002, p. 24).

que é isso senão uma admissão de pluralidade do sagrado? O nosso caminho filosófico afro-brasileiro vivencia esse conceito a partir da concepção da pluralidade dos orixás. Dessa forma, o mesmo sagrado se apresenta diferente a partir do seu encontro com a singularidade de cada pessoa.

O número três é uma simbologia presente em muitos momentos ritualísticos. São três atabaques¹⁹, três cantigas do xirê²⁰ para cada orixá, três momentos de referenciar aos orixás. Ou seja, é um número que permeia toda a vida religiosa. O três no candomblé é uma identificação de uma lógica inclusiva da lógica da diferença. Esse número carrega uma relação sagrada que representa ao mesmo tempo em que está sendo, a inclusão do incalculável. Nem um e nem outro, mas, sim, o indizível.

Essa intuição de que na religiosidade afro-brasileira há uma lógica substancialmente diferente das cosmovisões ocidentais já está presente em Bastide quando o antropólogo constata que esse pensamento feito de linhas e de multiplicidades em constante metamorfose não obedece “ao princípio da identidade e da não-contradição” (Bastide, 1989: 374) próprio ao pensamento ocidental. (ANJOS, 2008, p. 81)

Numa certa percepção da lógica, o terceiro aparece como a impossibilidade de existir, o excluído. Assim, há o que é ou o que não é e não há uma terceira possibilidade (princípio do terceiro excluído). Porém, o acontecimento do que é e não é, ao mesmo tempo, nunca poderia ser. Isso porque aceitar o ser e o não-ser, na mesma perspectiva, feriria o princípio da não-contradição. A impossibilidade de aceitar o terceiro excluído como uma forma justa do pensamento estria e embarreira a possibilidade de pensar o excluído, ou melhor, o que se apresenta como não representado, o inominável. Ou seja, insurge a unidade como o centro da perspectiva. Impõe a identidade, do qual é um processo de exclusão, pois elimina o que é e não é, um terceiro.

19 Rum, Rumpi e Lé.

20 O xirê (na liturgia candomblecista da nação nagô vem do verbo brincar, podendo assim, significar divertir, jogar. Ou ainda o xirê cantado para os Orixás - cântico dos Orixás) é a ordem de músicas que são cantadas aos orixás: “Cada divindade recebe um mínimo de três cânticos; e ainda me lembro do protesto dos fiéis, uma noite em que não sei por que razão um dos seus deuses só recebeu dois, em lugar dos três cânticos regulamentares. O número de três não é, porém, senão um mínimo, pode-se cantar quantidade maior de cânticos.”. (BASTIDE, 1961, p. 26).

Nos candomblés, o três revela a coexistência do *rum*, *rumpi* e *lê*²¹ como sonoridades que juntas, e assim o outro do mesmo, chamam a força do sagrado na problematização da possessão, da iniciação do orixá e do povo-de-santo ao mesmo tempo²². Existe junto: o orixá, o neófito e a vida iniciática que é: o orixá junto ao candomblecista. O terreiro abriga e possibilita o terceiro excluído. Já que: “O terreiro é um continuum cultural, ao mesmo tempo em que mantém uma tradição, responde à História através de elementos adaptados ao longo do tempo; é um espaço de resistência frente à ideologia dominante porque tem projetos diferentes da lógica vigente de poder.”. (SODRÉ, 2005, p.90).

Assim, essa posição afro-brasileira afirma com sua força existencial uma alteridade no momento do orixá na terra, um momento que não formaliza o uno referente, mas, sim, a alteridade, pois o orixá na terra é a singularidade do encontro entre o indivíduo e o próprio Orixá. Nunca é o Exu, ou a Oxum, ou qualquer outro Orixá, mas, é sempre, aquela divindade que está na alteridade. A singularidade do Orixá, do iniciado que tem suas determinadas qualidades e que é diferente do outro Exu, Oxum ou algum correspondente. Mesmo referido como o Orixá determinado e uno, ou melhor, como um termo geral, na sua vinda ao *àyê*²³, é sempre o orixá de alguém, singularizado e no processo de alteridade. Como supracitado, o geral torna-se singular junto a cada neófito que é único e não-correspondente com uma unidade. O terceiro presente como o não excluído, pois é geral e único na mesma instância. O que foge da representação.²⁴

21 São: “[...] Os três tambores do candomblé [...]: O rum, que é o maior, o rumpi, de tamanho menor, e o lê, que é o menor”. (BASTIDE, 1989, p. 23)

22 Em poucas filosofias ocidentais é possível admitir a força do terceiro que abre a possibilidade para multiplicidade dispersa. Eis uma delas: “Qual a resposta à pergunta? O problema. Como resolver o problema? Deslocando a pergunta. O problema escapa à lógica do terceiro excluído, pois ele é uma multiplicidade dispersa: ele não será resolvido pela clareza de distinção da ideia cartesiana, visto que é uma ideia distinta-obscura; ele desobedece à seriedade do negativo hegeliano, visto que é uma afirmação múltipla; ele não se submete à contradição de ser-não ser, ele é. É preciso pensar problemáticamente, mais que perguntar e responder problemáticamente.” (FOUCAULT, 2000, p. 90).

23 Esta é uma palavra interessante para pensar a conjectura do nosso texto. Em uma tradução rápida poderíamos associar *àyê* sendo o mundo humano, a terra. Contudo, neste texto, se queremos identificar uma forma não binária da cultura afro-brasileira nos candomblés, então não podemos identificar essa palavra em *yorubá* com alguma característica dualista, visto que, caso afirmamos terra, território humano, poderíamos estar supondo um outro mundo não humano. Por isso, preferimos traduzir como terra, solo (elemento de caminhos dos seres vivos).

24 O pensamento de Anjos revela que, essa postura não representativa da possessão e do assentamento (o conceito do que é um assentamento é longo, sugerimos a leitura do *Dicionário de artes*

A possessão pode ser assim analisada como um ritual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. O sagrado enquanto alteridade é carregada para “dentro” fazendo explodir a unidade do sujeito. Trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o “outro” introduzido no “mesmo” fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser. Que essa operação de diferenciação tem a ver com o percurso por um território de imensas possibilidades de ser, a linguagem émica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar. O corpo, que é o “cavalo de santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios. (ANJOS, 2008, p. 86)

Para intensificar essa perspectiva olharemos para um itãn (que podemos traduzir como um relato divino/mítico) de Exu que mostra o movimento do vir a ser como marca da alteridade constituinte da visão candomblecista. O rito é sempre uma contemplação do mito. Desse modo, saudamos Exu, o orixá mensageiro que marca a diferença do movimento no mundo. O movimento, como um devir, é uma traquinagem imanente da existência provida por Exu. O itãn nos conta: Exu colocou a dinâmica no mundo quando trocou as posições dos seres mundanos de lugar causando uma ressignificação dos signos e das tarefas de tudo que existe no *àyê*. No relato, Obatalá (*Obátálá*) após o término da criação do mundo físico, do ser humano, das plantas e animais, dos quais atribuiu uma funcionalidade para tudo o que foi criado, descansou. E, é neste momento que a brincadeira existencial de Exu entra em ação. Aproveitando do descanso do Deus artesão, o orixá agente da abertura dos caminhos, troca tudo de lugar e muda a funcionalidade das coisas. Obatalá, quando volta do seu descanso, percebe a traquinagem ocasionada por Exu e recoloca tudo nos seus devidos lugares e nas suas ordens originais.

sacras e técnicas afro-brasileiras, de Raul Lody) do orixá, revela outro modelo político social como patrimônio cultural afro presente nos candomblés do Brasil: “Esse sistema de representação que “faz a cabeça” do iniciado se recusa em conferir um rosto à presença do sagrado. A distância entre o representado e a representação é praticamente anulada no acutá (pedra que é o próprio orixá singular assentado). É toda a presença do orixá em sua singularização que reside nessa pedra sagrada. Restabelecendo a comparação com a hóstia, diria que na cosmologia católica se constitui um mediador simbólico entre o além e a realidade visível; o mediador é propriamente o representante de uma individualidade que transcende a concretude da hóstia. No caso da cosmologia Afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o acutá é um momento.” (ANJOS, 2008, p. 91).

Contudo, uma vez movimentada a criação, esta não volta a ser estável. Ou seja, o devir imanente dos seres da terra nunca mais parou. Assim, podemos perceber que o movimento está inscrito na criação desde o começo, sempre sendo o caminho da mudança, neste caso, permanentemente no gerúndio. Esse movimento do devir é contemplado no orixá singular de cada neófito. Na possessão, o Orixá, o iniciado e toda a existência no candomblé é a alteridade do mundo, da existência. Não é “o”, mas, sim, “o e não-o” juntos. O orixá revela o terceiro excluído que é e não é na mesma perspectiva, pois o movimento está no mundo. Brincadeira de Exu.

Desse modo, essa escrita tenta evidenciar que no pensamento filosófico afro-brasileiro, presente nos ritos religiosos dos candomblés, há um princípio na prática chamado de pluriversalidade, que resiste a uma universalidade que transcende para um ser único e imutável, cujo papel é delimitar e excluir a possibilidade de outros caminhos, do terceiro excluído, do contraditório. Os candomblés junto a uma possível introdução da filosofia afro-brasileira nas instituições de ensino abrigam e querem o terceiro excluído, o contraditório, aquele que é e não é ao mesmo tempo. O orixá de uma pessoa é e não é “a” divindade e, dessa forma, afirma-se a pluriversalidade.

Então, por que pensar essa perspectiva afro-brasileira no ensino de filosofia? - (In)conclusões sobre o que nos fez perguntar.

Muitas vezes uma certa leitura da lógica ocidental com seus princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído é ensinada como a estrutura formal de qualquer pensamento e cosmovisão. Ela está na base da ciência ocidental e também atravessa sua história social e política. E se, através do ensino de filosofia, pudéssemos questionar essa lógica e esses princípios e, ao mesmo tempo, afirmar outros modos e princípios mais atentos para possibilidades nascidas nas terras de onde vieram os povos que constituíram o que hoje chamamos Brasil?

Pensar a filosofia é abrir algumas questões que nela moram. É afirmar uma inconclusão sobre o mundo, a não completude dos mundos que habitamos. É, antes de tudo, não responder sobre o que é filosofia, mas, sim perguntar sobre a pergunta. Esse caráter incapturável e não redundante, ou fechado a uma definição, pode ajudar nossa (in)conclusão. Os modos pelos quais um pensamento filosófico pode se apresentar são diversos e incontáveis. Desde a chamada loucura, a criação poética, a indagação infantil... tantos registros podem ser frutíferos de um pensar filosófico. Sendo assim, por que

não pensar os ritos dos candomblés, e mais ainda os saberes e modos de vida neles afirmados, na sua projeção filosófica? É apenas isso que tentamos aqui: abrir uma porta, sugerir um caminho que possa abrir o modo pelo qual transita o ensino de filosofia no Brasil.

Se afirmarmos que por muitos caminhos e em diferentes culturas pode surgir pensamento filosófico, não podemos também afirmar os candomblés como potência de uma filosofia ainda por viver? Como já sugerimos, os candomblés reconhecem lógicas culturais e formas de pensar por elas acolhidas muito diferentes de uma certa lógica de pensar hegemônica vindo de Europa e que parece naturalizada como a única resposta possível ao que significa pensar em muitos espaços onde se filosofa no Brasil. O que aqui tentamos sugerir é que pensar com as práticas dos candomblés pode ser uma interessante maneira para colocar em questão essa lógica e esse ensino.

As relações entre a multiplicidade e a unidade são presentes em muitas tradições africanas como, por exemplo, a banto e yorubá. A maioria das cosmologias tradicionais africanas tem o movimento como um de seus temas principais e também discute de modo bastante criativo o tema da realidade. (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 85).

Ao invés de ficarmos com uma lógica de pensar naturalizada como a única, que tal partirmos para outras? O que pode nascer se olharmos e percebermos não só o Ocidente como forma de perguntar o real, mas, também, se formos à África, ou ao território afro-brasileiro, e também a outros? Quais seriam os efeitos de ocupar o espaço de ensinar filosofia revestido de diferentes formas de entender o que significa pensar, com diversas percepções, fugindo-se a uma visão única?

Abrir o pensar filosófico é, também, perguntar: o que nós somos e como somos formados? É com essa pergunta que podemos abrir espaço para enfrentar um epistemicídio ainda presente nas instituições de transmissão de saberes. Afirmar, possibilitar, questionar e não negar o pensamento afro-brasileiro nessas instituições é, talvez, permitir uma saúde, livre de qualquer racismo, machismo e outras formas de extermínio, para os saberes aqui constituídos e perguntados. Quem sabe, pensar a presença dos candomblés nos lugares formais de transmissão de saber seja uma forma de perceber mais atentamente essa população que samba, dança em rodas afros, pratica medicina popular que vem de saberes afros e indígenas, joga flores a Yemanjá, luta capoeira, come acarajé, vatapá, caruru, feijoada e outros. Talvez, pensar os

candomblés filosoficamente no ensino formal, principalmente na educação básica, seja também uma possibilidade de perguntar quem somos e como estamos sendo ao abraçarmo-nos aos saberes que nos fazem ser o que somos.

Referências

- ANJOS, J. C. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates Do Ner*, Porto Alegre, a. 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun., 2008.
- ARENDDT, H. *A vida do espírito*. 4ª Ed. de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BASTIDE, R. *As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli, 1989.
- _____. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, v. 313, 1961 [1958].
- DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- FERNANDES, A. de O. *AXÉ: apontamentos para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá*. 2015. 244f. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, p. 74-89, maio-out 2012.
- _____. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, v. XIII, p. 153-170, ago. 2016.
- FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: _____. *Ditos e escritos IV*. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- HOOKS, B. *Ensinando a transgredir - a educação como prática da liberdade*. 2 Ed. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- LODY, R. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- NOGUERA, R. Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África de Africanidades*. Rio de Janeiro, a. 3, n. 11, nov. 2010. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em 29 jul. 2014.
- _____. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.
- OYÈWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: _____. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 1-30.

PONTES, K. R. Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03. 2017. 93f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino) - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2017.

RAMOSE, M. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Trad: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. *Ensaio Filosóficos*, v. IV, p. 6-25, out. 2011.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SPINOZA, B. de. *Ética*. Tradução: Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril, 1983. (Os Pensadores)

VOGEL, A.; MELLO, M. A. da S.; BARROS, J. F. P. de. *A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3º ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.