

Filosofias africano-brasileiras: Aterramento diaspórico nas práticas educativas

Luís Thiago Freire Dantas ¹

Adilbênia Freire Machado ²

Resumo

A compreensão predominante da educação está profundamente enraizada em paradigmas ocidentais que privilegiam um modelo excludente de humanidade. Em resposta, este artigo especula como práticas educacionais, fundamentadas em filosofias africanas, traçam alternativas epistemológicas para interpretar o mundo e redefinir a própria humanidade. Propomos, então, pensar/agir com Filosofias Africano-Brasileiras na presença de alternativas pedagógicas que desafiem a linearidade do pensamento ocidental. Essas Filosofias vão além da mera inclusão desses saberes; exige uma reestruturação radical da educação para criar espaço para o “ainda-não-revelado”. Para tanto, a primeira seção problematiza o conceito de diáspora por meio de uma compreensão de cultura em que a existência negra simultaneamente vivencia o deslocamento e uma incessante reivindicação de identidade territorial. A segunda seção dialoga com a Filosofia do Sertão para demarcar uma epistemologia que tem a terra como fundamento, a ancestralidade como guia e o encantamento como eixo do ser, do agir e do educar. Através dessa trajetória, o artigo propõe reconceituar a aprendizagem como prática contínua de situar a existência coletiva na sabedoria da terra.

Palavras-Chave: Cultura negra; Diáspora africana; Filosofias Africanas; Territorialidade; Sertão.

African-Brazilian philosophies: Rooting diasporic cultures in educational practices

Abstract

The prevailing understanding of education is deeply rooted in Western paradigms that privilege an exclusionary model of humanity. In response, this article speculates how educational practices, grounded in African philosophies, outline epistemological alternatives for interpreting the world and redefining humanity itself. We therefore propose thinking/acting with African-Brazilian Philosophies in the presence of pedagogical alternatives that challenge the linearity of Western thought. These Philosophies go beyond the mere inclusion of these knowledges; they require a radical restructuring of education to create space for the “not-yet-revealed”. To this end, the first section problematizes the concept of diaspora through an understanding of culture in which black existence simultaneously experiences displacement and an incessant claim to territorial identity. The second section engages with the Philosophy of hinterland to demarcate an epistemology that has the land as its foundation, ancestry as its guide, and enchantment as the axis of being, acting, and educating. Through this trajectory, the article proposes to reconceptualize learning as a continuous practice of situating collective existence in the wisdom of the earth.

Keywords: Black culture; African diaspora; African philosophy; Territory; hinterland.

Para Começar

Na construção de um imaginário sobre o ser humano, há, de fato, uma remissão aos aspectos humanistas da modernidade. Nesse contexto, a educação surge como uma estratégia para moldar o indivíduo

¹ Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFSE) mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

² Licenciada em Filosofia e Bacharela em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestra em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

conforme expectativas da “sociedade”, ou seja, sem qualquer atenção à interioridade desse ser, sempre forjando-o dentro de uma ideia preestabelecida de subjetividade, de um modelo a ser seguido. Assim, a educação implica-se muito mais em “passar informações” do que em formar pessoas. Desse modo, neste artigo, pretendemos elencar práticas educativas fundamentadas em filosofias africanas, com o objetivo de esboçar caminhos possíveis para futuras leituras de mundo e da própria humanidade, que é plural. Nessa conjunção, inclui-se também a própria escrita e as oralidades filosóficas.

A proposta, ao final, consiste em posicionar-nos diante daquilo que entendemos como filosofias africano-brasileiras. Como veremos no decorrer do artigo, o texto filosófico não se constitui apenas por ideias e argumentos, mas também por vivências das pessoas que produzem essas filosofias. Com isso, a leitura transforma-se em um gesto político e poético, deixando de ser uma mera decifração de signos para tornar-se um encontro com aquilo que ainda não está presente na visibilidade, mas que atua em suas expressões invisíveis. Portanto, encontros / encantos tecidos no plano visível e no plano invisível!

O que isso significa? A história da filosofia africana (atravessada pela diáspora e pensada de forma plural) não se faz apenas por meio de elementos textuais, mas também por memórias afetivas, lembranças que nos conduzem ao nosso próprio modo de existência — um encantamento com o mundo. Nesse ponto, citamos Jota Mombaça e Michelle Matiuzzi, para quem a visibilidade pode ser uma armadilha e a representação, um beco sem saída. Por isso, as autoras nos convidam a desarmar corpos coletivos e recriar existências para além das memórias trágicas:

Garantir com esse pensamento o poder das palavras, e que as opacidades possam coexistir, confluir, tramando os tecidos cuja verdadeira compreensão é a textura. A sensibilidade do toque nos levaria a certa trama e não à natureza dos componentes. Renunciar, por um tempo talvez, a essa velha assombração da representação e linearidade da narrativa e surpreender-se com o profundo das incertezas (Mombaça; Matiuzzi, 2019, p. 23).

É nesse encontro com incertezas que as filosofias africanas emergem como sistemas de conhecimento e práticas educativas desafiadoras daquilo que se convencionou chamar de colonialidade de poder, compreendido que “nosso território do saber é sagrado, mas nem sempre é respeitado; essa violação prejudica a continuidade da chama da memória. Deixar que o outro entre e imponha sua cultura, seus valores, é permitir que o território do saber desapareça; primeiro dentro da alma e depois concretamente, no lugar” (Kambebe, 2020, p. 27). Nesse sentido, filosofias africanas tecidas a partir do nosso chão carregam em si tessituras filosóficas afro-indígenas, posto ter a terra como ancestralidade primeira e, assim, guia para nosso ser/estar no mundo e com o mundo. Território é terra, é memória, representa valores e saberes de uma cultura que entende a existência humana em relação, fundamentalmente com a natureza. É um ser humano que sabe ser pessoa por ser constituído por uma comunidade, por saber que só existe de forma coletiva, comunitária e em relação, constitui o universo ao mesmo tempo em que é constituído por ele, assim, “é

um sistema de sistemas” (Fu-Kiau, 2024, p. 93). Bunseki Fu-Kiau, ao falar de povos tradicionais africanos, a partir do Kongo, afirma que “a transferência da terra de comunidade africana em propriedade privada e capitalista foi a chave para a destruição das instituições tradicionais africanas de lei e justiça”. Foi, também, chave para destruição de formas de ser dos povos pindorâmicos, ou seja, povos originários indígenas.

Nesse percurso, torna-se fundamental ressignificar as humanidades, pois mesmo em definições supostamente inclusivas de humanidade, alguém — um grupo — permanece excluído, uma vez que o próprio conceito de “humano” deriva de experiências particulares sobre o que esse termo significa.

Diante disso, optamos pelo termo “pessoa” em vez de “sujeito” e até mesmo “indivíduo”, já que a gramática moderna não apenas inviabiliza um aprofundamento da agência dos grupos racializados, como também apaga a coletividade constitutiva de cada existência. Ninguém se faz sozinho: há sempre uma comunidade na sua formação. É nesse sentido que Busenki Fu-Kiau nos oferece uma chave de investigação dessa existência pessoal, comparando-a à dinâmica solar — um eterno nascer, um recomeço contínuo não apenas da vida, mas de todos os projetos singulares (FU-KIAU, 2024).

Fu-Kiau nos apresenta kala, “um negrume criador que antecede e sustenta a vida, associado ao *ngûnza* — a força espiritual que impulsiona o *mûntu* (a pessoa) a se tornar” (FUKIAU, 2024, p.). Assim, revela-se uma cosmopercepção enraizada em saberes endógenos, onde o conhecimento não se pretende universal e abstrato, mas localizado, situado e filosoficamente denso. Como afirma Dimas Masolo (2009) a produção do conhecimento reflete os contextos sócio-históricos de suas comunidades, expondo a urgência de descolonizar as epistemologias dominantes.

Na primeira seção do artigo, problematizaremos a noção de diáspora para construir uma compreensão de cultura diaspórica, na qual a pessoa negra experiencia simultaneamente um desenraizamento e a incessante tentativa de reescrever seu próprio território. Na segunda seção dialogaremos com a Filosofia do Ser-tão que tem a terra como fundamento, a ancestralidade como guia e o encantamento como sentido para nosso ser / fazer / educar.

Cientes desse percurso, exploraremos neste artigo como as filosofias africanas propõem alternativas educativas que subvertem a linearidade do pensamento ocidental. Trata-se não apenas de incorporar tais saberes, mas de reestruturar a educação a partir deles, abrindo espaço para que o “ainda não revelado” possa vir à tona. É, portanto, uma aposta num futuro em que a aprendizagem seja, tal como o sol para kala, um ato contínuo de acender o fogo da existência coletiva.

Cultura na Diáspora

A discussão sobre o termo diáspora abarca uma variedade de noções e interpretações, sendo a mais habitual a ideia de uma dispersão violenta para outro território devido a guerras. Paul Gilroy é um dos

intelectuais que mais se dedicou à análise da diáspora africana, especialmente em direção às Américas, e de suas influências na construção de uma “contracultura da modernidade”, exemplificada por estilos musicais originários dessas experiências. Gilroy (2012) argumenta que essa dispersão promoveu o surgimento de outros Estados-nação, nos quais os participantes se destacaram por uma memória e ancestralidade que consolidaram uma hibridização cultural: “No espírito do que pode ser chamado de história ‘heterológica’, gostaria que considerássemos o caráter cultural e as dimensões políticas de uma narrativa emergente sobre a diáspora que possa relacionar, senão combinar e unificar, as experiências modernas das comunidades e interesses negros em várias partes do mundo”. Contudo, o autor ressalta que as dinâmicas raciais diferem no caso brasileiro: “Tudo o que eu normalmente quero dizer sobre a cultura e a mistura, a diáspora, a história e a socialidade trans-africana tem uma ressonância diferente quando se refere a um lugar tão próximo do epicentro da escravidão racial moderna” (Gilroy, 2012, p. 10).

Com uma orientação pela dinâmica de *Atlântico Negro*, a proposta neste artigo refere-se em analisar os arranjos culturais no Brasil em diálogo com as filosofias africanas, ou mais especificamente: “Sob a ideia-chave de diáspora, nós poderemos ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (Gilroy, 2012, p. 25). Nesse contexto, observa-se uma recombinação de formas culturais em diferentes ambientes, de modo que a diáspora simboliza a ruptura de identidades “fixas” por meio do encontro cultural. Contudo, embora identifiquemos um sentido diaspórico comum, as experiências são diversas, e as interpretações parecem não abordar um ponto crucial: *o que significa ser uma pessoa em diáspora?*

Primeiro, temos que atentar para o significado de “ser pessoa”, para Kwame Gyekye é um processo contínuo em que, desde o nascimento, esse ser articula ações em coletividade, marcadas por um caráter (*Okra*) e um compromisso comunitário que o definem como tal. Por isso, há um entendimento contínuo da personalidade a partir dos meios que cada ser em particular alcançam, numa relação comunitária no cruzamento de responsabilidade e liberdade: “O que uma pessoa adquire são status, hábitos e personalidade ou traços de caráter: ela é, enquanto pessoa, uma pessoa por causa do que ele é, não por causa do que adquire. Um indivíduo é uma pessoa por causa do que ele é, não por causa do que ele adquire” (Gyekye, 1992, p. 108). Diante disso quais as implicações na diáspora nesse distanciamento da comunidade e a necessidade de reconstrução em outro território?

Na leitura de Grada Kilomba (2019), a diáspora africana é pensada como um pertencimento de “estar fora do lugar”. Essa condição decorre de uma hierarquia racial que fabrica identidades, atribuindo superioridade ao branco e inferioridade ao negro, que se baseia na posicionalidade, “Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p. 108). Assim, a diáspora africana reforça a consciência de que, “no racismo, corpos negros são vistos como corpos impróprios, como corpos que estão

fora do lugar e, por isso, não podem pertencer” (Kilomba, 2019, p. 56). Esse não pertencimento gera a não identificação consigo mesmo no território, provocando um sentimento de falta — experiência alheia aos corpos brancos, que “se sentem em casa em qualquer lugar”, pois “eles pertencem a todo lugar: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia” (Kilomba, 2019, p. 56).

Apesar dessa condição, a pessoa negra transforma sua existência e, conseqüentemente, a daquelas ao seu redor. Achille Mbembe, em *Crítica da Razão Negra*, destaca que, nas narrativas negras, a colônia surge como uma cena original que não apenas ocupa o espaço da memória, mas também se torna uma matriz significativa para a linguagem sobre o passado, o presente, a identidade e a morte. Ela é o corpo que dá substância à subjetividade, algo que não só recordamos, mas continuamos a viver visceralmente, muito depois de seu fim formal. Dessa forma, os negros atribuem à colônia os traços de uma potência inaugural, dotada de uma *psyché* — um duplo corpo vivo, com sua aparência, gestos e voz, mas também parte de uma sombra efêmera que amplia seu poder morfogênico. “O ex-colonizado poderia então, dali em diante, nascer para si e para um mundo que seria inteiramente seu, de todos os pontos de vista, e a loucura à qual o espelho o levara seria enfim conjurada” (Mbembe, 2018, p. 188).

Assim, por meio de literatura, música, religiões e artefatos culturais, os negros desenvolveram uma fenomenologia da colônia que remete à “experiência do espelho” da psicanálise, na qual o colonizado confronta seu reflexo e a imagem aterrorizante do Outro. Conforme os textos canônicos, a colônia é a cena onde o “eu” foi usurpado e substituído por uma voz que anula qualquer vontade de autenticidade. Construir a memória da colônia, portanto, é relembrar um descentramento primordial entre o eu e o sujeito.

Dessa difração original se deduz, geralmente, que o eu autêntico se teria tornado um outro. Um eu alheio (alienado) teria sido colocado no lugar do eu próprio, fazendo assim do negro o portador, a despeito dele, de significados secretos, de obscuras intenções, de um inquietante estranhamento que comanda a sua existência sem seu conhecimento e que confere a certos aspectos da sua vida psíquica e política um caráter noturno e quiçá demoníaco. Logo se alega que o Ocidente seria inteiramente culpado por essa fratura interna, e o processo de cura visaria, então, pôr fim a essa fissura psíquica (Mbembe, 2018, p. 188).

Para Felwine Sarr, os escritores africanos na diáspora lançam um olhar sobre o continente a partir do exílio. Seus locais de ancoragem os levam a refletir sobre sínteses culturais, identidades nômades e circulares, mas também a sonhar com a África. Eles são como mudas plantadas em terras estrangeiras, nutridas por outras seivas. Essa África distante tem algo a contribuir para a construção da África futura, pois conhece o mundo e sabe o que pode oferecer — e inspirar-se — nele. A diáspora transforma a África num lugar ainda não habitado, “sob a condição de conceberem o próprio futuro, de terem uma visão dele e de agirem no tempo presente para transformar a realidade” (SARR, 2018, p. 131). Por isso, as artes visuais, a literatura, a música, a pintura e os cantos populares tornam-se espaços criativos “em que o existencial

africano contemporâneo foi mais bem expresso – seu ser coletivo e a experiência singular dos destinos individuais, mas também seus sonhos e projeções” (SARR, 2018, p. 131).

Com isso, Sarr define como “Afrotopos” espaço de uma continuidade entre o real e o possível. E diante disso, pensamos, desde o Brasil, uma territorialização diaspórica no sentido de um refazimento, de um pensamento conjunto, em que a filosofia se distancia de um polo originário para uma dialogia de atravessamentos, ou como expressa Muniz Sodré (2017, p. 27): “Não exatamente um ‘diálogo’, mas a evidência de que não existem ‘identidades culturais’ como fatos primordiais e sim como *construções históricas*” (grifo do autor). Com isso, a existência da filosofia africana não suprime a universalidade do discurso filosófico, mas ratifica a influências das diferentes humanidades na narrativa desse pensamento humano. Principalmente pela concretude de conceitos, paradigmas, metodologias e práticas educativas que estão inseridas nas dinâmicas culturais.

Para ilustrar essa presença africana nas culturas brasileiras, acompanhamos Leda Maria Martins (2022), para quem a “eficácia do dito” corresponde à potencialização da voz durante as performances das oralituras. Nesse ato performático, a palavra transmite potência, materializa a existência, que, em conformidade com as tradições africanas, compõe o espaço comunitário, em construção e reconstrução do passado, guiando o presente para um anúncio futuro: “Muriquinho piquinino, muriquinho piquinino, Parente de quiçamba na cacunda. Purugunta aonde vai, purugunta aonde vai, Ô parente, pro quilombo do dumbá. Ê, chora, chora gongo, é dévera, chora gongo chora, Ê, chora, chora gongo, é cambada, chora gongo chora” (Clementina de Jesus, 1982).

Ao ouvirmos tais palavras, memórias são ativadas. Mesmo que o ambiente descrito não seja algo comum, a sensação de pertencimento se faz presente, tal como traços ancestrais “deixados numa espécie de traço diaspórico de antepassados africanos que para cá vieram na condição de sequestrados, estimulam o desejo de refazer o caminho para reconhecer sua história, ainda que sabendo que um caminho nunca é igual ao outro” (Araujo, 2019, p. 110). Assim, podemos dizer que a música, tal como um texto, descreve as complexidades linguísticas em suas poéticas, já que “inscrevem na grafia da voz e nos rizomas das sonoridades, como ondas e radiações, os variados trânsitos e cruzamentos poéticos. Essa plêiade de sonoridades apresenta-se desde as gestas mais extensas até as mínimas células fônicas” (Martins, 2022, p. 47). Com isso, os cantares, as vocalidades, as percussões, onomatopeias, assovios, pronúncias, fraseados e solfejos, em variados processos de construção das linguagens fônicas e das musicalidades, situam-se como gravuras da voz.

Nesse primeiro momento, o convite é para que, ao tecermos Filosofias Africano-Brasileiras em ressonância às dinâmicas diaspóricas, conectemos diversos pensamentos, abrangendo dimensões políticas, econômicas, sociais, simbólicas e artísticas. Nesse conjunto, é importante identificar novas práticas e

discursos que, projetando transformações sociais, destacam um *projeto de civilização além do ser humano*, no qual cultura e espiritualidade redefinem relações como sujeito-objeto e tradição-inovação. Em suma, a cultura na diáspora evoca a responsabilidade de intelectuais, pensadores e artistas para *descolonizar horizontes*.

Filosofia do Ser-tão: a terra é o fundamento

Desacelere o passo,
vai encontrar muita boniteza nessa vida,
a Terra é como uma mãe,
ela nos acolhe sempre.
Aidil Araújo Lima

Não é possível pensarmos em Filosofias Africano-Brasileiras sem refletirmos nossa própria história, desde nosso próprio chão. Nosso pensamento estar aberto para diversidade, para pluralidade de ser/estar no mundo a partir de culturas diversas, fundamentalmente a partir de construções políticas, históricas e culturais afro-pindorâmicas, ou seja, nossa formação sociocultural tem em larga medida muito mais influência dos povos pindorâmicos (indígenas) e dos povos africanos que para cá foram trazidos escravizados do que de povos europeus que nos colonizaram. Importante dizer que os povos de língua Tupi que já se encontravam aqui quando nosso país foi invadido (falaciosamente “descoberto”), chamavam a nossa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras).

A partir dessa formação afro-pindorâmica, o pensamento do pé no chão, da terra, vem tecendo fundamentos da maior parte da população brasileira. Maioria que é denominada minoria, ou seja, povos de origem africana e pindorâmicas.

Ao pensarmos as filosofias africano-brasileiras na construção de outras perspectivas educacionais, compreendemos que essa construção parte do nosso chão, das nossas experiências, assim, construir uma educação pautada pela terra, é trazer a transdisciplinaridade como trilha do nosso pensar/aprender/educar, pois transdisciplinaridade como guia nos permite uma maior

compreensão do sentido da nossa territorialidade, nosso chão e tudo que possibilita reconhecer a identidade e a diversidade que beneficiam a inclusão. Identidade que é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence e que aproxima a tradição, as ciências, a filosofia, as artes, a psicologia, assim como a nossa história, as trocas materiais, espirituais, a ancestralidade e a vida na Terra. (Machado, 2024, p. 36).

Nossos saberes não são separados da vida, das nossas experiências, do chão que nos sustenta, que nos pariu. Vanda Machado (2024, p. 28) afirma: “aprende-se observando a natureza, aprende-se ouvindo e contando histórias das culturas africanas. Tudo é história. A grande história da vida compreende a história da terra e das águas. A história dos vegetais e farmacopeia, a história dos astros, a história das águas, e assim por diante.”. Ou seja, a educação é um processo contínuo, ela se dá com os próprios acontecimentos da vida e pensá-la dessa forma é trazer todas as vozes para a sala de aula, é ouvir todas as vozes, é saber que conhecimento só faz sentido se for compartilhado, saber que todas as pessoas têm sempre algo para aprender e para ensinar, como nos ensina a pedagogia ananseana (Machado, 2023). Essa pedagogia também nos ensina que conhecimento é como a própria vida, só é possível em movimento, só faz sentido compartilhado, assim, a pedagogia ananseana mostra que aprender/ensinar/filosofar com esses movimentos é não hierarquizar pessoas, saberes, valores, culturas, mas valorizar a diversidade, o diferente e aprender-com, ensinar-com, trocar-com, criar-com, re-criar-com, dançar-com, cantar-com, gingar-com, jogar-com, ser-com! Portanto, são convites contínuos para libertar-se e a libertação é diária, contínua e coletiva, assim, complementariedade, integração, harmonia são movimentos contínuos das Filosofias e Educação africanas, seja em África ou na diáspora. Por isso, dizemos que educar a partir desses territórios, do ser-terra, ser-chão, ser-tão é educar para a sensibilidade, é afetar-se e o afeto leva a movimentos de inclusão, de cuidado, de comunidade, de liberdade.

Daí perguntamos: como filosofar separado dessa experiência? Como filosofar apartada do chão que pisamos, dos territórios que nos tecem? Como filosofar que não seja entranhada com a vida? Vida é cultura, é contexto, é história, é geografia, é contexto social... Como filosofar, como educar apartadas da terra se ela é “fonte de todos os bens para a sobrevivência da vida” (Fu-Kiau, 2024, p. 99).

Filosofar, educar é apresentar possibilidades para nossa existência no mundo, uma existência encarnada, pois, o que queremos é bem viver com todos os nossos direitos garantidos, inclusive o direito de sonhar e desejar mundos melhores. Filosofar, educar implica no germinar curiosidades, desejos de transformação da nossa sociedade em mundos melhores, é apresentar possibilidades do ser/viver, não é dizer o que fazer, é ensinar como fazer, ensinar germinando dentro de cada ser a capacidade de criar, de fazer... compreendendo que somos responsáveis por essa terra, afinal, *povoamos a terra, mas também somos terra povoada*³.

bell hooks nos ensina que “quando temos amor pela terra, cultivamos uma forma de amor-próprio mais completa” (2022, p. 67), portanto, tecermos saberes alimentando esse amor, alimentando cuidado pela terra é fortalecer nosso enraizamento, nosso pertencimento a um lugar, a um povo, a culturas, contrariando o não pertencimento imposto pela colonialidade, nossa subjetividade (ou identidade) de cada ser, nesse movimento, alimentamos e ensinamos a sermos comunitárias, a viver de forma comunitária, pois “o foco

³ Da música Povoada da baiana Sued Nunes, disco Travessias, 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=dIFzUVxAb8c>

na construção de uma comunidade necessariamente desafia uma cultura de dominação que privilegia o bem-estar individual em detrimento do esforço coletivo”. (hooks, 2023, p. 179). Educação como amor pela terra implica comprometimento com a vida, qualquer que seja ela, portanto, essa responsabilidade, esse comprometimento ensina que “quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática” (hooks, 2017, pp. 85-86), sabendo-se que a “teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim.” (hooks, 2017, p. 86). É o que pedimos e fazemos, teorizamos com a convicção de que a teoria pode ser, também, instrumento de libertação. E fazemos coletivamente, pois o coletivo é nosso guia. Por isso, também, reivindicamos nossas filosofias africano-brasileiras.

O coletivo é o que guia e de forma comunitária cuida do todo e de cada ser, sabendo que viver em harmonia com a natureza é também entender a natureza em nós, a natureza de cada ser, é saber que quanto mais próximas vivemos da natureza, mais valorizamos a vida, pois sabemos que é a terra que permite a vida. Uma educação pautada no coletivo e nesse reconhecimento da natureza é uma educação que transforma maneiras de se estar no mundo, de se relacionar, é aprender com os rios, com a mata, com o mundo vegetal e animal, por isso dizemos que a Filosofia do Ser-tão é urgente, pois ela nos chama para dentro das entranhas do nosso ser, para ouvir a mata, os rios, as pedras, a intimidade de nossos corações, ouvir essa intimidade é ouvir a terra em nós, é ouvir a ancestralidade que nos habita. Ancestralidade afro-pindorâmica.

Esses movimentos imprimem vínculo ancestral encruzilhando corpo, memória, espiritualidade e natureza, ou seja, corpo e terra. Nossos corpos são templos ancestrais que forjam conhecimentos, sabedorias... Corpo é chão! Educamos para que nosso corpo seja ser-tão!

A Filosofia do Ser-tão que tem a terra como fundante empreende que a educação deve ser caminho para transformar informações em saberes, conhecimento em sabedoria. Educação implicada com libertação, criticidade, empoderamento e não em continuação da colonialidade, para nós “conhecer é reter informações, dominar técnicas e reflexões”. Sabedoria é mais! Sabedoria é viver o que se conhece. Conhecimento é o que norteia a educação vigente. Sabedoria é o que norteia a educação afro-indígena” (Oliveira, 2021, p. 131). É preciso sentir o mundo com os pés no chão, na terra, mesmo em nossos devaneios e voos pelo mundo, inclusive o mundo inventivo que há em nós. É preciso desejar, é preciso sonhar, é preciso ser, ser-tão!

Para não acabar

Neste ensaio buscamos explorar sentidos para tecer filosofias africano-brasileiras como uma reinvenção radical das inspirações de práticas educativas em conformidade com culturas diaspóricas, saberes ancestrais e experiências encarnadas no tronco afro-pindorâmico. Essas filosofias desafiam os alicerces da

educação moderna que reduzem o aprendizado à mera transmissão de informações, e propomos, em seu lugar, uma pedagogia enraizada na relacionalidade, na oralidade e no encantamento, ou seja, na implicação política, ética e estética diante do mundo e com o mundo. Não gratuitamente, o Ser-tão aparece como um conceito para ressaltar um viés comunitário, em que o conhecimento não provém de abstração, mas tecido na vida, na memória e no território, pois sabe que, como nos ensina a Mestra Maria Toinha e o neto azulado Marcos Andrade (2024) nossa sabedoria vem dos pés, que aprendemos com as travessias, com as caminhadas, com as errâncias da andarilhagem, sabe que nossos pés nessas travessias nos aproximam do passado, da ancestralidade, do centro da terra, desse útero mundo que carrega todos os mistérios.

Essa mudança de paradigma exige mais do que inclusão: requer a desestabilização de estruturas coloniais que separam os povos de suas cosmologias, reposicionando a educação como prática coletiva e libertadora.

Por isso, no primeiro momento com a questão diaspórica, marcada pelo desenraizamento e pela resiliência, evidencia a urgência dessas filosofias, assim pensadores como Paul Gilroy, Grada Kilomba e Achille Mbembe revelam como povos diaspóricos condicionam a tensão entre ruptura e reterritorialização, transformando o deslocamento em resistência criativa. Nesse caminho, a cultura torna-se um elo importante para as epistemológicas e ontologias construídas no Brasil na ressonância do território africano. Práticas como a capoeira e as tradições orais afro-indígenas funcionam como pedagogias vivas de sobrevivência e reinvenção. Não são meros artefatos, mas sistemas dinâmicos de conhecimento que contestam a colonialidade do poder, do espaço e do ser. Do mesmo modo com as canções de Clementina de Jesus vitaliza uma “Afrotopia”, e a diáspora não se faz um lugar de perda, mas de possibilidades, de um espaço onde futuros são pré-figurados através da arte, do ritual e da memória coletiva.

Nessa reorientação está a descolonização do próprio conceito de “humano”. As filosofias africano-brasileiras rejeitam o individualismo do humanismo ocidental, propondo, em seu lugar, uma noção de pessoa construída na/em comunidade, na/em interdependência e na/em reciprocidade entre o campo visível e invisível. Para isso, utilizamos Bunseki Fu-Kiau, bell hooks e Maria Toinha, cada qual nos lembra, a sua maneira, que a terra não é recurso, mas parente, é mãe, e a educação deve cultivar o amor pelo território como forma de cura da nossa subjetividade e cura comunitária. As implicações pedagógicas são profundas: aprender torna-se um ato sagrado de reconectar corpo, espírito e território, teoria e prática se fundem em uma práxis de libertação. Trata-se da educação como *encantamento*, onde a sala de aula se estende para as florestas, os rios e os reinos invisíveis da sabedoria ancestral, da nossa intimidade, do nosso Ser-tão.

Por fim, este ensaio é um convite para concebermos um paradigma educacional que a incerteza, a não linearidade e o “ainda não revelado” (Mombaça; Matiuzzi, 2015) sejam proeminentes em cada diálogo. É um chamado para que educadoras/es busquem uma abertura radical: permitir que as culturas diaspóricas

desfaçam a linearidade do pensamento ocidental; honrar o *kala* (princípio gerador) que precede e sustenta a vida; e cocriar futuros nos quais o aprendizado acenda, como o sol, ciclos de renascimento coletivo. Em suma, a tarefa não é apenas diversificar currículos, mas reorientar a educação como ritual de cura. Cada novo e nova protagonista não deixa para trás seu próprio território, seu chão, que, nas palavras de Kambeba, proteja o “território sagrado do saber” contra o apagamento, garantindo que a chama da memória continue a iluminar o caminho à frente.

Referências

ARAUJO, Débora Cristina de. Literatura infantil e ancestralidade africana: o que nos contam as crianças?

Momento: diálogos em educação, v. 28, n. 1, p. 109-126, jan./abr., 201.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FU-KIAU, Kimbwandênde Kia Bunseki. **O livro africano sem título:** cosmologia dos Bantu-Kongo.

Tradução e Nota à Edição Brasileira de Tiganá Santana. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

GILROY, Paul. **Atlântico negro:** modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2012.

hooks, bell. **Irmãs do Inhambe:** mulheres negras e autorrecuperação. 1. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023.

GYEKYE, Kwame. Akan Concept of a Person. Richard A. Wright (ed.). **African Philosophy: An Introduction**, New York: University Press of America, 1992.

hooks, bell. **Pertencimento:** uma cultura do lugar. São Paulo: Elefante, 2022.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir:** a educação como prática de liberdade. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

JESUS, Clementina de. Canto II. In: **O Canto dos Escravos**. São Paulo: Estúdio Eldorado, 1982. 1 LP, prensado

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Aidil Araújo. **Mulheres Sagradas**. Cachoeira – Ba, Portuário Atelier Editorial, 2017.

MACHADO, Vanda. **Contos Míticos Afrobrasileiros**. Rio de Janeiro: Malê Edições, 2024.

MACHADO, Adilbênia Freire. Pedagogias da ancestralidade: perspectivas para ensino de filosofias africanas no brasil. **Revista da ABPN**, v. 17, n. 1, 2023.

- MARTINS, Leda Maria. Tempo espiralar: performances do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MOMBAÇA, Jota; MATIUZZI, Michelle. Carta à leitora preta dos fins dos tempos. In: SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina da imaginação política, 2019.
- OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Coleção X (Organização: Rafael Haddock-Lobo). – 1 ed. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.
- SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.
- TOINHA, Maria; ANDRADE, Marcos. **Sonhaçu: as infâncias encantadas de Maria Toinha**. Trairi: CE: Editora Edições e Publicações, 2024.

Recebido em: 24/05/2025

Aceito em: 26/06/2025