



GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais – Trabalho 637

APORTES DE “LA PHILOSOPHIE BANTOUE” E A SUA RELAÇÃO COM A CONCEPÇÃO DE AXÉ DAS RELIGIÕES BRASILEIRAS DE MATRIZES AFRICANAS: QUESTÕES PARA A EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Erisvaldo Pereira dos Santos - UFOP

Resumo

A partir da problemática do passivo cultural no currículo escolar sobre o trato da história e cultura afro-brasileira e africana, este trabalho realiza uma reflexão epistemológica sobre a concepção de “força vital” da obra “La Philosophie Bantoue” de Placide Tempels e a concepção de axé das religiões brasileiras de matrizes africanas, a partir da obra “Os nàgô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia”, de Juana Elbein dos Santos. O objetivo é demonstrar como a “ontologia da força vital” tem sido um ativo da cultura africana e afro-brasileira, em especial, na sua aproximação com a concepção de axé, de origem ioruba. A metodologia utilizada pertence ao campo da pesquisa filosófica, por meio do estudo e o cotejo de textos, análise e discussão de argumentos, através do debate crítico sobre velhos e novos significados de determinadas narrativas. Como todo processo racional, o caminho metodológico é feito a partir de escolhas que evidenciam argumentos e perspectivas relacionadas à crítica de intelectuais africanos à obra em tela. Conclui-se que enquanto o currículo escolar e o campo da formação de professores continuarem ignorando a produção acadêmica africana, bem como os conteúdos culturais e religiosos da diáspora africana, nas disciplinas escolares e na pesquisa, o passivo cultural sobre a história e cultura africana e afro-brasileira sofrerá apenas mudanças superficiais.

Palavras-chave: Filosofia Banto, Axé, Cultura Africana e Afro-Brasileira, Relações Étnico-Raciais.

A exigência legal de conteúdos de História e Cultura Afro-Brasileira Africana e no currículo escolar, estabelecida pela modificação da Lei de Diretrizes de Bases e Educação Nacional, Lei nº 9.394/96 (BRASIL, 2003), trouxe para o campo de formação de professores o desafio de realização de pesquisas sobre a cultura africana e afro-brasileira e a necessidade de bases epistemológicas que contribuíssem para superar o

passivo cultural da escola diante do conhecimento da história africana e cultura afro-brasileira e gerar aportes críticos e pedagógicos que possam ser utilizados. No que se refere à cultura e história afro-brasileira, campos de conhecimento como a Antropologia, a Sociologia e a História apresentam vários aportes que podem ser utilizados pela educação. No entanto, no campo da História e Cultura Africana o passivo cultural é tão elevado que algumas pessoas de nível de escolaridade média costumam se referir ao continente africano como um país. Sobre esse campo, ainda são muito incipientes os estudos desenvolvidos no Brasil. Mesmo porque a História da África permaneceu durante muito tempo sem a devida atenção por parte dos cursos de graduação em História.

Diante da problemática de um passivo cultural sobre conhecimentos de história e cultura africana, este trabalho tomou como tarefa a apresentação e discussão de aportes teóricos e críticos sobre uma perspectiva de leitura da obra de Placide Tempels “La Philosophie Bantoue”, publicada em 1949, pela Presence Africaine¹, por meio de uma aproximação entre as concepções de “ontologia da força vital”, da reflexão filosófica de Tempels, e a de axé, das religiões brasileiras de matrizes africanas. Como reflexão epistemológica, esta análise aproximativa se inscreve tanto na ordem dos marcos legais da educação brasileira quanto na busca de saberes presentes nas comunidades tradicionais africanas que preservam valores antro-socioculturais (OLIVEIRA, 2013, p. 43).

É importante ressaltar que o passivo cultural com relação ao conhecimento da cultura e história africana na educação brasileira manifesta-se em nosso país em termos de preconceito racial velado, racismo religioso e intolerância diante das heranças culturais africanas. Esse passivo cultural também decorre de um entendimento naturalizado de que a África não tem história, não tem desenvolvimento econômico, artístico e cultural, sendo habitada por uma gente que passa muita fome, é selvagem, pagã e também por adoradores do demônio. Essas questões foram aludidas e denunciadas em um importante documentário, em que as narrativas e as cenas colocaram em xeque as visões eurocêntricas e racistas sobre o continente africano. Trata-se do filme-documentário:

¹ Este trabalho tem como base a primeira edição da obra *La Philosophie Bantoue* publicada em francês, a qual foi traduzida do Neerlandês por A. Rubens e publicada no 1º semestre de 1949 na coleção *Presence Africaine*. Todas as traduções são de responsabilidade do autor.

“Atlântico negro: na rota dos orixás”, dirigido por Renato Barbieri (1998) que começou a ser exibido na segunda metade da década de 1990.

Embora seja possível identificar uma gama significativa de conteúdo audiovisual sobre cultura e história africana no Brasil, o mesmo não se pode dizer da produção filosófica que tem sido relegada ao segundo plano, seja em razão do “classicismo eurocêntrico” (BATSIKAMA, 2008), que predomina no meio acadêmico brasileiro, ou, ainda, em decorrência de um completo desconhecimento dos centros de produção acadêmica em África, que não é diferente daquilo que ocorre no cenário internacional (MAMA, 2010). A discussão sobre pensamento africano e filosofia africana ainda é muito restrita aos intelectuais e ativistas negros que tomaram para si esta tarefa. Fora do ambiente acadêmico, na contramão de um movimento que torna invisível o pensamento e as heranças culturais africanas no Brasil, bem como a produção intelectual africana, por considera-la irrelevante, ativam-se perspectivas como aquela relacionada ao uso que tem sido feito da palavra *axé*, como ritmo musical baiano e não mais como uma noção do universo ritual das religiões brasileiras de matrizes africanas. Se por um lado esse uso tem contribuído para uma difusão do termo *axé* na sociedade mais abrangente; por outro lado, observa-se um esvaziamento do seu significado religioso e filosófico. Essa foi a perspectiva é ressaltada na aproximação com a noção de *mntu* da Philosophie Bantoue realizada por Muniz Sodré (1995, p.97), que mesmo sem uma intenção de apropriação no campo filosófico-educacional, explicita uma interessante inspiração filosófica, quando comparou o *axé* com o fogo, que é o princípio dinâmico do filósofo Heráclito (SODRÉ, 2005, p. 97).

Dessa forma, a partir da perspectiva de *axé*² de Juana Elbein dos Santos (1986) em seu livro “Os Nàgô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia”, que é o resultado de sua tese de doutoramento em Etnologia na Sorbone, o objetivo principal deste trabalho é demonstrar como o conteúdo filosófico da “ontologia da força vital” tem sido um ativo da cultura africana na realidade brasileira, em especial, na sua aproximação com a concepção de *axé*, de origem ioruba, sem que a tradução da obra tenha despertado o interesse do mercado editorial no Brasil. Os objetivos específicos são: 1- trazer aportes do debate filosófico africano para o campo da educação; 2- demonstrar como a crítica a

² A palavra *axé* será grafada em conformidade com a Língua Portuguesa em virtude das dificuldades de uso das marcas tonais da Língua Ioruba, na qual é escrita da seguinte maneira: Àṣẹ.

uma perspectiva teórico-filosófica serve para evidenciar lacunas sobre uma determinada realidade empírica, como aquela das comunidades tradicionais; 3- socializar as discussões e os debates sobre a filosofia africana, bem como os conhecimentos produzidos sobre a diáspora africana, sobretudo no campo religioso; 4- refletir sobre a “ontologia da força vital” e o axé como concepções que se referem à experiência de empoderamento e à autonomia de africanos e seus descendentes.

A informação que Nei Lopes (2004) apresenta em sua “Enciclopédia brasileira da diáspora africana” de que, entre os iorubanos, axé significa “o poder como capacidade de realizar algo ou agir sobre uma pessoa e é usado em contraposição a *agbara*, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro, por meios legítimos ou ilegítimos” (LOPES, 2004, p.83); além de constituir a base da definição do termo axé neste trabalho, é também o fio de Ariadne³ que conduzirá o desenvolvimento desta reflexão.

Uma discussão sobre a obra de Placide Tempels talvez não fizesse sentido algum na realidade brasileira se o conhecimento sobre a diáspora africana entre nós já tivesse logrado êxito suficiente na direção da tarefa que o principal crítico de La Philosophie Bantoue, Paulin J. Hountondji, estabeleceu para os estudos africanos, que se inscrevessem na lógica “de um projeto mais vasto: conhecer a si mesmo para transformar”. (HOUNTONDI, 2010: 141). No campo da educação, três perguntas decorrem imediatamente desta tarefa: Qual é o tipo de conhecimento produzido sobre a diáspora africana no Brasil? De que forma este conhecimento tem se transformado em ativo cultural nos conteúdos educacionais da população brasileira? Como este tipo de conhecimento tem contribuído para transformar a realidade educacional dos afrodescendentes?

As respostas para essas três perguntas, além de não ser algo muito simples, também poderiam prescindir de estudos sobre os africanos. No entanto, as dificuldades e os desafios de implementação dos conteúdos de história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar, as quais foram denunciadas na obra “Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei nº 10.639/03”, organizada por Nilma Lino Gomes (2012), constituem-se em indícios de que o conhecimento produzido sobre a diáspora africana no Brasil ainda não tem sido

³ Na mitologia grega, Ariadne oferece um fio que conduz Teseu até a saída do labirinto do Minotauro.

suficiente para transformar a realidade educacional dos afrodescendentes no que se refere à valorização das heranças históricas e culturais africanas entre nós.

Se considerarmos que as pesquisas em educação se debruçam muito mais sobre a busca de conhecimentos empíricos em relação ao funcionamento do racismo e na crítica ao eurocentrismo presente na escola através dos currículos (RÉGIS, 2012), iremos nos deparar com o fato de que são bem incipientes as investigações que estudam os conteúdos socioculturais e os processos pedagógicos da diáspora africana no Brasil. Se ainda partirmos do pressuposto de que tais conteúdos foram reelaborados e estão presentes nas comunidades tradicionais das religiões brasileiras de matrizes africanas, teremos de enfrentar um desafio maior que é o racismo religioso. Pois tudo aquilo que se refere às heranças e práticas religiosas de origens africanas, ou é tratado como algo exótico, ou continua sendo considerado pela lógica positivista e hierarquizante do atraso de raças inferiores e da incapacidade de atingir as “elevadas abstrações do monoteísmo”, conforme asseverou Raimundo Nina Rodrigues (2006, p. 27) no final de século XIX.

Do ponto de vista teórico e metodológico, refletir sobre uma obra que continua recebendo várias críticas de autores africanos (APPIAH, 1997; CASTIANO, 2010; DIAKITÉ, 2012; HUONTONDJI, 2010) poderia ser contraproducente se não houvesse reverberação do seu conteúdo na diáspora africana no Brasil. Com efeito, se depois de quase setenta anos essa obra continua sendo considerada referência, mobilizando a reflexão sobre os africanos, o fato de ela não ter sido traduzida no Brasil não pode servir de argumento para impedir sua discussão entre nós, sobretudo no momento em que temos de pensar quais conteúdos da cultura africana contribuiriam para a transformação da nossa realidade, cuja sociedade ainda é bastante afetada pelo mito da democracia racial, que, ao mesmo tempo em que nega a existência de racismo entre nós, continua tentando tornar invisíveis as heranças culturais africanas em nossa sociedade.

Nesse sentido, este estudo tomou como tarefa desenvolver uma reflexão considerando a obra de Placide Tempels, não por aquilo que ela significa no acirrado debate sobre a presumida existência de uma filosofia africana, sendo criticada por servir mais aos interesses dos colonizadores do que ao processo de transformação do ser humano africano; mas no que ela representa de inspiração para o conhecimento de uma realidade considerada desprovida de sentido e de conteúdos que possam participar do diálogo

sobre as experiências humanas, a partir de um conjunto de práticas, saberes e sujeitos historicamente subalternizados.

A fim de alcançar os objetivos supracitados, esta reflexão está organizada em duas partes. Na primeira parte apresentamos os aportes da obra de Placide Tempels, a partir da “ontologia da força vital”, como um discurso de empoderamento que celebra a vida e o bem-estar no planeta, estabelecendo um diálogo com a perspectiva da pesquisa da etnóloga Juana Elbein dos Santos, que evidenciou sentido e significado da concepção de axé na tradição do candomblé brasileiro. A segunda parte, abordamos duas perspectivas críticas produzidas por intelectuais africanos ao autor em tela. Nas considerações finais, retomamos o significado dos conteúdos aludidos sobre a “ontologia da força vital” e na concepção de axé como ativo cultural, que pode contribuir para a valorização da cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar, bem como para a construção da autoestima e afirmação da alteridade dos afrodescendentes.

No campo da reflexão filosófica, toda e qualquer pesquisa toma como caminhos de investigação – método -, o cotejo de textos, a discussão de argumentos, através do debate crítico e racional sobre velhos e novos significados de determinadas narrativas. Como todo processo racional, o caminho metodológico é feito a partir de escolhas que evidenciam argumentos e perspectivas relacionadas aos objetivos. Ao tornar público o conteúdo de uma determinada investigação, o autor estará sujeito a críticas e apropriações que tanto podem fugir completamente do rol de interesses e intenções do estudo quanto das condições de possibilidades que deram origem ao trabalho. Nesse sentido, a crítica ao sistema produzido por Placide Tempels costuma focar muito mais o que ele representava como sacerdote dentro do funcionamento do colonialismo, do que as condições materiais e espirituais do seu trabalho no interior de uma cultura de tradição oral.

Missionário católico belga, Placide Tempels (1906 -1977) viveu na República Democrática do Congo, na Província de Katanga, durante 29 anos, onde realizou estudos linguísticos e escreveu sua obra sobre a Filosofia Banto, publicada em 1945 pela Lovânia editora, na Bélgica, e em 1949 pela Presence Africaine, em Paris, com prefácio de Alioune Diop. Como um discurso que afirma a existência de uma filosofia africana, a partir da perspectiva dos povos bantos, essa obra foi escrita nos contextos ideológicos da dominação colonial europeia, de difusão da civilização cristã, com

interesse manifesto por uma catequese adaptada aos bantos, ainda sob fortes marcas do racismo, que caracterizava os povos africanos como raça primitiva, inferior, desprovida de capacidade de abstração, sem valores civilizatórios. Desde sua publicação, essa obra vem desencadeando uma série de debates entre filósofos que se interrogam sobre o significado do que vem a ser uma filosofia africana. Dentre os seus críticos mais radicais encontram-se o filósofo Paulin Houndondji, que publicou em 1977, ano da morte de Placide Tempels, uma obra com o título: “Sur la ‘Philosophie Africaine’ – critique de ethnophilosophie”, os camaronêses Fabien Eboussi Boulaga, cuja obra foi publicada em Paris e tem como título: “L’ affaire de la philosophie africanine – au-delà des querelles”; Marcien Towa, que escreveu “Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle” , e também o filósofo de Gana, Kwame Anthony Appiah que publicou a obra “Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura”, obra que se encontra traduzida e publicada no Brasil, pela editora Contratempo, datado de 1997.

Em razão das disputas epistemológicas que se instituem entre esses e outros autores africanos sobre a existência de uma filosofia africana, o conjunto de discursos produzidos por esse debate está sendo compreendido, aqui, na perspectiva foucaultiana de formação discursiva. Pois se constituem de um conjunto de enunciados que tem “em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis.” (FOUCAULT, 1987, p. 114), que além fazer aparecer conteúdos concretos no tempo e no espaço, evidenciam como os “fatos de discurso” não são compreendidos apenas como fatos linguísticos e retóricos, “mas como jogos (games), estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também luta.” (FOUCAULT, 2009, p.9). Ou seja, o que está em jogo e em luta nos discursos sobre o que vem a ser uma filosofia africana além referir-se ao que Ernest-Marie Mbonda (2012) denominou de paradoxos da alteridade, de identidade e da diferença, refere-se a um jogo que envolve a relação dialética entre tradição e modernidade. Envolvendo, assim, perguntas e respostas, ação e reação, dominação e esquiva, como também uma luta diante de enunciações que representam efeitos de sentido de campos epistemológicos distintos.

O sentido que “a ontologia da força vital” oferece para os rituais religiosos no Brasil, não está ancorado apenas nos discursos que asseveram a autoridade da tradição, pensada como uma posição estática, mas também na compreensão e transformação de realidades

políticas e modernas, que afrontam a força vital no indivíduo, na sociedade e no planeta. Com essa perspectiva, indivíduos de vários segmentos das religiões brasileiras de matrizes africanas engajam-se em lutas sociais e políticas que vão desde o combate da heteronormatividade, passando pelas questões dos direitos reprodutivos das mulheres, envolvendo desenvolvimento sustentável, o controle social das políticas públicas até a preservação de mananciais e florestas que respondem pela força vital do planeta. Ou seja, as concepções e práticas religiosas tradicionais de matriz africana, ancoradas na “ontologia da força vital”, no Brasil, não se apresentam como empecilho para o debate crítico e político que produzem ações transformadoras na realidade. Nesse sentido, podemos afirmar que se trata de um tipo de conhecimento que contribui para a transformação da realidade.

O entendimento aqui presente é o de que os discursos que analisam e avaliam criticamente “La Philosophie Bantoue”, ora ressaltando aspectos positivos, ora ressaltando aspectos negativos, terminam por eleger essa obra, não apenas como o primeiro grande discurso da filosofia africana, mas também contribuindo para que os efeitos de sentido presentes nesse discurso perdurem no tempo. Assim, as perguntas pela legitimidade filosófica das origens e fontes daquele discurso, bem como as tentativas de desqualificação, em decorrência das condições sociais, históricas e existenciais do seu autor, não fazem outra coisa senão transformá-lo em topos de uma formação discursiva que funciona na realidade africana.

Todavia, o nosso interesse está voltado para o seu funcionamento no contexto discursivo das religiões brasileiras de matrizes africanas que na contramão das problemáticas relativas ao desenvolvimento e à modernização, pensados como eixos principais da civilização, identificam os aportes da obra de Placide Tempels como uma abordagem que compreende as tradições religiosas africanas para além do obscurantismo e do atraso cultural, remetendo para uma ontologia, que mesmo podendo ser considerada como pré-filosófica, conforme assevera críticos como Appiah (1997), contribui para pensar o desamparo humano diante de um mundo, no qual o desenvolvimento científico-tecnológico tem sido considerado como ameaça à própria sobrevivência do planeta.

- 1- “A ontologia da força vital” como um discurso que celebra a vida e o bem-estar.

Na Filosofia Banto, o sofrimento e a morte são apresentados como os principais responsáveis pela destruição do ser (TEMPELS, 1949, p. 13). Para afastar o sofrimento e retardar a morte, o banto busca recursos em práticas de rituais tradicionais, que são realizados de acordo com os ensinamentos dos antepassados. Seu objetivo principal é a manutenção da vida, com saúde, êxito e prosperidade. No entanto, os rituais são realizados não apenas para atualizar a tradição, mas sobretudo para manter a vida, através do princípio de interferência das forças que produzem o contentamento e o bem-estar e afastam o sofrimento e a morte. Porque o valor supremo é a vida, a força ou a força vital (TEMPELS, 1949, p.30). Assim, as práticas rituais têm sua origem na força que emana de Deus, o ser supremo, aquele que possui a força, e que gera a força em todas as criaturas, que tem por objetivo ajudar os homens (TEMPELS, 1949, p.23). As orações e invocações a Deus, aos espíritos e aos antepassados, bem como os recursos que se busca na magia, têm como objetivo o fortalecimento da força vital.

A partir de sua pesquisa realizada em um dos terreiros de candomblé da Bahia e de aprofundados estudos sobre a tradição religiosa iorubá, Juana Elbein dos Santos define axé como “a força que assegura existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital.” (SANTOS, 1986, p.39). A etnóloga argentina, radicada na Bahia, continua a sua definição de axé afirmando que: “como toda força, o axé é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato.” (SANTOS, 1986, p.39).

Entre as concepções essenciais ao negro africano e também aos afrodescendentes encontram-se esta em que Tempels afirma que todos os seres do universo possuem sua própria força vital, humana, animal, vegetal, inanimada. Cada ser foi dotado por Deus de uma força susceptível de reforçar a energia vital do ser mais forte da criação: o homem (TEMPELS, 1949, p.31). Em razão disso, a felicidade suprema está na posse da força vital. Por isso a doença, o sofrimento, a depressão, as injustiças e o descontentamento expressam a diminuição da força vital. A força vital além de ser uma realidade invisível e suprema nos homens, pode ser reforçada pela força de outros seres da criação (TEMPELS, 1949, p.32).

Conforme Santos (1986, p. 40), “a força do axé é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. O axé contido e transferido por essas substâncias aos seres e aos objetos mantém e renova neles os poderes de realização.” Ou seja, assim como sem o funcionamento do axé não acontece nada, também sem a presença da força vital a vida fenece. O seu funcionamento é a força motriz que produz a autodeterminação, emancipação e cuidado tanto na ordem das relações interpessoais da vida comunitária; quanto na forma de relacionamento com a natureza.

Tomando o conceito de força vital como a noção que fundamenta a concepção do ser, todos os esforços da vida são orientados em sua direção (TEMPELS, 1949, p.33). Referindo-se a noção de força na Filosofia Ocidental, Tempels afirma que em geral trata-se de um atributo, um acessório um acidente do ser que é estático (TEMPELS, 1949, p.34), enquanto para os bantos a noção de ser é essencialmente dinâmica e tem a força como elemento necessário e não como algo separado (TEMPELS, 1949, p.34 - 35). Em razão disso, a noção de força está essencialmente ligada a toda noção de ser (TEMPELS, 1949, p.35). Portanto, a hipótese de Tempels não é formulada nos termos de que o ser é o que possui a força, mas “o ser é força”. A força é assim uma essência do ser. (TEMPELS, 1949, p.35). A força vital é o ser mesmo, na sua totalidade real, atualmente realizada e atualmente capaz de uma realização mais intensa. (TEMPELS, 1949, p.35). O ser é força, a força é ser. (TEMPELS, 1949, p.36)

A partir do fortalecimento do axé como a razão e o sentido que move o terreiro de candomblé e fortalece a vida comunitária, Santos afirma que “o axé impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, podo todo o sistema em movimento.” (SANTOS, 1986, p.38). Em razão disso, “os iniciados, sem exceção, devem desenvolver ao máximo o axé do ‘terreiro’ que em definitivo constitui seu conteúdo mais precioso, aquele que assegura sua existência dinâmica” (SANTOS, 1986, p.36).

Conforme assevera Tempels, toda força pode ser reforçada e/ou enfraquecida, pode aumentar ou diminuir, seja através do modo como se dá a interação dos seres, força a força, ou através das várias estratégias de fortalecimento da força; como é o caso da oração dirigida a Deus, aos espíritos e aos antepassados, e também dos recursos rituais da magia. No universo de forças existe uma interdependência de influência, onde todo movimento de força influencia outra força (TEMPELS, 1949, p.41). Os rituais religiosos do candomblé não somente de tradição ioruba, mas também na tradição Jeje e Angola têm sido pensados nesta mesma perspectiva, através da prática de dar comida à

cabeça, a fim de fortalecer e revitalizar o axé e o destino individual da pessoa iniciada. Assim, o ritual do *Bori* constitui-se *como* uma forma de cuidado da cabeça espiritual da pessoa (SANTOS, 1986, p.40), fortalecendo também suas potencialidades no seio da comunidade particular e também da sociedade abrangente. A homologia estabelecida por Muniz Sodré (2005, p.97) entre o Axé e a força vital da Filosofia Banto encontra-se na ideia de “força dinâmica das divindades, poder de realização e vitalidade que se individualiza” (CACCIATORE, 1977, p.55). Com isso, é possível afirmar que a apropriação do discurso sobre a “ontologia da força vital” pelas religiões brasileiras de matrizes africanas se deu através da concepção de axé, como uma força motriz que ativa a autoestima, a emancipação e a solidariedade grupal.

Assim como o sentido e a concepção de axé para as pessoas do candomblé constituem-se como um horizonte de empoderamento humano diante dos dissabores, vicissitudes da vida cotidiana e relações de dominação fora da dinâmica ritual; da mesma maneira a “ontologia da força vital” é identificada e analisada por Placide Tempels como horizonte no qual o grupo étnico estudado busca o amparo e se vê aparado pelas forças sobrenaturais abstraídas e relacionadas nos reinos animal, vegetal e mineral. Efetivamente, ao contrário do que os críticos da Philosophie Bantoue dizem sobre a força vital, o conhecimento do sentido do axé tem transformado não apenas a vida dos iniciados no candomblé, através de um protagonismo social e político em torno da afirmação de sua alteridade, diante da tentativa de subsunção na matriz judaico-cristã.

2- Aportes críticos de intelectuais africanos à reflexão filosófica de Placide Tempels: considerações finais para a educação das relações étnico-raciais.

A introdução da crítica sobre a existência de uma filosofia africana tem sido disseminada no Brasil pela obra do filósofo ganês Kwame Antony Appiah, que reconhece a existência de uma filosofia popular em todas as culturas. Nessa filosofia popular, encontram-se implícitos todos ou muitos conceitos que os filósofos acadêmicos tornaram centrais para seu estudo no Ocidente (APPIAH, 1997, p. 129). Todavia, ao denominar a obra “La Philosophie bantoue” como texto fundador da etnofilosofia, na esteira da classificação e crítica de Towa (1971) e Hountondji (1976), Appiah reconhece a tentativa de explorar e sistematizar o mundo conceitual das culturas tradicionais da África, mas não crê que tenha sido útil a maneira como Placide Tempels

formulou sua assertiva sobre a centralidade da ideia de força no modo de pensar banto (APPIAH, 1997, p.138).

Conforme Appiah, na base da etnofilosofia encontram-se dois grandes pressupostos: “suposição factual de que haja um corpo central de ideias compartilhado pelos africanos negros de um modo geral; suposição avaliativa de que vale a pena resgatar a tradição.” (APPIAH, 1997, p.139). Os dois pressupostos são rejeitados porque “não existe interesse filosófico num resgate e preservação das ideias tradicionais que não seja um interesse crítico.” A crítica que é feita a esses pressupostos, assevera que “a mera acumulação de tradições é um desvio da assunção de um compromisso com as verdadeiras questões políticas com que se defronta a África.” (APPIAH, 1997, p. 140). No entendimento de Appiah, a etnofilosofia é um ponto de onde partir para negociação da vida conceitual dos africanos contemporâneos, mas sem os impulsos para intervir no mundo da vida, a etnofilosofia é meramente um passatempo (APPIAH, 1997, P. 146). Sua perspectiva alia-se à crítica de Hountondji, que nasceu na Costa do Marfim, fez seus estudos de Filosofia na França e atua na Universidade Nacional do Benin. Ele se recusa aceitar que o primeiro dever dos filósofos africanos seja “descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados ou os pressupostos coletivos das suas comunidades” (HOUNTONDJI, 2010, p. 135). Conforme sua perspectiva, isso não é filosofia, mas etnofilosofia, pois os acadêmicos africanos estavam realizando um trabalho que habitualmente era desenvolvido pela etnologia.

Uma das críticas que Hountondji faz a obra de Placide Tempels reside no pressuposto paternalista assumido pelo religioso de que os africanos não tinham consciência do seu sistema de pensamentos e por isso precisavam do auxílio de ocidentais para “traçar o quadro sistemático da sua sabedoria” (HOUNTONDJI, 2010, p. 133). Ao chamar atenção para o fato de que a maior parte dos africanos está excluída da discussão sobre o resultado das pesquisas, em virtude de serem publicadas em línguas que eles sequer entendem, Hountondji (2010) insiste na necessidade de superação da discussão vertical que se dá apenas com os parceiros ocidentais.

Em que pese o fato de Hountondji não reconhecer que “La Philosophie Bantoeu” seja uma obra que contribua para a transformação da vida de africanos e Appiah não acreditar que a formulação da “ontologia da força vital” de Placide Tempels tenha sido útil para os africanos e também afirmar que etnofilosofia é um passatempo, ainda assim, é possível afirmar que há sentidos produzidos na “ontologia da força vital” que

estão na base de explicação dos rituais das religiões brasileiras de matrizes africanas, quando eles se aproximam da concepção de axé como poder de realização, que assegura a existência dinâmica e possibilita os acontecimentos e as transformações.

Com efeito, o que torna original e atual o seu trabalho de reflexão filosófica não é o fato de ter tomado a língua e as práticas socioculturais de um grupo étnico e transformado em uma interpretação válida e universal para outros grupos. Mesmo porque esta sempre foi uma pretensão do discurso filosófico e científico. Ainda que seja possível afirmar que o objetivo do trabalho investigativo tenha sido demonstrar naquele grupo étnico a existência de um tipo de pensamento propiciador da formação de bons cristãos (OLIVEIRA, 2013, p. 47), a originalidade do conjunto da obra de Placide Tempels está em buscar no seio de experiência linguística e das práticas socioculturais de um determinado grupo categorias que organizam o sentido da existência, em termos de empoderamento e autonomia do ser social.

Todavia, a ausência de uma tradução de “La Philosophie Bantoue” no mercado editorial brasileiro pode ser interpretada tanto na ordem de um desconhecimento sobre o seu significado no acirrado debate sobre o pensamento africano, como também em termos de desvalorização do conhecimento produzido sobre a África em geral. Mas essa é uma lacuna que, após o advento das políticas públicas de valorização do negro e promoção da igualdade racial, tem sido preenchida através de políticas de fomento de organismos internacionais como a UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura) que, juntamente com o Ministério da Educação – MEC, publicou a coleção de História Geral da África, cuja síntese foi publicada em 2015, por meio do trabalho de edição realizado pelo professor Dr. Valter Roberto Silvério, intelectual negro, pesquisador desta temática.

Pensando em termos da epistemologia foucaultiana, o que a obra do sacerdote católico evidenciou no contexto de colonização foi o sentido de força e a própria força do colonizado, que na lógica daquela relação passava a ser muito mais do que fatos linguísticos, mas jogos estratégicos de ação e reação. Na “ontologia da força vital”, o ser que é força pode agir e reagir afirmando-se como alteridade na relação dialética entre identidade e diferença. Nos rituais das religiões brasileiras de matrizes africanas em que se busca o fortalecimento do axé, acionam-se também outras relações com as forças que emanam dos reinos animal, mineral e vegetal. Na lógica relacional dessas

tradições, a vida não se sustenta sem as permutas de forças que ocorrem entre esses reinos. Nesse contexto, o sentido de religião é muito mais relação que fortalece a pessoa no seio de uma vivência comunitária do que religião com um sagrado que se ausenta em virtude de desvios de condutas e rupturas.

Embora muitos educadores trabalhem para retirar a religião, o fenômeno religioso e a religiosidade do campo da escola pública, em razão da defesa do princípio da laicidade, não é esta a perspectiva defendida nas “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana” (BRASIL, 2004, p. 22) quando define que a história da ancestralidade e religiosidade africana será um dos temas a ser abordado em História da África. Com efeito, um conhecimento mais aprofundado da concepção de axé como perspectiva de afirmação da alteridade, não pode se dar sem um diálogo intenso com os saberes presentes nas comunidades religiosas afro-brasileiras, constituídas como territórios negros e *locus* de reinterpretação e resistência da herança cultural africana no Brasil.

Finalmente, é importante ressaltar que o complexo e diversificado campo de tradições, práticas rituais, crenças, concepções, hábitos alimentares, estilo de vida, sons, ritmos e códigos simbólicos presentes nas religiões brasileiras de matrizes africanas ainda não são considerados relevantes no currículo escolar, porque fazem parte de conteúdos da diáspora africana que são invisibilizados e negados no Brasil. Assim como a concepção de axé perdeu seu sentido original ao ser transformada em ritmo de Carnaval, também a “ontologia da força vital” vem sendo esvaziada como concepção que diz respeito à forma de relacionamento do ser humano consigo mesmo, com o outro e com a natureza. Essas mudanças podem muito bem estar relacionadas aos processos de banalização da existência e da própria vida, em proveito de perspectivas folclorizantes e cientificistas que desqualificam saberes e vivências que não visem exclusivamente o desenvolvimento econômico e material.

Enquanto o currículo escolar e o campo da formação de professores continuarem ignorando a produção acadêmica e filosófica africana, bem como os conteúdos culturais e religiosos da diáspora africana, nas disciplinas escolares e na pesquisa, o passivo cultural sobre a história e cultura africana e afro-brasileira sofrerá apenas mudanças superficiais. Isso significa que o racismo, a intolerância com relação às

religiões brasileiras de matrizes africanas e a ideia de que o pensamento africano não conta em termos de desenvolvimento humano vão permanecer presentes entre nós.

A pergunta que fica é a seguinte: Se há conhecimentos considerados como essenciais na educação básica, o que de fato eles oferecem como base para a formação humana em termos de autodeterminação, autonomia e projeto de vida que permita a afirmação da alteridade, realização pessoal e a solidariedade grupal, como a que foi apresentada nas perspectivas africana e afro-brasileira?

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARBIERI, Renato. **Atlântico negro: na rota dos orixás**. (Filme-documentário). Brasília, 1998. Disponível em: <https://youtu.be/5h55TyNcGiY>. Acesso em 08/03/2017

BATSÍKAMA, Patrício. Rer a ‘Filosofia bantu’ do Padre Placide Tempels. **Exagium**, vol IV, dezembro de 2008.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394 de 20/12/1996. Brasília: Diário Oficial da União, 2003.

BOULAGA, Fabien Eboussi. **L’ affaire de la Philosophie Africaine: au-dellà des querelles**. Paris: Karthala, 2011.

CACCIATORE, Ola Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Editora, 1977.

CASTIANO, José P. **Referências da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação**. A ontologia da “força vital”. Maputo: Ndjira, 2010. Disponível

em:<http://pt.scribd.com/doc/66219464/3/A-Ontologia-da-%C2%ABForca-Vital%C2%BB>, Acesso em 08/10/2012.

DIAKITÉ, Samba. La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa. Le Portique. Disponível em: <http://leportique.revues.org/index1381.html> Acesso em 08/10/2012.

DIOP, Alioune. Niam m'paya ou de la fin que dévorent les moyens. In: TEMPELS, Placide. **La Philosophie Bantoeu**. Paris: Presence Africaine, 1949.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

GOMES, Nilma Lino (org.) **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei 10639/03**. Brasília: MEC/Unesco, 2012.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES Maria Paula(orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

HOUNTONDJI, Paulin J. **Sur la "philosophie africaine"**. Paris: Maspéro, 1976.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MAMA, Amina. Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

MBONDA, Ernest-Marie. Les paradoxes de La philosophie africaine. Disponível em: <http://afrikibouge.com/philosophie/183-professeur-ernest-marie-mbonda--les-paradoxes-de-la-philosophie-africaine> Acesso: em 08/10/2012.

RÉGIS, Kátia. **Relações etnicorraciais e currículo escolares**: análise da teses e dissertações em Educação. São Luís: Edufma, 2012.

OLIVEIRA, Julvan Moreira. Perspectivas epistemológicas de matrizes africanas e educação. In: OLIVEIRA, Julvan Moreira. **Interfaces das africanidades em Educação nas Minas Gerais**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. (Facsimile de artigos publicados na Revista Brasileira em 1896-7). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nãgô e a morte**: padé, asèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África**. (2 Vols.) Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013

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

TEMPELS, Placide. **La Philosophie Bantoue**. Trad. A Rubens. Paris: Presence Africaine, 1949.

TOWA, Marcien. **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle**. Yaoundé: Clé, 1971.